



HAL
open science

Des Amazones pas comme les autres : considérations sur les femmes au travers du prisme de l'œuvre de Nezami et des épopées d'Asie Centrale

Inkar Kuramayeva

► To cite this version:

Inkar Kuramayeva. Des Amazones pas comme les autres : considérations sur les femmes au travers du prisme de l'œuvre de Nezami et des épopées d'Asie Centrale. Littératures. Université de Haute Alsace - Mulhouse, 2021. Français. NNT : 2021MULH1680 . tel-03675241

HAL Id: tel-03675241

<https://theses.hal.science/tel-03675241>

Submitted on 23 May 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Année 2020-2021

N° d'ordre : (attribué par le SCD)

UNIVERSITÉ DE HAUTE-ALSACE
UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

THÈSE

Pour l'obtention du grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE HAUTE-ALSACE
ÉCOLE DOCTORALE : Humanités (ED 520)

Discipline : Langues & Littératures générales, françaises et comparées

Présentée et soutenue publiquement

par

Inkar KURAMAYEVA

Le 10 décembre 2021

**DES AMAZONES PAS COMME LES AUTRES :
CONSIDERATIONS SUR LES FEMMES AU TRAVERS DU
PRISME DE L'ŒUVRE DE NEZAMI ET DES EPOPEES
D'ASIE CENTRALE**

Sous la direction de la Prof. Greta KOMUR-THILLOY et
de la co-direction du Prof. Michael BARRY

Jury : Prof. Hélène BARTHELMEBS, Université de Luxembourg	(Rapporteur)
Prof. Hanna KOST, Ivan Franko National University of Lviv	(Rapporteur)
Prof. Maria-Teresa GIAVERI, Università degli Studi di Torino	(Examinatrice)
Prof. Maria Irena SZUPPE, CNRS, UMR 8041	(Examinatrice)
Prof. Jacques LEGRAND, INALCO	(Examinateur)
Prof. Marie-Laure FREYBURGER, Université de Haute-Alsace	(Examinatrice)

DES AMAZONES PAS COMME LES AUTRES :
CONSIDERATIONS SUR LES FEMMES AU TRAVERS DU PRISME DE L'ŒUVRE DE
NEZAMI ET DES EPOPEES D'ASIE CENTRALE

Résumé :

Maître de l'épopée romanesque de la littérature persane, le poète Nezâmi Gandjavi (1141-1209) et son œuvre *Khamseh* restent méconnus du grand public, malgré l'extraordinaire richesse de sa philosophie humaniste. Sa poésie raffinée et subtile se distingue de ses contemporains par une place prépondérante qu'il attribue aux femmes. Intelligentes, combattantes, parieuses, gouverneures et éducatrices, ce sont là des femmes prêtes à affronter tous les obstacles pour mener l'homme, souvent indécis et confus, au sommet de la vertu. On remarque à ce propos l'inversion des rôles des deux sexes ainsi que l'appropriation d'une hiérarchie sociale inhabituelle : la puissance et la place prépondérante de la femme. Ce caractère spécifique de la poésie de Nezâmi, lié à la puissance féminine, est proche de l'image des Amazones de l'Antiquité gréco-romaine – les femmes de pouvoir par excellence –, qui incluent toujours une société de belles cavalières ou de femmes à cheval, habiles aux guerres et renommées pour leur habileté à tirer à l'arc, et surtout excluant les hommes de leur communauté. Libres, autonomes et indépendantes, ces héroïnes deviennent le modèle des femmes émancipées et le symbole pour l'égalité des sexes. Le mythe a d'ailleurs un fond historique : les réelles femmes guerrières des peuples indo-européens nomades et semi-nomades de la Scythie (de l'Europe de l'Est jusqu'à l'ouest de la Chine). Les découvertes de tombes féminines à armes des VI^e-III^e siècles av. J.-C. en portent preuves. Et surtout, la littérature d'Asie centrale nous fournit davantage de détails sur ce dernier point, plus particulièrement *Qirq qiz* et *Janyl myrza* – les épopées héroïques – mettant en scène les guerrières insoumises. Avec l'épopée romanesque de Nezâmi et l'épopée héroïque d'Asie centrale, les Amazones ou les femmes de pouvoir se voient réapparaître sous une image différente : d'un côté, celle d'une femme incarnant une puissance intellectuelle, représentant ou influençant le pouvoir ; de l'autre côté, celle d'une femme exprimant une autre forme de puissance physique, incarnant elles aussi le pouvoir.

Mots-clés : Nezâmi Gandjavi, poésie persane, Amazones, épopée héroïque, Asie centrale, Antiquité gréco-romaine, supériorité féminine.

UNLIKELY AMAZONS :
CONSIDERATIONS ON THE WOMEN THROUGH THE PRISM OF NEZAMI'S WORK
AND THE CENTRAL ASIAN EPICS

Abstract:

Despite the extraordinary richness of his humanist philosophy, the poet Nezami Gandjavi (1141-1209), a master of epic romance in Persian literature, and his work *Khamse* remain unknown to general public. Nezāmi's refined and subtle poetry differs from that of his contemporaries due to the prominent place he attributes to women. Intelligent, fighting, challenging, governing and educating, these women are ready to face all obstacles and to lead the often indecisive and confused man to the summit of virtue. The reversal of gender roles and the appropriation of an unusual social hierarchy in Gandjavi's texts are notable: the power and prominence of women become undeniable. This specific character of Nezāmi's poetry which is linked to female power make the reader recall the image of the Amazons of Greco-Roman antiquity - the women of power *par excellence* - a society of beautiful horsewomen, adept in warfare, famous for their skill in archery and especially for excluding men from their community. Independent and autonomous, these heroines became the model of emancipated women and the symbol for gender equality. This myth is proven to have a historical background through the real warrior women of the nomadic and semi-nomadic Indo-European peoples of Scythia (from Eastern Europe to Western China). The discoveries of female graves with weapons from the 6th-3rd centuries BC provide the scientific evidence to this thesis/theory. And particularly, the Central Asian epic literature offers us more details on this last point, especially *Qirq qiz* and *Janyl myrza* - the heroic epics - featuring the insubordinate female warriors. With Nezāmi's novelistic epic and the heroic epic of Central Asia, the Amazons or women of power re-emerge under a different image: on the one hand, that of a woman embodying an intellectual force, representing or influencing power; on the other hand, that of a woman expressing another form of force, the physical one, equally embodying power.

Keywords: Nezāmi Gandjavi, Persian poetry, Amazons, heroic epic, Central Asia, Greco-Roman antiquity, female superiority.

À la mémoire de mon grand-père.

Жатқан жерің жайлы, топырағың торқа болсын!

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier ma directrice de recherche, madame la professeure Greta Komur-Thilloy, qui a su m'aider et me guider durant tout mon parcours doctoral. Je la remercie très chaleureusement pour sa disponibilité, pour son soutien moral, pour son guide scientifique et pour ses conseils précieux durant tout ce parcours qui était long et difficile pour moi. Sans ses aides et ses conseils ce travail ne pourrait aboutir.

Je remercie également sincèrement mon codirecteur de recherche professeur monsieur Michael Barry qui a pu me guider et m'aider avec ses conseils précieux pour ce travail de recherche.

Mes remerciements s'adressent au laboratoire ILLE (UR 4363), à l'ancienne et à la nouvelle directrice du laboratoire, Mme Frédérique Toudoire-Surlapierre et Mme Régine Battiston, pour leur soutien permanent et leur disponibilité. Un remerciement en particulier est adressé à Mme Christine Hammann pour ces conseils méthodologiques, ainsi qu'aux collègues et professeurs de l'Université de Haute-Alsace et plus particulièrement de la faculté des lettres qui partagent le même goût et la même passion pour la recherche. J'exprime ma gratitude à Mme Marie-Laure Freyburger, professeure émérite en grec ancien, pour sa disponibilité et pour ses suggestions lorsque je débutais encore ce travail de recherche.

Un très chaleureux merci s'adresse à toute l'équipe de recherche anciennement appelé *Monde iranien et indien* (UMR 8041 Centre de recherche sur le Monde iranien – CeRMI). Ce fut l'occasion pour moi de rencontrer de grands spécialistes qui m'ont guidée et aidée grâce à leurs précieux conseils. Merci à Mme Ève Feuillebois-Pierunek (Université Paris 3), Mme Justine Landau (Université du Harvard), Marc Toutin (CNRS) et Mme Julie Duvigneau. Mes remerciements spécifiques s'adressent à Mme Maria Szuppe, directrice du CeRMI, pour son soutien, ses conseils précieux et son accueil au sein du laboratoire durant trois mois dans les locaux du CNRS.

Je remercie également tous les éminents chercheurs, Mme Adrienne Mayor de l'université de Princeton, M. Iaroslav Lebedynsky de l'Inalco et M. Karl Reichl de l'université de Bonn, pour leur temps, leur aide et leur précieux conseils.

Je remercie très chaleureusement la Chaire Nizami Gandjavi et la responsable pédagogique Mme Greta Komur-Thilloy et ses collaborateurs de l'université de Gandja d'Azerbaïdjan. Cette chaire m'a permis une grande ouverture d'esprit, de tisser des liens et de faire de rencontres, comme celle inoubliable avec M. Michael Barry. C'est lors d'une des conférences organisées dans le cadre de la chaire que M. Barry, en partageant avec passion ses connaissances, a su éveiller en moi l'envie de connaître l'œuvre de Nezâmi Gandjavi. Des rencontres, des conférences, des colloques et l'accueil chaleureux de l'Université de Gandja en 2016 m'ont permis d'enrichir mes connaissances dans ce domaine.

Un remerciement particulier à toute l'équipe administrative et aux directeurs de l'École doctorale, à la Direction et à la vice-présidence de la Recherche.

Je remercie tous les membres du jury d'avoir pris le temps de lire attentivement ce travail et pour toutes leurs suggestions et remarques qui vont m'aider à améliorer cette étude.

Tous mes sincères remerciements vont à Sladjana Djordjevic pour sa relecture attentive de ce travail.

Merci à mes amis proches Alessandra, Alexandra, Elena, Maria, Jordan et Katziaryna pour leur patience et leur soutien moral qui m'a accompagnée tout au long de mon parcours doctoral. Un grand merci à Catherine et à Hervé d'avoir pris le temps de relire une partie de mon travail. Merci également à la Fondation Spiegel de m'avoir attribué une bourse durant 3 années de mon doctorat.

Évidemment je n'aurais pas pu accomplir ce projet ambitieux sans le soutien inconditionnel de ma famille qui a toujours cru en moi y compris dans les moments durant lesquels je perdais confiance en mes capacités. J'adresse une pensée particulière et pleine d'amour à mon grand-père adoré qui est décédé alors que je finalisais l'écriture de ce long travail.

SOMMAIRE

REMERCIEMENTS.....	7
SOMMAIRE.....	9
ŒUVRES ETUDIÉES.....	11
INTRODUCTION	13

PREMIÈRE PARTIE. LE MYTHE DES FEMMES PUISSANTES DANS L'ANTIQUITÉ GRÉCO-ROMAINE : LES AMAZONES.....29

CHAPITRE I. LES AMAZONES, FEMMES DE GUERRE.....	33
1.1. Les guerrières de l'ailleurs.....	35
1.2. Vivre de la guerre.....	44
CHAPITRE II. LES AMAZONES : FEMMES EMANCIPEES.....	53
2.1. Les Amazones « anti-mâles » : indépendantes des hommes.....	55
2.2. Les Amazones : femmes à cheval, femmes de liberté.....	64
CHAPITRE III. LES AMAZONES : PARIEUSES DE LA CIVILISATION MASCULINE GRECQUE.....	71
3.1. Les barbares à défier.....	73
3.2. Les Amazones face aux héros grecs : la civilisation grecque en défi ?.....	79
CHAPITRE IV. INTERPRETATION(S) DU MYTHE.....	95
4.1. Le mythe amazonien au service de la civilisation masculine.....	97
4.2. De l'(im)mobilité féminine.....	100
4.3. Les femmes nomades : la cause de la crainte ?.....	105
CONCLUSION PARTIELLE.....	119

DEUXIÈME PARTIE. LES FEMMES SPIRITUELLES ET PUISSANTES DANS L'ŒUVRE DE NEZÂMI SERAIENT-ELLES DES AMAZONES ? 121

CHAPITRE I. LE POÈTE NEZAMI GANDJAVI (1141-1209) ET SON ŒUVRE <i>KHAMSEH</i>	125
1.1. Bref aperçu du contexte historique et littéraire (X ^e -XII ^e siècle).....	127
1.2. Nezâmi : « géant littéraire » et le maître de l'épopée romanesque.....	138
1.3. Retour aux sources de Nezâmi : <i>Shâh-nâmeh</i> de Ferdowsi.....	150
CHAPITRE II. <i>SHAH-NAMEH</i> : LE PONT ENTRE L'AMAZONE ANTIQUE ET L'HEROÏNE DE NEZAMI.....	157
2.1. Les héroïnes dans <i>Shâh-nâmeh</i> de Ferdowsi.....	159
2.2. <i>Virilis femina</i> de <i>Shâh-nâmeh</i> : l'écho grec des Amazones ?.....	165
2.3. De la place minorée des femmes : les reines historiques... ..	179
2.4. Changement de perspective au sujet des femmes : l'influence de la présence nomade ?.....	184

CHAPITRE III. LES HEROÏNES HORS DU COMMUN DE NEZAMI	193
3.1. Les héroïnes de SAGESSE de Nezâmi : les Amazones instruites ? .	199
3.1.1. Nouchabeh d' <i>Iskander-nâmeh</i> : l'Amazone savante ?.....	199
3.1.2. La princesse slave de <i>Haft paykar</i> : parieuse de l'intelligence masculine	224
3.2. Les héroïnes de DEFI : pouvoir au féminin	238
3.2.1. Le pari au féminin : l'esclave Fetneh dans <i>Haft paykar</i> ...	238
3.2.2. Parier la société : Layli de <i>Laylî ô Majnûn</i>	250
3.3. Les héroïnes de MOUVEMENT : femmes émancipées ?.....	260
3.3.1. De la princesse émancipée Chîrîn dans <i>Khosrow va Chîrîn</i>	260
3.3.3. Le mouvement : la clé de l'émancipation féminine ?	271
CONCLUSION PARTIELLE.....	275
TROISIEME PARTIE. LES GUERRIÈRES INSOUMISES DE L'ÉPOPÉE D'ASIE CENTRALE : ÉMANCIPÉES ET LIBRES ?	277
CHAPITRE I. INTRODUCTION A LA LITTÉRATURE D'ASIE CENTRALE.....	281
1.1. Bref aperçu historique de l'épopée orale	283
1.2. L'épopée orale, « le lieu de mémoire ».....	289
1.3. L'épopée (héroïque) : genre privilégié des nomades.....	292
CHAPITRE II. <i>QIRQ QIZ [QUARANTE FILLES]</i> INSOUMISES : EPOPEE PAS COMME LES AUTRES ?	301
2.1. Introduction à l'épopée <i>Qirq qiz</i>	303
2.2. L'espace féminin : un lieu de protection du masculin ?	319
2.3. De la soumission masculine	325
2.4. La cavalière Altinay	346
CHAPITRE III. L'EPOPEE KIRGHIZE <i>JANYL MYRZA</i> : LIBERTE A TOUT PRIX.....	353
3.1. Introduction à l'épopée <i>Janyl myrza</i>	355
3.2. Janyl la protectrice	360
3.3. La voie vers l'indépendance.....	364
3.4. Janyl, la guerrière.....	378
CONCLUSION PARTIELLE.....	386
CONCLUSION GÉNÉRALE	325
BIBLIOGRAPHIE	399
INDEX SELECTIF DES AUTEURS.....	419

Œuvres étudiées

Antiquité gréco-romaine

- Hérodote, *Histoires*, Livre IV, texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- Hippocrate, *Œuvres complètes*, Tome II, 2^e partie : *Airs, eaux, lieux*, texte établi et traduit par Jacques Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- Lysias, *Discours*, texte établi et traduit par Louis Gernet et Marcel Bizos, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- Diodore de Sicile, *La Bibliothèque historique*, Livre II, texte établi et traduit par Bernard Eck, Paris, Les Belles Lettres, 2003 ;
 - *Bibliothèque historique*, Livre III, texte établi et traduit par Bibiane Bommelaer, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
 - *Bibliothèque historique*, Livre XVII, texte établi et traduit par Paul Goukowsky, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- Strabon, *Géographie*, texte établi et traduit par François Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- Quinte-Curce, *Histoires*, texte établi et traduit par Henry Bardon, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- Pseudo-Apollodore, *La Bibliothèque d'Apollodore*, Jean-Claude Carrière et Bertrand Massonie, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Besançon, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre. La vie et les hauts faits d'Alexandre de Macédoine*, Livre III, traduit et commenté par Gilles Bounoure et Blandine Serret, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, texte établi, traduit et commenté par Bernard Mineo, notes historiques Guiseppe Zecchini, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère*, texte établi et traduit par Francis Vian, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

Les épopées persanes

- Ferdowsi, *Le Livre des rois [Shâh-nâme]*, trad. Jules Mohl, Paris, L'Imprimerie royale, 1838-1878.
- Nezâmi Gandjavi, *Le Roman de Chosroès et Chîrîn*, trad. Henri Massé, Paris, Maisonneuve & Larose, 1970.
 - *Layla et Majnûn*, trad. Isabelle de Gastines, Paris, Fayard, « Littérature étrangère 198 », 2017.
 - *Le Pavillon des sept princesses*, trad. Michael Barry, Paris, Gallimard, 2000.
 - *Les Sept Portraits*, trad. Isabelle de Gastines, Paris, Fayard, 2000.
 - *The Sikandar nâma e bara or Book of Alexander the Great*, trad. H. Wilberforce Clarke, London, W.H. Allen, 1881.

Les épopées d'Asie centrale

- Ceyhun Vedat Uygur (éd.), *Karakalpak destanlari : Qirq qiz destani [Les épopées karakalpakes : l'épopée Les quarante jeunes filles]*, Ankara, Türk Dil Kurumu, 2007.
- Абдылдажан Акматалиев [Abdyldajan Akhmataliyev], *Саринши, Бөкөй. Жаңыл мырза : эпостор [Le combattant Sarinşi. La guerrière Janyl : les épopées]*, Бишкек, Шам, 1997.

INTRODUCTION

L'idéal de l'homme occidental moyen, c'est une femme qui subisse librement sa domination, qui n'accepte pas ses idées sans discussion, mais qui cède à ses raisons, qui lui résiste avec intelligence pour finir par se laisser convaincre. Plus son orgueil s'enhardit, plus il aime que l'aventure soit dangereuse : il est plus beau de dompter Penthésilée que d'épouser une Cendrillon consentante.

Simone de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949, Tome 1, p. 247.

Originaire de l'Asie centrale et issue d'une culture kazakhe – peut-être le lieu de naissance des premiers hommes et femmes à cheval, nous avons toujours été attirée surtout par l'image des cavalières, galopant à l'air libre, insoucieuses, fortes, musclées. On dirait qu'elles exaltent de la puissance. Et c'est peut-être pour cette raison que notre intérêt a été porté sur les femmes fortes et puissantes de l'histoire¹. Et d'ailleurs, en faisant des recherches nous étions étonnée d'apercevoir qu'il existe encore aujourd'hui en Europe une image figée et stéréotypée de la femme en Orient, celle d'une femme subordonnée à l'homme, image venue, probablement, d'une interprétation radicale de la pénétration de la religion dans la société². Cependant, un poète ayant vécu au XII^e siècle nommé Nezâmi Gandjavi (1141-1209), poète méconnu du public européen, natif de la ville de Gandja (située actuellement en Azerbaïdjan), nous dessine un portrait tout à fait différent de la femme : une figure féminine qui se présente comme supérieure à l'homme. Voilà la représentation qui va à l'encontre des stéréotypes de la femme d'Orient qui a éveillé en nous un très profond intérêt pour sa poésie. Héritage digne de gloire dans le milieu littéraire et représentant les idées humanistes de la Renaissance orientale où la femme est mise à l'honneur, cette particularité de la poésie de Nezâmi mérite, à nos yeux, d'être dévoilée en toute sa profondeur. Ce qui justifie cette humble contribution à l'étude de l'œuvre de Aboû-Mohammad Elyâs Ibn Yoûsof Ibn Mo'ayyad Nezam al-Din connu sous le nom de Nezâmi ou Nezâmi Gandjavi.

¹ Sur le sujet des femmes, nous avons co-organisée un colloque sur l'apprentissage au féminin avec Alessandra Ballotti et Frédérique Toudoire-Surlapierre à l'Université de Haute-Alsace (9-10 février 2017). Les actes de colloque ont été publiés chez EPURE : Alessandra Ballotti, Inkar Kuramayeva, Frédérique Toudoire-Surlapierre (dirs.), *Apprenties Sages. Apprentissages au féminin*, Reims, EPURE, 2017, 473 p.

² Wijdan Ali, « Les femmes musulmanes : entre cliché et réalité », *Diogène*, 2002, vol. 3, n° 199, p. 94, disponible sur <http://www.cairn.info/revue-diogene-2002-3-page-92.htm> [consulté le 25 août 2021].

À la fois poète, sage et savant, cet homme de sciences et de lettres connaissait la philosophie, la littérature (notamment arabe et persane), l'astrologie et la théologie islamique. Son vrai talent était surtout reconnaissable en littérature puisque c'est à travers ses poèmes représentant « le sommet de l'art narratif³ » qu'il a pu transmettre toutes ses connaissances au point d'être considéré comme le « géant littéraire⁴ ».

Khamseh, le chef-d'œuvre de Nezâmi, est une collection de cinq poèmes romanesques ; le terme *khamseh* signifie le chiffre cinq en arabe. Dans l'ordre chronologique, sa première œuvre s'intitule *Makhzan al-Asrâr* [*Le Trésor des secrets* ou *Le Trésor des mystères*], achevée en 1176. Il s'agit d'un recueil de discours didactiques et moralisateurs invitant l'homme à l'intégrité et à la modération. *Khosrow va Chîrîn* [*Le roman de Chosroès et Chîrîn*] est son deuxième poème achevé en 1180 dans lequel le poète raconte l'histoire de l'amour contrarié du roi sassanide Khosrow et de la reine arménienne Chîrîn. Daté de 1188, le sujet de son troisième poème intitulé *Laylî ô Majnûn* [*Layla et Majnûn*] est emprunté au folklore arabe. Il s'agit de l'histoire d'amour sans espoir de deux jeunes bédouins appartenant à deux clans, devenus ennemis, et leur destin tragique. Son quatrième poème *Haft paykar* [*Le pavillon des sept princesses* ou *Les sept portraits*] est achevé en 1197. Empruntant la forme des contes de *Mille et Une Nuits*, le poète met en récit les histoires morales, racontées tour à tour par les sept princesses des sept pavillons. Le récit se présente sous la forme d'« un miroir des Princes⁵ », un sous-genre littéraire de la littérature persane, l'objectif étant une édification moralisatrice destinée aux princes pour leur développement spirituel et moral. Le dernier poème de Nezâmi, *Iskander-nâmeh* [*Le Livre d'Alexandre le Grand*], expose l'histoire du conquérant macédonien Iskander (Alexandre le Grand). Composé de deux parties intitulées *Sharaf-nâmeh* [*Le livre de la noblesse*] et *Eqbâl-nâmeh* [*Le livre de la Fortune*], il dépeint respectivement les conquêtes d'Iskander et narre sa quête philosophique en le présentant comme un « roi-prophète⁶ ». Débutée en 1191, l'œuvre s'achève peu avant sa mort en 1209⁷.

Si la richesse de la pensée humaniste de Nezâmi surgit dans tous les sujets qu'il explore, c'est son attitude envers les femmes qui attire particulièrement notre attention.

³ Michael Barry, « Le poète », in Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, trad. Michael Barry, Paris, Gallimard, 2000, p. 535.

⁴ *Ibid.*

⁵ Sur ce sous-genre littéraire persan voir Charles-Henri de Fouchécour, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du III^e/IX^e au VII^e/XIII^e siècle*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1986, 511 p.

⁶ Michael Barry, « Le poète », *op. cit.*, p. 526.

⁷ Pour la biographie de Nezâmi et ses œuvres voir Francis Richard, *Les cinq poèmes de Nezâmi : chef-d'œuvre persan du XVII^e siècle*, Paris, Bibliothèque de l'image, 2009, 96 p.

En effet, en leur accordant une place fondamentale, l'auteur fait d'elles les conductrices et les instructrices du récit. Dans ses œuvres, les femmes de l'Orient sont gouverneures, éducatrices mais aussi guides morales et spirituelles des hommes. Incorporées dans une poésie épique et raffinée, les femmes incarnent une sagesse et ont pour mission d'accompagner et d'éduquer leurs homologues masculins. Dans chacune de ses œuvres, l'héroïne guide le héros vers la sagesse : tantôt c'est la reine Chîrîn qui « initie Chosroès à son métier de roi⁸ », tantôt c'est la servante Fetneh, qui fut la première femme « à avoir dompté l'orgueil du roi Bahrâm⁹ » bien qu'elle soit son esclave, ou encore la reine Nouchabeh qui indique au grand conquérant Alexandre le Grand le chemin de la vertu. Précisément douze personnages féminins chez Nezâmi, doués d'une intelligence et d'une perspicacité indéniables, accomplissent ce rôle de meneuse en guidant les hommes dans leur apprentissage. Les femmes représentent le sommet de la sagesse humaine en incarnant en elles le savoir du monde¹⁰.

Nezâmi dessine avec précision le schéma psychologique fort de ses héroïnes¹¹, tandis que la réalité sociale de la condition féminine s'avère différente. Nezâmi a vécu à une époque où la religion musulmane avait fortement pénétré dans la société. La conquête de l'islam de l'Empire Sassanide (226-652) à partir du VII^e siècle ouvre dans l'histoire iranienne un nouveau chapitre avec l'introduction sur le territoire d'une nouvelle religion, celle de l'Islam¹². Cependant l'application par les souverains de cette dimension spirituelle dans le gouvernement répond davantage à des impératifs politiques, au détriment de considérations purement religieuses. Ainsi les préceptes de la religion prônés par le prophète Mohammed ont subi de notables modifications sous l'emprise de cet ordre politique installé dans les pays musulmans¹³. Le principe de l'égalité des sexes, entre autres, constitue un exemple flagrant de la transformation significative de la loi islamique issue de son interprétation erronée. Comme le remarque Ahmed¹⁴, sous le

⁸ Michael Barry, « Le poète », *op. cit.*, p. 525.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Hasan Javadi dans son étude « Women in Persian Literature: an Exploratory Study » évoque qu'en générale les poètes de la littérature classique d'Iran ont « a predominantly negative view expressed toward women ». Il évoque certains poètes comme Nasir Khosrow, Gorgâni, Jâmi, Asadi de Tous, Sa'adi, Awhadi Maraghai. Voir Hasan Javadi dans son étude « Women in Persian Literature: an Exploratory Study », in Asghar Fathi (ed.), *Women and the Family in Iran*, Leiden, E.J. Brill, 1985, p. 39-40.

¹¹ Peter J. Chelkowski, « Introduction », *Mirror of the invisible world. Tales from the Khamseh of Nizami*, New York, Metropolitan Museum of Art, 1975, p. 4 : « Nizami's fascination with women and his elevation of their estate immeasurably enriches the psychological content of his *Khamseh*; and it is certainly one of the elements that made his poetic achievement so enduring. »

¹² Ehsan Yarshater (éd.), *Persian Literature*, New York, University of New York Press, 1988, p. 3.

¹³ Leila Ahmed, *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*, New Haven, Yale University Press, 1992, p. 128.

¹⁴ *Ibid.*

prétexte de respecter les lois islamiques, les interprétations radicales touchent notamment les limitations des droits des femmes et de leurs conditions sociales dans le but de renforcer la domination masculine. Les résultats de ce processus furent l'exclusion des femmes des domaines d'activités les plus importants de la société comme le gouvernement ou l'administration. La période de la souveraineté des Turcs seldjoukides (1038-1194) au XII^e siècle dans laquelle se situe Nezâmi se caractérise par son attachement particulier à la religion, la création de plusieurs sectes et l'imposition du sunnisme sur les terres persanes¹⁵. Bien que ces idées ne coïncident pas forcément avec le portrait des femmes du contexte médiéval islamique, le poète Nezâmi a su transmettre sa position et ses points de vue grâce à son style unique en réservant une place primordiale aux personnages féminins. Le Poète ne se contente pas d'être dans le carcan de la mouvance dominante de ce qu'impose l'Islam, mais dépasse les frontières dans tous les sens du terme, y compris intellectuelle, culturelle et politique. C'est en cela qu'il demeure pour nous complètement innovant.

En effet, bien que la littérature persane connaisse de grandes figures littéraires, Nezâmi est un des rares poètes à promouvoir le droit des femmes qui, dans son œuvre, ne sont jamais présentées comme des êtres faibles et rarement soupirants. Singulier en son temps, Nezâmi devient, à travers son œuvre, une source d'inspiration pour les autres auteurs. Le style unique de sa poésie au sujet des femmes fait de lui « le plus grand narrateur de sa tradition littéraire¹⁶ » sachant écouter et surtout respecter les femmes, guides morales des hommes. C'est justement cet aspect qui mérite, à notre sens, d'être traité en profondeur : le thème de la femme, qui dans l'œuvre de Nezâmi est toujours présentée comme une personne forte et influente. Loin de soupirer, d'attendre, d'obéir, d'être dans l'ombre, les femmes chez Nezâmi nous ont fait penser à des Amazones, les modèles de femmes puissantes *par excellence*. L'hypothèse de ce rapprochement peut paraître audacieuse, mais nous ne pouvions pas nous empêcher de penser que c'est justement ce message d'une femme extraordinairement forte, à envers et contre les idées établies, contre les mœurs, que Nezâmi voulait véhiculer. Au fur et à mesure des lectures, des recherches, des discussions avec ma directrice de recherche, cette question s'est tout naturellement imposée à nous : les femmes chez Nezâmi seraient-elles des Amazones ?

¹⁵ Clifford Edmund Bosworth, « The Political and Dynastic History of the Iranian World », in John Andrew Boyle (éd.), *The Cambridge History of Iran. The Saljuq and Mongol Periods*, volume 5, Cambridge, Cambridge University Press, 1968, p. 15-16.

¹⁶ Michael Barry, « Nezami, Sheherazade et les "Mille et une Nuits" », in Nezâmi Gandjavi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 611.

Cette étude propose une modeste contribution afin d'apporter quelques éléments de réponse.

Cette grande question qui guide notre étude en appelle d'autres comme celle de savoir quels sont les traits nécessaires et suffisants qui caractérisent les Amazones. Pour cela il convient dans un premier temps de décrire la figure d'une amazone et de comprendre son mythe. Nous avons débuté notre recherche par les définitions du terme « amazone » dans les dictionnaires (généraux, étymologiques et culturels). Le *Dictionnaire Culturel* procure quatre définitions des Amazones comme « femmes guerrières qui vivaient sans hommes, et qui n'en admettaient pas parmi elles¹⁷ » ; « femme d'un courage guerrier¹⁸ » ; celles qui montent à cheval, et enfin, « prostituée qui racole en voiture¹⁹ ». Nous avons fait le choix de ne prendre en compte cette dernière définition car elle a apparue plus tardivement que la période sur laquelle se porte notre étude. *Le Petit Robert* mentionne qu'une « amazone » est une « femme guerrière, virile²⁰ ». De même le *Trésor de la langue française* présente une Amazone comme une « femme à l'âme ou aux allures viriles²¹ », mais aussi comme une « femme qui monte à cheval²² », ou simplement une « cavalière montant d'une façon particulière les deux jambes du même côté de la selle²³ ». Le Dictionnaire étymologique emploie le terme « amazone » pour définir une femme à cheval, mais il y ajoute que les Amazones étaient des « femmes guerrières qui, d'après la légende, vivaient sans hommes, dans le Pont, la Scythie et la Lybie²⁴ ». Deux caractéristiques plus globalement désignent les Amazones dans les dictionnaires : les femmes guerrières (y compris l'exclusion des hommes de leur communauté) et les femmes à cheval. Cela nous a conduit à nous intéresser aux deux représentations de l'Amazone, d'une part à la force et à l'influence d'une femme, le côté guerrier, et d'autre part à la cavalière, et surtout à la liberté (de mouvement) qui en découle et par là l'égalité (une femme libre ne peut-elle pas égaler ou surpasser l'homme ?). C'est sur la première représentation, celle d'une femme puissante et influente, que nous avons situé les héroïnes dans l'œuvre de Nezâmi. Le deuxième aspect, celui des femmes à cheval, nous a conduit à nous intéresser à la femme nomade et par

¹⁷ Alain Rey (dir.), *Le Dictionnaire Culturel*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2005, p. 250.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Josette Rey-Debove, Alain Rey (dirs.), *Le Nouveau Petit Robert*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2004, p. 76.

²¹ Paul Imbs (dir.), *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX^e et du XX^e siècle (1789-1960)*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1973, p. 683.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ Oscar Bloch, Walther von Wartburg (dirs.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975, p. 21.

conséquent à la littérature d'Asie centrale. Étant nous-même originaire de Kazakhstan, la représentation d'une Amazone libre à cheval a fait écho avec notre propre culture kazakhe qui a conservé le mode de vie nomade jusqu'à l'aube du XX^e siècle.

C'est ainsi que nous avons trouvé intéressant de constituer notre travail en trois grandes parties.

La première partie propose d'esquisser le portrait des Amazones. En abordant le mythe, nous avons dû affronter l'immensité de la littérature de l'Antiquité impossible à relater sans risque de manquement, nous en sommes parfaitement consciente. En effet, sans vouloir prétendre, à aucun moment, devenir spécialiste de cette littérature extrêmement vaste, nous avons tâché de donner un aperçu suffisant des Amazones pour les besoins de notre étude.

La deuxième partie, qui constitue le point de départ de cette étude porte sur la littérature persane avec l'œuvre centrale *Khamseh* de Nezâmi et sa source d'inspiration *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi qui nous procurent l'image des femmes puissantes, ce qui nous a conduite à énoncer et interroger l'hypothèse susmentionnée.

Dans la troisième partie, on questionne notre hypothèse à travers deux épopées héroïques d'Asie centrale, *Qirq qiz* [*Les quarante jeunes filles*] et *Janyl myrza* [*La guerrière Janyl*], présentant les femmes à cheval, insoumises, émancipées, supérieures aux hommes. Nous expliquerons dans la suite de notre travail les raisons de l'expansion de notre recherche en direction de l'Asie centrale ou plus spécifiquement les raisons d'élargissement du corpus aux épopées héroïques d'Asie centrale.

Le but de notre travail est d'observer si une femme de pouvoir, celle de l'œuvre de Nezâmi, d'une part et celle d'Asie centrale d'une femme nomade d'autre part partagent des caractéristiques d'une Amazone ou si elles peuvent être considérées comme des Amazones.

Interroger le mythe des Amazones, avec ces nouveaux questionnements, comme nous avons choisi de le faire dans cette étude, fut une tâche très complexe pour plusieurs raisons. Tout d'abord, de nombreux écrits subsistent sur les Amazones. Schmidt dans son mémoire de master, valant à une thèse, intitulé *Le Mythe des Amazones dans la littérature grecque et latine*²⁵ étudie plus de cent trente œuvres gréco-romaines de la période classique allant jusqu'à l'Antiquité tardive, ayant mentionné les Amazones. Il nous a donc fallu consulter ces auteurs et sélectionner les œuvres qui ont un lien avec notre hypothèse

²⁵ Laura Schmidt, *Le Mythe des Amazones dans la littérature grecque et latine*, mémoire de master, sous la direction de Marie-Laure Freyburger, Université de Haute-Alsace, 2010.

de départ. Ensuite, étant donné notre parcours, loin de lettres classiques, il nous a fallu tout apprendre. C'est la raison pour laquelle, nous nous sommes appuyée sur l'aide et le conseil précieux d'éminente spécialiste de ce domaine, la professeure émérite Marie-Laure Freyburger de l'Université de Haute-Alsace, qui nous a guidée pour cette partie du travail au début de notre travail de thèse.

Pour construire une représentation d'une Amazone procurée par les auteurs gréco-romains de l'Antiquité, nous étions encouragée par notre directrice de thèse, linguiste, de nous servir des outils proposés par la sémantique de prototype de Georges Kleiber²⁶. Issue d'un parcours littéraire, et plus précisément de la littérature comparée, la méthodologie linguistique qui nécessitait un classement des traits attribués aux Amazones pour ainsi définir son prototype s'est avérée très complexe, ou du moins inhabituelle pour nous. Mais cette approche transdisciplinaire qu'impliquait le questionnement en termes de prototype « amazonien²⁷ » nous a permis de réfléchir aux traits *nécessaires* et *suffisants* (les attributs les plus pertinents)²⁸ pour ensuite spécifier les traits communs et au final de proposer des rapprochements des Amazones avec les héroïnes de la littérature persane (chez Nezâmi et dans *Shâh-nâmeh* du poète Ferdowsi, – la source d'inspiration de Nezâmi) et l'épopée d'Asie centrale.

Au total plus de trente-cinq œuvres de l'Antiquité gréco-romaine procurant une description plus ou moins complète des Amazones ont été étudiées par nos soins. Dix auteurs de ce corpus, qui désignent les Amazones comme les femmes puissantes, ont été choisis pour le présent travail. Nous débuterons notre corpus avec les récits d'Hérodote, Hippocrate et Lysias. Les auteurs se situent entre le V^e et le IV^e siècle av. J.-C. Diodore, Strabon et Quinte-Curce seront étudiés pour une période postérieure située entre le I^{er} siècle av. J.-C et le I^{er} siècle apr. J.-C. Nous y ajoutons la *Bibliothèque* attribuée à Pseudo-Apollodore dont l'œuvre aurait été rédigé entre le II^e et le III^e siècle apr. J.-C. Notre inspection de la littérature d'Antiquité portant sur le mythe des Amazones sera finalisée par l'étude des œuvres de Pseudo-Callisthène, de Justin et de Quintus de Smyrne pour une période postérieure entre le III^e et le IV^e siècle apr. J.-C. Nous avons retenu ces auteurs pour cinq raisons essentielles. Premièrement, certains de ces auteurs sélectionnés sont les premiers à avoir évoqué les Amazones en rapport avec leurs activités guerrières comme la descendance amazonienne des femmes Sarmates chez Hérodote (surtout ce

²⁶ Georges Kleiber, *La sémantique du prototype*, Paris, Presses universitaires de France, 1990, 199 p.

²⁷ C'est nous qui employons ce terme.

²⁸ Appelé également *modèle des attributs critères* par Ronald W. Langacker, voir Georges Kleiber, *La sémantique du prototype*, *op. cit.*, p. 21-24.

point est intéressant à observer dans l'épopée *Qirg qiz*) ou Hippocrate qui mentionne la pratique de « sein mutilé » des Amazones, le célèbre trait de ces femmes pour l'exercice guerrier. Deuxièmement, c'est la zone géographique que les auteurs antiques attribuent aux Amazones (autour de la mer Noire, la mer Caspienne et le Caucase). Troisièmement, parmi leurs œuvres nous trouvons les descriptions les plus complètes des Amazones comme chez Diodore de Sicile ou chez Apollodore pour l'histoire d'Héraclès. Certains de ces auteurs demeurent le seul à mentionner un trait ou une information concernant ces personnages comme les Amazones ayant dompté les chevaux chez Lysias. Quatrièmement, nous trouvons dans les œuvres des Amazones qui les valorisent comme dans le portrait de Penthésilée par Quintus de Smyrne. Les deux romans d'Alexandre, *Histoires* de Quinte-Curce et *Le roman d'Alexandre* de Pseudo-Callisthène, contribuent à initier notre réflexion pour le roman *Iskander-nâme* de Nezâmi.

Un autre aspect nous a apparu essentiel notamment dans le choix du corpus. La représentation des Amazones que les auteurs gréco-romains de l'Antiquité peignent est avant tout celle de redoutables guerrières. C'est grâce à cette connaissance guerrière que les Amazones réussissent à conquérir d'autres territoires. À force de conquêtes, elles deviennent nomades et sont en perpétuel mouvement. Même la terre natale des Amazones est en mouvement : les auteurs les placent tantôt à la mer Noire, le Pont Euxin, tantôt à la mer Caspienne, l'Hyrcanie, ou encore à la mer d'Azov, le Palus Méotide, les territoires actuels du Caucase et l'ouest de la Russie. Elles sont aussi qualifiées de nomades pour une autre raison (qui a un fond historique), à savoir, elles sont assimilées par les auteurs antiques aux réelles femmes nomades des steppes eurasiennes, il s'agit des Scythes, Sauromates, Sarmates, Saces, Massagètes. Nous y reviendrons. À force de guerroyer et de s'exercer à la guerre, les Amazones deviennent autonomes. C'est la raison pour laquelle on parle des femmes émancipées. Elles s'émancipent lorsqu'elles sortent de leur demeure, elles ont la possibilité de faire de ce qu'elles désirent, libres d'agir à leur gré. Elles exercent en toute autonomie le gouvernement et l'administration de leur pays. Aucun homme n'a accès à ce pays, ou pour ceux qui s'y trouvent, ils s'occupent des tâches ménagères ou d'autres fonctions minorées. Le rapport aux hommes des Amazones a un sort particulier : elles s'opposent complètement à eux, elles ont une méfiance envers ces êtres. C'est aussi pour cette raison que nous voyons dans le mode de vie amazonien un *défi* ou un *pari*, dans leur capacité de faire face à la société patriarcale des hommes en réussissant à construire leur propre gouvernement. Elles s'opposent à la norme de la société des hommes, c'est-à-dire « la conformité d'une situation ou d'un comportement

à ce qui est attendu par un groupe social²⁹ » dans laquelle elle se trouve. Elles sont donc « hors-cadre » et ne s'inscrivent pas dans les règles établies et acceptées par les hommes, considérées comme « normales³⁰ ». Elles vont même plus loin en fondant un pays où le pouvoir est inversé : les femmes dominent et les hommes sont subalternes.

L'étude attentive des textes susmentionnés de la littérature antique gréco-romaine, nous a conduit à sélectionner les extraits évoquant la figure de la femme Amazone et en constituer un tableau comparatif. Chaque extrait a été d'abord scruté et soumis à l'analyse comparative ce qui a permis de faire resurgir les caractéristiques les plus pertinentes des Amazones, c'est-à-dire les traits les plus représentatifs, autrement dit ceux qui ont été répétés ou repris par la majorité des auteurs. Ce travail nous a permis de classer l'ensemble des caractéristiques en trois grands thèmes :

- 1) PUISSANCE / POUVOIR / SOUVERAINETE : toutes les qualités des Amazones liées à la conquête : l'habileté à guerroyer, la force, la domination, la violence, la terreur ;
- 2) QUALITES SPIRITUELLES ET MORALES : telles que le courage, l'esprit vif et la vaillance, la croyance, le sens du sacrifice ;
- 3) INDEPENDANCE / EMANCIPATION / INSOUSSION : ici, nous avons repéré deux sous-thèmes en particulier : les femmes à cheval, la liberté de mouvement et l'autonomie dans le rapport à l'homme des Amazones, le sujet des Amazones vaincues et soumises.

Pourtant et malgré la quantité d'études, il existe une question sur laquelle les auteurs antiques se débattent : l'existence réelle des Amazones. Pour nous, la réponse à cette interrogation se trouve dans leurs propres récits, plus particulièrement dans l'assimilation des guerrières mythiques aux femmes nomades. Mayor dans son étude *The Amazons. Lives and Legends of Warrior Women across the Ancient World*³¹ tente de mettre en évidence l'existence de réelles guerrières chez les anciens nomades. Elle prend pour départ le mythe des Amazones dans l'Antiquité gréco-romaine et fait des rapprochements des Amazones mythiques avec la vie des femmes nomades. L'existence et le mode de vie des nomades dépendent entièrement de la nature, car c'est une « communauté qui passe sa vie en plein air, livrée sans protection aux intempéries, à la merci des périls de la steppe

²⁹ Ève Feuillebois-Pierunek, « Introduction », in Ève Feuillebois-Pierunek, Zaïned Ben Lagha (éds.), *Étrangeté de l'autre, singularité du moi. Les figures du marginal dans les littératures*, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 9.

³⁰ Hélène Barthelmebs, *De la construction des identités féminines. Regards sur la littérature francophone de 1950 à nos jours*, thèse de doctorat, sous la direction de Peter Schnyder, Université de Haute-Alsace, 2012, p. 38.

³¹ Adrienne Mayor, *The Amazons. Lives and Legends of Warrior Women across the Ancient World*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2014, 519 p.

sauvage et déserte, ne peut compter que sur elle-même et sur son chef³² ». Le mode de vie mobile, les conditions climatiques difficiles et les bétails à surveiller obligent les femmes à s'adapter à l'environnement et à accomplir certaines tâches comme affronter les animaux sauvages (par exemple, les loups) lors d'une surveillance des bétails ou encore aller à la chasse. Toutes ces contraintes conduisent les femmes à apprendre à combattre et à se défendre. De ce fait, elles sont amenées à utiliser les armes. C'est notamment chez les Sauromates puis Sarmates (IV^e-III^e av. J.-C. – VI-V^e siècles de notre ère) qu'eut été attestée la fonction guerrière des femmes. Pour justifier cette idée, Mayor s'appuie sur les découvertes archéologiques des tombes féminines à armes de la société scytho-sarmate, fouillées dans les steppes eurasiennes de l'actuel Kazakhstan, la Russie et l'Ukraine qui mettent en évidence que les femmes ont bel et bien pris part aux combats³³.

Nous considérons ainsi que les Amazones sont les portraits imagés s'inspirant des femmes nomades des steppes. C'est sur cette perspective et en nous appuyant sur les études et découvertes mentionnées auparavant que nous avons appuyé notre hypothèse de départ, permettant de rapprocher les femmes chez Nezâmi et dans la littérature d'Asie centrale aux Amazones. La comparaison faite par les autres scientifiques³⁴ entre les Amazones et les femmes nomades, nous a conduit à rapprocher les femmes incarnant une puissance intellectuelle, représentant ou influençant le pouvoir, avec les femmes incarnant elles aussi le pouvoir ainsi qu'une autre forme de puissance, la puissance physique.

C'est ainsi que dans la troisième partie de notre thèse, nous nous penchons sur les femmes du monde d'Asie centrale. Comme nous avons pu l'avancer auparavant, ces contrées d'Asie centrale ont des spécificités historiques : elles témoignent la présence de réelles guerrières, attestées par les découvertes archéologiques. La littérature orale, qui est en soi une littérature nomade, nous présentent ces autochtones nomades (notamment dans les épopées héroïques) comme des femmes fortes et influentes en tant qu'*insoumises*, présentées particulièrement dans les deux épopées de notre corpus *Qirq*

³² Tamara Talbot Rice, *Les Scythes*, Paris, Arthaud, 1958, p. 49.

³³ Cf. la première partie, 4.3. Les femmes nomades : la cause de la crainte ?

³⁴ Adrienne Mayor, *The Amazons, op. cit.* ; Iaroslav Lebedynsky, *Les Amazones. Mythe et réalité des femmes guerrières chez les anciens nomades de la steppe*, Paris, Éditions Errance, 2009, 125 p. ; Thérèse David, « Amazones et femmes de nomades. À propos de quelques représentations réalistes dans l'iconographie antique », *Arts asiatiques*, 1976, p. 203-231, disponible sur https://www.persee.fr/doc/arasi_0004-3958_1976_num_32_1_1102 [consulté le 24 août 2021] ; François Hartog, « Les Scythes imaginaires : espace et nomadisme », *Annales*, vol. 34 / 6, 1979, p. 1137-1154, disponible sur https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1979_num_34_6_294116 [consulté le 24 août 2021] ; Harvey Alan Shapiro, « Amazons, Thracians, and Scythians », *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, vol. 24 / 2, juin 1983, p. 105-114, disponible sur <http://grbs.library.duke.edu/article/view/5901> [consulté le 24 août 2021].

qiz et *Janyl myrza*. Tout comme les nomades, la littérature orale se modifie, se transforme. Pourtant, grâce aux expéditions soviétiques dont l'objectif consistait à recueillir et transcrire les récits oraux d'Asie centrale, nous avons pu accéder aux versions écrites de nos épopées qui ont été mises à l'écrit dans les années 1940-1960.

Ces deux épopées héroïques excluent l'idée de la sujétion féminine et présentent les femmes supérieures aux hommes par leur capacité physique. La première épopée orale *Qirq qiz* est une épopée karakalpake qui présente les combattantes jamais vaincues par les êtres masculins. Le récit va encore plus loin en ridiculisant les hommes dans leur acte et en leur attribuant une sensibilité extrême. Les hommes se montrent incapables d'accomplir les tâches qui leur incombent : protéger le peuple et épouser la femme de leur choix. Ils se voient exclus de la vie des peuples. Contrairement aux hommes, les femmes sont au premier plan, toujours prêtes à affronter les ennemis et à donner leurs vies pour sauver celle du peuple. Le présent travail s'appuie sur l'édition turque en langue originale présentée par Ceyhun Vedat Uygur³⁵. Cette édition propose la version de *Qirq qiz* du barde karakalpak Kurmanbaï Tajibaev. La deuxième épopée orale *Janyl myrza* est une épopée kirghize. Nous étudierons la variante d'Abdyqaliq Chorabaev, dans l'édition dirigée par Abdyldajan Akhmataliev et parue en langue originale à Bichkek en 1997³⁶. *Janyl myrza* présente le destin de son héroïne guerrière Janyl, ayant réussi à s'échapper du mariage forcé et ayant retrouvé sa liberté au prix de l'abandon de son enfant. Si avec Nezâmi, nous avons des femmes dépassant l'homme en sagesse, dans le monde littéraire d'Asie centrale, les femmes les dépassent en force.

Rapprocher ces deux littératures, l'épopée romanesque de Nezâmi et l'épopée héroïque d'Asie centrale, nous semble être plus qu'ambitieux, mais ces rapprochements et mise en regard ne constituent-ils pas l'essence, la *force* d'une thèse en littérature comparée ? À notre connaissance aucune étude n'a encore été réalisée sur les femmes de type amazonien en mettant en parallèle les femmes chez Nezâmi et celles présentes dans la littérature d'Asie centrale. C'est là que nous arrivons à la question centrale de notre travail de thèse : en quoi les femmes fortes de la littérature persane, surtout de l'œuvre de Nezâmi et de l'épopée d'Asie centrale, seraient-elles des Amazones ? C'est en examinant ce thème des femmes puissantes de l'Antiquité gréco-romaine à la littérature d'Asie centrale que notre travail peut être considéré comme étant pionnier.

³⁵ Ceyhun Vedat Uygur (éd.), *Karakalpak destanlari : Qirq qiz destani* [Les épopées karakalpakes : l'épopée Quarante filles], Ankara, Türk Dil Kurumu, 2007, 854 p.

³⁶ Абдылдажан Акматалиев, *Саринши, Бөкөй. Жаңыл мырза* [Le combattant Sarinshi. La guerrière Janyl], Бишкек, Шам, 1997, 452 p.

Dans le cadre de notre recherche, il nous paraît important de recourir à d'autres disciplines³⁷. De ce fait, il est extrêmement porteur de faire appel à l'histoire, et notamment aux travaux d'Iaroslav Lebedynsky, Adrienne Mayor ainsi qu'à la philosophie avec les travaux de Michel Maffesoli sur le concept philosophique du nomadisme. Comme nous l'avons évoqué nous nous inspirerons également de la linguistique au travers des travaux de George Kleiber. Ces disciplines nous paraissent nécessaires afin d'aborder le sujet des femmes et de prototype amazonien dans toute leur mesure. Par ailleurs, nous nous appuyerons largement sur les théories de la littérature, notamment sur l'étude des théoriciens du genre épique avec Paul Zumthor, Karl Reichl, Jean Derive, Victor Jirmunski, Florence Goyet. Et bien évidemment, le travail ne serait accompli sans recourir aux éminents travaux des grands savants de la littérature persane avec Charles Ambrose Storey, Ehsan Yarshater, Clifford Edmund Bosworth, Henry Corbin (pour l'histoire et de la littérature de l'Iran) ; Dick Davis, Kamran Talattof, Ève Feuillebois-Pierunek (pour l'étude de *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi) ; Julie Scott Meisami, Peter J. Chelkowski, Michael Barry, Christine van Ryumbeke (pour l'étude de Nezâmi) ; et finalement, pour les études sur les femmes (notamment en Iran médiéval) avec Leila Ahmed, Guity Nashat, Lois Beck, Minoo Derayeh.

La principale difficulté de notre travail est liée aux langues originales de nos textes sources. Nous comprenons que la littérature comparée c'est aussi de lire dans les textes et les langues sources. Grâce à notre origine kazakhe, nous avons étudié les deux épopées turciques, *Qirq qiz* et *Janyl myrza*, en langue originale. Nous avons voulu apprendre les langues sources pour l'Antiquité gréco-romaine et la littérature persane dès le début de notre doctorat afin de pouvoir lire les textes sources en langue originale. Toutefois, l'apprentissage d'une langue ne se limite pas à la grammaire ou à l'orthographe, elle désigne toute la culture de son locuteur. Notre ambition était très grande, et surtout la langue extrêmement poétique et raffinée de Nezâmi n'a pas simplifié la tâche. Nos années de doctorat et les cours suivis à l'Université de Strasbourg en diplôme d'université persan ne suffirent, à notre grand regret, pour nous approprier les spécificités, les subtilités de la langue et de la culture source afin d'étudier les textes dans leur langue en version originale. Et très vite, nous nous sommes rendue compte que l'exercice de thèse, c'est aussi l'exercice de s'imposer des limites. C'est la raison pour laquelle, nous avons choisi de travailler sur les traductions. Pour l'ensemble des œuvres des historiens grecs et

³⁷ Les références complètes des études des chercheurs qui vont suivre cette note sont proposées à la bibliographie à la fin ainsi qu'au fur à mesure de ce travail de recherche.

romains de notre travail, à moins de mentions contraires dans les notes de bas de page, nous nous sommes appuyée sur les traductions françaises publiées aux Belles Lettres, une des plus importantes maisons d'édition, spécialisée dans la publication des œuvres d'auteurs antiques. Les références complètes de ces éditions ainsi que celles de toutes les œuvres citées au fil du travail, se trouvent dans la bibliographie. Pour l'œuvre de Nezâmi nous avons travaillé sur les traductions françaises³⁸ et anglaises³⁹, pour l'ensemble des volumes de *Shâh-nâme* de Ferdowsi sur la traduction de Jules Mohl. Nous comprenons l'importance majeure des textes sources dans notre recherche c'est la raison pour laquelle nous exprimons notre volonté de continuer à apprendre les langues des auteurs que nous chérissons et ainsi améliorer notre humble contribution dans ces domaines pour des futures recherches.

³⁸ Les trois romans de Nezâmi (*Le roman de Chosroès et Chîrîn*, *Layla et Majnûn*, *Le pavillon des sept princesses*) et tous les tomes de *Livre des rois* de Ferdowsi sont étudiés en traduction française.

³⁹ Le dernier roman de Nezâmi *The Sikandar nâma e bara or Book of Alexander the Great* est étudié en traduction anglaise.

Translittération

L'alphabet cyrillique

А а	a	Ч ч	č
Ә ә	ä	Ш ш	š
Б б	b	Щ щ	sh
В в	v	Ъ	-
Г г	g	Ы ы	y
Ғ ғ	ǵ	І і	î
Д д	d	Ь	-
Е е	e	Э э	ě
Ё ё	io	Ю ю	û
Ж ж	j	Я я	ya
З з	z		
И и	ī		
Й й	i		
К к	k		
Қ қ	q		
Л л	l		
М м	m		
Н н	n		
ң	ñ		
О о	o		
Ө ө	ö		
П п	p		
Р р	r		
С с	s		
Т т	t		
У у	w		
Ү ү	u		
Ү ү	ü		
Ф ф	f		
Һ һ	h		
Х х	kh		
Ц ц	ts		

PREMIÈRE PARTIE.

**LE MYTHE DES FEMMES PUISSANTES DANS
L'ANTIQUITÉ GRÉCO-ROMAINE : LES AMAZONES**

Les femmes sont imaginées beaucoup plus que décrites ou racontées, et faire leur histoire, c'est d'abord, inévitablement, se heurter à ce bloc de représentations qui les recouvrent [...].

Michelle Perrot, *Les femmes ou les silences de l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1998, p. III.

Devenues le modèle de la force féminine et des femmes en lutte, les fondatrices de ce l'on qualifierait aujourd'hui de « pouvoir au féminin », les Amazones mythiques de l'Antiquité grecque sont une des figures les plus reconnaissables de la littérature. Mentionné pour la première fois dans une des plus anciennes sources écrites littéraires l'*Illiade* d'Homère¹ (le IX-VIII^e siècle av. J.-C.) ce mythe a été repris, réinterprété et réadapté au fil des siècles au point de se maintenir jusqu'à nos jours. Le film *Wonder woman* (2017) réalisé par Patty Jenkins en est un exemple flagrant. Cependant, la littérature antique nous relève une réalité bien différente de celle du film de Jenkins où la figure amazonienne réincarne la justice et la bienfaisance, sous le modèle d'une superhéroïne qui sauve le monde. Contrairement à cette superhéroïne, les auteurs antiques nous dévoilent l'image des êtres monstrueux, sauvages, pratiquant des coutumes étranges, en un mot des « barbares ». Il est certain que ce portrait amazonien est un résultat d'une longue transformation. Au fil des siècles, l'image des Amazones a été nourrie, modifiée et évoluée et surtout transmise à travers un regard masculin grec.

Plusieurs caractéristiques reconnaissables se sont attachées aux Amazones durant l'Antiquité. Jeannie Garlier-Détienne dans son article « Les Amazones font la guerre et l'amour² » a noté trois caractéristiques des Amazones en particulier : elles sont tout d'abord des « femmes, avec ce que cela comporte, pour un Grec, d'animalité, de violence non maîtrisée » ; elles sont ensuite « anti-mâles, antianeirai », c'est-à-dire « les égales et les ennemies des mâles » ; et finalement, elles sont barbares. En prenant en considération ces caractéristiques essentielles, nous avons établi notre propre classification du personnage amazonien qui englobe les traits mentionnés et propose une observation sous un angle différent. Tout d'abord, il s'agit des femmes, certes, toutefois l'animalité et la violence assimilées à ces femmes ne sont-elles pas étroitement liées à la peur des Grecs, eux-mêmes, de ces êtres capables de combattre l'armée des hommes ? Or, les Grecs ont

¹ Homère, *Illiade*, Tome I, Chant I-IV, trad. Pierre Chantraine, Paul Collart et René Langymier, Paris, Les Belles Lettres, 1937, chant III, p. 76 ; chant VI, p. 160.

² Jeannie Carlier-Détienne, « Les Amazones font la guerre et l'amour », *L'Ethnographie*, tome LXXVI, n° 1-2, 1980, p. 11.

déjà vu de réelles femmes pouvant guerroyer : ce sont les femmes des peuples nomades limitrophes occupant un territoire étendu nommée la Scythie. Les femmes de cette contrée montent à cheval, vont à la chasse et prennent part aux combats. C'est prouvé archéologiquement par des fouilles des tombes des femmes guerrières. Le comportement quasi masculin de ces réelles guerrières nomades surprend et terrifie à la fois les Grecs. Ne fut-elle pas la raison pour les rendre mythiques en racontant l'histoire des Amazones, des femmes capables de combattre, mais qui le font avec une sorte d'animalité et de violence, donc une barbarie ? La barbarie des Amazones est certainement liée à l'origine étrangère de ces femmes. Or, un barbare est un « non-Grec³ » et en tant que des femmes étrangères, elles sont le contraire des Grecques et exercent des actes inhabituels pour les citoyennes grecques comme la guerre et le gouvernement. Toutefois, elles s'assument, elles réussissent à fonder un État en toute autonomie et en assurent sa gestion. Sur ce point, elles sont autonomes des hommes, elles sont des êtres émancipés. Par contre, ce goût de l'indépendance a transformé leur attitude envers les hommes : elles ont maintenant une hostilité envers les mâles, elles sont les « ennemis des mâles⁴ ». Elles leur interdisent l'accès au pays, les hommes sont parfois réduits en esclavage ou dans le pire des cas ils sont anéantis. On voit dans ce comportement un appel au *défi*. Par opposition aux êtres masculins, les Amazones défient leur fonctionnement, leur société et leur gouvernement. Les Amazones veulent démontrer que les femmes sont aussi capables de fonder, gouverner, guerroyer, donc *exister*.

En partant de ces trois catégories distinctes des Amazones – femmes guerrières, femmes émancipées et parieuses des hommes – nous tentons de dessiner dans cette partie du travail un portrait des Amazones tel que les voit les auteurs de notre corpus.

³ Dominique Lenfant, « Les meilleurs des “Barbares” », in Leili Anvar, Pierre Blanchet, Pierre Briant, [et al.], *L'Iran : des Perses à nos jours*, Paris, Arthème Fayard, L'Histoire, 2012, p. 17.

⁴ Jeannie Carlier-Détienne, « Les Amazones font la guerre et l'amour », *op. cit.*, p. 11.

CHAPITRE I.

LES AMAZONES, FEMMES DE GUERRE

Les Amazones sont les guerrières : voilà le trait le plus représentatif de ces femmes dans le milieu littéraire de l'Antiquité gréco-romaine. Elles apprennent à combattre dès l'enfance (à partir de l'âge de 6-7 ans), elles s'exercent surtout au tir à l'arc, au lancer de javelot et à l'équitation. Curieusement, on retrouve toutes ces compétences des Amazones chez les femmes nomades de la Scythie. Les Grecs ont eu un contact très tôt avec les anciens nomades de l'Eurasie (les Scythes, Sarmates, Sauromates, Saces, Massagètes, Alains et bien d'autres). Ce contact a probablement exercé une influence sur l'image des Amazones, car les femmes nomades participant aux guerres et allant à la chasse aux côtés de leurs hommes ne sont certainement pas passées inaperçues aux yeux des hommes grecs. Ces derniers assimilent même les Amazones à ces femmes : Hérodote raconte une descendance amazonienne des femmes Sauromates. Il y a donc un fond historique à ce mythe : les réelles guerrières nomades. Et la littérature nous dévoile l'image de ces femmes à travers un portrait des combattantes amazones. Ce chapitre dévoile ainsi quelle est l'image guerrière des Amazones transmise par les auteurs antiques.

1.1. Les guerrières de l'ailleurs

« [...] pour les Grecs, les mythes sont une représentation imagée et dramatisée de l'inconnu ».

Joël Thomas, *Les mythes gréco-romains ou la force de l'imaginaire. Les récits de la construction de soi et du monde*, Louvain-la-Neuve, Académia-L'Harmattan, 2017, p. 139.

C'est par l'inconnu que le mythe se fonde. Les Amazones – des individus difficilement déchiffrables pour les Grecs – semblent pouvoir procurer un des moyens favorables pour alimenter leur imaginaire. Ces êtres sont à la fois étrangers et familiers pour les Grecs. L'étrangeté se procure par leur territoire, leur mode de vie et leur culture. La familiarité se caractérise par la multiplicité des témoignages grecs sur les Amazones et également dans la volonté des auteurs grecs d'assujettir les Amazones à la manière des femmes grecques.

Les auteurs grecs tentent à leur façon de déchiffrer l'univers amazonien en leur attribuant plusieurs caractéristiques soit fournis par l'imaginaire soit fournis par les ouï-dire. Le premier élément à évoquer est la localisation des Amazones. Hérodote (V^e av. J.-C.) nous témoigne qu'au-delà du fleuve Tanaïs (Don), à trois jours de marche du Palus Maiotis habitent les Sauromates⁴⁴. Issus de l'union des Scythes avec les Amazones, ces peuples ont fondé une nation à part où la participation des femmes à la guerre et à la chasse, un héritage sans doute amazonien, a été conservée. Hippocrate (V^e av. J.-C.), quant à lui, expose que les femmes sauromates habitent dans la zone de Palus-Méotide⁴⁵. L'emplacement des Sauromatides change à partir du IV^e av. J.-C. (avec Platon⁴⁶ et repris par Plutarque⁴⁷ I^{er} siècle apr. J.-C.) qui se trouve désormais dans les environs du Pont (Pont Euxin – Mer Noire).

À partir du IV^e siècle av. J.-C. avec *Discours* de Lysias⁴⁸ il convient de parler des Amazones, une nation indépendante, sans aucune assimilation à un autre peuple. Les deux toponymes célèbres, celui du fleuve Thermodon et de la ville de Thémiscyre, s'attacheront pour toujours aux Amazones, bien que leur localisation varie selon les récits. Si pour Strabon (I^{er} siècle av. J.-C.), le fleuve se situe sous les pieds du mont Caucase⁴⁹, pour Quinte-Curce (I^{er} siècle apr. J.-C.), il est à la frontière de l'Hyrcanie⁵⁰. Justin (IV^e apr. J.-C.) le situe également dans la région caspienne dans la Cappadoce⁵¹. Avec Pseudo-Callisthène, nous avons même le fleuve Amazonique au sein duquel habitent ces guerrières⁵². Il existe donc plus globalement trois régions dans lesquelles se situent ces toponymes : la région de Palus Méotide (Mer d'Azov), la région du Pont Euxin (Mer Noire) et l'Hyrcanie (Mer Caspienne) ce qui correspond aux territoires de l'Anatolie (Turquie) actuelle, la région du Caucase et l'ouest de la Russie. Nous observons très clairement que ces régions se trouvent à proximité du lieu de naissance de Nezâmi ce qui

⁴⁴ Hérodote, *Histoires*, Livre IV, texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1985, 110-117, p. 117.

⁴⁵ Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, texte établi et traduit par Jacques Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 1996, XVII, p. 230.

⁴⁶ Platon, *Les Lois*, Livres VII-X, tome 12, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1976, 804b-805b, p. 35.

⁴⁷ Plutarque, *Vies*, Tome I, Thésée-Romulus. Lycurgue-Numa, texte établi et traduit par Robert Flacelière, Emile Chambry et Marcel Juneaux, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 26-28, p. 35.

⁴⁸ Lysias, *Discours. Oraison funèbre en l'honneur des soldats qui allèrent au secours des Corinthiens*, Livre II, texte établi et traduit par Louis Gernet et Marcel Bizos, Les Belles Lettres, 1992, 4-6, p. 47.

⁴⁹ Strabon, *Géographie*, Livre XI, texte établi et traduit par François Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1981, 5,1-5,4, p. 68-70.

⁵⁰ Quinte-Curce, *Histoires*, Livre VI, texte établi et traduit par Henry Bardon, Paris, Les Belles Lettres, 1961, V, p. 181.

⁵¹ Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, Livre IV, texte établi, traduit et commenté par Bernard Mineo, notes historiques Guiseppe Zecchini, Paris, Les Belles Lettres, 2015, V, p. 47.

⁵² Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre. La vie et les hauts faits d'Alexandre de Macédoine*, Livre III, traduit et commenté par Gilles Bounoure et Blandine Serret, Paris, Les Belles Lettres, 1992, 25-27, p. 109.

nous donne une raison de plus de faire des rapprochements entre les héroïnes de Nezâmi et les Amazones. À part ces Amazones du Thermodon, Diodore demeure le seul auteur à évoquer les Amazones de Libye, qui « sont beaucoup plus anciennes et ont accompli des exploits remarquables⁵³ » que les guerrières du Thermodon. Ces Libyens habitent « dans les régions du couchant, aux confins de la terre habitée⁵⁴ », sur une île nommée Hespéra qui se situe au bord du lac Tritônis⁵⁵.

L'emplacement mobile des Amazones, à savoir le changement constant de leur lieu d'habitation, signifie que les Grecs ne connaissaient pas les territoires en question. Les zones qui ne sont pas à la portée et à la connaissance des Grecs et que personne n'a encore visitées « qu'il s'agisse d'absolument personne ou d'aucun représentant de la culture à laquelle on appartient, régions dont on imagine l'existence, parce qu'elles prolongent les pays habituellement parcourus, deviennent rapidement mythiques⁵⁶ ». Autrement dit, les régions attribuées aux Amazones se situent « aux confins du monde connu⁵⁷ », car cette localité demeure encore inconnue et inexplorée par les Grecs. C'est la raison pour laquelle l'emplacement de ces guerrières change. Du fait qu'au fur et à mesure que les Grecs commencent à se familiariser avec la localisation du Pont-Euxin et n'y trouvent aucune trace des femmes guerrières, ils sont contraints de modifier leur emplacement. La nouvelle localisation se dirigera du nord-est à l'ouest de la mer Noire et de la mer d'Azov, une zone steppique méridionale entre Don et la Mer Caspienne. Ensuite, elle se dirigera vers le Caucase, où des rumeurs circulent de l'existence des réelles Amazones ou des peuples de type amazone comme Sauromates/Sarmates/Syrmates⁵⁸, une ethnie nomade. Les Sauromates sont originaires des contrées de la Russie méridionale et du Kazakhstan actuel et ils commencent leur expansion vers l'ouest à partir du IV^e siècle av. J.-C.⁵⁹.

Une des premières assimilations des Amazones aux Sauromates est attestée chez Hérodote dans les *Histoires*. L'historien raconte que, embarquées par les Grecs dans un

⁵³ Diodore de Sicile, *La Bibliothèque historique*, Livre III, texte établi et traduit par Bibiane Bommelaer, Paris, Les Belles Lettres, 1989, LII-LV, p. 78.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁵⁶ Joël Thomas, *Les mythes gréco-romains ou la force de l'imaginaire. Les récits de la construction de soi et du monde*, Louvain-la-Neuve, Académia-L'Harmattan, 2017, p. 139.

⁵⁷ William Blake Tyrrell, *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1984, p. 56 : "Amazons dwell on the edge of the known world". Edith Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 52 : "In the *Iliad* it is not the Trojans but the fabulous communities of savage Centaurs and matriarchal Amazons, who live on the spatial margins of the world [...]".

⁵⁸ Iaroslav Lebedynsky, *Les Amazones*, *op. cit.*, p. 30 ; Anca Dan, « Le Thermodon, fleuve des Amazones, du Pont-Euxin et de la Béotie : un cas d'homonymie géographique qui fait histoire », in Valérie Naas, Mathilde Simon (dirs.), *De Samos à Rome : personnalité et influence de Douris*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2015, p. 178-179.

⁵⁹ Iaroslav Lebedynsky, *Les Sarmates. Amazones et lanciers cuirassés entre Oural et Danube (VII^e siècle av. J.-C. - VI^e siècle apr. J.-C.)*, 2^e édition revue et corrigée, Arles, Éditions Errance, 2014, p. 17.

navire près du Thermodon, les Amazones finissent par massacrer tous les hommes grecs sur le navire. Ne sachant pas naviguer, les Amazones se font emporter par le vent et débarquent sur le territoire des Scythes. Elles commencent à piller des biens des Scythes, c'est ainsi qu'elles seront confrontées aux hommes de ce peuple nomade et un combat éclate. À la suite du combat, en fuyant les cadavres, les Scythes découvrent qu'ils affrontent en réalité les femmes et décident de cesser de combattre. Afin de mieux connaître cette communauté, ils envoient deux jeunes scythes à la rencontre des Amazones qui convainquent en fin de compte les guerrières de s'allier avec eux. De ce fait, les Scythes et les Amazones se rapprochent et débutent une vie commune. Toutefois, habituées à l'autonomie, les Amazones font savoir à leurs hommes qu'elles ne pourront pas mener une vie aussi passive que celle des femmes scythes :

Nous, nous tirons à l'arc, nous lançons le javelot, nous montons à cheval ; nous n'avons pas appris les travaux féminins ; les femmes de chez vous ne font rien de ce que nous avons dit, elles s'occupent à des travaux féminins, restant dans les chariots, sans aller à la chasse ni nulle part ailleurs. Nous ne pourrions donc nous accorder avec elles⁶⁰.

Ces femmes de liberté convainquent leurs hommes de les suivre et de s'installer sur le fleuve Tanaïs. De telle manière, les femmes Sauromates ont conservé les coutumes de leurs ancêtres – les Amazones : « Depuis lors, les femmes des Sauromates mènent le genre de vie de leurs antiques aïeules : elles vont à la chasse à cheval, et avec leurs maris et sans eux ; elles vont à la guerre ; elles portent le même accoutrement que les hommes⁶¹ ». Les Amazones d'Hérodote sont des femmes émancipées et libres : elles ne veulent pas se donner aux « travaux féminins » et rester enfermées dans un foyer (« sans aller à la chasse ni nulle part ailleurs⁶² »). C'est par leur initiative en fin de compte qu'est fondée la nation des Sauromates, car ne souhaitant plus habiter avec les parents de leurs maris, elles réussissent à faire suivre leurs hommes et s'installer dans une région à part : « Mais, puisque vous jugez bon de nous avoir pour femmes, faites avec nous ceci : allons, sortons de ce pays, passons le fleuve Tanaïs, et habitons au-delà⁶³ ». Toutefois, cette autonomie des Amazones prend fin avec leur alliance avec les hommes, au moment de leur accord de devenir des épouses. C'est la raison pour laquelle on ne parle plus d'Amazones mais des Sauromates.

Dans l'histoire d'Hérodote, Hartog voit une forme subtile de l'inversion. Or, il est déjà attesté que dans les écrits grecs les auteurs, notamment Hérodote, recourent au

⁶⁰ Hérodote, *Histoires*, Livre IV, *op. cit.*, 110-117, p. 116.

⁶¹ *Ibid.*, p. 117.

⁶² *Ibid.*, p. 116.

⁶³ *Ibid.*, p. 117.

moyen d'inversion pour parler de l'altérité. Pour traduire la différence à leurs lecteurs, ils transcrivent l'altérité en « anti-même ». Finalement, « il n'y a plus a et b, mais simplement a et l'inverse de a⁶⁴ ». Hartog explique que de cette manière les Scythes prennent le trait des Grecs. Le but des Scythes dès qu'ils découvrent qu'ils font face aux femmes est de trouver un moyen d'épouser les Amazones et de faire d'elles les mères légitimes. Ayant trouvé ces moyens, ils se soumettent à la volonté de leurs épouses et quittent ainsi le foyer parental. Ils amènent ainsi avec eux tous leurs biens lorsqu'ils s'installent sur les rives du Tanaïs. De certaines manières, ils deviennent les épouses grecques⁶⁵. Dès ce début d'histoire sur les Amazones, on observe une sorte de renversement de valeurs masculine-féminine, à savoir, le fait que les femmes continuent de s'exercer au métier de l'extérieur (donc la guerre) et les hommes acceptent ce choix sans contredire en occupant une place inférieure dans cette construction sociale. Comme nous le verrons plus tard, cette altérité en « anti-même » sera assez fréquente dans les écrits grecs. La société amazonienne sera à l'inverse de la société grecque : gynécocratique vs patriarcale, femmes vs hommes, barbare vs civilisée. Aussi, dans l'histoire de Sauromates d'Hérodote, Payen conclut que l'historien revendique à travers son œuvre historique « sur la guerre, les femmes et le féminin, des hypothèses qui montrent que la guerre est un objet anthropologique mobile⁶⁶ ».

Un autre historien ayant assimilé les Amazones aux Scythes nomades est Justin (IV^e apr. J.-C.) dans son récit *l'Agrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*. À travers son histoire, il propose toute une autre perception du rôle de la guerre dans le fondement de la nation des Amazones. Selon lui, non uniquement la guerre, mais aussi la défense sont à l'origine de la fondation de l'État amazonien. Il remanie et renverse l'histoire d'Hérodote. Si pour l'historien grec, grâce à la perte de l'émancipation et leur union avec les hommes les Amazones fondent une nation, pour l'historien romain, au contraire, c'est avec la perte de leurs époux qu'elles s'émancipent et arrivent à construire une communauté. Justin raconte que deux jeunes princes scythes, Plynos et Scolopitos, chassés de la Scythie, s'installèrent d'abord sur les rives de la Cappadoce (Anatolie), près du Thermodon et puis vainquirent toute la plaine de Thémiscyre. Mais, par habitude, comme ils n'arrêtaient pas de piller les ethnies voisines, ces dernières les massacrèrent

⁶⁴ François Hartog, *Le miroir d'Hérodote, Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980, p. 236.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Pascal Payen, « Femmes en guerre : peu de mots, des actes ? », *Pallas. La femme, la parenté et le politique : Parcours sensible d'une historienne – Hommage à Claudine Leduc*, n° 85, 2011, p. 40, disponible sur <https://www.jstor.org/stable/43606435>, [consulté le 23 avril 2021].

sans pitié. Leurs veuves étaient alors contraintes de se défendre. Elles prirent les armes et apprirent ainsi à les manier. Une fois devenues expertes dans l'armement et le combat, elles réussirent à repousser les ennemis et à défendre toute seule leur territoire, sans recourir à l'aide extérieure. Ayant savouré le goût de l'indépendance, elles souhaitèrent conserver leur autonomie et de ne plus se soumettre à l'ordre des hommes, de plus devenir des « esclaves » des mâles. C'est pourquoi, elles adoptèrent une société gynécocratique, sans aucun être masculin :

Voyant le veuvage s'ajouter à l'exil, leurs femmes [des princes Scythes] prennent les armes, défendent leurs frontières d'abord en repoussant l'ennemi, puis en allant jusqu'à porter la guerre chez lui. Elles renoncèrent également à trouver des époux au sein des populations voisines, ce qu'elles appelaient esclavage et non mariage. Offrant un exemple unique dans toute l'histoire, elles développèrent audacieusement leur État sans l'aide des hommes ; elles le protégèrent même en marquant du mépris pour ces derniers⁶⁷.

Contrairement à Hérodote, aucune soumission ni inclination des Amazones ne sont notées chez Justin. Les Amazones sont les maîtresses de leur propre destin, nation et pays. Même la guerre prend son sens. Justin tente d'expliquer de manière raisonnable l'exercice guerrier des Amazones. Confronté à toute sorte de difficulté, l'être humain essaie d'y faire face et d'adopter certaines stratégies afin d'y résister et de la vaincre. Du besoin de se défendre, les veuves scythes ont réussi à apprendre à guerroyer ce qui leur a permis de vaincre leurs ennemis. La guerre est donc en quelque sorte imposée aux Amazones, car elles ne la choisissent pas volontairement. La guerre doit désormais faire partie de leur quotidien si elles souhaitent continuer d'exister. Elle prend petit à petit de la valeur dans leur société puisque la guerre permet aux Amazones de saisir la valeur de l'indépendance et le prix également de leur soumission à leurs maris des années passées. Afin de ne plus subir le même sort, elles tuent tous les hommes de leur communauté. Une fois que tout est éliminé, elles décident de s'unir aux peuples voisins « afin d'éviter la disparition de leur race⁶⁸ ». Tout est pensé, réfléchi et adapté selon leurs propres besoins. La gynécocratie vers laquelle tendent les guerrières est le produit de leur volonté de conserver leur indépendance. Cet extrait de Justin souligne en quelques la volonté nette d'Hérodote de faire assujettir les Amazones. Ce n'est pas propre seulement à Hérodote, il est commun comme nous le verrons plus tard pour tous les auteurs de notre corpus : historiens, médecins, poètes, géographes...

⁶⁷ Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, Livre IV, *op. cit.*, V, p. 48.

⁶⁸ *Ibid.*

Par ailleurs, la mouvance permanente du territoire amazonien peut évoquer, d'un côté, le territoire des Scythes car ces régions correspondent en réalité aux zones habitées par les nomades scythiques. Les premiers contacts des Grecs avec les nomades de la Scythie ont débuté avec l'installation de ces derniers sur le littoral septentrional de la Mer Noire à partir du VII^e-VI^e siècle av. J.-C.⁶⁹. Khazanov note que « tout contact est un phénomène bilatéral, étant donné que le coefficient d'influence inverse, quel que soit son degré, n'est jamais égal à zéro⁷⁰ ». Il y a donc une influence lorsque les deux cultures s'entrecroisent et un des moyens de l'observer (surtout dans la culture hellénique) est une riche bibliothèque des récits littéraires. Il faut noter que les Grecs, quand ils parlaient des Scythes dans les écrits, confondaient plusieurs ethnies nomades des steppes eurasiennes et les identifiaient uniquement comme étant des « Scythes ». La raison d'une telle confusion demeure le mode de vie identique – le nomadisme pastoral – des peuples en question. L'historien Lebedynsky dans son étude *Les Nomades. Les peuples nomades de la steppe : des origines aux invasions mongoles (IX^e siècle av. J.-C.-XIII^e siècle apr. J.-C.)* observe les différents peuples nomades d'Eurasie sur une large période allant du IX^e siècle av. J.-C. jusqu'au XIII^e siècle apr. J.-C. (des Scythes jusqu'aux Turco-Mongols) et note que la civilisation des peuples nomades se remarque par une unité et une remarquable continuité du même mode de vie nomade durant toute la période étudiée en dépit de la diversité ethnolinguistique et anthropologique des peuples⁷¹.

Le premier contact gréco-scythe était d'ordre commercial et il s'est enchaîné bien évidemment sur les échanges réciproques politiques et militaires, culturels aussi :

Le résultat du contact scytho-antique (scytho-grec) offrit beaucoup plus de possibilités pour la transformation stimulée de la culture scythe. Deux conditions lui furent particulièrement propices. Premièrement, l'économie des sociétés nomades apparaît moins attractive que l'économie des sociétés agricoles et urbaines, même traditionnelles. Les nomades éprouvèrent toujours la nécessité de posséder des produits agricoles et artisanaux, s'efforçant pour cela de créer à tout prix des liens commerciaux ou politiques et militaires avec les sociétés sédentaires. Secondement, le fait que la civilisation connaissait le plus grand développement de relations marchandes durant l'Antiquité, favorisait également l'établissement des rapports entre les sociétés considérées⁷².

Il est plus judicieux de dire que l'échange entre les nomades et sédentaires était plus avantageux pour les premiers que les seconds. Les nomades avaient besoin des atouts des

⁶⁹ Anatolij Mihajlovič Khazanov, « Les Scythes et la civilisation antique. Problèmes de contacts », traduit par M. Burda, Thérèse de Sonnevill-David, in *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 8, 1982, p. 10, disponible sur http://www.persee.fr/doc/dha_0755-7256_1982_num_8_1_1576 [consulté le 21 avril 2021].

⁷⁰ *Ibid.*, p. 7.

⁷¹ Jaroslav Lebedynsky, *Les Nomades. Les peuples nomades de la steppe : des origines aux invasions mongoles (IX^e siècle av. J.-C.-XIII^e siècle apr. J.-C.)*, Arles, Édition Errance, 2017, p. 15.

⁷² Anatolij Mihajlovič Khazanov, « Les Scythes et la civilisation antique. Problèmes de contacts », *op. cit.*, p. 10.

Grecs sédentaires en matière de l'agriculture, mais également dans l'affaire de la guerre car « la plupart des armes étaient produites dans des zones sédentaires et non dans les steppes⁷³ ». C'était la raison pour laquelle les nomades faisaient un effort pour que l'échange puisse se réaliser en bonne condition.

En raison de l'élevage, les nomades sont des « mangeurs de viande », s'opposant aux « mangeurs de pain » - les agriculteurs grecs. C'est pourquoi, l'élevage des bétails est très important car c'est la base de l'économie des nomades. Souvent, les hommes partent à la recherche du meilleur pâturage pour accroître le nombre de leurs bétails. La recherche des pâturages les oblige à avoir en possession un territoire suffisamment grand et fertile pour nourrir les bétails. Hérodote témoigne de la zone géographique steppique habitée par les nomades d'Eurasie, un espace très étendu allant de la Hongrie à la Mongolie et au nord de la Chine. L'historien note également que la Scythie possède des fleuves célèbres⁷⁴ et le pays est très propice « plus que toute autre à notre connaissance⁷⁵ » pour l'élevage des troupeaux, car « il est facile de le constater en ouvrant le corps de ces bêtes⁷⁶ ». Strabon fait aussi remarquer l'espace étendu des Sarmates, une autre ethnie nomade : « Quant à moi, je sais que l'on connaît le territoire des Sarmates dans un espace au moins égal à tout ce qui vient d'être énuméré. D'ailleurs, combien cet espace ne doit-il pas être grand, puisqu'il renferme des nations innombrables qui changent, par intervalle, d'habitation⁷⁷ ? » Cet étendu territorial est la raison pour laquelle les hommes s'absentent pendant de longues périodes. De ce fait, les femmes sont dans l'obligation de s'assurer en toute autonomie avec la nourriture et surveiller les bétails. On associe même l'exercice guerrier des femmes nomades avec la défense des troupeaux des animaux sauvages⁷⁸.

Il nous semble que de l'autre côté, la localisation mouvante des Amazones peut témoigner de la volonté des auteurs gréco-romains de faire remarquer que *partout et nulle part* est la terre des Amazones. Ce « partout » peut s'expliquer par le fait que les auteurs, de l'époque classique et de l'époque romaine, en assimilant les Amazones aux tribus nomades (Scythes) leur auraient attribué les territoires des nomades (incluant les Scythes,

⁷³ Paul Jürgen, « Perspectives nomades. État et structures militaires », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2004 / 5 (59^e année), p. 1073.

⁷⁴ Hérodote, *Histoires*, Livre IV, *op. cit.*, 47 : « Voici les noms des fleuves les plus connus et que les navires peuvent remonter depuis la mer : l'Istros, qui a cinq embouchures, puis le Tyras, l'Hypanis, le Borysthène, le Panticapès, l'Hypacyris, le Gerrhos et le Tanaïs. »

⁷⁵ *Ibid.*, Livre IV, 58.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Strabon, *Géographie*, Livre II, *op. cit.*, 112, 6-7.

⁷⁸ Adrienne Mayor, *The Amazons*, *op. cit.*, p. 36-37.

Sauromates, Saces, Massagètes, Alains) car tous les peuples nomades étant décrits comme des « Scythes » : « the terms Scythia and Scythians, the names used by the ancient Greeks, are convenient catchall terms to refer to the diverse yet culturally similar nomadic and seminomadic groups of Eurasia to western China⁷⁹ ». Du lien des Amazones avec les Scythes, elles seraient ainsi maîtresses de cet étendu espace. Et « nulle part » par le fait que même si les Amazones se situent dans un lieu particulier, bien qu'il s'agisse de Pont-Euxin, de Thrace ou de Cappadoce, il est aussi vrai qu'aucun de ces lieux n'est propre aux Amazones. Le changement perpétuel du lieu des Amazones amène en fin de compte à un non-lieu. Seuls, comme remarqué auparavant, Thermodon et Themiscyre, restent intouchables. Ce sont donc des lieux mythiques qui ne trouvent pas d'emplacement permanent et se déplacent d'un endroit à l'autre. Les auteurs font situer les Amazones à un non-lieu aux extrémités de la terre. D'une manière générale, quand on parle du sujet des femmes au pouvoir, Suzanne Saïd affirme que :

Exclus dans les faits, le pouvoir féminin et la communauté des femmes ont été conjurés par un discours qui les a relégués aux confins de l'espace habités, repoussés par le mythe dans la nuit des temps, ou, plus radicalement encore, projetés dans l'utopie, ce pays de nulle part « qui n'existe que dans le discours⁸⁰ ».

Issue du contact des Grecs avec les Scythes, l'assimilation aux femmes de la société nomade des Amazones fait d'elles les êtres étrangers n'appartenant pas à la communauté grecque. Elles habitent dans une contrée lointaine. Elles sont mobiles, leur localisation change à chaque rumeur ou à chaque familiarité de leur lieu d'habitation. Les Amazones sont donc les êtres de l'ailleurs. Bien que cet ailleurs soit toujours erratique, une chose est certaine : elles sont des étrangères. Et pour dompter ces inconnues, il faut s'informer au maximum sur leurs coutumes et traditions et en témoigner au plus grand public aussi bien masculin que féminin. Et l'extrémité géographique dans laquelle se trouve les Amazones permet aux auteurs antiques de laisser libre leur imagination en leur attribuant les traditions les plus étranges et barbares : cautérisation, promiscuité, gynécocratie. Il est à noter que « le point de vue que les Grecs portent sur l'Autre dépend de l'Ailleurs⁸¹ ». Et en fin de compte, nous sommes face à une société amazonienne qui est aux antipodes de la société grecque. Ce sont donc ces adversaires féminins de l'ailleurs qui seront au centre de la discussion chez les auteurs antiques. Cet ailleurs et l'origine étrangère des Amazones sont exposés par leur mode de vie *différent* et c'est notamment leur exercice

⁷⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁸⁰ Suzanne Saïd, *Le monde à l'envers. Pouvoir féminin et communauté des femmes en Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. 15.

⁸¹ Marie-Françoise Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 23.

guerrier qui attirera plus d'attentions, car ceci devient le trait essentiel – pour n'est pas dire le plus grand attribut d'une Amazone – de la littérature antique.

1.2. Vivre de la guerre

Four things greater than all things are –
Woman and Horse and Power and War.

Il y a quatre choses plus grandes que les autres :
les femmes, les chevaux, le pouvoir et la guerre.

*Rudyard Kipling, poème The Ballad of the King's
Jest*

La guerre, l'exercice primordial des Amazones, amplifie l'origine étrangère de ces femmes. La guerre est sans doute l'essence de leur existence. C'est par la guerre que débute la naissance de leur nation et c'est par la guerre qu'elle prend fin. Hérodote commence son histoire par le combat des Grecs contre les Amazones :

Au sujet des Sauromates, voici ce que l'on raconte. À l'époque où les Grecs combattirent les Amazones [...], alors, dit-on, vainqueurs à la bataille du Thermodon, les Grecs reprirent la mer, emmenant sur trois navires toutes celles des Amazones qu'ils avaient pu prendre vivantes ; mais elles, en haute mer, attaquèrent les hommes et les massacrèrent⁸².

Ces femmes sont, selon Hérodote, les guerrières fortes et impitoyables, car embarquées dans un navire en tant que prisonnières, elles réussissent à massacrer entièrement les hommes grecs. La victoire des Grecs se retourne donc contre eux, car elle est la cause de leur massacre. Étant des prisonnières, donc du butin pour l'armée grecque, les Amazones devraient avoir adopté une bonne stratégie afin de se libérer des chaînes, récupérer des armes et tuer les soldats. L'expérience et la force des Amazones ont certainement joué leur rôle car Hérodote témoigne plus tard que les Amazones s'apparentent aux hommes :

Débarquées de leurs navires en ce lieu, les Amazones firent route vers le pays habité. La première fois qu'elles rencontrèrent un troupeau de chevaux, elles s'en emparèrent, et, montées sur ces chevaux, se mirent à piller les biens des Scythes. Les Scythes ne pouvaient s'expliquer l'événement, car ils connaissaient ni la langue ni le costume ni le peuple des Amazones, et ils se demandaient avec étonnement d'où elles venaient. Ils les prenaient pour des hommes du même âge, et engagèrent contre elles le combat⁸³.

⁸² Hérodote, *Histoires*, Livre IV, *op. cit.*, p. 114.

⁸³ *Ibid.*

Lorsqu'elles les confrontent, les Scythes les prenaient pour de jeunes combattants. Cette confusion est due, supposons-nous, soit à l'exceptionnelle qualité guerrière des femmes, soit à l'habillement masculin. Quant à la première hypothèse, les Scythes reconnaissent qu'ils ont fait face aux femmes seulement quand ils dépouillent les cadavres. Or, cela indique que, lors du combat, aucune différence n'existe entre les adversaires tant dans la force et que dans la manière de combattre. Quant à la deuxième proposition, Hérodote le signale quand il parle des femmes Sauromates que ces dernières « portent le même accoutrement que les hommes⁸⁴ ». C'est certainement pour des raisons de confort et de liberté de mouvement, aussi bien en temps de guerre qu'en temps de paix de la vie quotidienne, que les Amazones s'habillent tels habits des hommes. L'équitation, activité principale de leur nature, s'effectue mieux avec un pantalon⁸⁵. Cette tenue leur offre un confort pour se mouvoir commodément, chevaucher librement et s'entraîner aisément.

Les activités guerrières nécessitent un certain sacrifice de la part des Amazones. En effet, les Amazones pratiquent le tir et le lancer au prix de la cautérisation d'un de leurs seins. Elles sont donc contraintes de recourir à la violence envers leur propre corps, à se mutiler, afin de manier plus facilement les deux armes : l'arc et le javelot. Suivant Hippocrate (V^e av. J.-C.) – un des plus anciens témoignages – les femmes Sauromates, assimilées toujours aux Amazones, ont coutume de brûler le sein droit de leurs filles dès l'enfance avec un outil en bronze fabriqué spécialement pour cet usage. Cet outil chauffé se pose sur le sein pour stopper la croissance de la mamelle droite. Cette cautérisation favorise le renvoi de toute la force et toute la quantité de nourriture vers le sein gauche et le côté droit aplati permet de ne pas être gênée lors du tir à l'arc et du lancer de javelot⁸⁶. De la même manière, selon Diodore cette brûlure du sein permet aux Amazones ne pas être gênée lors du combat⁸⁷, et suivant Strabon, pour « pouvoir se servir librement du bras droit à n'importe quel usage, en premier lieu pour lancer le javelot⁸⁸ ». Diodore fait également remarquer qu'une telle pratique est attestée chez les plus anciennes Amazones de Libye : « À l'enfant du sexe féminin, on brûlait les seins, afin qu'ils ne se développent

⁸⁴ *Ibid.*, p. 117.

⁸⁵ Adrienne Mayor, *The Amazons*, *op. cit.*, p. 191-208.

⁸⁶ Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, Tome II, 2^e partie, *op. cit.*, XVII, p. 230-231.

⁸⁷ Diodore, *Bibliothèque historique*, Livre II, texte établi et traduit par Bernard Eck, Paris, Les Belles Lettres, 2003, XLV, p. 79-80.

⁸⁸ Strabon, *Géographie*, Livre II, *op. cit.*, XI, 5, 1, p. 67.

à l'époque de la puberté, car ce n'était pas à leur avis, un inconvénient négligeable pour les campagnes militaires⁸⁹ ».

Pour les Amazones, leur propre corps est donc une contrainte qui les empêche de se mouvoir librement. Elles doivent supprimer ou abîmer une partie de leur corps pour être à l'aise dans ce qu'elles souhaitent pratiquer le plus, à savoir guerroyer. Cela peut témoigner de l'importance de la guerre dans la société amazonienne : elle est le fondement de leur nation, ce qui sans doute les oblige à faire un tel sacrifice. Cette pratique, la mutilation du sein droit, évoque principalement la perte de la féminité et peut également révéler une certaine volonté des auteurs grecs de masculiniser le corps des Amazones, de le faire devenir quasi-homme :

Pseudo-hommes selon le discours de l'imaginaire grec parce qu'elles accomplissent des travaux agricoles réputés masculins, elles le sont surtout parce qu'elles font la guerre et que leur corps mutilé par l'amputation d'un sein témoigne de la perte, au moins partielle, de leur féminité⁹⁰ [...].

Par cette volonté de faire imiter le masculin aux Amazones, les auteurs gréco-romains les font devenir mi-femme, mi-homme, donc des « pseudo-femmes⁹¹ ». Les Amazones ne sont considérées ni femme, ni homme, elles s'apparentent à une femme par leur sexe, mais par leur comportement guerrier et force à un homme.

Toutefois, l'approche historique ne doit pas être négligée. Apollodore demeure le seul auteur à parler de la compression de la poitrine chez les Amazones : « elles leur [aux filles] comprimaient le sein droit pour qu'elles ne soient pas empêchées de lancer le javelot et leur laissaient le sein gauche pour qu'elles puissent allaiter⁹² ». Ceci correspond d'ailleurs à une explication crédible de cette pratique évoquée par certains chercheurs contemporains : le port d'un corset qui compriment les seins par les femmes ; cette pratique pourrait être prise par les Grecs pour l'absence de seins. Sur ce sujet, Lebedynsky évoque une ancienne tradition selon laquelle, chez les Tcherkesses, les jeunes filles portaient un corset pour empêcher la croissance du sein :

Celui-ci [mari] avant de s'abandonner aux plaisirs du dieu qui les unit, défait avec son poignard le corset que sa femme porte depuis l'âge de cinq ou six ans ; il est fait en maroquin, et garni de deux palettes de bois placées sur la poitrine, qui, par leur forte pression, empêchent le développement du sein ; cette partie du corps étant regardée comme un attribut de la

⁸⁹ Diodore, *Bibliothèque historique*, Livre III, *op. cit.*, LII, p. 79-80.

⁹⁰ Françoise Thélamon, « Amazones et Gargaréens : la disjonction des masculins et des féminins au Caucase », *Anthropologie et société. Mélanges Pierre Lévêque*, Tome 7, Besançon, Université de Franche-Comté, 1993, p. 331, disponible sur https://www.persee.fr/doc/ista_0000-0000_1993_ant_491_1_1376 [consulté le 30 janvier 2021].

⁹¹ Violaine Sebillotte Cuchet, « Femmes et guerrières, les Amazones de Scythie (Hérodote, IV, 110-117) », in Sandra Boehringer, Violaine Sebillotte Cuchet, *Des femmes en action. L'individu et la fonction en Grèce antique*, Paris, Athènes, Éditions de l'EHESS, Daedalus, 2013, « Hors série », p. 179-180.

⁹² Pseudo-Apollodore, *La Bibliothèque d'Apollodore*, Livre II, Jean-Claude Carrière et Bertrand Massonnie, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1991, 98-102, p. 69.

maternité, qu'il serait honteux à une jeune fille de laisser paraître. Le corset serre aussi très étroitement le buste, depuis la clavicule jusqu'à la ceinture, par une corde qui passe dans de petits anneaux de peau ; quelquefois des crochets en argent servent au même usage ; elles le portent même la nuit, et ne le quittant que lorsqu'il est usé, pour en remettre un autre tout aussi étroit. Cela pourrait engager à dire qu'une fille tcherkesse a la taille, le jour de son mariage, de la même grosseur qu'elle l'avait à six ans⁹³.

Mayor parle également de la même tradition caucasienne dénommée un « corset circassien » : les filles portaient un corset qui arrête le développement des mamelles pour qu'elles puissent faire de l'équitation et du tir. Elle décrit brièvement les notes sur le corset prises par deux voyageurs européens, l'historien (allemand) Julius von Klaproth (en 1807) et l'archéologue (anglais) John Abercromby (en 1891) :

Since antiquity girls and women of the Black Sea-Caucasus were trained to be expert archers and riders who hunted and fought. Ethnographic evidence among Circassians, Ossetians, Adigeans, Karbardiens, Abkhazians, and other groups points to a long tradition of "flattening the breasts during maidenhood." When girls were seven to ten years of age, their mothers laced a leather vest or corset around their chests, to suppress movement when the girls were riding and shooting. The leather corset was worn until marriage⁹⁴.

Toutefois, l'Amazonomachie⁹⁵ ne veut pas s'incliner devant cette imagination et préfère représenter les Amazones avec des seins, mais mieux encore avec un sein dévoilé. Muller, ayant étudié vingt-quatre œuvres iconographiques athéniennes, atteste que :

[...] la légende du sein coupé ne recueille aucune confirmation dans l'iconographie. Bien au contraire, toutes les Amazones représentées dans l'art grec ont des traits féminins très marqués, et leur poitrine est souvent mise en valeur par le vêtement qui la dénude⁹⁶.

Certainement, les Grecs trouvent du plaisir érotique dans la poitrine féminine. Et dans l'iconographie, la volonté d'érotiser une Amazone en dévoilant ses seins signifierait que ces femmes sont représentées *par* et *pour* les hommes. Il y a donc une fascination pour une guerrière en combat, la volonté d'insérer de l'érotisme dans la guerre, du masochisme grec et pour faire fantasmer le public masculin grec. Contrairement à cela, la littérature recourt à la monstruosité des Amazones avec leur corps mutilé. Tout compte fait, cette coutume est certainement « une marque de non-grécité, car dans les cités grecques le corps du citoyen appartient à la collectivité et on doit en respecter l'intégrité⁹⁷ ». Cela revendique une volonté de la part des auteurs grecs de souligner ainsi la non-appartenance à la grécité des Amazones, des femmes venues d'ailleurs, et surtout

⁹³ Iaroslav Lebedynsky, *Témoignages anciens sur les Tcherkesses. Les Adyghés-Tcherkesses-Kabardes à travers les récits des voyageurs occidentaux*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 76 ; Adrienne Mayor, *The Amazons*, op. cit., p. 90-91.

⁹⁴ Mayor, *The Amazons*, op. cit., p. 91.

⁹⁵ L'Amazonomachie est une représentation artistique des Amazones sur les scènes de guerre.

⁹⁶ Marion Muller, « Les Amazones vues par les Grecs : de l'imaginaire à la représentation », in Jacques Boulogne, Didier Devauchellen, Myriam Hecquet (éds.), *Amazones et déesses guerrières, Cahiers de recherches de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille*, Villeneuve d'Ascq, Université Charles-de-Gaulle - Lille 3, 2008, p. 72.

⁹⁷ François Lissarrague, Pauline Schmidt, « Amazones, entre peur et rêve », op. cit., p. 50.

de la violence excessive dont elles font preuve envers leur propre corps. Ceci dénote bien évidemment en quelque sorte la sauvagerie de ces femmes.

Bien que Mayor présente quelques cas de mutilation des seins chez certaines tribus africaines⁹⁸, considérant les conséquences graves pour un corps féminin de la cautérisation, les chercheurs s'accordent sur le fait qu'il s'agit d'une « pure invention⁹⁹ ». Pourquoi les Grecs ont-ils imaginé une tradition si cruelle ? Selon Muller, cette invention provient « d'une volonté des écrivains tardifs de trouver à tout prix une étymologie au nom de la peuplade¹⁰⁰ ». Or, « a-mazos » en grec veut dire « privées de seins ». Cette hypothèse est évoquée par les auteurs antiques eux-mêmes¹⁰¹. Cette étymologie n'est pourtant pas la seule explication. Citons un seul extrait, assez important, d'Hérodien (III^e apr. J.-C.) qui ressemble toutes les hypothèses sur l'étymologie du terme « amazone » circulant dans l'Antiquité :

Themistagoras dit aussi dans le *Livre d'or* « C'est parce que, près d'Alopè, dans la région maintenant appelée Lycie, proche d'Éphèse, des femmes d'un commun accord avaient refusé les travaux qui sont d'ordinaire ceux des femmes et se servaient de baudriers et d'armes; elles s'occupaient de toutes les affaires réservées aux hommes; de plus elles faisaient leurs récoltes, c'est-à-dire qu'elles moissonnaient, avec ces mêmes baudriers; à cause de cela on les nommait Amazones, parce qu'elles étaient équipées de baudriers ». Ou bien encore, c'est parce qu'elles se brûlaient l'un des seins pour pouvoir tirer à l'arc; ou bien parce qu'elles n'utilisaient pas du pain pour nourriture, mais de serpents, de scorpions, de lézards et de tortues. D'autres disent que c'est du nom de leur mère Amazo, et qu'Amazone peut aussi être masculin, comme chez Callimaque quand il écrit « afin que les Amazones soient des hommes¹⁰² ».

Paradoxalement, les auteurs grecs cherchent en vain l'étymologie du terme dans la langue grecque malgré l'appartenance étrangère de ce peuple. Hérodote, le seul auteur à avoir évoqué un autre terme, propose celui du scythe « oior-pata » qui veut dire « tueuses d'hommes¹⁰³ ». La recherche actuelle y ajoute une autre étymologie provenant de la langue proto-indo-européenne :

A more likely etymology would be « without husband », from Proto-Indo-European *n-nmg^wion-es. The first element of this compound is a negative marker cognate with the English prefix *un*. For the second element of the compound compare Old church Slavic *mozi* to Russian *muzh*, “husband¹⁰⁴”.

⁹⁸ Adrienne Mayor, *The Amazons*, *op. cit.*, p. 90-92.

⁹⁹ *Ibid.*; Marion Muller, « Les Amazones vues par les Grecs : de l'imaginaire à la représentation », *op. cit.*, p. 72.

¹⁰⁰ Marion Muller, « Les Amazones vues par les Grecs : de l'imaginaire à la représentation », *op. cit.*, p. 72.

¹⁰¹ Diodore, *Bibliothèque historique*, Livre II, *op. cit.*, XLIV-XLVI, p. 79; Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, *op. cit.*, p. 48.

¹⁰² Hérodien, *Grammatici graeci*, Tome III, G. Olms, Hildesheim, disponible sur <http://www.cndp.fr/archive-musagora/amazones/fichiers/herodien.htm> [consulté le 10 mai 2021].

¹⁰³ Hérodote, *Histoires*, Livre IV, *op. cit.*, 110-117, p. 113.

¹⁰⁴ Karlene Jones-Bley, « *Arma Feminamque Cano* : Warrior-Women in the Indo-European World », in Kathryn M. Linduff, Karen S. Rubinson (eds.), *Are All Warriors Male? Gender Roles on the Ancient Eurasian Steppe*, Lanham, New York, Toronto, Plymouth, AltaMira Press, 2008, p. 40.

Nous avons donc plusieurs suggestions pour le terme : il pourrait signifier « équipée de ceinture », « privée du sein », « privée du pain », « sans mari » ou simplement les filles de « mère Amazo ». Toutes ces hypothèses contribuent à la construction du portrait amazonien. Si nous venons d'étudier qu'un des traits significatifs des Amazones est l'absence de l'un des seins, nous le verrons plus tard que tout le reste de ces explications seront des attributs de ces héroïnes qui soulignera le caractère étranger de ces figures.

Les armes de guerre pour lesquelles les Amazones se sacrifient et se mutilent, à savoir l'arc et le javelot, contribuent, eux aussi, à l'étrangeté et à l'infériorisation des Amazones. Hérodote est le premier à avoir évoqué la maîtrise des Amazones du tir à l'arc et le lancer du javelot (« nous nous tirons à l'arc, nous lançons le javelot¹⁰⁵ »). Ces attributs sont repris plus tard par Hippocrate qui revendique en plus de cela que ces femmes sont capables de lancer le javelot depuis leur cheval (« chez eux [Scythes] les femmes montent à cheval, tirent à l'arc, lancent le javelot depuis leur cheval¹⁰⁶ »). Strabon note que la mutilation du corps d'une Amazone lui est nécessaire pour plusieurs usages, mais en premier lieu pour lancer le javelot et à part cette arme, les Amazones se servent « de l'arc, de la sagaris et du bouclier léger¹⁰⁷ ». Quinte-Curce (« elles brûlent celui de droite pour tendre l'arc ou brandir les javelots avec plus de facilité¹⁰⁸ ») et Justin (« elles les exerçaient à la guerre, à l'équitation, à la chasse, après leur avoir fait brûler le sein droit tout enfants, pour faciliter le tir des flèches¹⁰⁹ ») évoquent également ces armes, utilisées par les Amazones en temps de guerre et d'exercice. Quintus de Smyrne expose que Penthésilée, en se préparant au combat contre Achille, prend « deux javelines sous son bouclier et, de la dextre, la hache à deux tranchants¹¹⁰ ».

L'arc, « arme à distance¹¹¹ », aurait un statut inférieur dans la Grèce antique comparé aux « équipements de contact¹¹² » comme l'épée ou le bouclier qui implique une moindre distance. De la même manière, le javelot se caractérise déjà par sa légèreté comparée à l'épée ou au bouclier et avec sa longue tige, il permet d'attaquer l'adversaire à bonne distance. Ces armes ne représentent donc pas « l'idéal du citoyen-soldat grec

¹⁰⁵ Hérodote, *Histoires*, Livre IV, *op. cit.*, 110-117, p. 116.

¹⁰⁶ Hippocrate, *Airs, eaux, lieux*, Tome II, 2^e partie, *op. cit.*, XVII, p. 230.

¹⁰⁷ *Sagaris* est une hache de combat à deux tranchants propres aux Scythes. Strabon, *Géographie*, Livre XI, *op. cit.*, 5, p. 68.

¹⁰⁸ Quinte-Curce, *Histoires*, Livre VI, *op. cit.*, V, p. 182.

¹⁰⁹ Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, Livre IV, *op. cit.*, V, p. 48.

¹¹⁰ Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère*, Livre I, texte établi et traduit par Francis Vian, Les Belles Lettres, 1963, « Penthésilée », p. 18.

¹¹¹ Gilles Adrienne, « Regard interdisciplinaire sur le statut de l'arc en Grèce antique », *Corela*, HS-17, 2015, disponible sur corela.revues.org/3690 [consulté le 9 mai 2021].

¹¹² *Ibid.*

masculin », et elles seraient plutôt celles « des guerriers mineurs, infériorisés et non grecs¹¹³ ». En attribuant ces armes aux Amazones, d'un côté, les auteurs grecs minorent les aptitudes à guerroyer de ces personnages. Elles sont, certes, des combattantes redoutables, mais elles n'équivalent pas les soldats grecs. De l'autre côté, sans aucune surprise, nous retrouvons les rapprochements de ces guerrières aux nomades par l'utilisation de ce type d'armement. Or, il a été déjà noté par Hérodote que les nomades sont des experts de l'archerie. Surtout, l'archerie et la cavalerie constituent la principale caractéristique de l'armée nomade. Comme des Amazones chez Hippocrate, les nomades sont, eux aussi, capables de manier les armes en étant sur un cheval, surtout de tirer à l'arc. Lysias parle des Amazones comme les « seules, parmi les peuples d'alentour, à porter une armure de fer¹¹⁴ ». Or, historiquement, les nomades sont à l'origine de l'invention des accessoires des armes de fer, notamment l'arc (pointes de flèches), le sabre, la lance¹¹⁵.

Il est aussi important de souligner que la guerre chez les nomades est considérée comme une activité la plus noble, c'est pourquoi ils apprécient et honorent particulièrement l'acte héroïque au combat. Hérodote témoigne que les Scythes ayant abattu les ennemis sont récompensés par des coupes de vin, mais ceux qui n'en ont pas abattu « restent à l'écart, honteusement : c'est à leurs yeux la pire humiliation¹¹⁶ ». La guerre peut constituer une importante source de revenus pour certains d'entre eux. Hérodote témoigne d'excellentes stratégies défensives et offensives des Scythes du Pont Euxin, c'est leur manière « d'empêcher tout envahisseur et de leur échapper, et de les atteindre, s'ils ne veulent pas être découverts¹¹⁷ ». Les nomades sont d'excellents cavaliers et la majorité de leurs soldats combattent à cheval. La cavalerie constitue ainsi une force majeure de l'armée des nomades, elle est reconnue comme étant une meilleure stratégie combattante de tous les temps¹¹⁸. L'arc constitue l'arme principale. Tout est comme chez les Amazones – la guerre, l'honneur, l'arc, la cavalerie.

Les invasions nomades se font surtout remarquer par leur extrême violence : des exterminations, des massacres ou des expulsions des peuples vaincus. C'est justement cette violence qui fait des nomades des « barbares » dans les récits grecs. Un rituel en particulier choque les adversaires vaincus, c'est la coutume de boire du sang du crâne du

¹¹³ *Ibid.*

¹¹⁴ Lysias, *Discours*, *op. cit.*, 4-6, p. 47.

¹¹⁵ Iaroslav Lebedynsky, *Les Nomades*, *op. cit.*, p. 34.

¹¹⁶ Hérodote, *Histoires*, Livre IV, 66.

¹¹⁷ *Ibid.*, 46.

¹¹⁸ Iaroslav Lebedynsky, *Les Nomades*, *op. cit.*, p. 34.

vaincu. Hérodote informe que « tout Scythe qui tue pour la première fois boit du sang de sa victime ; aux ennemis qu'il abat dans une bataille, il coupe la tête qu'il présente au roi : s'il présente une tête, il a sa part du butin conquis ; sinon il ne reçoit rien¹¹⁹. » Hérodote raconte à ce sujet l'histoire de la reine des Massagètes Tomyris (une Amazone soit-elle ?), qui accomplit ce rituel après avoir vaincu l'armée perse de Cyrus¹²⁰. Voici comment Hérodote décrit la scène de guerre :

Tomyris, après que Cyrus eut refusé de l'écouter, rassembla toutes ses forces et en vint aux mains avec lui. Ce combat, de tous les combats qui se sont livrés entre Barbares, fut à mon avis le plus violent. D'après mes informations, il se passa de la manière suivante. D'abord, à ce qu'on raconte, les adversaires, se tenant à distance, se lancèrent des flèches avec leurs arcs ; puis, quand leurs armes de jet furent épuisées, ils tombèrent les uns sur les autres avec leurs lances et leurs glaives et engagèrent la mêlée. Longtemps, dit-on, ils demeurèrent aux prises et combattirent sans qu'aucun des deux partis voulût fuir ; enfin, les Massagètes eurent le dessus. La plus grande partie de l'armée perse fut détruite sur place, et Cyrus en personne périt ; il avait régné en tout vingt-neuf années. Tomyris, après avoir rempli une outre de sang humain, fit chercher son cadavre parmi les Perses morts ; quand elle l'eut découvert elle lui plongea la tête dans l'outre [...] ¹²¹.

L'histoire de Tomyris suscite de nombreux débats concernant sa véracité, toutefois ce qui importe pour nous est la scène du combat et de la violence appliquée aux Massagètes. La vengeance qui conduit à de telles scènes atroces est liée à la détention du fils de Tomyris par Cyrus. De nombreux soldats furent prisonniers et anéantis lors de cet enlèvement. Ce fut la cause de la colère de la reine et de son attaque contre les Perses. Or, malgré sa nature féminine, l'historien grec dessine la reine Tomyris comme un individu de forte personnalité, et comme quelqu'un de cruel et sans pitié : elle n'hésite pas à massacrer entièrement l'armée perse en guise de vengeance.

L'invasion nomade telle qu'elle est décrite par les Grecs se retrouve, à notre grand étonnement, dans la Bible avec les attributs typiques des cavaliers nomades tels que le maniement du javalot et de l'arc, la violence et les peuples vivant aux confins de la terre :

Ainsi parle l'Éternel : voici, un peuple vient du pays du septentrion, une grande nation se lève des extrémités de la terre. Ils portent l'arc et le javalot, ils sont cruels et sans pitié, leur voix mugit comme la mer, ils sont tous montés sur des chevaux, prêts à combattre comme un seul homme¹²².

La violence des invasions des peuples nomades, bien évidemment celles des femmes Amazones est une marque d'extrémité de ce que les hommes « barbares » sont

¹¹⁹ Hérodote, *Histoires*, Livre IV, *op. cit.*, p. 64.

¹²⁰ Hérodote, *Histoires*, Livre I, Cléo, texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1946, 201-216, 214, p. 201.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Jérémie, VI, 22-25.

capables d'exercer. La cruauté avec laquelle les Amazones traitent leur propre corps ne témoigne-t-elle pas du fait qu'elles ne seront point complaisantes envers les autres ?

CHAPITRE II.
LES AMAZONES : FEMMES EMANCIPEES

Les Amazones sont des femmes émancipées. Cette émancipation se présente par leur rôle de femmes de pouvoir : elles réussissent à construire un État indépendant, à gérer le gouvernement, l'administration et l'éducation en toute autonomie. D'ailleurs, cette autonomie joue un rôle important dans le rapport homme-femme dans la société amazonienne, car elles ne veulent pas s'incliner devant les hommes et réservent même à ces derniers un sort particulier. L'État amazonien est gynécocratique, les femmes y exercent tous les travaux de l'extérieur tandis que les hommes tous les travaux de l'intérieur. En raison de ce système « à l'envers » des Amazones, ces femmes sont rendues dans les écrits grecs comme des « ennemis des hommes », autrement dit des « anti-mâles ». Toutefois, cette représentation est celle du regard masculin grec, ignorant complètement l'aspect émancipé de ces femmes. L'équitation, la meilleure connaissance des Amazones, leur assurent la liberté pour se mouvoir, et joue, comme nous l'observons, un rôle non négligeable dans leur émancipation.

2.1. Les Amazones « anti-mâles¹²³ » : indépendantes des hommes

Si elles [les Amazones] ont tant fasciné les historiens, c'est sans doute parce qu'elles incarnent l'image la plus radicale du pouvoir féminin. Ces femmes ne font pas que se rebeller contre la domination masculine et refuser leur condition de femmes, ni ne revendiquent le pouvoir au sein de leur famille ou cité, mais elles vivent sans les hommes et comme les hommes¹²⁴.

Geneviève Proulx, *Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens*, p. 222.

Le pays des Amazones est un pays exclusivement de femmes, « il n'y a pas un seul mâle chez [elles] : les hommes habitent de l'autre côté du fleuve et cultivent la campagne¹²⁵ ». Les Amazones ont fait le choix d'habiter sans hommes. L'absence des hommes dans la communauté oblige les Amazones à prendre leur place et de ce fait à accomplir leurs tâches. C'est pourquoi, elles savent monter à cheval, chasser et guerroyer. Elles assument donc pleinement les conséquences de cette décision et assurent ainsi le rôle ordinairement

¹²³ L'expression empruntée à Jeannie Carlier-Détienne, « Les Amazones font la guerre et l'amour », *op. cit.*, p. 11.

¹²⁴ Geneviève Proulx, *Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens (V^e siècle avant J.-C.-II^e siècle après J.-C.)*, thèse de doctorat, sous la direction de Janick Auberger, Université du Québec à Montréal, 2008, p. 222.

¹²⁵ Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, *op. cit.*, p. 109.

dévolu au masculin. Elles fondent un état sans l'aide des hommes, maris ou pères. Le système est sans doute matrilineaire où la souveraineté se transmet par un lien maternel soit de la mère à la fille soit d'une sœur à une autre. Le gouvernement est un système gynécocratique : « une organisation politique où le pouvoir est exercé par des femmes¹²⁶ ».

Les êtres masculins ont un ressort particulier dans la société des Amazones : leur pouvoir est réduit à *minima* : ils ne jouent aucun rôle social et s'occupent des tâches de l'intérieur destinées, dans la communauté grecque, aux femmes, autrement dit des tâches domestiques. Vivant en tant qu'esclaves chez les Amazones, les hommes sont employés pour l'accouplement et pour perpétuer l'existence de la nation des Amazones. Ce rapport particulier entre les Amazones et les hommes trouve son origine avec l'*Illiade* d'Homère. Le poète mentionne les Amazones dans trois épisodes par des passages linéaires minimes. La première allusion se trouve dans la description du tombeau de la reine des Amazones Myrine¹²⁷. Elle se poursuit avec une deuxième référence aux Ἀμαζόνες ἀντιάνειραι (« mâles amazones »)¹²⁸ et s'achève avec la fin de leur existence par Bellérophon où les Ἀμαζόνας ἀντιανείρας, Amazones « égales à l'homme », se font massacrer¹²⁹.

L'égalité, transmise avec l'épithète ἀντιάνειραι/ἀντιανείρας d'Homère, trouve plusieurs explications. Les Amazones équivalent aux hommes tout d'abord par la force physique. L'entraînement au combat des Amazones aboutit à l'acquisition d'une bonne aptitude physique au point d'être capables de combattre les hommes. Diodore parle même du service militaire obligatoire que les Amazones de Libye devront effectuer pendant un certain temps de leur vie¹³⁰. En prenant en considération la différence des sexes, les auteurs antiques admettent que les Amazones, en tant que représentantes du « sexe faible¹³¹ » de l'ordre naturel, déploient plus d'efforts pour égaler les hommes en force : ces femmes, ayant « le cœur toujours plein d'Arès et de ne le céder point aux hommes » ont dû « peiner pour acquérir tant de force d'âme et ces genoux intrépides¹³² ». Pour Lysias, les Amazones se montrent même « supérieures aux hommes par la vigueur de

¹²⁶ Suzanne Saïd, *Le monde à l'envers*, op. cit., p. 11.

¹²⁷ Homère, *Illiade*, Tome I, Chant I-IV, trad. Pierre Chantraine, Paul Collart et René Langumier, Paris, Les Belles Lettres, 1937, II chant, p. 62 : « Il est devant la ville une haute butte, à l'écart, dans la plaine, accessible sur tout son pourtour. Les hommes lui donnent le nom de Batiée ; pour les Immortels, c'est la « Tombe de la bondissante Myrhine ». C'est là que s'organisent les Troyens et leurs alliés. ».

¹²⁸ *Ibid.*, chant III, p. 76 : « Je fus moi-même parmi les enrôlé comme allié, le jour où apparurent les mâles Amazones ».

¹²⁹ *Ibid.*, chant VI, p. 160 : « En troisième lieu, il massacra les Amazones, guerrières égales de l'homme. »

¹³⁰ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Livre III, op. cit., LII-LV, p. 79.

¹³¹ Aristote, *Économique*, texte établi et traduit par Bernard Abraham van Groningen et André Wartelle, introduction et note par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Les Belles Lettres, 2003, III, 4, p. 3.

¹³² Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère*, Livre I, « Penthésilée », texte établi et traduit par Francis Vian, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 30.

leurs âmes, plus qu'elles ne leur cédaient par la faiblesse de leurs corps¹³³ ». En admettant la dissemblance physiologique des sexes, Lysias souligne la persévérance des Amazones dans leur instruction guerrière pour ainsi atteindre le même niveau de force que les hommes. Cette force les rend égales lors du combat par l'utilisation des armes. Expertes du tir à l'arc et du lancer de javelot, ces guerrières suscitent l'admiration de Platon. Séduit par leur habileté dans le maniement des armes « au même titre que les hommes¹³⁴ », Platon est un des rares auteurs grecs, à avoir invité la population grecque à imiter la manière de vivre des Amazones dans *République*. Pour lui, il est avantageux pour la cité grecque si les Grecques apprenaient à combattre pour défendre la terre hellénique tout comme des Amazones :

[...] s'il leur [aux femmes] survenait d'être forcées de combattre pour défendre et leur cité et leurs enfants, elles ne pourraient ni se mêler avec quelque compétence soit de tirer l'arc, ainsi que le font les Amazones, soit de lancer quelque autre arme de jet, ni d'imiter la déesse en prenant le bouclier et la lance pour être capables de s'opposer généreusement à la dévastation de leur terre, et, si elles ne font davantage, d'infliger au moins la crainte aux ennemis par le spectacle de leur troupe bien rangée¹³⁵ ?

Platon ne remet ainsi pas en cause la capacité physique des femmes par rapport à l'homme. Toutefois, le but de Platon dans cette idée est autre que le statut de la femme : les apprenties guerrières de la cité grecque lui sont nécessaires pour pouvoir profiter de la participation des femmes à la construction de la cité idéale¹³⁶. Il est plus pertinent si les femmes pouvaient défendre le territoire, assurant ainsi la garde de la cité et permettant aux hommes de se libérer de ces besognes. Il y aurait ainsi des femmes gardiennes à la place des compagnes, des femmes d'élite qui « seraient dispensées de toute activité autre que “la guerre et tous les travaux qui se rapportent à la garde de la cité”. Comme eux, elles vivront à l'extérieur ; comme eux, elles s'entraîneront nues, “puisque la vertu leur tiendra lieu d'habits”¹³⁷ ».

Si on revient aux Amazones, « égales des hommes », l'équivalence dont il est question se joue aussi au niveau des travaux dits masculins. Les Amazones s'adonnent « aux mêlées implacables, aux chevaux, à tout ce qui est besogne de mâles¹³⁸ ». Mais de quelles « besognes de mâles » est-il effectivement question ? Dans la culture grecque, la société est bipartite, c'est-à-dire qu'il existe une distinction nette entre l'intérieur et

¹³³ Lysias, *Discours*, *op. cit.*, 4-6, p. 47.

¹³⁴ Platon parle de l'exemple des femmes Sauromatides. *Les Lois*, Tome XII, *op. cit.*, 804b-805b, p. 37.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Françoise Collin, Evelyne Pisier, Eleni Varikas, *Les femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*, Paris, Plon, 2000, p. 29-30.

¹³⁷ Claude Mossé, *La femme dans la Grèce antique*, Paris, Éditions Complexe, 1991, p. 129.

¹³⁸ Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère*, *op. cit.*, Livre I, « Penthésilée », p. 30.

l'extérieur. Chaque espace accompagné des tâches qui lui sont nécessaires est réservé à un sexe :

L'espace domestique, espace fermé, pourvu d'un toit (protégé) est, pour le Grec, à connotation féminine. L'espace du dehors du grand air, à connotation masculine. La femme est dans son domaine à la maison. C'est là qu'est sa place ; en principe elle n'en doit pas sortir. L'homme représente au contraire, dans l'*oikos*, l'élément centrifuge : c'est à lui de quitter l'enclos rassurant du foyer pour affronter les fatigues, les dangers, les imprévus de l'extérieur, à lui d'établir les contacts avec le dehors, d'entrer en commerce avec l'étranger¹³⁹.

L'homme, voué à l'extérieur, doit affronter toutes sortes de difficultés (humaines, bestiales, naturelles) du dehors, assurer la vie publique et politique tandis que les femmes assument la gestion de la maison, donc de la vie domestique. La guerre et la politique constituent l'apanage des hommes puisqu'elles « déterminent le sort des cités¹⁴⁰ », chères pour les Grecs. Et les femmes, juridiquement définie comme une « éternelle mineure¹⁴¹ », ne vit que sous la domination d'un tuteur masculin et leur but consiste à donner une bonne éducation aux héritiers légitimes de la cité grecque¹⁴².

Situées à l'opposé des femmes grecques, les Amazones, chez les auteurs antiques, sont certainement les êtres de l'extérieur. Elles exercent tous les travaux de l'extérieur sauf le commerce car aucun récit de notre corpus ne donne d'information concernant leur relation commerciale. Elles vont à la chasse, elles s'exercent au combat, elles assurent la défense, mais aussi attaquent les peuples voisins. Strabon porte une attention particulière à la vie quotidienne des Amazones :

Elles passeraient entre elles la plus grande partie de leur temps, vaquant elles-mêmes à tous les travaux tels que le labourage, les plantations et l'élevage des troupeaux, en particulier des troupeaux de chevaux cependant que les plus vaillantes d'entre elles se consacraient surtout à la chasse et s'exerceraient à la guerre¹⁴³.

Les Amazones de Strabon mènent une vie semi-pastorale en se nourrissant de l'agriculture et de l'élevage. L'historien distingue celles qui sont plus fortes qui assurent la protection de celles qui s'adonnent à des travaux moins violents et probablement moins prestigieux. Il y a donc deux classes sociales : la classe guerrière et la classe moyenne. Les guerrières ont certainement un statut plus élevé que les autres couches sociales.

Probablement ces guerrières participent aux conquêtes d'autres territoires. Pour Lysias, les Amazones sont les « souveraines de nombreux peuples¹⁴⁴ ». Diodore procure

¹³⁹ Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996, p. 162.

¹⁴⁰ Claude Mossé, *La femme dans la Grèce antique*, op. cit., p. 139.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 51.

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ Strabon, *Géographie*, op. cit., Livre XI, 5,1-5,4, p. 67.

¹⁴⁴ Lysias, *Discours*, op. cit., 4-6, p. 47.

plus d'informations : elles ont vaincu tous les peuples jusqu'à la Thrace et également une grande partie de l'Asie en étendant leur territoire jusqu'à la Syrie¹⁴⁵. Quinte-Curce informe que la reine Thalestris gouverne une contrée entre le mont Caucase et le fleuve du Phase¹⁴⁶. Et pour Justin, elles ont conquis la plus grande partie de l'Europe et quelques cités d'Asie¹⁴⁷. *Grosso modo*, le territoire amazonien s'étend sur tout le continent eurasiatique et même une partie du continent africain (la Libye). Selon les auteurs antiques, les Amazones ont même construit quelques villes sur les territoires conquis. Selon Diodore, les Amazones de Libye ont fondé une ville nommée Chersonèso à l'intérieur du lac Tritônis¹⁴⁸. Et les Amazones du Thermodon, sous le gouvernement de Myrina, ont bâti des villes comme Cymé, Pitané, Priène et Mytilène¹⁴⁹ et selon Justin, aussi la ville d'Éphèse a été édifiée par ces guerrières¹⁵⁰.

Malgré leurs exploits fascinants, en règle générale, le pouvoir et la souveraineté des Amazones passent toujours par la force et la violence. Afin d'asseoir leur autorité sur les autres populations, ces femmes indépendantes sont obligées de recourir à une extrême violence telle les massacres ou les ravages terribles qu'elles imputent aux peuples limitrophes ou encore la destruction des villes. Diodore raconte concernant les Amazones de Libye :

Ayant donc envahi le pays des Atlantes, elles vainquirent dans une bataille rangée les habitants de la ville appelée Cerné ; et, après avoir poursuivi les fuyitifs jusqu'à l'intérieur des murs, elles s'emparèrent de la ville. Désireuses de frapper cruellement leurs prisonniers : elles passèrent les hommes adultes au fil de l'épée et, ayant réduit les enfants et les femmes en esclavage, elles rasèrent la ville¹⁵¹.

Elles doivent faire preuve en permanence de leurs qualités impitoyables de guerrières qui n'hésitent pas à user de violences excessives, à ravager et à perpétrer des massacres pour dominer les autres peuples. Aucune place n'est laissée aux émotions ni aux sentiments. Elles gagnent de la notoriété à travers la peur et la crainte de leurs sujets et ne réagissent aucunement en dehors de l'hostilité.

Mentionné auparavant, les premières victimes de cette animosité sont surtout les hommes. Suite à l'hostilité dont ils sont victimes, ils se font massacrer afin que la communauté amazonienne demeure purement féminine ou encore ils subissent de

¹⁴⁵ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Livre II, *op. cit.*, XLIV-XLVI, p. 80.

¹⁴⁶ Quinte-Curce, *Histoires*, *op. cit.*, Livre VI, V, p. 181.

¹⁴⁷ Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, *op. cit.*, Livre IV, V, p. 48-49.

¹⁴⁸ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Livre III, *op. cit.*, LII-LV, p. 81.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 84.

¹⁵⁰ Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, *op. cit.*, Livre IV, V, p. 48-49.

¹⁵¹ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Livre III, texte établi et traduit par Bibiane Bommelaer, Paris, Les Belles Lettres, 1989, LII-LV, p. 82.

l'humiliation en vivant dans l'esclavage. Justin expose que les Amazones se débarrassent de tous les hommes de leur communauté afin d'éviter des inégalités sociales :

Elles renoncèrent également à trouver des époux au sein des populations voisines, ce qu'elles appelaient esclavage et non mariage. Offrant un exemple unique dans toute l'histoire, elles développèrent audacieusement leur État sans l'aide des hommes ; elles le protégèrent même en marquant du mépris pour ces derniers. Et afin que les unes ne paraissent pas plus chanceuses que les autres, elles tuent les hommes qui étaient restés chez eux¹⁵².

Mais pourquoi les Amazones éprouvent-elles autant de haine pour les hommes ? De nouveau, tout a commencé d'Homère. Blok en étudiant l'épithète ἀντιάνειραι/ἀντιανείρας conclut que cette formule homérique a perdu sa signification de départ chez les auteurs postérieurs et a suscité une nouvelle interprétation. « Égales aux hommes » de l'épithète d'Homère deviendrait « anti-mâles » à cause du préfixe « anti ». C'est ainsi que les auteurs postérieurs dessinent le portrait des Amazones comme étant hostiles aux individus masculins¹⁵³. Selon Sebillotte Cuchet, c'est à partir du V^e siècle av. J.-C. avec *Prométhée enchaîné* d'Eschyle qu'apparurent ces Amazones « anti-mâles » :

Au début du V^e siècle, le *Prométhée enchaîné* désigne les Amazones comme Αμαζόνων στρατον στυγάνορα c'est-à-dire détestant (*stugeō*) les mâles (*andres*), transformant ainsi clairement l'opposition Troyens Achéens à laquelle participaient les Amazones en tant qu'alliées des premiers, en une opposition hommes/femmes. Il est probable que ce soit cette époque, tardive par rapport à l'élaboration du mythe épique, que viendrait l'idée qu'*antianeirai*, l'épithète homérique des Amazones, signifierait « anti-mâles » et non pas « équivalentes aux mâles¹⁵⁴.

Ayant donc cette attitude méprisante envers les mâles, il est dans l'ordre des choses pour les auteurs antiques que la répartition sociale, le rôle et les tâches des sexes, se soit renversée chez les Amazones. Cet univers aberrant est surtout dessiné chez les Amazones de Libye :

Les hommes, comme les femmes mariées de chez nous, passaient leur vie dans les maisons, soumis aux ordres de leurs compagnes ; ils n'avaient le droit ni de faire campagne, ni d'exercer une magistrature, ni, en outre, d'exprimer une opinion dans leurs affaires publiques¹⁵⁵.

Diodore renverse la société grecque en faisant un parallèle avec la situation des femmes dans la société hellénique. L'historien met ainsi en évidence le « monde à l'envers¹⁵⁶ » des Amazones. Or, dans la communauté hellénique, le rôle des femmes

¹⁵² Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, Livre II, *op. cit.*, 4, p. 48.

¹⁵³ Josine Henriëtte Blok, *The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*, Leiden, New York, Köln, E. J. Brill, 1994, p. 175-178.

¹⁵⁴ Violaine Sebillotte Cuchet, « Femmes et guerrières, les Amazones de Scythie (Hérodote, IV, 110-117) », *op. cit.*, p. 177-178.

¹⁵⁵ Diodore, *Bibliothèque historique*, Livre III, *op. cit.*, p. 80.

¹⁵⁶ Nous nous sommes inspirée du titre de Suzanne Saïd, *Le monde à l'envers*, *op. cit.*

consiste essentiellement en deux occupations principales domestiques : s'occuper des tâches ménagères et élever des héritiers légitimes. N'ayant aucun droit pour participer aux affaires gouvernementales ni à d'autres domaines socio-économiques, les femmes de la Grèce sont pour ainsi dire des « prisonnières » du foyer. De la même manière, les hommes de la société amazonienne sont affectés à l'alimentation des enfants selon Diodore : « À la naissance des enfants, les nouveau-nés étaient confiés aux hommes qui les nourrissaient avec du lait et d'autres aliments, conformément à l'âge des bébés¹⁵⁷ ». Pour Strabon, les hommes (Gargaréens) ont pour tâche d'élever des enfants : « Quant aux enfants mâles, elles les apportent aux Gargaréens pour qu'ils les élèvent¹⁵⁸ ». En s'opposant ainsi à la société des hommes et en renversant le rôle des sexes, les Amazones défient la patriarchie de sorte qu'elles font subir aux êtres masculins le même sort que celui des femmes grecques : les hommes sont voués à rester l'intérieur et accomplir les tâches de la maison.

Strabon témoigne un autre rapport des Amazones avec les hommes. Suivant *Géographie*, les guerrières nécessitent les hommes dans un seul et unique but : la procréation, pour, dit-on, conserver l'existence de leur nation. Une fois par an, chez les Gargaréens, le peuple voisin, elles fréquentent le sexe opposé. Au printemps, par une ancienne coutume, les Amazones traversent la montagne pour célébrer une fête sacrificielle au cours de laquelle elles s'unissent de manière hasardeuse avec les Gargaréens :

Mais elles se réserveraient deux mois par an au printemps pour monter sur la montagne voisine qui les sépare des Gargaréens. Ceux-ci y montent aussi, en vertu d'une ancienne coutume, pour y célébrer avec elles un sacrifice, puis pour s'unir à elles en vue de la procréation, en secret et dans l'obscurité, au hasard de la rencontre¹⁵⁹.

De ces unions, elles ne gardent que les filles et renvoient les garçons aux Gargaréens. Ces derniers « adoptent individuellement [les enfants], chacun admettant dans le doute que l'enfant apporté est son fils¹⁶⁰ ». Strabon ne mentionne pas l'avis des Gargaréennes sur cette situation, omises complètement dans cette histoire. Les Amazones se servent des hommes pour la procréation et ces derniers l'acceptent sans contradiction. Ils ne reçoivent aucune récompense au retour, se soumettent aussi à l'ordre des Amazones d'élever les garçons. Il nous semble qu'il y a une volonté de Strabon dans cette attitude

¹⁵⁷ Diodore, *Bibliothèque historique*, Livre III, *op. cit.*, p. 80.

¹⁵⁸ Strabon, *Géographie*, *op. cit.*, XI, 5,1-5,4, p. 68.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

amazonienne de souligner la bestialité, donc la barbarie des Amazones. Or, pour les yeux des Grecs, les étrangers se caractérisent souvent par la promiscuité hasardeuse¹⁶¹.

La chercheuse Thélamon indique qu'une explication crédible à ce fait. La raison est, selon l'auteure, que les Amazones et les Gargaréens constituent un peuple unique qui, en raison des conflits (sexuels), décide d'habiter séparément et qui s'est accordé pour se rencontrer une fois par an¹⁶². Or, cette coutume existe en réalité chez les peuples caucasiens. Ce texte de Strabon ne relève donc pas purement de l'imaginaire, selon la chercheuse, mais décrit une manière de faire la disjonction entre le « masculin » et le « féminin », perception qui est encore présente dans la culture caucasienne¹⁶³. Elle démontre que dans les sociétés du Caucase (de la mer Noire à la Caspienne) il existe une séparation nette entre les « masculins » et les « féminins » qui « s'applique à tous les domaines de l'existence quotidienne¹⁶⁴ », commencée par une division de la maison spécial « homme » et spécial « femme » et du travail par sexe, allant même jusqu'aux extrêmes mesures comme l'interdiction aux époux de se voir avant le mariage. Le but de cette ségrégation sexuelle est, comme le note l'auteure, « d'éviter entre les hommes et les femmes tout contact visuel, auditif, alimentaire ou tactile¹⁶⁵ », donc tout type de communication. L'origine de cette séparation se trouve dans le mythe de création : un couple harmonieux frère-sœur perd toute son harmonie à la suite d'un conflit causé par la sœur. Maudit par son frère, elle devient une démonsse et c'est ainsi que l'univers est partagé en « deux séries antagonistes, l'une divine, l'autre démoniaque¹⁶⁶ ». En mettant à l'avant cette séparation des sexes, Thélamon conclut que :

Certes le discours de Strabon sur les Amazones et les Gargaréens, comme les autres discours où il est question des Amazones, relève de l'imaginaire. Mais, il est formulé ici dans le cadre d'un discours sur le Caucase et nous semble pouvoir être lu aussi en en tenant compte : il apparaît alors comme une manière de penser la disjonction des « masculins » et des « féminins » dans toute sa rigueur logique, comme si une société pouvait être régie par cette seule structure en faisant abstraction d'autres règles d'organisation ; car pour prégnante qu'elle soit, elle se combine en effet, dans les sociétés réelles du Caucase, avec les structures de clan, de parenté patrilinéaire et les règles de mariage¹⁶⁷.

Mayor suggère une autre explication à cette séparation du couple : elle pourrait être liée au mode de vie nomade et au déplacement saisonnier des hommes. Lorsque les

¹⁶¹ Edith Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 43.

¹⁶² Françoise Thélamon, « Amazones et Gargaréens : la disjonction des masculins et des féminins au Caucase », *op. cit.*, p. 330-333.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 338.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 319.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 322.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 321.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 334.

anciennes tribus de Scythie se déplacent du pâturage d'été au pâturage d'hiver, plusieurs tribus se rencontrent et accomplissent ensemble certaines coutumes comme enterrer des défunts au printemps. Une fois le rituel accompli, ils prennent ensemble des saunas pour se purifier et organisent des marchés. Ce mode de vie saisonnier peut s'appliquer également en temps de guerres et de raids. Les hommes partant à la guerre pouvaient s'absenter durant une année entière au cours de laquelle les femmes et les enfants restaient à la maison. Une fois la guerre terminée, les hommes rejoignent de nouveau leurs familles. Ce mode de vie très périodique, avec les rencontres saisonnières et l'absence continuelle des hommes, pourrait être vu par les auteurs grecs comme une communauté de femmes sans hommes et participer à imaginer une société exclusivement féminine où les femmes auraient besoin de sortir une fois de leur pays pour s'accoupler¹⁶⁸.

Si on revient aux Amazones mythiques et leur rapport aux hommes, les auteurs antiques témoignent que ces guerrières sont même hostiles envers leurs propres enfants de sexe masculin. Strabon demeure le seul historien décrivant le moyen le moins violent destiné aux enfants mâles des Amazones : ils sont renvoyés aux pères présumés des garçons et sont élevés hors de la portée de leurs mères. Diodore et Justin dessinent manifestement des mères-amazones cruelles et monstrueuses. Pour Diodore, elles n'hésitent pas à mutiler les jambes et les bras de leurs propres garçons afin qu'ils ne puissent pas effectuer les exercices militaires : « Chez les nouveau-nés les garçons étaient mutilés des bras et des jambes, donc rendus inaptes aux fonctions militaires¹⁶⁹ ». Ou encore, les Amazones de Libye qui confient les enfants dès la naissance aux hommes pour qu'ils les élèvent avec du lait et d'autres aliments¹⁷⁰. Diodore dessine ainsi des mères, alors froides et insensibles, abandonnant dès la naissance leur enfant. Elles n'ont aucun attachement sentimental ni aucun instant maternel pour les nouveau-nés. Cette froideur est bien évidemment conservée dans leur rapport aux filles. Elles n'hésitent pas à leur brûler la poitrine pour que cet élément corporel ne les empêche de combattre : « Si l'enfant était de sexe féminin, on lui brûlait les seins, afin qu'ils ne se développent pas à l'époque de la puberté, car ce n'était pas, à leur avis, un inconvénient négligeable pour les campagnes militaires que la saillie des seins sur le torse¹⁷¹ [...] ». Justin va encore plus loin en mettant en scène les Amazones tuant leurs garçons dans le but de continuer

¹⁶⁸ Adrienne Mayor, *The Amazons*, *op. cit.*, p. 130.

¹⁶⁹ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Livre II, *op. cit.*, p. 79.

¹⁷⁰ Diodore, *Bibliothèque historique*, Livre III, *op. cit.*, LII, p. 79-80.

¹⁷¹ *Ibid.*

d'entretenir une communauté uniquement féminine¹⁷². Les Amazones sont alors des êtres sans cœur qui n'hésitent pas à sacrifier leurs propres enfants afin de respecter les principes et les traditions de la communauté.

L'hostilité envers les hommes des Amazones est à nouveau mise en évidence par leur souhait de ne plus accueillir les guerrières qui s'approchent des hommes. Tel est le témoignage de Pseudo-Callisthène qui signale que « [c]elles d'entre nous qui veulent être déflorées restent auprès des hommes¹⁷³ ». Et « si l'une d'entre elles est déflorée par quelque étranger, qu'elle reste auprès de vous¹⁷⁴ ».

Bref, on l'a observé : les Amazones sont les « anti-mâles ». Elles réservent aux hommes une place inférieure dans la société. Toutefois, dans toutes ces coutumes, dans toutes ces attitudes envers les êtres masculins, ce sont les femmes qui commandent : c'est leur choix et c'est leur mode de vie. Comme Justin l'a clairement souligné, l'éloignement de la communauté masculine du milieu amazonien leur permet de conserver l'indépendance : les Amazones ne vivent pas sous l'ordre des hommes (c'est bien le contraire) et elles sont libres d'agir, de gouverner, de guerroyer, en un mot de mener librement les activités de l'extérieur. Et elles le font bien, surpassent même les hommes. Comment ? Par les actes et les sacrifices (surtout corporels) nécessitant de l'effort considérable de leur part. Le pari est relevé, l'État est fondé, géré, gouverné et subsistera pendant de longues périodes, jusqu'à faire face aux redoutables héros grecs.

2.2. Les Amazones : femmes à cheval, femmes de liberté

Le cheval. La plus noble conquête que l'homme n'ait jamais faite est celle de ce fier et fougueux animal, qui partage avec lui les fatigues de la guerre et la gloire des combats.

Georges-Louis de Buffon, *Histoire naturelle des animaux*, Paris, H. Lecène et H. Oudin, 1888, p. 13.

La connaissance équestre est un élément quintessenciel des Amazones. Comme on a mentionné auparavant, chez les auteurs antiques, les Amazones « montent à cheval¹⁷⁵ »,

¹⁷² Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, *op. cit.*, Livre IV, V, p. 48.

¹⁷³ Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, *op. cit.*, p. 109.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 110.

¹⁷⁵ Hérodote, *Histoires*, Livre IV, *op. cit.*, 110-117, p. 117.

« elles vont à la chasse à cheval¹⁷⁶ », « lancent le javelot depuis leur cheval¹⁷⁷ ». Elles sont donc d'excellentes cavalières car elles s'exercent à l'équitation dès l'enfance. Justin raconte que les Amazones éduquaient leurs filles à l'équitation et à la chasse « afin de leur donner les mêmes habitudes que les leurs, loin de les confiner dans la vie privée et le travail de la laine¹⁷⁸ ».

Les Amazones sont bel et bien des femmes à cheval. Cet animal est inséparable de la vie d'une Amazone. Le cheval est donc l'animal de compagnie de ces femmes indépendantes. Philostrate de Lemnos (III^e siècle apr. J.-C.) a bien défini le rôle prépondérant du cheval dans la vie des Amazones, car « [u]ne fois descendues de cheval, les Amazones sont une race de femmes, et simplement des femmes¹⁷⁹ ». Sans cheval, en tant que femmes, ces êtres ne seraient pas capables d'obtenir cette réputation d'Amazones. Elles doivent leur notoriété de guerrière au cheval. Pour Lysias, les Amazones « furent les premières dans le monde entier qui montèrent sur des chevaux : ainsi, elles pouvaient surprendre l'ennemi étonné, l'atteindre dans sa fuite, aussi bien qu'échapper à sa poursuite¹⁸⁰ ». Les Amazones sont les premières à avoir dompté le cheval. C'est la raison pour laquelle elles sont les expertes de l'équitation et connaissent très bien les chevaux comme elles sont capables de sélectionner les meilleurs coursiers. Les auteurs choisissent ainsi le nom convenable pour la reine des Amazones Hippolyte, qui veut dire « dompteuse de chevaux ».

Si on évoque l'histoire, une des plus anciennes découvertes archéologiques, retrouvées au nord du Kazakhstan et appartenant à la culture botai¹⁸¹, atteste que la domestication du cheval par les nomades remonte aux environs de 5000 ans avant notre ère. Mayor signale un autre emplacement de domestication, mais toujours par les nomades, au nord de la mer Noire, « le territoire légendaire des Amazones¹⁸² ». Le lien entre le cheval et l'homme dans la culture nomade est très étroit. Le cheval est un animal parfaitement convenable aux nomades des steppes. En raison de l'élevage, le cheval devient un animal indispensable pour mener le mode de vie nomade. Il peut supporter les

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ Hippocrate, *Airs, eaux, lieux, op. cit.*, XVII, p. 230.

¹⁷⁸ Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, Livre IV, *op. cit.*, V, p. 48.

¹⁷⁹ Philostrate de Lemnos, *Les Héroïques*, trad. par Jean François Boissonade de Fontarabie, 1806.

¹⁸⁰ Lysias, *Discours, op. cit.*, 4-6, p. 47.

¹⁸¹ Nell Greenfielboyce, « Why the Last "Wild" Horses Really aren't », *National Public Radio*, 22 février 2018, disponible sur <https://www.npr.org/sections/thetwo-way/2018/02/22/587755920/why-the-last-wild-horses-really-arent?t=1560781170067> [consulté le 17 juin 2021].

¹⁸² Adrienne Mayor, *The Amazons, op. cit.*, p. 170.

températures très basses de ces régions, tout autant que des chaleurs extrêmes durant l'été :

Horses were ideally suited to the northern steppes. They can tolerate freezing temperatures better than cattle, and horse scan reach grass under more than a foot of snow; horses can pull wagons and carry riders and loads; they provide nutritious food and drink; and they do not need fulltime herders¹⁸³.

Il peut accompagner l'homme dans son déplacement régulier, quand il est à la recherche d'un nouveau pâturage pour les bétails. Il constitue donc un moyen de transport pour ces gens de voyages, mais également il peut transporter à chars les affaires de ces vagabonds. La jument procure du lait, donc de la nourriture. Les nomades se nourrissent également de la viande de cheval. Cet animal indispensable procure ainsi de multiples avantages : il offre à l'homme non seulement la surveillance des bétails, mais aussi de la nourriture, mais surtout il est une arme de guerre. Ce dernier point est surtout important au sujet des Amazones : elles guerroyaient sur le destrier. Il est important de noter que la plus grande importance est accordée au cheval lorsque celui-ci est utilisé dans l'armée militaire dans les temps de guerres. Hanks atteste que :

In fact, unambiguous evidence for the use of horses in mounted warfare dates around the beginning of the 1st millennium BCE. The widespread diffusion of this mounted warrior pattern, within two to three hundred years, clearly suggests dynamic new social settings where the technological dimension of cavalry warfare and the warrior lifestyle became quickly disseminated and strongly expressed through funerary activities¹⁸⁴.

Du point de vue de la stratégie militaire, la cavalerie prend le dessus sur l'infanterie. Ce sont uniquement en étant sur un cheval que les Amazones deviennent de redoutables guerrières. Bien que les auteurs parlent de l'infanterie dans l'armée amazonienne¹⁸⁵, la cavalerie, composée des archers et les lanceuses de javelot, est leur point fort. C'est pourquoi étudier le rôle du cheval qui accompagne la combattante nous semble important puisque ceci joue un rôle clé dans la transmission de l'image de ces héroïnes dotées des qualités guerrières. Surtout, étudier l'image de la cavalière dans la littérature d'Asie centrale – le lieu possible où les premières domestications du cheval par l'homme sont attestées – est, à notre avis, nécessaire. Comme nous verrons dans la troisième partie de ce travail, *Qirq qiz* expose, avec de très subtils détails, le lien étroit entre la femme et son

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ Bryan Hanks, « Reconsidering Warfare, Status, and Gender in the Eurasian Steppe Iron Age », in Katheryn M. Linduff, Karen S. Rubinson (eds.), *Are All Warriors Male? Gender Roles on the Ancient Eurasian Steppe*, *op. cit.*, p. 17.

¹⁸⁵ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Livre III, *op. cit.*, p. 81 : « On raconte que Myrina, la reine des Amazones, rassembla une armée composée de trente mille femmes d'infanterie et de trois mille cavalières (dans les guerres, ce peuple cherchait plus particulièrement à utiliser la cavalerie) ».

coursier à travers l'histoire de l'héroïne Altinay et de son cheval. Surtout, cette étude nous procure davantage d'observations sur les femmes cavalières à travers le prisme des nomades. Or, les auteurs antiques ne donnent aucun détail sur le rapport des Amazones avec leurs coursiers. Est-ce parce qu'ils manquent de connaissances dans la matière ? Tout compte fait, les Amazones sont et demeureront les combattantes à cheval.

Un autre point à relever est l'idée que les Amazones deviennent des égales aux hommes en étant sur un cheval, mieux encore, elles peuvent même les surpasser en combat. Le cheval est, selon Mayor, un des premiers pas pour construire une égalité entre les genres. La société nomade l'a démontré :

the horse was a great equalizer of males and females on the steppes, probably one of the chief reasons for the nomads' noteworthy gender equality. A skilled archer horsewoman could hold her own against men in battle. Riding horses liberated women, bestowing freedom of movement and an exhilarating, challenging life outdoors¹⁸⁶.

L'équitation permet aux filles et aux garçons d'avoir une discipline identique et d'être traités de la même manière :

Because girls could learn to ride, tame and control horses, and shoot arrows just as well as boys, the steppe culture was the perfect environment for women to become mounted hunters and fighters¹⁸⁷.

En termes toujours d'égalité, l'équitation a permis aux femmes de la société nomade d'inventer le pantalon, un habit confortable à porter à cheval :

Trousers were a practical innovation of men and women who domesticated horses on the steppes, optimally designed for riding long distances and engaging in activities on horseback¹⁸⁸.

Hellanicos dans *Persica* évoque même une reine guerrière qui aurait inventé le pantalon :

Another legendary warrior queen was said to be the first to invent trousers. According to a lost history by Hellanikos (5th century BCE), Atossa, whose ethnic origin is not clear, was raised as a boy by her father King Ariaspes (the names are Persian but their origins and dates are shrouded in mystery). After she inherited her father's kingdom, this Atossa "ruled over many tribes and was most warlike and brave in all deeds" (Jacoby, frag. in Gera, p. 8). She created a new style of dress to be worn by men and women alike, long sleeves and trousers that blurred gender differences (Gera, p. 8, 141-58)¹⁸⁹.

Si l'invention du pantalon témoigne déjà au niveau vestimentaire de la tendance forte de tendre vers l'égalité des sexes, le nomadisme – le mode de vie – semble pouvoir

¹⁸⁶ Adrienne Mayor, *The Amazons*, op. cit., p. 171.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 171.

¹⁸⁸ Adrienne Mayor, « Who Invented Trousers ? », *Natural History*, 122 (8), octobre 2014, p. 32.

¹⁸⁹ Adrienne Mayor, « Amazons In The Iranian World », *Encyclopædia Iranica*, 2017, disponible sur <http://www.iranicaonline.org/articles/amazons-ii> [consulté le 24 août 2021].

procurer plus de liberté aux femmes. Le mouvement est un besoin primordial pour les nomades, c'est pourquoi une fille doit aussi apprendre à se mouvoir à cheval. Donc, peu importe le sexe de l'enfant, il apprend l'équitation, à monter à cheval à devenir un parfait cavalier. Il y a donc une nécessité chez les nomades d'éduquer également les enfants. Tant les garçons que les filles apprennent à apprivoiser un cheval (certains choisissent même leur propre cheval), ensuite, ils apprennent à monter, à galoper et à jouer en étant sur le cheval, certains font aussi des courses à cheval.

Le rôle du mouvement, l'élément quintessentiel des nomades et dans l'autonomie des femmes, est souvent négligé mais, à notre avis, il est le facteur essentiel qui leur permet de jouir de la liberté. La « culture du chemin », pour emprunter l'expression de Berque¹⁹⁰, favorise l'émancipation des femmes. Or, la mobilité peut être observée, d'un côté, en tant que mode de vie, avec toutes les contraintes que cela implique ; de l'autre côté, en tant que concept philosophique qui permet de maîtriser sa propre liberté. On y ajoute également le rôle de l'espace étendu des nomades caractérisé souvent par des nombreuses zones steppiques avec une vue continue sur l'horizon. Ce paysage ouvert et sans limite n'est empêché par aucune construction (les nomades n'ont pas de constructions fixes). C'est ainsi qu'il permet d'ignorer la notion de limite. Cette ouverture incite le sentiment de liberté.

Le nomadisme pourrait ainsi être étudié comme un concept, un mouvement (dans le sens du courant) qui favorise la liberté. Il sert surtout à l'indépendance et l'autonomie des femmes. Si on s'intéresse aux parcours des femmes, nous apercevons le prix qu'elles ont dû payer pour obtenir l'émancipation, les sacrifices qu'elles ont dû faire pour fonder un monde où les femmes sont autant appréciées que les hommes. Il s'agit d'un long chemin de combat et de guerre que les femmes ont mené depuis le temps antique. Dans ce long parcours de lutte, pour nous, les femmes étaient des « nomades » dans le sens qu'elles ont sillonné l'univers des hommes afin d'en extraire l'importance du rôle des femmes. Ce combat des femmes (antiques ou modernes) n'a-t-il pas pris son commencement par les Amazones, modelées des femmes nomades ?

En raison du mode de vie nomade, les femmes aussi bien que les hommes doivent s'adapter aux conditions exigées du nomadisme. Et bien évidemment, l'environnement joue également son rôle dans la manière égale de traiter les femmes et les hommes. Les zones steppiques connaissent en général des climats rudes avec des températures hautes

¹⁹⁰ Cité dans Michel Maffesoli, *Le voyage ou la conquête du monde*, Paris, Éditions Dervy, 2003, p. 48.

en saison estivale et des températures très basses en saison hivernale. En raison de l'adaptation nécessaire à cet environnement, l'humain (peu importe le sexe) a besoin d'apprendre à survivre et à tolérer les rigueurs de la nature. C'est pourquoi, en menant ce mode de vie les femmes s'adaptent elles aussi, développent certain caractère rugueux tant moral que physique. Les femmes nomades ont une physique plus forte, plus musclée. De la même manière, les Amazones chez les auteurs antiques ont des silhouettes différentes, plus robustes que les autres femmes. Pseudo-Callisthène note que ces guerrières sont des « femmes d'une taille qui dépasse considérablement celle des autres femmes¹⁹¹ ».

La mobilité constitue aussi un des moyens pour s'échapper au contrôle et dans le cas des Amazones s'échapper au pouvoir masculin. Sur ce sujet, Maffesoli nous annonce que : « [...] le désir du voyage est un des pôles essentiels de toute structuration sociale. C'est le désir de rébellion contre la fonctionnalité, contre la division du travail, contre une très grande spécialisation faisait de tout un chacun un simple rouage dans la mécanique industrielle que serait la société¹⁹² ». Les Amazones, en étant des femmes mobiles, luttent contre la fonctionnalité du système masculin. Elles s'échappent ou plutôt refusent de suivre les règles préétablies de la société (rappelons l'ultimatum des Amazones aux Scythes dans l'histoire de l'origine des Sauromates). Elles défient la société face à laquelle elles se trouvent.

Maffesoli pousse plus loin encore la réflexion dans son ouvrage philosophique intitulé *Du nomadisme* sur la question du pouvoir et du nomadisme comme moyen de s'échapper au contrôle. L'auteur estime que les Romains, après avoir établi leur Empire, avaient peur des barbares en raison de leur « aptitude au mouvement¹⁹³ ». Et justement, c'est dans cette faculté que se constitue la supériorité nomade : « C'est son "escapisme", cette capacité à s'échapper, qui le prédispose, à tout moment, au soulèvement, au défoulement, au bouleversement de l'ordre établi¹⁹⁴ ». Les sédentaires ont la « phobie du changement et de ce qui est mouvant¹⁹⁵ ». Mais la plus grande crainte d'un sédentaire consiste en l'impuissance, d'être privé du contrôle. Si les nomades sont incontrôlables, les femmes nomades les sont doublement. De la même manière, les Amazones représentent un danger pour les Grecs. La société grecque de l'Antiquité, fondée sur le pouvoir masculin et le patriarcat, est extrêmement misogyne. Donc, l'idée que les femmes

¹⁹¹ Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, op. cit., p. 111.

¹⁹² Michel Maffesoli, *Le voyage ou la conquête du monde*, op. cit., p. 8.

¹⁹³ Thérèse David, « Amazones et femmes de nomades », op. cit., p. 41.

¹⁹⁴ Michel Maffesoli, *Du nomadisme : vagabondages initiatiques*, Paris, Librairie générale française, 1997, p. 41.

¹⁹⁵ *Ibid.*

puissent prendre part à la vie politique leur fait craindre. Et le contact avec les peuples errants fait resurgir cette phobie. Voir une femme qui puisse monter à cheval et exercer les mêmes activités qu'un homme à la fois impressionne et effraie les Grecs. Que faire de cette femme, libre de réaliser ce qu'elle désire car (quasi) aucune restriction ne s'applique à elle ? Elle renversera (bien évidemment) l'ordre masculin établi déjà depuis des siècles sur le sol grec. Il faut à tout prix éviter cela et renforcer le pouvoir de l'imaginaire pour éliminer cette force avant qu'elle devienne un véritable danger. Les héros par excellence grecs sont prêts à affronter ces forces « démoniaques » pour préserver l'équilibre du monde.

CHAPITRE III.

LES AMAZONES : PARIEUSES DE LA CIVILISATION MASCULINE

GRECQUE

Les Amazones sont les barbares. Tout d'abord, par leur langue étrangère. Toutefois, cela n'empêche les échanges entre les Amazones et les Grecs car les auteurs grecs nous témoignent aussi des coutumes et des comportements étranges de ces femmes les inscrivant ainsi dans l'idéologie « barbare » : elles se mutilent le corps, s'accouplent sans mariage, et gouvernent seules. Ce dernier point est surtout important. Elles fondent un État et en assurent sa gestion économique, sociale et politique tout en étant indépendantes sans l'aide des hommes. Les femmes sont au pouvoir, donc. Ce système est anormal, selon les auteurs antiques, il défie le système patriarcal grec, et aboutit : à créer un désordre dans le monde. Surtout, la civilisation masculine grecque est en danger. Le danger du pouvoir féminin doit être immédiatement éliminé. Les auteurs grecs ressentent ainsi le besoin de confronter ces femmes indépendantes aux héros civilisateurs grecs qui rétablissent l'ordre du monde.

3.1. Les barbares à défier

Le Barbare est l'homme des extrêmes, notion morale autant que géographique.

Marie-Françoise Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, op. cit., p. 23.

Cruelles, sauvages, froides, violentes, dangereuses combattantes... ou en un mot les Barbares ! Telle est l'image des Amazones dans la littérature antique. Le portrait des Amazones chez les auteurs grecs met en évidence le fait que les guerrières sont une incarnation absolue de la barbarie dans la définition que Baslez nous fournit :

« Barbares », ceux qu'on repousse comme extérieurs à son monde... « Barbares », ceux qu'on juge inférieurs à soi-même... « Barbares », ceux dont on ne comprend pas la langue... « Barbares », enfin, ceux dont le comportement se signale par la violence et l'excès¹⁹⁶.

Décrites en tant que guerrières des confins du monde, provenant de la région lointaine du Pont Euxin, les Amazones avec leurs coutumes de cautérisation et de promiscuité, ainsi que par leur attitude violente envers les hommes, s'inscrivent bel et bien dans la représentation « barbare » dans la compréhension des Grecs.

¹⁹⁶ Marie-Françoise Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, op. cit., p. 183.

Toutefois, il faut tenir compte que le barbare n'a pas toujours eu cette connotation négative dans la culture grecque. Comme le démontre Baslez, le terme « barbare » vient de l'adjectif « barbaros » créé par Homère afin de définir ceux qui ne parlaient pas distinctement¹⁹⁷. Donc, le barbare désignait au départ quelqu'un qui ne parlait pas ou ne comprenait pas le grec, quelqu'un d'étranger qui ignore la langue et la culture grecque, et il n'y avait aucun critère racial. Mais, avec la confrontation aux Perses et plus particulièrement depuis la victoire sur les Perses dans les guerres médiques, les Grecs emploient le terme « barbare » dans le sens péjoratif. Or, « les guerres médiques se muèrent en véritable mythe à la gloire de la cité et en symbole de l'union des Grecs, selon les besoins du moment¹⁹⁸ », et la défaite des Perses face à une petite armée grecque fut la raison de leur infériorisation sur plusieurs points : « désordre, lâcheté et faiblesse sur le plan militaire, cruauté ou servilité sur le plan moral, inégalité fondamentale sur le plan politique¹⁹⁹ ». C'est à partir de ce moment que « le Barbare devient le négatif du Grec idéal et la construction de son image revint à célébrer l'hellénisme²⁰⁰ ». Cette célébration a beaucoup joué sur l'ethnocentrisme grec puisque l'idée de l'unicité du peuple grec prévalait toujours :

Le patronyme et l'ethnique* (qui marque l'appartenance à une communauté politique) sont en effet les deux composantes de l'état civil grec. [...] La Grèce n'existe pas en tant qu'individu, mais en tant que membre d'une famille et d'un état²⁰¹.

La victoire sur les Perses n'a fait qu'affirmer ce constat et amplifier l'amour propre de la nation, car comme le démontre Hall, les Grecs à travers la description des barbares ont en réalité défini leur propre image, celle du Grec idéal : « Greek writings about barbarians is usually an exercise in self-definition, for the barbarian is often portrayed as the opposite of the ideal Greek²⁰² ». Plus l'Autre est barbare, plus le Grec est idéal. C'est

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 184 : « La notion de l'étranger culturel n'est pas propre au monde grec, non plus que le critère linguistique qui la fonde. Quand Homère créa l'adjectif « barbarophone » (celui qui parle barbare) pour qualifier des indigènes d'Asie Mineure combattant aux côtés des grecs, il ne transcrivait pas un dérivé du phénicien, comme on l'a cru parfois, mais il utilisait bel et bien des onomatopées imitatives pour évoquer ce qui lui paraissait être un bredouillis informe. Or en sanskrit également (la linguistique l'a maintenant démontré), on utilise pour décrire l'autre, le différent, le « Barbare », des onomatopées qui signifient « celui qui parle indistinctement » (*mlecca*, plus tard *bara-bara*). » Voir notamment, Edith Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, *op. cit.*, p. 4 : « The Greek term *barbaros*, by the fifth century used both as a noun and an adjective, was ironically oriental in origin, and formed by reduplicative onomatopoeia. Originally it was simply an adjective representing the sound of incomprehensible speech ».

¹⁹⁸ Dominique Lenfant, « Les meilleurs des "Barbares" », *op. cit.*, p. 16.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 16-17.

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ Marie-Françoise Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, *op. cit.*, p. 17.

²⁰² Edith Hall, *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, *op. cit.*, p. 1.

ainsi qu'un Barbare devient non seulement « des non-Grecs, mais aussi des anti-Grecs, voire des anti-Athéniens²⁰³ ». Dawson soutient également cette idée et note que :

To believe that barbarians reverse the norm in everything does not weaken cultural self-confidence: it demarcates and strengthens a culture by demonstrating the irredeemable otherness of all those outside it. Often Herodotus shares this attitude. In most cases he probably expects his reports about barbarian sexuality in shock, titillate, and confirm his Greek readers in their conviction of cultural superiority²⁰⁴.

La mentalité grecque est « faite à la fois d'hospitalité et de défiance, qui combine le désir de créer des liens et l'affirmation de différence²⁰⁵ ». Elle se joue sur deux aspects, si dans l'un il y a la curiosité envers l'Autre, une tendance à faire des rapprochements, dans l'autre, se trouve un fort désir de distinguer entre ce qui est Grec et non-Grec.

Les Amazones s'inscrivent dans la définition « barbare » tout d'abord par leur langue étrangère (toujours dans la définition de Baslez : « “Barbares”, ceux dont on ne comprend pas la langue²⁰⁶ »). Hérodote témoigne que les Amazones parlent une langue étrangère qui n'est proche ni du grec ni de la langue scythe. Dans l'histoire d'Hérodote, les Amazones et les Scythes, ne parlant pas les mêmes langues, échangèrent au début uniquement par gestes. Lors de cet échange, l'Amazone prend l'initiative : elle demanda au jeune scythe d'amener un deuxième homme le lendemain au même endroit :

Vers le milieu du jour, les Amazones agissaient de la sorte : elles se dispersaient une par une, deux par deux, s'écartant çà et là et loin les unes des autres, pour faire leurs nécessités. Les Scythes s'aperçurent, et agirent de même. L'un d'eux aborda une des isolées ; l'Amazone ne le repoussa pas, mais le laissa jouir de sa personne. Ne pouvant pas lui parler (car ils ne se comprenaient pas l'un l'autre), elle lui fit signe de la main de venir le lendemain au même endroit et d'en amener un second, lui donnant à entendre [qu'ils eussent à être deux et] qu'elle amènerait elle-même une seconde femme²⁰⁷.

Débuté par cet échange gestuel, la relation scythe-amazone se développe ainsi comme suit : après avoir entendu l'affaire de deux jeunes scythes avec les Amazones, le reste des Scythes « apprivoisèrent aussi le reste des Amazones. Ils se mêlèrent ensuite les deux camps et demeurèrent ensemble, chacun ayant pour femme celle avec qui il avait eu commerce tout d'abord²⁰⁸ ».

L'historien témoigne aussi de l'aptitude aux langues des Amazones car elles réussissent à apprendre la langue de leurs maris tandis que « les hommes ne pouvaient apprendre la langue de leurs femmes ; mais les femmes surent comprendre celle de leurs

²⁰³ Dominique Lenfant, « Les meilleurs des “Barbares” », *op. cit.*, p. 17.

²⁰⁴ Doyne Dawson, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1992, p. 19.

²⁰⁵ Marie-Françoise Baslez, *L'étranger dans la Grèce antique*, *op. cit.*, p. 18-19.

²⁰⁶ *Ibid.*, 183.

²⁰⁷ Hérodote, *Histoires*, *op. cit.*, Livre IV, 110-114, p. 115.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 116.

maris²⁰⁹ ». Curieusement, Pseudo-Callisthène note particulièrement que les Amazones échangent avec Alexandre le Grand par lettres. Il n’y a aucune mention de la langue de l’échange ni de recours à des traducteurs :

Et, prenant avec lui son escorte, il continua son chemin en direction de son expédition. Les satrapes vinrent à sa rencontre et lui rendirent son habit de roi. Et de là, il fit route en direction des Amazones. Arrivé à proximité de chez elles, il leur envoya une lettre de cette teneur [...]. Lorsqu’elles eurent reçu et lu la lettre d’Alexandre, elles lui répondirent par ces mots [...]²¹⁰.

Les Amazones sont barbares, toujours dans la définition de Baslez, car elles sont jugées inférieures aux Grecs (« Barbares, ceux qu’on juge inférieurs à soi-même²¹¹ »). Cette infériorité se joue sur l’aspect de l’armement (l’arc et le javelot) comme nous avons déjà pu l’observer. Elles sont jugées barbares par leur comportement violent et excessif par rapport à leur propre corps, aux êtres masculins et à leurs enfants (« “Barbares”, ceux dont le comportement se signale par la violence et l’excès²¹² »). La barbarie se joue même au niveau du territoire amazonien : il est encore inconnu, se situe aux confins du monde, loin du territoire grec (« “Barbares”, ceux qu’on repousse comme extérieurs à son monde²¹³ »). Elles le sont également par leur coutume barbare : elles ignorent le mariage et se permettent de s’accoupler d’une manière hasardeuse.

Les Grecs se sont donc retrouvés face à un autre monde qui s’écarte complètement du leur : les traditions, le mode de vie sont totalement différents. C’est cet inconnu, autrement l’exotisme qui les a poussé à représenter les Amazones de manière barbare s’inscrivant dans le concept d’orientalisme de Saïd, à savoir que le concept « *est* (plutôt qu’il n’exprime) une certaine volonté ou intention de comprendre, parfois de maîtriser, de manipuler, d’incorporer même, ce qui est un monde manifestement différent²¹⁴ ». Proulx note que « lorsque les historiens s’intéressent aux particularités des femmes Barbares, leurs descriptions se présentent comme un mélange de détails familiers aux Grecs (analogie avec certaines coutumes des femmes gréco-romaines) et de détails exotiques (réels ou non), retenus dans le but d’informer, de distraire ou de surprendre²¹⁵ ».

Bien que les auteurs antiques représentent les Amazones en tant que femmes barbares, – nous employons ici dans le sens du contraire de « civilisé », cela n’exclut pourtant pas l’idée qu’elles soient éduquées. Ils notent que l’éducation principale des

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ Pseudo-Callisthène, *Le Roman d’Alexandre*, *op. cit.*, p. 108-109.

²¹¹ Marie-Françoise Baslez, *L’étranger dans la Grèce antique*, *op. cit.*, p. 183.

²¹² *Ibid.*

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ Edward W. Saïd, *L’orientalisme. L’Orient créé par l’Occident*, trad. Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, 1980, p. 25.

²¹⁵ Geneviève Proulx, *Femmes et féminin chez les historiens grecs*, *op. cit.*, p. 115.

Amazones est l'exercice guerrier, aucune autre éducation n'est mentionnée. Pourtant, elles ne sont point totalement ignorantes : il y a des administratrices, des gestionnaires (« magistratures et à administrer toutes les affaires publiques²¹⁶ ») et des gouverneuses (« elles développèrent audacieusement leur État sans l'aide des hommes²¹⁷ »). Toutefois, nous n'avons pas d'informations sur comment et par quel moyen sont exercées ces entreprises. L'accent est bien évidemment mis sur les affaires extérieures de ces guerrières, leur relation avec les peuples limitrophes. Dans la plupart des cas, elles sont des voisines troublantes, car elles attaquent sans cesse leur voisinage et détruisent leur ville. La grande barbarie des Amazones est surtout relevée par Diodore dans le troisième livre de la *Bibliothèque historique* au sujet des Amazones de Libye. Ces Amazones décident, pour leur tout premier combat, de battre les Atlantes, « les hommes les plus civilisés de ces régions, qui occupaient un pays prospère et de grandes villes²¹⁸ ». La barbarie des Amazones s'affirme ainsi par leur ignorance que « c'est chez eux que la légende place la naissance des dieux, dans les régions proches de l'Océan, en accord avec les légendes grecques [...]»²¹⁹ ». Diodore décrit ensuite par quel moyen Myrina la Barbare a conquis ce territoire : elle a une armée composée de trente mille femmes d'infanterie et de trois mille cavalières, l'armée défensive qui utilise des peaux des animaux et les armes de fer :

Comme armes défensives, elles utilisaient des peaux de grands serpents, les animaux de cette espèce étant en Libye d'une taille incroyable, et comme armes offensives, les épées et les lances, ainsi que des arcs, avec lesquels non seulement elles tiraient de face, mais encore, quand elles faisaient retraite, se retournant en arrière, elles décochaient avec sûreté des traits sur leurs poursuivants²²⁰.

Ce contraste entre le peuple le plus civilisé, porteur de la tradition mythique, et le peuple guerrier qui bien qu'il soit capable de bien combattre ignore complètement l'essence de la civilisation, met en évidence la volonté de l'auteur de souligner que les Amazones, dues justement à leur barbarie, ont détruit « le lieu de la naissance des Dieux²²¹ ».

Selon nous, l'idée principale dans cette histoire chez Diodore réside dans le lien suivant : les femmes pouvant détruire le lieu « sacré » sont capables de tout. Elles excèdent de violence, soulèvent de la peur et de la crainte. Les peuples vaincus, surtout

²¹⁶ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, op. cit., Livre III, LII-LV, p. 79.

²¹⁷ Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, op. cit., Livre IV, V, p. 47.

²¹⁸ Diodore de Sicile, *La Bibliothèque historique*, Livre III, op. cit., LII-LV, p. 81.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 81.

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*

les prisonniers Cernéens, subissent un des pires sorts : « elles traitèrent cruellement leurs prisonniers : elles passèrent les hommes adultes au fil de l'épée et, ayant réduit les enfants et les femmes en esclavage, elles rasèrent la ville²²² ». Elles terrorisent ainsi les peuples voisins au point que les Atlantes « livrèrent leurs villes par convention et promirent qu'ils feraient tout ce qu'on leur commanderait²²³ ». Satisfaite de cette soumission, Myrina dédommage et construit une ville qui porte son nom. Même cet acte gracieux ne dissimule pas sa barbarie car le but de la fondation de la ville consiste à « y établi[r] les prisonniers de guerre²²⁴ ». Le comble de l'acte barbare de la reine est son désir d'exterminer les Gorgones en incendiant la forêt.

Diodore met ainsi en évidence, par cette scène de l'excès, le pouvoir des femmes. Que se passe-t-il si une femme prend le pouvoir ? Elle ne peut qu'abuser de son pouvoir. Elle n'en a aucune maîtrise et ne distingue en aucun cas le bien du mal. Elle se contente de la soumission et des cadeaux somptueux de ses sujets, elle n'est pas en mesure de comprendre la gravité de son acte de « destructeur de l'humanité » en envahissant la terre des Atlantes. Cette bestialité doit certainement être châtiée. Ce châtiment sera infligé par le héros par excellence Héraclès.

Proulx résume parfaitement l'intérêt des Grecs porté pour les Amazones au pouvoir :

Si elles ont tant fasciné les historiens, c'est sans doute parce qu'elles incarnent l'image la plus radicale du pouvoir féminin. Ces femmes ne font pas que se rebeller contre la domination masculine et refuser leur condition de femmes, ni ne revendiquent le pouvoir au sein de leur famille ou cité, mais elles vivent sans les hommes et comme les hommes. De surcroît, elles sont aussi braves et violentes qu'eux, sinon plus, et confrontent leur autorité sur leur propre terrain : les champs de bataille. Pour cela, elles sont présentées par les historiens comme des créatures profondément redoutables, parce que meurtrières, mais dont les exploits méritent d'être racontés (comme ceux des héros)²²⁵.

Les Amazones en tête d'un royaume créent ainsi une anomalie dans le système si bien ordonné et reparti des Grecs. Elles créent un désordre : « le non-respect d'un commandement²²⁶ », autrement dit en désobéissant elles échappent au contrôle. Or, la crainte ne consiste pas uniquement dans « une simple perte d'harmonie. Ce qu'il traduit, c'est la perte de la hiérarchie, la remise en cause d'une certaine forme de commandement, ou de raison à l'origine de toute chose²²⁷ ». Il faut à tout prix éviter le désordre et rétablir

²²² *Ibid.*, p. 82.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ Geneviève Proulx, *Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens*, op. cit., p. 222.

²²⁶ Paul-Antoine Miquel, *Comment penser le désordre ? Réconcilier la science et la philosophie*, Paris, Fayard, 2000, p. 22.

²²⁷ *Ibid.*, p. 23.

l'ordre. Il faut que les héros glorieux grecs guérissent ces femmes de « leur folie » (« que leur folie reçut son châtement²²⁸ ») pour ainsi désencombrer « the earth of the disorderly and bestial to make way for the ordered life of the community²²⁹ ». Dans le but de reconstruire de l'ordre dans le monde entier, les auteurs grecs font appel à leurs héros.

3.2. Les Amazones face aux héros grecs : la civilisation grecque en défi ?

Dans l'Antiquité grecque, le héros s'inscrit dans un espace intermédiaire entre les dieux et les hommes. [...] les héros sont essentiellement mais non exclusivement masculins et ont accompli des exploits souvent liés à la guerre. Ils imposent souvent par la force les valeurs de la civilisation contre le chaos et la sauvagerie.

Marc Tourret, « Qu'est-ce qu'un héros ? », *Inflexions*, 2011/1, n° 16, p. 98.

Pour rétablir de l'ordre et éliminer le désordre causé par les Amazones, les héros grecs sont prêts, chacun à leur tour, à affronter ces femmes afin de mener à bien la mission de « bienfaiteur de l'ensemble du genre humain²³⁰ ». Or, pour la communauté masculine grecque, « il serait scandaleux [...] de tolérer que certains parmi les peuples, fussent gouvernés par des femmes²³¹ ». C'est la raison pour laquelle les Amazones se trouvent confrontés aux héros grecs dans les cycles épiques, celui de Bellérophon, Héraclès, Thésée, Achille et plus tard d'Alexandre. Un point relie tous ces surhommes chez les auteurs antiques : ils sortent victorieux des combats entrepris contre ces guerrières. Les Amazones périssent sous les coups de ces héros et disparaissent ainsi de la scène historique. La dernière des Amazones est la reine Thalestris qui a rencontré Alexandre le Grand. Curieusement, nous allons retrouver les réadaptations plus ou moins fidèles de ces rencontres (héros vs Amazone) dans la littérature persane, surtout dans *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi, qui constitue un pont entre la littérature antique et la littérature romanesque de Nezâmi. Mais nous y reviendrons plus en détail dans la deuxième partie de notre travail.

Parmi toutes les rencontres, celle de Bellérophon est moins exposée par les auteurs. Homère en parle très brièvement dans l'*Illiade*. Quant à la rencontre d'Héraclès, elle se trouve chez Diodore, Apollodore et Justin. Thésée, souvent décrit accompagnant Héraclès

²²⁸ Lysias, *Discours*, *op. cit.*, 4-6, p. 47.

²²⁹ Edith Hall, *Inventing the Barbarian*, *op. cit.*, p. 51-52.

²³⁰ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Livre III, *op. cit.*, LII-LV, p. 83.

²³¹ *Ibid.*

dans son expédition contre les Amazones, surgit dans la prolongation du récit d'Héraclès chez Diodore et Justin. L'histoire d'Achille diffère par un aspect romantique chez Quintus de Smyrne, et celle d'Alexandre par son historicité chez Diodore, Pseudo-Callisthène, Quinte-Curce et Justin.

Bellérophon et les Amazones

L'*Iliade* mentionne Bellérophon qui met fin à la société des Amazones au temps de la souveraineté de Priam, roi de Troie. Amoureuse de Bellérophon, Anthée veut partager sa couche avec lui, mais le héros refuse. Elle accuse faussement le héros de vouloir la posséder. Furieux de l'entendre, Proetos envoie le héros en Lycie chez son beau-père Lysias où il demande par une lettre de le tuer. Ce dernier envoie Bellérophon accomplir trois missions pour combattre les monstres étant sûr qu'ils tueront le héros : la Chimère invincible, le fameux Solymes et les Amazones. Mais, le héros sort victorieux de ces combats. La victoire du héros sur les Amazones n'est transmise qu'à un seul passage : « En troisième lieu, il massacra les Amazones, guerrières égales de l'homme²³² ». Comme le démontre Strömberg, l'ordre des difficultés de Bellérophon est décroissant, c'est-à-dire qu'il réalise tout d'abord la tâche la plus difficile avec la Chimère invincible, ensuite moins difficile en combattant Solymes et en dernier lieu, les Amazones qui demeurent parmi ces trois combats le plus facile²³³. Ainsi le héros fournit moins d'efforts pour vaincre les guerrières malgré la force des Amazones équivalente à celle des hommes.

En vainquant les monstres, Bellérophon se situe certainement, au-delà de l'humain, comme le remarque le roi de Lycie qui « comprit alors que c'était là le noble fils d'un dieu ; voulant le retenir, il lui donna sa fille. Il lui confiait en même temps la moitié de tous ses honneurs royaux²³⁴ ». Le héros est ainsi disculpé de son accusation et est récompensé pour son acte bienfaisant. Les missions servent donc à purifier le héros qui a besoin de démontrer son innocence. Les tâches qui lui sont confiées ne sont bien évidemment pas choisies par hasard. Ce sont les êtres d'une férocité et d'une force exceptionnelles qu'il doit combattre. Lysias est sûr de condamner à mort Bellérophon en

²³² Homère, *Iliade*, *op. cit.*, tome I, Chant VI, p. 160.

²³³ Assunção Teodoro Renno, « Le mythe iliadique de Bellérophon », *Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaique*, n° 1-2, 1997, p. 47.

²³⁴ Homère, *Iliade*, *op. cit.*, Chant IV, p. 160.

le confrontant à ces montres. Les Amazones sont des concurrentes des hommes, donc du pouvoir masculin. C'est cette concurrence que le héros élimine.

Héraclès et Hippolyte

L'idée de purification accompagne également le héros Héraclès : il a besoin de se purifier en exterminant les êtres qui empêchent de conserver l'ordre de l'univers. Les Amazones en font partie. La confrontation d'Héraclès à une Amazone (dont le nom varie selon les auteurs) débute, selon les récits que nous étudions, avec Diodore. Mais il faut tenir compte que nous retrouvons cette confrontation au V^e siècle av. J.-C. chez Eschyle (*Héraclès furieux*, 408) et chez Pindare (*Fragment incertain*, 172) qui exposent l'expédition d'Héraclès contre les Amazones pour récupérer la ceinture de la reine que nous n'étudions pas dans ce travail car les extraits ne procurent pas davantage de détails sur la confrontation.

Suivant la *Bibliothèque historique* de Diodore, Héraclès doit exécuter les douze travaux ordonnés par Eurysthée afin d'acquérir l'immortalité. Le neuvième travail d'Héraclès consiste à récupérer la ceinture d'Hippolyte. Après avoir traversé la mer de Pont-Euxin et être arrivé sur les embouchures du Thermodon, près de la ville de Thémiscyre, Héraclès déclare le sujet de son expédition : il veut récupérer la ceinture de la reine. Sa sollicitation ayant été refusée, il attaque les Amazones et, au cours de la confrontation, tue plusieurs guerrières. L'amazone Mélanippé voit périr une après l'autre ses combattantes remarquables : Aella fut la première, Philippis par la suite, Prothoe, Ériboé, Celéno, Eurybie, Phoébé, Déjanire, Astérie, Marpé, Teemesse, Alcippe suivent. Ayant écrasé les soldates amazones, Héraclès met fin à l'existence de l'État des Amazones, car le pays n'existe plus en tant que tel, mais nous retrouvons les Amazones réfugiées, celles qui ont pris fuite, dans d'autres rencontres avec les autres héros. Héraclès fait prisonnières les guerrières encore en vie qui n'ont pu s'échapper. Parmi elles se trouve Antiope, offerte à Thésée et Mélanippé délivrée en échange de la ceinture de la reine. Voici le récit qu'en fait Diodore :

Ayant reçu l'ordre de rapporter la ceinture d'Hippolyte l'Amazone, Héraclès entreprit une expédition contre les Amazones. Il fit donc voile vers le Pont – qui fut appelé, à cause de lui, Euxin (« hospitalier ») – continua jusqu'à l'embouchure du fleuve Thermodon et prit position dans les environs de la ville de Themiscyra, dans laquelle était située la demeure royale des Amazones. Il leur demanda d'abord la ceinture qu'on lui avait ordonné de rapporter ; mais comme elles n'y consentaient pas, il engagea un combat contre elles. Le gros de leur nombre s'opposa aux nombreux hommes d'Héraclès, mais les Amazones les plus valeureuses se placèrent en face d'Héraclès et entreprirent un combat acharné. [...] Après avoir fait périr les

plus illustres des Amazones, Héraclès contraignit le reste de leur groupe à fuir et en tua la plus grande partie afin que leur race soit détruite²³⁵.

Diodore présente ici les douze étapes de purification d'Héraclès qui correspondent aux douze travaux. À l'intérieur même du récit des Amazones, ces différentes phases s'intensifient avec les douze guerrières tuées par Héraclès, ce sont les Amazones « les plus valeureuses²³⁶ », donc les plus fortes et vaillantes. Le héros passe ainsi par douze étapes pour arriver enfin au sommet, c'est-à-dire, à Hippolyte qui tient la ceinture, objet de toute la convoitise du héros. Mais curieusement, la reine Hippolyte n'est qu'un personnage de second rang, elle n'est mentionnée qu'à une seule récurrence juste au début du récit. Par contre, Mélanippé, la cheffe de commandement, requiert plus d'importance. Elle se fait admirer pour son courage : « Et celle qui avait le commandement des Amazones, Mélanippé, et qu'on admirait surtout pour son courage, perdit son commandement²³⁷ ».

Diodore expose une autre confrontation d'Héraclès, cette fois-ci avec l'ethnie amazonienne de Libye. Dans cette mission, le but du héros diffère entièrement de celui ordonné par Eurysthée. Héraclès massacre les Amazones lors de son expédition « vers les régions du Couchant, érigea les stèles de Libye, estimant qu'il serait scandaleux, pour lui qui avait résolu d'être le bienfaiteur de l'ensemble du genre humain, de tolérer que certains, parmi les peuples, fussent gouvernés par des femmes²³⁸ ». En fondant un état féminin, les Amazones ont osé contredire la Nature, ce qui ne peut pas être toléré. Il n'est plus question de l'immortalité pour Héraclès, mais de l'importance de garder l'ordre naturel. Les femmes guerrières n'ont pu échapper à la justice de la nature et ont subi une punition de la part du bienfaiteur pour leur acte contrenature. Diodore démontre toujours cette idée d'aller contre nature, contre les idées partagées par tous. Par nature, la femme n'est pas destinée à fonder un pays et y gouverner. L'extrait de Diodore ne contient-il pas ici un message dissimulé destiné surtout aux lectrices : il ne faut pas suivre la voie des Amazones ?

Restant toujours dans l'idée de purification, Apollodore dans sa *Bibliothèque* (II^e siècle apr. J.-C.) propose une autre version de l'histoire d'Héraclès. Le héros reçoit l'ordre de servir auprès d'Eurysthée durant douze ans car, sous la colère, le héros a tué

²³⁵ Diodore de Sicile, *Mythologies des Grecs. Bibliothèque historique*, Livre IV, XVI, traduit par Anahita Bianquis, introduit et annoté par Janick Auberger, préface de Philippe Borgeaud, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 35-36.

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ *Ibid.*

²³⁸ Diodore, *Bibliothèque historique, op. cit.*, Livre III, p. 83.

ses deux fils que le roi avait eus avec Megare, fille ainée de Créon. Il est contraint d'exécuter les douze travaux ordonnés par Eurysthée²³⁹. Apollodore décrit brièvement le neuvième travail d'Héraclès :

Quand il [Héraclès] aborda au port de Thémiscyra, Hippolytè vint le trouver, lui demanda pourquoi il était venu et promit de lui donner sa ceinture. Mais Héra, prenant les traits d'une Amazone, circula dans la foule en disant que les étrangers qui venaient d'arriver étaient en train d'enlever la reine. Les Amazones en armes se précipitèrent à cheval vers le navire. Quand Héraclès les vit toutes revêtues de leurs armes, il crut que c'était le résultat d'une ruse : il tue Hippolytè et la dépouille de sa ceinture, puis, après un combat avec les autres Amazones, il reprend la mer et aborde à Troie²⁴⁰.

Dans cet extrait, la vengeance d'Héra joue un rôle dans la confrontation des Amazones. On y retrouve ainsi la volonté de l'auteur de mettre l'accent sur la ruse féminine qui amène à des conséquences désastreuses. C'est donc par le désir d'Héra que les Amazones se font exterminer. Débuté par une scène pacifique, l'extrait s'achève avec le combat, voulu, incité par une tromperie qu'Héra fait aux Amazones et à Héraclès. Contrairement à Diodore, Apollodore n'attribue pas la faute aux Amazones, mais à Héra. On connaît aussi le but d'Héraclès : enlever la ceinture de la reine, qui lui a été offerte par le dieu de la guerre Mars, voulue par la femme d'Eurysthée Admète²⁴¹. Tyrrell analysant cet épisode d'Apollodore suggère l'idée que la ceinture d'Hippolyte est une ceinture (*zonē*) qui symbolise la féminité. De ce fait, en triomphant sur l'Amazone, le héros l'a fait perdre son côté androgyne, et la perte de la ceinture par la reine indique « both a prelude to and a metaphor for her sexual submission²⁴² ». Héraclès en enlevant par force la ceinture d'Hippolyte symboliquement la viole. C'est pour cela que « [r]ape, the violent use of the male genitalia, becomes the means to humiliate and aggregate the Amazon's female aspect²⁴³ ». Pour Carlier-Détienne, il s'agit ici de la perte non uniquement du statut guerrier de la reine, mais de l'abaissement de la reine à un statut d'une femme ordinaire. La reine a perdu sa ceinture, ceci symbolise l'accomplissement de sa vie de femme. Pour l'auteure, « Héraclès fait à la reine une double violence : en la dépouillant de sa ceinture, à la fois il dénie son excellence de guerrières, et il la rabaisse au rang des femmes ordinaires – celles qu'on épouse²⁴⁴ ».

²³⁹ Le premier travail est de tuer le lion Némée, la deuxième est de tuer l'Hydre de Lerne (qui ravagea le pays et détruit les troupeaux), le troisième est de ramener vivante la biche Cerynite, ensuite, le sanglier d'Erymanthe ; le cinquième est de nettoyer les étables d'Augias, le sixième est de chasser les oiseaux de Stymphalides ; le septième est à amener le taureau de Crète, ensuite les jumeaux de Diomède de Thrace ; le boudrier d'Amazone, ensuite, les bœufs de Geryon, et ensuite, les pommes d'or du jardin des Hespérides et finalement, d'amener Cerbère des enfers. Voir Pseudo-Apollodore, *La Bibliothèque d'Apollodore*, op. cit., p. 69-70.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² William Blake Tyrrell, *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*, op. cit., p. 91.

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ Jeannie Carlier-Détienne, « Les Amazones font la guerre et l'amour », op. cit., p. 22.

Une toute autre vision de la confrontation du héros, cette fois-ci Hercule, avec les Amazones est représentée par Justin dans les *Histoires philippiques*²⁴⁵. Un roi (dont nous ne connaissons pas le nom) ordonne à Hercule de récupérer les armes de la reine des Amazones. Même si nous ne connaissons pas les détails précédant l'expédition ou encore la raison de cette mission ni sous l'ordre de qui le héros agit, l'historien nous fournit des informations sur le déroulement de l'expédition. Hercule arrive avec neuf navires sur le territoire des Amazones et décide de les attaquer à l'improviste. Par là, le héros grec perd immédiatement son excellence, décrite par Diodore et Apollodore puisque le guerrier, peut-être peu sûr de lui-même, décide d'attaquer les Amazones quand elles ne s'y attendent guère. Comme les Amazones n'étaient pas prêtes à affronter l'armée grecque, le héros ne rencontre aucune difficulté particulière pour vaincre une petite armée amazonienne et ainsi récupérer les armes :

Deux sœurs assuraient alors le gouvernement du royaume des Amazones, Antiope et Orithya ; mais c'était à Orithya de faire la guerre à l'étranger. Lorsque Hercule eut donc abordé aux rives du pays des Amazones, il rencontra une troupe peu nombreuse accompagnant la reine Antiope, laquelle n'appréhendait aucun acte hostile. C'est ainsi que n'étant qu'un petit nombre à répondre à cette attaque soudaine et à prendre les armes, elles offrirent une victoire aisée à leurs ennemis²⁴⁶.

Le récit de Justin s'enchaîne avec la capture de deux sœurs d'Antiope, l'une est Mélanippé qui fut prisonnière d'Hercule et l'autre est Hippolyte, prisonnière de Thésée. Cette dernière épouse Thésée et donne naissance à un fils nommé Hippolytus.

Dans la suite de l'histoire, Hercule n'est pas présenté comme le destructeur de la nation des Amazones, mais il préfère régler l'affaire par la paix. Après avoir capturé Mélanippé, il adopte une stratégie paisible : il renvoie celle-ci à sa sœur Antiope et la reine en retour lui envoie ses armes. Justin ne met l'accent ni sur l'acte héroïque ni sur l'acte destructeur d'Hercule, mais plutôt sur la stratégie rusée qu'il adopte pour récupérer les armes. La première ruse consiste dans son arrivée de manière fortuite sur la terre des Amazones, à l'opposé de Diodore qui accentue sur l'acte guerrier du héros qui, arrivé sur le territoire, annonce directement la guerre aux Amazones. La deuxième ruse d'Hercule consiste dans la capture des Amazones. Bien évidemment, il utilise un plan bien réfléchi et pesé dans sa mission : il fait prisonnières les deux sœurs de la reine en estimant qu'il va (très probablement) obtenir les armes de la reine en rendant les personnes qui lui sont chères. Ce texte met en évidence qu'au IV^e siècle de notre ère (au sein déjà de l'empire

²⁴⁵ Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, op. cit., Livre IV, V, p. 49-50.

²⁴⁶ *Ibid.*

romain), la figure amazonienne et le rapport du héros grec à ces guerrières subit une transformation à l'égard de son image de départ. Il ne s'agit plus de sauver le monde et de rétablir de l'ordre, mais bien d'accomplir la mission imposée et d'arriver à sa finalité.

Thésée et Antiope

Thésée, de son côté, n'en est pas moins glorieux que son confrère Héraclès. Il est présenté dans les récits antiques comme le compagnon de ce dernier dans son expédition contre les Amazones. Nous nous appuyons ainsi sur la suite des auteurs ayant parlé d'Héraclès. Diodore parle de l'histoire de Thésée qui affronte les Amazones, venues en Attique pour se venger de leur défaite d'Héraclès. Mais, surtout elles étaient enragées suite à l'enlèvement d'Antiope puisque « Thésée avait réduit en esclavage celle qui avait le commandement des Amazones. Antiope ou, comme les autres l'écrivent, Hippolyte²⁴⁷ ». Antiope devient ensuite l'épouse de Thésée, car l'historien parle plus tard du mari Thésée de l'Amazone et témoigne également de leur fils Hippolyte. Concernant la vengeance, Diodore précise que les Amazones ont mis une année pour préparer l'attaque et qu'elles demandent même de l'aide aux Scythes. Ayant obtenu l'accord de ces derniers, l'armée des Amazones traverse le Bosphore Cimmérien, la Thrace et une partie de l'Europe pour d'arriver en Attique :

Les Scythes joignirent leur armée à celle des Amazones : une force considérable fut ainsi rassemblée, avec laquelle celles qui se trouvaient à la tête des Amazones traversèrent le Bosphore cimmérien et s'avancèrent à travers la Thrace. Finalement, après avoir traversé une bonne partie de l'Europe, elles arrivèrent en Attique et installèrent leur camp à l'endroit qui leur doit d'être maintenant appelé « le sanctuaire des Amazones ». Quand Thésée eut appris l'approche des Amazones, il vint au secours des forces composées de ses citoyens, en prenant avec lui l'Amazone Antiope, dont il avait engendré un fils, Hippolyte. Il engagea le combat avec les Amazones, et comme les Athéniens se montraient les plus courageux, ceux qui combattaient au côté de Thésée remportèrent la victoire, et parmi les Amazones qui résistaient, ils en tuèrent certaines et repoussèrent les autres hors de l'Attique²⁴⁸.

Ce parcours de quelques jours pour ainsi atteindre la terre grecque témoigne de la détermination de ces femmes pour se venger. Nous ignorons complètement qui conduit l'armée amazonienne. Thésée est averti de cette marche et vient « au secours des forces composées de ses citoyens, en prenant avec lui l'Amazone Antiope²⁴⁹ ». La bataille éclate. Aucun acte glorieux des Amazones n'est décrit, elles restent sous l'ombre les exploits les plus braves des soldats athéniens. Une seule Amazone a connu une

²⁴⁷ Diodore, *Bibliothèque historique*, *op. cit.*, Livre IV, p. 49.

²⁴⁸ *Ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*

reconnaissance héroïque, c'est Antiope qui a combattu à côté de Thésée. Le sort final des Amazones est connu : elles partent dévastées et renoncent même à leur ancien mode d'existence. Elles retournent en Scythie et s'installent avec les Scythes²⁵⁰.

Du même qu'Hérodote qui parlent des femmes Sauromates, les Amazones devenues épouses des Scythes, Diodore parle en fin du récit de l'installation des Amazones avec les Scythes. De la même manière qu'Hérodote, Diodore apporte le message similaire, à savoir la fin de l'existence des Amazones ne signifie pas nécessairement l'extermination de toute la population, mais plutôt leur assimilation aux autres peuples. Elles existent dès lors en tant qu'épouses au sein d'une autre ethnie, perdant ainsi toutes leurs qualités amazoniennes. Soumises, les Amazones n'en sont plus.

Et certainement, la conquête de Thésée sur Antiope symbolise l'appropriation de l'Amazone. Antiope accepte d'épouser Thésée. Elle a perdu ainsi toutes ces qualités de femme libre et guerrière et est devenue une épouse athénienne idéale : elle a offert à Thésée l'enfant héritier Hippolyte, elle a quitté sa patrie afin de s'installer dans la patrie de son mari à qui elle reste fidèle trahissant ces guerrières venues pour la sauver de sa « soumission ». Mais à la place, Antiope combat à côté de son mari, car ce qui compte désormais pour elle c'est l'honneur de sa famille. La fin héroïque d'Antiope procure l'exemple d'une femme idéale qui doit consacrer sa vie pour son époux et pour la cité de celui-ci. C'est donc par le mariage que le héros établit de l'ordre car dans la culture hellénique « mariage was a structure or construct symbolizing order²⁵¹ ».

Penthésilée et Achille

L'histoire de la reine des Amazones Penthésilée et sa confrontation avec Achille dans la guerre de Troie et ses dernières heures, sa mort de la main d'Achille sont dépeintes en détail par le poète grec Quintus de Smyrne dans *La suite d'Homère* (chant I). Un changement de perspective est proposé par le poète en consacrant tout le premier chant du poème à Penthésilée qui devient ainsi le personnage principal du poème. Tous les événements sont décrits en se focalisant sur la personnalité de la reine des Amazones. Le poète trace la vie de Penthésilée depuis sa venue avec l'armée des Amazones jusqu'à sa

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ William Blake Tyrrell, *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*, op. cit., p. 28.

mort sous les coups d'Achille, contrairement à Diodore qui mentionne très brièvement cette rencontre.

Suivant le poème de Quintus de Smyrne, suite à la demande du roi Priam qui lui promet des présents dans le cas de la victoire, du bord du fleuve Thermodon, Penthésilée arrive avec son armée au secours des Troyens. La reine est accompagnée de douze cavalières redoutables. Quintus de Smyrne présente Penthésilée et les Amazones dans toute leur grandeur. Il ne se limite pas à une simple mention de valeur, de force et de gloire des Amazones, mais les décrit avec d'abondants qualificatifs. Dès l'arrivée de la reine à Troie, Penthésilée ne suscite que de l'admiration de la part des Troyens. Plusieurs qualités de Penthésilée sont mises en avant. De nombreux adjectifs descriptifs accompagnent Penthésilée tout au long du poème, elle est « la terrible²⁵² », « la valeureuse²⁵³ », « l'effrayant Tumulte²⁵⁴ », « la Mort en personne²⁵⁵ », « la Mort exterminatrice²⁵⁶ », « la lionne²⁵⁷ », « l'Immortelle²⁵⁸ », « l'Indomptable Artémis²⁵⁹ », « l'Infatigable Manieuse²⁶⁰ », « tueuse d'homme²⁶¹ » « la vierge née d'Arès²⁶² ». Le poète souligne ainsi le caractère vaillant et la perfection guerrière de la reine. On y trouve également des clichés amazoniens qui s'associent avec les *oior-pata*, les « tueuses d'hommes », d'Hérodote.

Penthésilée « aime la bataille qui cause bien les larmes²⁶³ ». C'est là où s'inscrit la bravoure de la reine car la guerre est une affaire sérieuse, elle est cruelle. Si Penthésilée a accepté de guerroyer contre les Grecs, elle a une raison pour cela : elle veut fuir la honte qu'elle a commise en tuant de façon involontaire sa propre sœur Hippolyte lors d'une chasse :

Mais voici que des rives du large Thermodon arrive Penthésilée, parée de la beauté des déesses. Un double dessein l'anime : elle aime la bataille qui cause bien des larmes, et elle veut surtout fuir la honte d'une odieuse rumeur : que personne dans son pays n'aille lui faire reproche pour la sœur dont elle porte le deuil, pour cette Hippolyte qu'elle a tuée de sa bonne lance, par méprise, alors qu'elle visait une biche²⁶⁴.

²⁵² Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère, op. cit.*, p. 14, 37.

²⁵³ *Ibid.*, p. 19.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 24.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 25.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 24.

²⁵⁷ *Ibid.*

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 14.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 38.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 32.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 16.

²⁶² *Ibid.*, p. 24.

²⁶³ *Ibid.*, p. 13.

²⁶⁴ *Ibid.*

L'idée de purification, dans ce cas, s'applique non plus au héros grec, mais à l'Amazone elle-même. Quintus de Smyrne renverse de cette manière l'ordre. Penthésilée occupe la place du héros par excellence, mais elle échoue dans sa mission, car elle rencontre la mort dans le combat.

Mais avant d'arriver à la mort héroïque de l'héroïne, Quintus de Smyrne se focalise sur le temps de préparation à la guerre de Penthésilée. Tout d'abord, la reine voit un songe trompeur envoyé par Pallas où elle vainc Achille, son adversaire redoutable, dans un combat singulier. Convaincue par la prédilection favorable de son rêve, Penthésilée se prépare au combat dès l'aube. Le songe trompeur de Pallas a une fonction bien particulière. Or, Penthésilée se fie à ce rêve et sûre de la victoire sur Achille, elle se prépare pour le combat :

Elle y [dans la demeure de Priam] va dormir et déjà le doux sommeil s'est épanché sur elle et lui couvre les yeux. Mais, des cimes de l'éther, Pallas envoie vers elle un Songe trompeur : elle veut, par cette vision, l'inciter à faire le malheur des Troyens et le sien, en lui donnant le désir d'affronter les phalanges en bataille. Tel est le dessein de la belliqueuse Tritogénie. Le Songe malin, debout à son chevet, prend les traits de son père pour la presser d'aborder Achille aux pieds rapides et de le combattre bravement, face à face²⁶⁵ !

Le rôle de ce songe consiste toujours dans le message de Quintus de Smyrne à transmettre aux femmes. Le poète ne met pas en évidence le désir de Penthésilée d'apporter de la victoire aux Troyens, mais celui de tuer Achille. En trompant Penthésilée dans son désir, le poète renvoie au fait que les femmes doivent être très vigilantes, car le sort est toujours le même elles ne connaîtront qu'une fin désastreuse.

La suite de la description idéalise la guerrière Penthésilée. Elle met son armure et sa cuirasse sur les épaules, les jambières sur ses belles jambes, et s'arme d'une grande épée, du bouclier, de deux javelines, de l'arc et de la hache à deux tranchants – les armes typiquement amazoniens – on y entend l'écho des auteurs antérieurs. L'armement composé en or, bien ouvragé, est digne d'un chef-d'œuvre. Prête pour exterminer les soldats, elle monte sur son splendide coursier et part en guerre accompagnée de ses Amazones « au cœur vaillant²⁶⁶ ». Après avoir encouragé ses compagnons de combat, Penthésilée se lance dans la bataille et tue de sang-froid tous ses adversaires.

Quintus de Smyrne tente de valoriser les Amazones, car il laisse parler Théanô, prêtresse d'Athènes, qui essaie de ramener les Achéens à la raison, car les Amazones sont

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 17.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 38.

des experts en combat adonnées dès l'enfance aux mêlées de la guerre, elles sont tout à fait égales aux hommes :

Les Amazones, elles, se sont dès l'enfance adonnées aux mêlées implacables, aux chevaux, à tout ce qui est besogne de mâles. C'est à cela qu'elles doivent d'avoir le cœur toujours plein d'Arès et de ne le céder point aux hommes : il leur fallu peiner pour acquérir tant de force d'âme et ces genoux intrépides²⁶⁷.

La prêtresse, pleine d'inquiétude, invite les Grecs à renoncer au combat. Toutefois, c'est ici que l'on voit la fonction de l'Amazone idéalisée : bien que les Amazones et Penthésilée soient si parfaites et redoutables, elles ne peuvent jamais égaler aux Grecs et à Achille. Des guerriers redoutables, comme Achille et Ajax, dépassent cette perfection. Et Penthésilée est une « folle enfant²⁶⁸ » qui « s'engage à faire ce que jamais mortel n'aurait cru possible : massacrer Achille²⁶⁹ ». Elle se situe dans une position inférieure à Achille. Même si elle a les qualités d'une excellente guerrière, Achille reste inatteignable pour une mortelle. Quintus de Smyrne conserve donc la supériorité impossible à dépasser au héros grec, qui représente le sommet de l'excellence.

Au combat, la reine Penthésilée est la dernière des Amazones à tomber de la main d'Achille. Le héros grec, avec son épée, blesse d'abord le sein droit de la belle puis son ventre. En retirant son casque, Achille regrette amèrement d'avoir commis un tel acte : charmé par la beauté de la reine, il tombe profondément amoureux d'elle, mais en vain ce sera pour lui un amour impossible. Et voici la scène finale :

Ce charme qu'elle conserve jusque dans la mort, c'est l'œuvre d'Aphrodite en personne, la compagne à la belle couronne du puissant Arès ; car elle veut que la vierge tourmentée d'amour même le fils de l'irréprochable Pélée. Beaucoup rêvent de pouvoir, à leur retour, dormir sur la couche d'une telle épouse. Mais c'est Achille surtout qui donne libre cours au remords de son cœur : pourquoi l'a-t-il tuée plutôt que d'emmener comme épouse dans la Phthie, le pays des pouliches, cette femme divine que sa taille et sa beauté si parfaites rendent l'égale des Immortelles²⁷⁰ ?

Le poète qualifie Penthésilée d'épouse idéale. Achille tombe amoureux d'elle en voyant non pas son caractère guerrier, mais sa beauté. En quelque sorte, c'est la beauté de la reine qui va être l'outil de sa soumission puisque c'est en contemplant son beau visage que les Achéens désirent l'avoir pour épouse. L'ignorance de la qualité guerrière de la reine et l'accent sur sa beauté renvoient à l'idée de la place de la femme à l'intérieur (donc au foyer). Toutefois, Penthésilée de Quintus de Smyrne est en fin de compte, bien que vaincue physiquement et sans vie, restée une Amazone : une guerrière vaincue, mais

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 30.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 15.

²⁶⁹ *Ibid.*

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 38.

libre. Mais est-ce que cela lui est vraiment utile ? Car le poète parle justement de l'épouse et que tous les hommes souhaitent « dormir sur la couche d'une telle épouse²⁷¹ ». Elle est donc plus admirée en tant qu'épouse plutôt qu'en tant que guerrière. Cette admiration contient-elle, peut-être, un message adressé aux femmes, sachez que votre rôle est d'être épouse ?

Thalestris et Alexandre

L'histoire de la rencontre d'Alexandre avec une Amazone connaît un sort très particulier car si on parlait jusque maintenant de la confrontation des héros mythiques avec les guerrières, avec Alexandre, nous sommes dans la représentation historique. La rencontre d'un personnage historique avec les mythiques Amazones soulève certainement des questions. Dès l'apparition de cette histoire, les auteurs doutent. Parmi les récits antiques, le témoignage de Diodore reste le plus neutre. Il raconte que la reine Thalestris vient retrouver Alexandre dans son camp en Hyrcanie. Accompagnée de trois cents guerrières, Thalestris laisse savoir au souverain grec le motif de sa visite : elle souhaite avoir un enfant du roi. Ce descendant sera le plus vaillant puisqu'Alexandre l'est parmi les hommes et Thalestris l'est parmi les femmes. Le roi, charmé par sa bravoure, lui accorde sa faveur et passe treize jours avec elle :

Quand Alexandre fut de retour en Hyrcanie, la reine des Amazones vint le trouver. Elle se nommait Thalestris et régnait sur le pays qui s'étend entre le Phasé et le Thermodon. Elle était d'une beauté et d'une force physique exceptionnelles, et son peuple l'admirait également pour sa bravoure. Elle avait laissé le gros de son armée aux frontières de l'Hyrcanie pour se présenter avec trois cents Amazones, équipées de leur armement guerrier. Comme le roi, émerveillé de l'arrivée extraordinaire de ces femmes renommées, s'était enquis auprès de Thalestris du motif de sa visite, elle déclara être venue pour avoir un enfant. Par ses exploits, il était en effet le plus brave de tous les hommes tandis qu'elle-même l'emportait sur le reste des femmes par sa force et sa bravoure. Celui qui naîtrait de parents excellents surpasserait donc vraisemblablement par sa valeur tout le reste de l'humanité. Le roi, charmé, finit par accueillir favorablement sa requête et passa treize jours avec elle. Puis il l'honora de riches présents et la renvoya dans sa patrie²⁷².

Mais cette rencontre est contestée par Plutarque et Arrien. Plutarque parle de la rencontre de la reine Thalestris avec Alexandre. Il cite les cinq auteurs antérieurs qui affirment la véracité de cette histoire contre les neuf qui la nient²⁷³. Il décrit avec humour la suite de l'histoire avec l'anecdote du roi Lysimaque. En entendant cette histoire de

²⁷¹ *Ibid.*

²⁷² Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Livre XVII, texte établi et traduit par Paul Goukowsky, Paris, Les Belles Lettres, 1976, LXXVII, 1-3, p. 107-108.

²⁷³ Plutarque, *Vie parallèles. Vie d'Alexandre*, trad. Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 2003, 46, p. 88-89.

l'historien Onésicrite, le roi lui demande où il était au moment de la rencontre. Plutarque témoigne aussi que probablement une fille d'un roi de la Scythie offerte à Alexandre pour un pacte d'alliance est confondue avec une Amazone :

C'est là que l'Amazone vint le trouver, au dire de nombreux auteurs, parmi lesquels Cleitarchos, Polycleitos, Onésicrite, Antigénès et Istros ; mais Aristoboulos, Charès le Chambellan, Ptolémée, Anticleidès, Phion de Thèbes, Philippe de Théangéla, et en outre Hécatée d'Érétrée, Philippe de Chalcis et Douris de Samos disent que c'est la pure invention. Alexandre semble témoigner en faveur de ces derniers : en effet, dans une lettre adressée à Antipatros, où il fait un récit circonstancié de tout ce qui s'était passé, il écrit que le roi des Scythes lui offrit sa fille en mariage, mais il ne parle pas de l'Amazone²⁷⁴.

Arrien, historien romain et auteur de l'*Histoire d'Alexandre* (VII, 4) témoigne que le satrape de Médie nommé Atropatès a offert cent femmes à Alexandre parmi lesquelles figurent les Amazones. Après avoir proposé une caractéristique descriptive des Amazones, l'historien romain exprime son scepticisme vis-à-vis de l'histoire. Bien que d'illustres auteurs aient déjà parlé des Amazones, à ses yeux il est peu probable qu'une race de femmes guerrières indépendantes puisse exister. Pour Arrien, le satrape a probablement proposé au roi des femmes barbares habillées telles des Amazones :

D'ailleurs, je ne pense pas que la race des Amazones existait encore à cette époque et, même avant l'époque d'Alexandre, Xénophon n'en fait aucunement mention, alors qu'il mentionne les peuples du Phage, de Colchide, et d'autres peuples barbares que les Grecs ont rencontrés en partant de Trapézonte, ou avant d'y arriver, dans une région où ils auraient également rencontré des Amazones, si les Amazones avaient encore existé. Et même, personnellement, il me semble invraisemblable qu'une telle race de femmes ait tout simplement existé, bien qu'elles aient été souvent célébrées, et par des auteurs si estimés²⁷⁵.

La tradition des romans d'Alexandre, existant jusque maintenant sous une forme semi-historique, prend un aspect romantique avec *L'Histoire d'Alexandre* de Quinte-Curce (I siècle apr. J.-C). L'auteur présente la rencontre de Thalestris et d'Alexandre en Hyrcanie. La reine y arrive pour retrouver Alexandre dans un but bien particulier : elle veut avoir un enfant du roi. Accompagnée de trois cent femmes et désireuse de voir Alexandre, la souveraine arrive au camp. Tenant dans le bras deux lances, habillée d'une robe descendant jusqu'aux genoux qui ne couvre pas le sein gauche, Thalestris saute de son cheval. Elle est de grande taille. La petite taille de l'empereur macédonien déçoit la reine, car « tous les Barbares, respectent une taille majestueuse, et ils croient que, seuls, sont capables de grandes actions ceux qui doivent à un bienfait de la nature une prestance rare²⁷⁶ ». Malgré sa déception, la reine demande au roi de s'unir avec elle ; celui-ci lui

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ Arrien, *Histoire d'Alexandre. L'anabase d'Alexandre le Grand et l'Inde*, op. cit., VII, 13, 1, p. 234.

²⁷⁶ Quinte-Curce, *Histoire d'Alexandre*, op. cit., p. 182.

demande de s'allier pour combattre, mais elle refuse sous le prétexte d'avoir laissé son royaume sans surveillance. Elle obtient en fin de compte l'accord du roi et passe treize jours avec lui.

Le récit devenu célèbre dans l'Antiquité tardive et au Moyen-âge, répandu en Europe et en Asie et qui a engendré toute une postériorité littéraire²⁷⁷ demeure le *Roman d'Alexandre*. Roman écrit sous une forme épistolaire, composé probablement entre III^e siècle av. J.-C. et III^e siècle apr. J.-C. par un pseudo-auteur est attribué à Callisthène, un des compagnons d'Alexandre²⁷⁸ et historiographe « médiocre », selon l'expression de Merkelbach²⁷⁹. Bien que l'auteur soit qualifié d'historien, son texte se compose en partie d'épisodes miraculeux. Le récit est devenu tant célèbre au Moyen-Âge qu'il a atteint « une sphère de diffusion plus vaste encore que celle de la Bible²⁸⁰ ». La raison de ce succès est liée « à la baisse du niveau intellectuel au Moyen-Âge, aux éléments mystiques qui demeurent encore dans le récit pourtant “rationalisé” du Pseudo-Callisthène, à l'aspect mythique d'Alexandre²⁸¹ ». Il faut bien insister sur la notion de la nature du récit considérée comme rationnelle, bien que le récit mette en œuvre l'usage de la sorcellerie comme dans la naissance d'Alexandre, le fils du dernier pharaon égyptien et magicien Nectanébo. Lorsque Philippe est parti en guerre, Olympias invite le magicien égyptien dans son palais car elle avait entendu parler de lui. Nectanébo, charmé par la beauté de la reine, la désire et à l'aide de sa ruse et de la sorcellerie, il réussit à assouvir son désir. Pour cela, il fait ainsi : Nectanebo avec les herbes du désert et une poupée en forme de femme (avec le nom d'Olympias écrit dessus) va prononcer des mots de sorcellerie et va envoyer un rêve à la reine dans lequel le dieu Ammon, apparu dans sa chambre sous la forme d'un serpent, dit à la reine qu'elle aura un enfant de lui. Déguisé en serpent, Nectanébo s'unit à Olympias. Alexandre est donc né de cette union, mais il grandit dans la cour grecque de Philippe II et se présente comme un véritable macédonien : il assassinera son père biologique égyptien qui est un signe, pour nous, de son refus d'accepter d'autre origine que grecque. À l'âge de dix-huit ans, il accède au trône et, plus tard, il commence ses préparatifs pour la conquête de l'Asie. Il livre bataille contre les Perses, vainc le roi Darius le Grand, devient ainsi le maître de l'Empire. Il affronte ensuite

²⁷⁷ Voir George Cary, *The Medieval Alexander*, Cambridge, University Press, 1956, p. 9-59.

²⁷⁸ Paul Pédech, *Historiens compagnons d'Alexandre : Callisthène, Onésicrite, Néarque, Ptolémée, Aristobule*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 15-16.

²⁷⁹ Emile Feuillat, « Sur la Vie d'Alexandre du Pseudo-Callisthène », *Revue des Études Grecques*, vol. 69, n° 324, 1956, p. 199, disponible sur http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1956_num_69_324_3433 [consulté le 18 mai 2021].

²⁸⁰ *Ibid.*

²⁸¹ *Ibid.*, p. 201.

le roi indien Porus et sort victorieux de la guerre. Ce sera son dernier combat avant de se lancer dans un voyage pour découvrir le Nouveau Monde soumis à son autorité, jusqu'à présent inconnu. Alexandre atteint l'inconnaissable et est prêt à révéler le mystère des habitants de la terre. Durant ce voyage, Alexandre rencontre des créatures merveilleuses, étranges et monstrueuses parmi lesquelles se trouvent les Amazones, les femmes capables de combattre son armée, mais qui obéissent en fin de compte à son ordre.

Quant à la rencontre avec les Amazones, elles dévoilent elles-mêmes leur nature par une lettre qu'elles adressent au roi grec en réponse à sa demande d'accepter de lui faire visiter leur royaume. Elles y racontent leurs mœurs et coutumes qui s'observent dans une zone close entourée du fleuve Amazonique²⁸². Elles ne franchissent cette zone qu'une fois par an lors d'une cérémonie annuelle de sacrifice. Elles se vêtent d'habits ornés, sont équipées d'armes de guerre, notamment de haches en argent²⁸³. L'auteur indique le nombre précis de guerrières (deux cent soixante-dix mille) de la cour ainsi que celui de l'armée (vingt mille) ; est-ce une tentative de rationaliser le récit, en insistant sur l'exactitude du nombre de la population féminine ? Les Amazones sont de belles femmes d'une grande taille, d'une intelligence et d'une perspicacité redoutables d'après la lettre d'Alexandre à sa mère Olympias²⁸⁴. À part cette simple récitation descriptive des Amazones, aucun autre événement ou exploit de ces figures belliqueuses n'est relaté, non plus la caractéristique emblématique des Amazones — le sein mutilé.

Cette tradition d'Alexandre va continuer au IV^e siècle et se trouve dans *L'abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée* transmis par Justin. Justin décrit assez brièvement la rencontre : la reine des Amazones est venue chez Alexandre pour avoir un enfant. Après avoir obtenu ce qu'elle souhaitait, elle retourne chez elle :

Par la suite, après que Penthésilée eut été tuée et que son armée eut péri, un petit nombre d'Amazones, celles qui étaient restées dans le royaume, parvinrent à grand peine à se défendre contre les peuples voisins et à se maintenir jusqu'à l'époque d'Alexandre le Grand. L'une d'entre elles, la reine Minithya, que l'on appelle encore Thalestris, obtint de partager sa couche pendant treize jours avec Alexandre afin d'avoir un enfant de lui ; puis, elle périt peu de temps après, et avec elle toute la nation des Amazones²⁸⁵.

Adrienne Mayor suppose que la rencontre d'Alexandre avec les Amazones lui a été attribué en suivant les liens de ses prédécesseurs héroïques grecs, une volonté ainsi de le faire rapprocher de ces héros d'excellence :

²⁸² Le nom du fleuve a été pris de la traduction du *Roman d'Alexandre* de Pseudo-Callisthène, *op. cit.*, p. 112.

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 182.

²⁸⁵ Justin, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, *op. cit.*, Livre II, 32-33, p. 51.

How believable is the tale of Alexander and the Amazon who desired to have his child? For such sensational topic, the story as we have it seems straightforward and unadorned with dubious or overwrought details, and it does not follow the familiar Greek mythic script of violence against Amazons. The episode is embedded in a sequence of historical events whose authenticity is generally accepted. Many ancient historians felt compelled to include this story: it seemed plausible to enough people to merit preservation and discussion²⁸⁶.

Mayor, en supposant que la reine Thalestris existe, revendique deux régions en particulier d'où est, selon les auteurs, originaire la reine : l'une est la région montagneuse au sud-est de la mer Noire, au Pont, en Colchide, en Ibérie et en Albanie (ce qui correspond aux régions actuelles du nord-est de la Turquie, la Géorgie, l'Azerbaïdjan, et l'Arménie) ; la deuxième se situe à l'ouest de la mer Caspienne, au nord-ouest de l'Hyrcanie (le sud de l'Azerbaïdjan, nord de l'Iran, l'Arménie)²⁸⁷. Ces régions correspondent au lieu du vécu de notre poète persan Nezâmi. Est-ce que cette rencontre légendaire d'Alexandre et des Amazones trouve un écho dans *Iskander-nâme* de Nezâmi ? Est-ce que la région historique de Thalestris a joué un rôle dans le récit persan ? C'est ce que nous tenterons de voir dans notre deuxième partie du travail.

²⁸⁶ Adrienne Mayor, *The Amazons*, *op. cit.*, p. 323.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 324.

CHAPITRE IV.
INTERPRETATION(S) DU MYTHE

Avec l'étude des textes des auteurs gréco-romains, nous avons pu établir les caractéristiques typiques des Amazones, autrement dit les traits attribués ou associés dans la plupart des récits antiques aux Amazones. Trois des attributs ont particulièrement retenu notre attention. Les Amazones sont tout d'abord des femmes guerrières, elles sont ensuite porteuses de l'image des femmes émancipées sur tous les plans : économique, politique, financier ; et finalement, elles représentent un défi pour une société patriarcale (et misogyne) telle que la société grecque. Ces images amazoniennes sont construites suivant une réflexion et contiennent un but bien précis : elles sont destinées aux femmes grecques pour les inciter à s'abstenir du pouvoir et à éviter ainsi de subir le même destin tragique des Amazones. Ceci nous amène à notre réflexion que cette image fait resurgir la peur des hommes du pouvoir féminin, des femmes capables de combattre, car il existe de réelles guerrières dans la société nomade de la Scythie. C'est justement la rencontre entre les Scythes et les Grecs qui ont fait resurgir à la surface la phobie des hommes grecs et représenter les Amazones en tant qu'êtres barbares si cruels, si violents.

4.1. Le mythe amazonien au service de la civilisation masculine

« Pourquoi courir à la cruelle mêlée ? Vous rêvez de guerroyer, malheureuses, et n'avez jamais connu les travaux de la guerre ! Novices, vous rêvez l'impossible ! Pourquoi cette témérité ? [...] Tous les humains certes ont commune origine ; mais à chacun sa besogne : la besogne n'est-elle pas mieux faite, quand un esprit averti mène le travail ? Renoncez donc aux clameurs des combats pour vous remettre au métier dans vos appartements. Laissez aux hommes de chez nous le soin de la guerre. »

Quintus de Smyrne, *La suite d'Homère*, chant I, *Penthésilée*, 460-470.

L'éloge que les Grecs témoignent pour les Amazones ne sert en fin de compte qu'à souligner la perfection et la supériorité grecque. La représentation, toute séduisante des Amazones, donnée tout au début des textes antiques s'étiole au gré des récits : ces femmes superbes perdent toutes leurs qualités, héroïques, guerrières, insoumises, aux côtés des hommes (des héros) grecs. Le désir de mettre l'accent sur les exploits grecs va atténuer immédiatement ceux des Amazones. Malgré le fait que les auteurs nomment les Amazones « une grande nation », elles ne sont qu'une « simple race de femmes²⁸⁸ » à

²⁸⁸ Philostrate de Lemnos, *Les Héroïques*, trad. par Jean François Boissonade de Fontarabie, 1806.

côté des héros grecs. Ceux-ci dépassent certainement ces guerrières, et ils sortent toujours victorieux des combats entrepris contre elles.

Tyrrell expose l'idée que le matriarcat (dans le système amazonien entre autres) est utilisé pour souligner les valeurs du patriarcat dans la Grèce classique : « [...] in the classical period matriarchy functioned as a tool for thinking, explaining, and validating patriarchal customs, institutions, and values by postulating the absurdities and horrors of its opposite²⁸⁹ ».

Vernant signale que « [d]ans une civilisation masculine comme celle de Grèce, la femme est normalement envisagée du point de vue de l'homme²⁹⁰ ». Du même avis, Proulx note que la « littérature parle beaucoup des femmes, qui deviennent objets des discours masculins en divers domaines. Or, bien que la réelle condition féminine, ces textes reflètent la pensée, l'opinion, les préjugés, les fantasmes et la direction du regard de leurs auteurs, les hommes²⁹¹ ». De la même manière, les Amazones doivent être étudiées du point de vue masculin grec et les interprétations qui en découlent devront être perçues également à partir de cette perspective, car « le peu que nous savons de ce monde nous est transmis par le témoignage des hommes. Nous n'avons donc pas accès à la parole des femmes de la Grèce ancienne. Tout est relayé par le regard masculin et par la parole des mâles²⁹² ».

Les Grecs se servent du mythe des Amazones pour exposer le danger du pouvoir féminin qui peut mettre le monde en désordre. C'est pourquoi le mythe des Amazones est « a source of instruction²⁹³ ». La figure de l'Amazone est utilisée pour démontrer aux femmes (surtout grecques) qu'il ne faut aucunement suivre leur voie. Les femmes ne sont pas destinées à gouverner, elles sont destinées à donner naissance aux enfants et être un appui pour leur mari. Il faut accepter ce destin procuré par la nature et ne jamais tenter s'y opposer. Dans le cas contraire, la fin est connue : le sort des Amazones. C'est bien ce que démontre Carlier-Détienne :

Sans doute les histoires d'Amazones ont-elles pour fonction de montrer du doigt la monstruosité d'une société inversant les valeurs mâles : à plus d'une reprise, l'accent est mis sur le caractère aberrant, cruel, barbare, d'une telle société. Comme si en racontant ces histoires, les hommes – car ce sont bien eux qui racontent ou du moins qui écrivent – voulaient mettre en garde tant eux-mêmes que leurs dociles compagnes contre tout

²⁸⁹ William Blake Tyrrell, *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*, op. cit., p. 28.

²⁹⁰ Jean-Pierre Vernant, *Le mythe et la pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996, p. 170.

²⁹¹ Geneviève Proulx, *Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens*, op. cit., p. 3.

²⁹² Françoise Frontisi-Ducroux, « Idéaux féminins : le cas de la Grèce ancienne », *Topique. L'Esprit du temps*, n° 82, 2003/1, p. 112.

²⁹³ William Blake Tyrrell, *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*, op. cit., p. 1.

commencement de rébellion contre l'ordre mâle. Comme si dire l'envers de cet ordre, c'était en garantir plus sûrement la pérennité²⁹⁴.

Boulogne soutient également cette idée en partant du même constat :

la mythologie plonge ses racines dans la vie psychologique la plus cachée des individus, laquelle est faite de désirs, mais également de peurs, toutes passions qui mettent en mouvement l'imagination à partir d'expériences vécues plus ou moins traumatisantes, angoissantes et paralysantes ou au contraire stimulantes²⁹⁵ [...].

Le chercheur essaie de justifier l'idée que l'image monstrueuse des Amazones provient de la phobie suscitée par le risque des femmes d'échapper au pouvoir masculin et de prendre le pouvoir. Il propose de voir dans le mythe « l'expression d'une hantise masculine face à l'altérité d'un sexe dont les hommes dépendent pour la perpétuation de l'espèce à savoir la crainte que les femmes n'échappent à leur contrôle²⁹⁶ ».

Lissarrague et Schmidt rejoignent la même idée, à savoir que toutes les inventions des histoires des femmes exerçant un certain pouvoir visent sans doute à souligner l'infériorité et l'incapacité des femmes à réaliser ces missions :

L'opposition binaire entre un élément féminin qui serait du côté du monde sauvage et un élément masculin incarnant la culture traverse toute la civilisation antique, et la dépréciation des femmes est à l'œuvre dans tous les types de sources, avec de nombreuses nuances qu'il est impossible de rappeler ici. C'est donc dans le cadre d'un discours très construit et très systématique de l'infériorité et de l'incapacité féminine qu'il convient de situer les textes et les images qui mettent en scène, qui inventent des situations où les femmes semblent jouer un certain rôle, voire exercer un pouvoir. Telles les Amazones²⁹⁷.

Proulx dans son étude *Femmes et féminin chez les historiens grecs*, après avoir analysé la représentation des femmes grecques et romaines et leur évolution chez les historiens antiques, conclut que :

Faiblesse, lâcheté, soumission, débauche, mollesse, démesure, irrationalité, ignorance, voilà les résumées les principales caractéristiques associées au féminin dans le discours des historiens grecs. Il est clair que ces jugements font bel et bien du « féminin » une figure d'altérité qui agit, dans l'écriture de l'histoire, à titre de repoussoir²⁹⁸.

Les femmes et le féminin dans le monde grec n'ont connu que de la dépréciation de la part des auteurs masculins. Proulx soutient la même idée du danger du pouvoir féminin, considéré comme un acte contre-nature. Or, le mythe qui dessine la monstruosité du pouvoir féminin a un but moral, « il prévient autant les hommes que les femmes du danger

²⁹⁴ Jeannie Carlier-Détienne, « Les Amazones font la guerre et l'amour », *op. cit.*, p. 29.

²⁹⁵ Jacques Boulogne, « Sauromates et Amazones. Ethnologie et médecine », in Jacques Boulogne, Didier Devauchellen Myriam Hecquet (éds.), *Amazones et déesses guerrières*, *op. cit.*, p. 27.

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ François Lissarrague, Pauline Schmidt, « Amazones, entre peur et rêve », *op. cit.*, p. 50.

²⁹⁸ Geneviève Proulx, *Femmes et féminin chez les historiens grecs*, *op. cit.*, p. 217.

que représente le refus de sa propre “nature” et de sa condition, c’est-à-dire, dans le cas des femmes, le refus du mariage et de la soumission à l’autorité des hommes²⁹⁹ ».

4.2. De l’(im)mobilité féminine

Froids, chaleurs, voyages, guerres, le corps de l’homme et son âme ont été mis en état de tout supporter, et la divinité l’a chargé pour cela des travaux du dehors ; quant à la femme, en lui donnant une plus faible complexion, la divinité me semble avoir voulu la restreindre aux travaux de l’intérieur.

Xénophon, *Économique*, Chap. VII, 22-23.

Évoqué précédemment, la société hellénique avait peur du pouvoir féminin. La raison à cette phobie se trouve, selon nous, dans le contact des Grecs avec les nomades où les femmes exercent les mêmes métiers que les hommes. La société sédentaire de la Grèce antique fait face à la société nomade des Scythes. Situés aux antipodes de la société grecque, les nomades avec leur mode de vie mobile mettent en évidence la différence subsistant surtout dans le rapport masculin-féminin. Ce contact amplifie en quelque sorte la ségrégation sexuelle implantée dans la société de la Grèce antique. Or, le système social est bien divisé en deux : les femmes au foyer et les hommes en guerre.

Si on évoque le sujet des femmes dans la Grèce antique, selon Aristote, la femme est considérée comme étant inférieure à l’homme, définie déjà par la nature :

La nature a créé un sexe fort et un sexe faible, de sorte que l’un soit plus apte à se tenir sur les gardes à cause de sa tendance à la crainte, et que l’autre en raison de sa virilité soit plus capable de repousser l’agresseur ; que l’un puisse apporter les biens du dehors, que l’autre veille sur ce qui est à la maison ; et dans la répartition du travail, l’un est plus apte à mener une vie sédentaire et manque de force pour les occupations du dehors tandis que l’autre, moins fait pour la tranquillité, trouve l’épanouissement de sa santé dans le mouvement qu’il se donne³⁰⁰.

Pour Aristote, la fonction primordiale de la femme reste le domestique, elle doit se charger de veiller à tout ce qui correspond à l’intérieur de la maison : les tâches domestiques, l’éducation des enfants, la nourriture. Elle est « la maîtresse de l’*oikos*, et sa “vertu”, différente de celle de l’homme, ne saurait en aucun cas lui permettre d’avoir quelque activité dans la cité³⁰¹ ».

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 226.

³⁰⁰ Aristote, *Économique*, *op. cit.*, 4, p. 9.

³⁰¹ Claude Mossé, *La femme dans la Grèce antique*, *op. cit.*, p. 134.

Aristote dans sa *Politique* s'appuie tout d'abord sur la notion de la cité qui « se compose de familles³⁰² ». Le bon gouvernement de famille permet le bon gouvernement de la cité. L'homme est le chef de famille puisque « le mâle est plus apte au gouvernement que la femelle³⁰³ ». En analysant le propos des personnes qui sont par nature gouvernés et gouvernants dans l'administration domestique, Aristote expose que chacun possède des vertus différentes, à savoir, l'un en a « rationnelle », l'autre « irrationnelle³⁰⁴ ». Il en va de même pour les vertus morales, « mais ce n'est pas la même forme de tempérance qui appartient à la femme et à l'homme³⁰⁵ ». Pour l'auteur, il existe deux types de gouvernements, celui de l'esclave et celui ce qu'il appelle « gouvernement domestique », c'est-à-dire, « le gouvernement des enfants, d'une femme et de toute la maison³⁰⁶ ». Et l'homme pour sa part, répond pour la culture tandis que la femme pour la nature. De ce fait, dans le domaine de l'humanité, la culture prévaut par sa valeur la reproduction, et donc il est « dans l'ordre de la nature » qu'une femme soit inférieure à l'homme³⁰⁷. Elle est gérante du foyer. La tâche principale de la femme consiste à donner naissances et à élever les héritiers de la famille. Il est de nature chez les Grecs que la femme est destinée à la reproduction. Cette idée d'évoquer la division des sexes qui est « dans l'ordre des choses » ne se limite certainement pas à la sphère sociale, nous fait remarquer Bourdieu, mais s'étend bien au-delà :

La division entre les sexes paraît être « dans l'ordre des choses », comme on dit parfois pour parler de ce qui est normal, naturel, au point d'en être inévitable : elle est présente à la fois, à l'état objectivé, dans les choses (dans la maison par exemple, dont toutes les parties sont « sexuées »), dans tout le monde social et, à l'état incorporé, dans les corps, dans les habitus des agents, fonctionnant comme systèmes de schèmes de perception, de pensée et d'action³⁰⁸.

La division entre les sexes s'applique non uniquement au milieu social, mais aussi dans la pensée, dans l'action et dans la perception. Le statut de la femme de la Grèce antique de ce point de vue est un exemple flagrant qui démontre justement la perception

³⁰² Aristote, *Politique*, Livre I, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 381.

³⁰³ *Ibid.*, p. 397.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 399.

³⁰⁵ *Ibid.*

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 452.

³⁰⁷ William Blake Tyrrell, *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*, op. cit., p. XV: « It is given that women's bodies are more devoted to the reproduction of the species than those of men, and that women are engaged in activities having to do with reproduction – whether pregnancy, nursing, or menstruation – most of their adult lives. One impetus to Greek mythmaking founded on these data is a sexual polarization in which the male pole stands for culture and the female pole for nature. Whatever is valued in any area of human concern is defined as culture and thus male, superior, and normal – that is, “the order of things”. Nature denotes whatever is not valued by men, and, being judged inferior, abnormal, chaotic, is identified with men's opposite, women. »

³⁰⁸ Pierre Bourdieu, « La construction sociale des corps », in *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, p. 14.

envers elle de son opposé – l’homme grec. Mossé précise que la femme athénienne pourrait être juridiquement définie comme étant « une éternelle mineure » :

Si l’on cherche à définir juridiquement le statut de la femme athénienne, le premier mot qui vient à l’esprit est celui de « mineure ». La femme athénienne en effet est une éternelle mineure, et cette minorité s’affirme dans la nécessité pour elle d’avoir toute sa vie un tuteur, un *kurios*, son père d’abord, puis son époux, et si celui-ci meurt avant elle, son fils ou, en l’absence de son fils, son plus proche parent. L’idée d’une femme célibataire, indépendante et gérant ses propres biens est inconcevable³⁰⁹.

La société hellénique de l’Antiquité nous dévoile donc la femme définie comme une « mineure » sur les plans politique, économique et sociale. Les femmes ne sont pas autorisées à jouer certains rôles (comme voter, par exemple) dans les prises de décision dans la sphère politique et administrative. Elles sont en règle générale exclues de la vie politique de la Grèce antique et occupent une place mineure dans la vie politico-économique du pays, elles ne participent « théoriquement à rien à la vie de la cité³¹⁰ ». Important encore, même les décisions les concernant se faisaient à travers un tuteur qu’elles devaient avoir durant toute leur existence : tout d’abord, elles étaient sous la domination de leur père et ensuite de celle de leur mari après une union légitime. Dans le cas du décès du mari, la femme passait sous la supervision de son tuteur ou de son plus proche parent masculin³¹¹. Il est important de noter que la femme ne pouvait choisir son futur mari, c’est son tuteur qui le faisait pour elle : « le mariage n’est jamais un libre choix de la part de la jeune femme, c’est entre deux hommes que se décide son sort³¹². »

Le rôle majeur, comme cela a déjà été souligné, qu’une femme grecque occupait est celui de la maison. L’extérieur exige de la force, de l’autonomie, de l’endurance car il est imprégné de l’inconnu. L’inconnu implique de l’incertitude, signe d’un danger pour l’homme. Il faut donc du courage, de l’entraînement pour affronter cet inconnu. Tandis que l’intérieur procure de l’assurance, donc de la protection. C’est à l’État de distinguer les habitants de ces terrains en fonction de leur nature humaine. Or, l’espèce masculine se distingue de l’espèce féminine par une aptitude physique et intellectuelle supérieure : l’homme est plus adapté aux exigences de l’extérieur. La femme, par sa faible nature, est mieux située à rester à l’intérieur et à réaliser les tâches moins exigeantes. Aussi, il

³⁰⁹ Claude Mossé, *La femme dans la Grèce antique*, op. cit., p. 51.

³¹⁰ Guy Achar, *La femme à Rome*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, « Que sais-je ? », p. 21.

³¹¹ Claude Mossé, *La femme dans la Grèce antique*, op. cit., p. 51.

³¹² *Ibid.*, p. 52.

convient aux hommes de guerroyer car « la guerre est l'affaire des hommes³¹³ », tandis qu'aux femmes – les êtres de l'intérieur – de mettre au monde des futurs combattants³¹⁴.

Vernant en étudiant la sculpture de Phidias où celui-ci représente le couple Hermès-Hestia s'interroge sur le rapport entre ces deux figures et relève que Hestia représente le foyer dans la culture grecque. C'est ainsi qu'elle est toujours représentée « immobile à la maison, sans jamais quitter sa place³¹⁵ », le modèle, pour ainsi dire idéal de la femme grecque. Or, ce foyer, apposé au sol, est un « symbole et gage de fixité, d'immutabilité, de permanence³¹⁶ ». Contrairement à Hestia, Hermès est un voyageur, un messager, un « médiateur entre les hommes et les dieux³¹⁷ » qui représente ainsi « le mouvement, le passage, le changement d'état, les transitions, les contacts entre éléments étrangers³¹⁸ ». Errant, changeant, mouvant, Hermès – l'homme – est seul capable d'assurer et d'assumer les conséquences de cette errance.

Mossé résume la place de la femme dans la cité athénienne :

Vouée exclusivement aux fonctions domestiques, exclue des décisions politiques, inférieure à l'homme tant sur le plan moral qu'intellectuel, pourvue de vices spécifiquement féminins comme la ruse, le mensonge, l'ivrognerie, une sensualité exacerbée, telle apparaît la femme grecque à travers la poésie, le théâtre, le discours politique ou judiciaire. Seules quelques voix isolées se font parfois entendre, non pour défendre, mais pour lui reconnaître certaines qualités qui pourraient être utiles à la communauté, pour rappeler que les femmes constituent après tout la moitié de la cité, et qu'on ne saurait sans danger négliger cette réalité³¹⁹.

Perçues non pas comme un sujet, mais un « objet » de la procréation et l'« élément » nourricier, les créatures féminines font l'objet de la sous-estimation de la part des êtres dominants.

Concernant le rôle des femmes dans la Rome antique, car certains des auteurs de notre corpus se situent à l'époque romaine, Achard³²⁰ nous dessine le portrait semblable à celui des Grecques où les femmes sont souvent présentées comme un « objet de l'être masculin » : la fille est « *une res mancipi*, un “objet que l'on possède” » et la fiancée définie comme « *sponse* – l'objet d'un contrat³²¹ ». Dès le jeune âge, la femme est tenue d'apprendre « à tenir une maison et à exécuter des tâches domestiques³²² ». Le mariage

³¹³ Aristophane, *Lysistrata*, texte établi par Victor Coulon, trad. par Hilaire Van Daele, 5^e édition revue et corrigée, Paris, Les Belles lettres, 1958, 519-520.

³¹⁴ Pascal Payen, « Femmes en guerre : peu de mots, des actes ? », *op. cit.*, p. 34.

³¹⁵ Jean-Pierre Vernant, *Le mythe et la pensée chez les Grecs*, *op. cit.*, p. 157.

³¹⁶ *Ibid.*

³¹⁷ *Ibid.*, p. 158.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 157.

³¹⁹ Claude Mossé, *La femme dans la Grèce antique*, *op. cit.*, p. 136.

³²⁰ Guy Achard, *La femme à Rome*, *op. cit.*

³²¹ *Ibid.*, p. 8-9.

³²² *Ibid.*, p. 8.

s'effectue avec l'accord des pères des deux familles. Le rôle de la femme au niveau familial se limite à exécuter les tâches ménagères, elle ne dispose d'aucun droit et dépend dans tous les cas des hommes de sa famille, de son père, de son mari ou de son plus proche agnat, « elle n'existe que par eux³²³ ». C'est à l'homme que tous les points se fixent :

Ainsi à Rome l'homme est la référence fondamentale : toutes les réflexions sur la nature humaine se font par rapport à lui. Il est l'expression de la généralité, quand la femme est celle de la sexualité, de la maternité. La femme est toujours définie dans les textes par rapport à son père, à son mari, à ses fils : elle n'existe que par eux³²⁴.

Même en termes de punition, en cas de violation des règles de la société comme notamment l'infidélité des couples lorsque l'épouse est infidèle, il convient de la punir sévèrement dans la société grecque et romaine. La femme adultère peut être périe, répudiée ou confisquée de don. Mais si l'homme commet cette faute, il n'est ni répudié ni puni³²⁵.

Selon Tyrrell, d'un point de vue physiologique et mental, dans la société hellénique la femme a des éléments positifs et négatifs. Les éléments positifs sont sa fertilité, sa capacité à donner naissance à un garçon et aussi celle de protéger son mari. L'élément négatif se trouve dans le souhait de la femme de vivre pour son propre plaisir et ses objectifs :

Woman is divided into positive and negative elements on a physical and a mental plane. The positive elements, here called the feminine, are defined as her fertility in producing a son and heir and her protection of her husband's household. [...] the negative side of the construct Woman, the female pole, represents in fact no more than the capacity of women to act on their own for their own pleasure and purposes³²⁶.

Quel est donc l'image d'une femme idéale ? D'après les constatations des chercheurs cités ci-dessus, d'une manière générale, il est préférable qu'une femme soit habile aux travaux domestiques, vierge, fidèle à son mari, bonne reproductrice et soumise à son « tuteur ». Observons alors l'image d'une Amazone qui est aussi de l'espèce féminine. Une femme amazone vit sans mari, il n'y a donc pas de domination masculine, donc pas de tuteur, ce qui revendique l'ignorance totale de l'idée de soumission aux mâles. Elles participent activement à la vie politique, toutes les décisions sont prises par elles, elles assurent le gouvernement et l'administration de leur État. Les hommes y sont des « mineurs » : ils s'occupent des travaux dits féminins de la société grecque (« elle se donna le nom de fille d'Arès et assigna en revanche aux hommes les traitements de la

³²³ *Ibid.*, p. 19.

³²⁴ *Ibid.*, p. 22.

³²⁵ *Ibid.*, p. 17.

³²⁶ William Blake Tyrrell, *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*, *op. cit.*, p. XVI.

laine et les travaux domestiques des femmes³²⁷ »). Le rôle des hommes et des femmes est renversé : les femmes font la guerre, les hommes réalisent des tâches domestiques. Suivant les conceptions de la société grecque, la guerre et la politique constituent l'apanage des hommes puisqu'elles « déterminent le sort des cités³²⁸ », ce sont uniquement les hommes qui se révèlent capables de réaliser ce sort. La société amazonienne a désapprouvé cette conception et a prouvé le contraire : les femmes possèdent les mêmes capacités que les hommes, elles peuvent donc, sans aucun recours au masculin, réaliser ce devoir. Elles parviennent à survivre jusqu'à l'époque d'Alexandre : il les croise lors de son voyage en Orient³²⁹.

En fin de compte, la ségrégation des tâches entre les hommes et les femmes tourne autour de la question de la mobilité. L'enfermement s'associe avec l'immobilité et la liberté avec la mobilité : les femmes, immobiles, en restant cloîtrées à l'intérieur de la maison ; les hommes, mobiles, sortant de la demeure et partant aux guerres. Une femme mobile comme le sont les Amazones constitue un danger. En vagabondant, elle obtient la liberté, celle-ci lui donne confiance en soi, celle-ci, pour sa part, du pouvoir. Les Amazones ont réussi à ne plus être immobilisées au foyer, leur maison est l'extérieur. Que dit-on surtout des femmes nomades, les assimilées des Amazones, qui sont par nature obligé de se mouvoir constamment, sont-elles par nature plus libres que les femmes sédentaires ? Pour les auteurs grecs, cette mobilité féminine pourrait représenter un danger.

4.3. Les femmes nomades : la cause de la crainte ?

Un homme sans cheval, disaient-ils, n'est pas plus qu'un oiseau sans ailes.

Le livre des héros : légendes sur les Nartes, trad. Georges Dumézil, Paris, France, Gallimard, 1965, p. 84.

Pour comprendre la raison pour laquelle les Grecs perçoivent un danger dans l'État amazonien, il faut se plonger sur le contexte socio-culturel de la naissance du mythe comme Blok nous signale : « culture consists of the ways in which the world is

³²⁷ Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Livre II, *op. cit.*, p. 79.

³²⁸ Claude Mossé, *Femme dans la Grèce antique*, *op. cit.*, p. 139.

³²⁹ Cf. la première partie, 3.2. Les Amazones face aux héros grecs : la civilisation grecque en défi ?

understood and interpreted in word and image³³⁰ ». Et le mythe qui se transmet dans la plupart des cas par les textes et les images, « forms a part of the culture of a people³³¹ », et il évolue ensemble avec la culture. Le mythe doit donc être étudié en lien avec la culture. La représentation que les Amazones méritent chez les auteurs antiques nous démontre la culture dans laquelle évoluent ses auteurs. Or, comme le démontre Hartog, le mythe des Amazones se construit sur le principe d'inversion qui est « une manière de transcrire l'altérité, en la rendant aisée à appréhender dans le monde où l'on raconte, mais il peut aussi fonctionner comme principe heuristique : il permet de comprendre, de rendre compte, de donner sens à une altérité qui sans cela resterait complètement opaque³³² ». Les auteurs gréco-romains en représentant les Amazones ont traduit l'inverse de leur société : le système gynécocratique amazonien contre le système phallocratique grec ; si les Amazones sont les misandres, les Grecs sont les misogynes ; la communauté grecque se construit sur le patriarcat, la société amazonienne est sur la matrilinearité ; les Amazones barbares contre les Grecs civilisés. Le fait de vouloir transcrire cette altérité a rendu sans doute les Amazones très célèbres dans le milieu littéraire.

Certes, la mentalité collective et le désir d'instruire les femmes ont joué leur rôle dans la représentation monstrueuse des Amazones, mais nous souhaitons mettre en avant le rôle que la rencontre entre les Grecs sédentaires et les peuples nomades (Scythes, Sarmates, Saces, Massagètes, Alains) a joué dans cette représentation. Confrontés à une société nomade où les femmes montent à cheval et certaines même participent aux combats, les Grecs sont surpris. Pour un Grec sédentaire, il est inconcevable que les femmes exercent les activités de l'extérieur telle que la guerre, car elles contredisent alors aux lois grecques qui consignent les femmes à l'espace clôturé de l'intérieur.

L'historienne américaine Mayor dans son étude sur les Amazones propose une idée importante pour notre étude, à savoir que l'origine du mythe des Amazones de l'Antiquité pourrait se trouver dans l'image des femmes nomades de la Scythie³³³. Les Grecs ont rencontré les peuples de cette contrée à partir du VI-VII^e siècle. Ils les nommaient les Scythes et les mentionnaient dans leurs écrits. Toutefois, il est probable que « les Scythes des Grecs constituaient un mélange de diverses populations, dont les restes des Premiers Nomades de la région³³⁴ ». Les Scythes sont des peuples nomades immigrant de l'Asie

³³⁰ Josine Henriëtte Blok, *The Early Amazons. op. cit.*, p. 138.

³³¹ *Ibid.*, p. 139.

³³² François Hartog, *Le miroir d'Hérodote, op. cit.*, p. 227.

³³³ Adrienne Mayor, *The Amazons, op. cit.*

³³⁴ Iaroslav Lebedynsky, *Les Amazones, op. cit.*, p. 38.

centrale vers les contrées de la mer Noire. Il y a des peuples nomades scythiques d'Europe (les Cimmériens, Sauromates, Sarmates, Alains) et d'Asie (Saces, Massagètes, Yuezhi), qualifiés en tant que « civilisation des steppes³³⁵ ». S'appuyant sur plusieurs écrits antiques³³⁶, Mayor relève des similarités de descriptions des Amazones et des femmes nomades de la Scythie : toutes les deux montent à cheval, vont à la chasse et savent combattre. Les traditions et les coutumes des nomades d'Asie centrale et de la Mongolie, conservées jusqu'à nos jours, en apportent des preuves convaincantes. Mais la plus grande démonstration demeure la contribution de l'archéologie à cette hypothèse : un grand nombre des tombes féminines à armes ont été fouillées sur le territoire de la Scythie (l'actuel Ukraine, le Caucase, le Kazakhstan, la Russie) qui justifient l'existence réelle des guerrières. Ces découvertes et le mode de vie nomade a permis à la chercheuse de conclure :

The greatest number of known warrior women's graves are found in the northern Black Sea, the region closest to Greece and strongly associated with Amazons. The archeological discoveries there and farther east are radically changing scholars' views of the accounts by Herodotus and other classical writers. The ancient descriptions of Amazons as fighting horsewomen of Scythia are now "verified by the proof of rich female graves containing full sets of weapons and horse trappings³³⁷".

Une des premières découvertes archéologiques des tombes guerrières a été fouillée par l'équipe russo-américaine menée par l'archéologue Davis-Kimball entre 1992-1995. Le groupe a exhumé 40 tombes féminines qui contenaient des armes et pour certaines des squelettes féminins qui portaient des blessures de guerre³³⁸. Dans la globalité, les découvertes archéologiques des tombes féminines datées du V-IV^e siècles, retrouvées sur le territoire de la Scythie – de l'Europe centrale jusqu'en Mongolie, ont témoigné que 37% d'elles contiennent des armes et les squelettes féminins sont marqués par des blessures de guerre :

Now that modern bioarchaeological methods can determine the sex of skeletons, we know that in some cemetery populations on the steppes armed females represent as many as 37 percent of the burials. In the Thracian-Scythian region alone, between the Danube and Don rivers, archeologists have discovered more than 112 graves of women warriors of the fifth and fourth centuries BC, most of them between 16 and 30 years old³³⁹.

³³⁵ Iaroslav Lebedynsky, *Les Nomades. Les peuples nomades de la steppe : des origines aux invasions mongoles (IX^e siècle av. J.-C.-XIII^e siècle apr. J.-C.)*, op. cit., p. 15.

³³⁶ Adrienne Mayor cite les œuvres d'Hérodote, Diodore, Strabon, Trogue de Pompée transmis par Justin, Scymnos de Chio, Ctésias, Pomponius Mela, Pline l'Ancien et Paul Orose, voir dans Adrienne Mayor, « Who Were the Amazons ? », *The Amazons*, op. cit., p. 17-52.

³³⁷ *Ibid.*, p. 64.

³³⁸ *Ibid.*, p. 73-74.

³³⁹ *Ibid.*, p. 63-64.

Ces recherches archéologiques prennent de l'ampleur ces derniers temps : de nombreux articles de presse les évoquent³⁴⁰. Voici un bref aperçu des lieux des découvertes des tombes féminines à armes, un large territoire allant de la mer Noire à la Chine, exposés par Mayor³⁴¹ :

- 1) Au nord de la mer Noire, Macédoine, Thrace, steppes sarmates, Caucase
 - À Vergina (nord de la Grèce), IV^e siècle av. J.-C. - peut-être la tombe de la demi-sœur d'Alexandre Cynané ;
 - À Agighiol (Roumanie, 1931) et à Vratsa (Bulgarie, 1965), IV^e siècle av. J.-C. : 2 femmes tatouées à armes. L'une d'entre elle avait une écriture « Cotys » (le roi de Thrace Kotys I (382-359 av. J.-C.).
 - Bobrytsia (dans le bassin de la rivière Ros, Ukraine, région de Kiev), VI^e siècle av. J.-C. : « la défunte était richement vêtue et parée : couvre-chef à ornements géométriques et zoomorphes, collier à perles en grenat, agate, topaze, cristal de roche, ambre, verre. Un miroir en bronze à sa gauche, à sa droite les restes d'un carquois en bois et cuir avec 21 pointes de flèches en bronze, une nourriture rituelle et un couteau étaient au-dessus de la tête. Elle avait un accompagnateur et la tombe contenait également un squelette d'un cheval, couché aux pieds de sa cavalière³⁴² ».
 - Kholodnyĭ Iar (sur la rive gauche du Tiasmyn, Ukraine, région de Tcherkassy, IV^e siècle av. J.-C.), « les fouilles ont été faites par A. Bobrinskiĭ, la tombe a été déterminée comme étant "sarmate". La tombe contenait deux squelettes, celui d'une femme et d'un jeune homme de 18 ans. La femme vêtue d'un riche costume et d'ornements avait deux grosses boucles d'oreilles en argent, un collier de perles en os et en verre, un bracelet de bronze. Son mobilier funéraire contenait un miroir de bronze, de la céramique, un fusaïole en terre cuite, de la nourriture rituelle, un couteau en fer. Elle était armée de deux lances avec des fers de 56 et 48 cm et d'un carquois en bois et cuir à décor peint contenant 48 flèches à pointes de bronze, un aiguiseur en pierre carré, deux couteaux de fer, cinq cailloux interprétés par les fouilleurs comme des "pierres à lancer" »³⁴³ ;
 - Chertomlyk (Ukraine), IV^e av. J.-C., 50 tombes ont été retrouvées ;
 - Pazyryk (Ukraine), IV^e siècle av. J.-C., 3 femmes à armes avec 2 enfants ;
 - Zelenoja kourgane (région Dniepr-Don, Ukraine) : 3 jeunes filles de 10 à 15 ans ;
 - Bobrica (Ukraine), VI^e-VII^e siècle av. J.-C. : une femme a été enterrée avec son cheval ;
 - Mamaĭ Gora (près de Velyka Znamianka sur la rive du Dniepr, Ukraine, région de Zaporijjia) : 317 tombes, 5 tombes féminines à armes (surtout de pointes de flèches), les défuntées avaient entre 22 et 45 ans³⁴⁴ ;
 - Elizavetovsky (Don, Ukraine), V^e av. J.-C., 7 tombes féminines ;
 - Ternovoye (Don, Ukraine), V^e av. J.-C. ;
 - Kobiakov (Rostov, Russie, en 1987), une femme sarmate du II^e apr. J.-C. ;
 - Région du Caucase : Semo Awtschala (Géorgie, Tbilisi), 3 femmes mortes environ 1000 av. J.-C. de 30-40 ans.

³⁴⁰ Voir Derek Hawkins, « Amazons were long considered a myth. These discoveries show warrior women were real », Washington Post, 1 janvier 2020, disponible sur <https://www.washingtonpost.com/science/2019/12/31/amazons-were-long-considered-myth-these-discoveries-show-warrior-women-were-real/> [consulté le 28 janvier 2021] ; Tonya Mosley, « New Russian Gravesite Proves Amazon Warrior Women were Very Much Real », WBUR, 14 janvier 2020, disponible sur <https://amp.wbur.org/hereandnow/2020/01/14/amazon-women-archaeology-myths> [consulté le 28 janvier 2021].

³⁴¹ Adrienne Mayor, « Bones: archeology of Amazons », *The Amazons, op. cit.*, p. 63-83. Les descriptions détaillées de certaines tombes sont données par Iaroslav Lebedynsky, *Les Amazones, op. cit.*, p. 42-70.

³⁴² Iaroslav Lebedynsky, *Les Amazones, op. cit.*, p. 42.

³⁴³ *Ibid.*, p. 45.

³⁴⁴ *Ibid.*

2) Moyen-Orient et Asie centrale

- Ordubad (Azerbaïdjan, 1926), IV^e siècle av. J.-C. : une femme parmi les hommes à armes ;
- Sud d'Ordubad (Iran, à côté de Tabriz), archéologue Alizera Hejabri-Nobari a trouvé 109 tombes aux armes. Cette région, est de l'Hyrcanie, a été associée avec la reine des Amazones Thalestris qui a rencontré Alexandre le Grand en 330 av. J.-C. ;
- Pokrovka (Russie, région d'Orenbourg 1992-95), expédition menée par Jeannine Davis-Kimball a fouillé 40 sace/sarmate/scythique tombes. 7 appartiennent aux femmes. Ces kourganes appartiennent à la période ancienne des Sauromates et Sarmates (VI^e-IV^e siècle av. J.-C.). 28 d'entre elles contenaient des miroirs brisés, des ornements à base de perles de verre et de pierre semi-précieuses, des fusaiöles. 5 autres ont livré des « autels » de pierre et de terre cuite et des coquillages, ce qui les fait présenter comme des sépultures de « prêtresses ». 7 contenaient des armes : pointes de flèches en bronze, épées courtes ou poignards en fer et des pierres à aiguiser. Les proportions de ces tombes sont les suivantes : 75% - strictement « féminin » ; 7% - avec les objets attribués à des cultes religieux ; 15% - avec des armes ; 3% - mélange d'armes et d'« objets de culte »³⁴⁵. Il est intéressant à noter que c'était une des tombes devenues connues après la déclaration de Jeannine Davis-Kimball qui prétend l'existence des Amazones à travers ces fouilles. Elle a publié un article intitulé « Warrior Women of the Eurasian Steppes » sous-titré « New evidence suggests that Tales of Amazon warriors may be more than mere legend³⁴⁶ » ;
- « L'Homme d'Or » d'Issyk (Kazakhstan, 1969), V^e-III^e siècle av. J.-C. Le surnom a été attribué à cette tombe grâce à l'extraordinaire richesse de ses vêtements « qui n'a guère d'équivalent que dans les plus belles sépultures scythes d'Europe³⁴⁷ ». Au moment de l'excavation de la tombe, il a été jugé, sans examen détaillé archéologique, que le défunt était du sexe masculin, il a été déterminé en tant que le guerrier de la tribu Sace, âgé de 17-18 ans. Toutefois, certains chercheurs contestent ce résultat (par exemple, Jeannine Davis-Kimball, 2003³⁴⁸ ; Sergueï Aleksandrovich Iatsenka, 2006³⁴⁹) car la tombe contient des objets et des ornements typiquement « féminins » : des boucles d'oreilles en or, le miroir, des perles, la cuillère et le bonnet conique. Entre autres, la tombe contenait une longue épée et une épée courte en or, une flèche à pointe dorée, un fouet au manche orné, un bol en argent³⁵⁰ ;
- Tillia-Tépé (Afghanistan, 1979), fouille dirigée par V. Sarianidi a découvert 6 tombes riches des guerriers, dont une d'une femme âgée de 30-40 ans, appartenant aux nomades Yuezhi (I^{er}-III^e siècles). La tombe de la femme était munie d'une hache en fer³⁵¹.

3) Altai, plateau de l'Oukok, Sibérie du Sud, Touva, Chine du Nord-Ouest

- Tarim Basin (Chine), une momie tatouée ;
- Ak-Alakha (sur le plateau d'Oukok dans le Haut-Altai russe, l'expédition menée par Natalya Polosmak, 1990) : « un homme âgé de 45-50 ans et une jeune fille de 16-17 ans, les deux de type euroïde. Les deux défunts étaient vêtus et armés de la même façon. La jeune fille portait un costume plutôt "masculin" et une coiffure de feutre à armature de bois, ornée d'animaux sculptés dans du bois et revêtus d'une feuille d'or.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 54.

³⁴⁶ Jeannine Davis-Kimball, C. Scott Littleton, « Warrior Women of the Eurasian Steppes. New evidence suggests that Tales of Amazon warriors may be more than mere legend », *Archeology*, vol. 50, n° 1, janvier-février 1997, p. 44-48.

³⁴⁷ Iaroslav Lebedynsky, *Les Amazones*, op. cit., p. 68.

³⁴⁸ Jeannine Davis-Kimball, Mona Behan, *Warrior Women: an Archeologist's Search for History's Hidden Heroines*, New York, Warner Books, 2003, 288 p.

³⁴⁹ Сергей Александрович Яценко, *Костюм древней Евразии [Costume de l'ancienne Eurasie]*, Москва, Восточная Литература, 2006, 664 p.

³⁵⁰ Iaroslav Lebedynsky, *Les Amazones*, op. cit., p. 68.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 70.

Elle avait un pic de guerre, un arc et un carquois contenant des flèches à pointe d'os et un poignard glissé dans un fourreau de bois polylobé. Ces dernières étaient en position de port réel : le poignard le long de la cuisse droite, et l'arc et le carquois du côté gauche³⁵² » ;

- Touva (Sibérie, dirigée par Eileen Murphy, 1994-1998), 800 défuntes (hommes, femmes, enfants), III^e-II^e siècle av. J.-C.
- 4) Les Amazones Sarmates en Grande-Bretagne romaine
- Brougham, Cumbria (nord-est d'Angleterre, 1966 par Hilary Cool), 120 des corps incinérés, de la période 200-300 av. J.-C. Les squelettes ont été analysés pendant plus 30 ans. Les tombes appartenaient aux Sarmates de la région Danube.

Nous pouvons compléter cette liste avec les autres découvertes mentionnées par Lebedynsky, classifié selon l'appartenance des défunts aux peuples scythiques. Les voici en résumé :

- 1) Les tombes féminines (scythiques) à armes :
 - Repiakhovata Mohyla (sur le Dnepr moyen, Ukraine, région de Tcherkassy, VI^e siècle av. J.-C.) : la tombe de la femme contient un carquois avec 92 flèches, un long fer de lance, posés à côté de ses pieds. Elle a un « accompagnateur » (un homme ou une femme, le sexe n'est pas déterminé)³⁵³ ;
 - Szentes-Vekerzug (sur la rive orientale de la Tisza, au nord de Szeged) : 150 sépultures de tombes masculines et féminines, les tombes masculines sont moins nombreuses. Les équipements déposés dans les tombes sont différents : les hommes ont le plus souvent une lance (et un couteau), les femmes des flèches³⁵⁴ ;
 - Kapoulivka (Ukraine, région de Dnipropetrovs'k, V^e-IV^e siècle). 2 tombes contenaient une lance, une javeline plus légère à pointe de fer (déposée à droite du corps), un carquois avec 52 flèches à pointes en bronze (déposé au-dessus de la tête pour la première tombe et à la hauteur du genou gauche pour la deuxième tombe)³⁵⁵ ;
 - Akkermen (Ukraine, région de Zaporijia) : la tombe contenait un bracelet, perles, miroir en bronze, fusaïole, un couteau à manche d'os, le carquois avec 20 flèches, deux lances posées à gauche, des lamelles de fer provenant d'une ceinture large. Un fait intéressant : « le squelette présente des traces de blessures, infligées par des tranchants (coups de taille) et des pointes d'armes blanches ; une pointe de flèche en bronze était fichée dans un genou³⁵⁶ ».

- 2) Les tombes féminines sarmates à armes :
 - Metchei-Saï (Russie, région d'Orenbourg) : contient dix inhumations datées des V^e-IV^e siècle av. J.-C., dont celles de deux femmes (une jeune et une plus âgée). La jeune femme avait son carquois de cuir avec 95 flèches à pointes de bronze. 3 objets curieux : un petit récipient fait d'une carapace de tortue, un instrument à cordes, un miroir de bronze d'origine indienne. Elle portait un collier en or, des bracelets d'argent, et quatre grosses perles en cornaline et en verre. La tombe de la femme âgée contenait un collier, des bracelets en bronze, un ornement avec une perle de verre, un récipient en carapace de tortue, miroir de bronze, des flèches avec les pointes de bronze d'un modèle différent, de forme cylindrique³⁵⁷ ;

³⁵² *Ibid.*, p. 67.

³⁵³ *Ibid.*, p. 41.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 42.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 44.

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 52.

- Ipatovo (Russie, territoire de Stavropol, environ 300 ans av. J.-C.) : la femme adulte avait la jambe gauche fléchie ;
- Pavlodol'skaïa (Russie, Ossétie du Nord – Alanie) : un homme et une femme sont inhumés avec diverses armes : l'épée courte appartient à l'homme, entre les deux corps se plaçaient 21 pointes de flèches en bronze à douille, un « aiguisoir » appartenant à la femme³⁵⁸ ;
- Alitoub (Russie, région de Rostov, II^e ou I^{er} siècle av. J.-C.) : la tombe féminine contenait des pointes de flèches en fer à douille³⁵⁹ ;
- Noviy (entre les rivières Sal et Manytch, Russie, région de Rostov) : 137 kourganes, phases ancienne et moyenne. Pas de découvertes de tombes féminines à armes. Les pointes de flèches en petit nombre (3 ou 4) et des épées ont été trouvées dans les tombes des femmes mais ces femmes étaient accompagnées par les enfants³⁶⁰ ;
- Novotcherkassk (cimetière Zapadenskiï) : sépulture d'une femme âgée de 30-35 ans, inhumée avec un poignard long de 31 cm, une lame de couteau en fer, longue de 14,5 cm, une boucle de ceinture ovale, un récipient de bois orné³⁶¹ ;
- Kobiakovo (Russie, région de Rostov, la fin du I^e ou II^e siècle, phase sarmate tardive, « premiers Alains ») : la défunte âgée de 25-30 ans. Richement vêtue, elle avait eu le crâne artificiellement modelé dans la petite enfance³⁶².

Les tombes féminines saco-massagète de l'époque :

- Arjan-2, tombe n° 5 (Russie, Touva, fin du VII^e siècle av. J.-C.) : une chambre funéraire contenant deux corps, un homme âgé de 50-55 ans, une femme âgée de 30-35 ans. Les deux étaient richement habillés. Au long de la cuisse droite de la femme un poignard a été placé³⁶³ ;
- Arjan-2, tombe n° 22 contenait une femme âgée de 20-21 ans, tuée à coups de pic de guerre, et elle portait aussi les traces d'une blessure antérieure guérie³⁶⁴ ;
- Tilia-Tépé, tombe n° 2 (Chibarghan, Afghanistan) : une femme âgée de 30-40 ans, la tombe était munie d'une hache à fer. La femme était vêtue d'un costume luxueux, elle portait des nombreuses bractées d'or. Elle portait un bonnet conique et sa mâchoire avait été maintenue fermée par une mentonnière en or. La tombe contenait un miroir chinois, un plat en argent, une corbeille en vannerie contenant deux couteaux et une hache en fer³⁶⁵.

Ces découvertes archéologiques démontrent que le mythe des Amazones a un fond historique : l'existence de réelles guerrières scythiques. Les auteurs eux-mêmes les avaient déjà assimilées : étudié auparavant, Hérodote met clairement à l'évidence la descendance des Sarmates issus de l'union des Amazones avec les Scythes.

Les Grecs découvrent ainsi les femmes nomades, guerrières et expertes de l'équitation. À l'encontre des femmes grecques, dans une société nomade, en raison du mode de vie en perpétuel mouvement soumis aux conditions climatiques, rester à l'intérieur, pour l'espèce féminine, n'est pas possible puisque les loges tels que les Grecs

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 56-57.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 58.

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ *Ibid.*, p. 59.

³⁶² *Ibid.*, p. 60.

³⁶³ *Ibid.*, p. 66-67.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 67.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 70.

connaissent n'existent tout simplement pas chez les nomades. Ces derniers n'ont pas de maisons, ils ont en possession des tentes temporaires (*yourtes*) qu'ils portent dans les chariots mobiles. Seules, les femmes en âge avancé et les femmes en état de grossesse peuvent se déplacer en chariot tandis que toutes les autres montent à cheval. Sur ce sujet, Hérodote expose l'absence de constructions chez les Scythes du Pont Euxin :

[Les Scythes] ne construisent ni villes ni remparts, ils emportent leurs maisons avec eux, ils sont archers et cavaliers, ils ne labourent pas et vivent de leurs troupeaux, ils ont leurs chariots pour demeures : comment ne seraient-ils pas à la fois invincibles et insaisissable³⁶⁶ ?

Les nomades n'ont pas de maison dans le sens d'une construction fixe, leurs demeures sont transportables, donc faciles à démonter. Il est évident qu'ils ne construisent ni de villes, ni d'états. Toutefois, cela ne signifie pas qu'ils n'ont pas de structure, car tous les déplacements, les rassemblements en groupes sociaux (donc des tribus) demandent de l'organisation. Bien évidemment, cette structure diffère de celle des sédentaires grecs. Or, la construction de la cité avec toute l'administration bien gérée et bien accomplie constitue le cœur du gouvernement des Grecs. Il existe déjà un État administré où les familles se regroupent en villages, ceux-ci en cités, les cités en peuples. Voici à quoi ressemble la structure d'une cité grecque :

Les cités partagent des traits communs. Elles ont même organisation territoriale – un centre urbain et un arrière-pays rural -, même échelle démographique – quelques milliers d'habitants -, même structure institutionnelle – assemblées, conseils, tribunaux, magistratures. Mais surtout elles se caractérisent par la grande homogénéité de leurs pratiques culturelles et sociales. Selon une formule que l'historien Hérodote prête aux Athéniens, « ce qui unit tous les Grecs », ce qu'ils ont « même sang et même langue, sanctuaires et sacrifices communs, semblables mœurs et coutumes³⁶⁷ ».

Contrairement à la cité des Grecs, il est même contestable de parler d'un État chez les nomades :

Les spécialistes divergent au sujet de la définition de l'État. Cependant, ils s'accordent très majoritairement à dire qu'aucun État n'est apparu spontanément chez les nomades pastoraux qu'ils soient d'Asie centrale, du Moyen-Orient ou d'Afrique du Nord. En effet, les ressources susceptibles d'atteindre une production excédentaire ne sont pas suffisantes dans les steppes pour qu'une structure étatique complexe puisse apparaître. Quoi qu'il en soit, les États pastoraux, pacifiques ou non, semblent avoir pour finalité principale d'organiser les échanges avec le monde sédentaire. Ce sont ces échanges qui, en retour, ont façonné la nature de ces États³⁶⁸.

Chez les nomades, la population est répartie en plusieurs tribus. Chaque tribu a son chef qui a pour rôle de « held diplomatic correspondence with neighboring countries,

³⁶⁶ Hérodote, *Histoires*, Livre IV, *op. cit.*, 46.

³⁶⁷ Jean-Manuel Roubineau, « Introduction », in *Les cités grecques (VI^e-II^e siècle av. J.-C.)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 5-6.

³⁶⁸ Paul Jürgen, « Perspectives nomades. État et structures militaires », *op. cit.*, p. 1072.

contracted dynastic marriages with agricultural states, neighboring nomadic empires and “quasi-imperial” polities of nomads³⁶⁹ ». Il équivaut à un roi, car les décisions politiques, militaires et diplomatiques sont prises par lui. Cependant, l’« État » nomade sera toujours définie par son insuffisance, note Legrand :

Longtemps représenté comme un État primitif, « barbare », le pastoralisme nomade est encore trop largement conçu et défini par ses « manques », « carences » ou « lacunes » par rapport à un ordre « normal » et « universel » du développement humain, dont le prototype reste fourni par le modèle des sociétés sédentaires agraires, agro-industrielles puis urbaines et industrielles, désormais « post-industrielles », les plus avancées³⁷⁰.

Chez les nomades, il est avantageux pour l’un comme pour l’autre de coopérer régulièrement. La société se fonde ainsi sur un partenariat qui ne néglige point l’implication à niveau égal de deux sexes. C’est la raison pour laquelle les garçons et les filles sont élevées de la même manière et apprennent à tirer et à faire de l’équitation, comme en témoigne Mayor :

[...] among nomadic people, girls and boys wore the same practical clothing and learned to ride and shoot together. In small hunting and raiding groups where everyone was a stakeholder and each was expected to contribute to survival in an unforgiving environment, this way of life made good sense³⁷¹.

Dû au nomadisme, la différence entre les tâches des hommes et celles des femmes est réduite à minimum. Cette pratique a permis aux nomades de construire une société *égalitaire* ou *indifférenciée*³⁷². Cette structure sociale peut jouer un rôle important dans la position plus élevée des femmes nomades que celle des femmes sédentaires grecques. Mossé pousse ainsi la réflexion sur le changement radical de la place des femmes au sein de la communauté grecque. Selon l’historienne, cela pourrait être lié au passage de l’agriculture pastorale à la sédentarisation :

[...] on peut se demander, comme l’a fait récemment une historienne américaine, si cette misogynie ne serait pas à mettre en relation avec les transformations que subit la société grecque à la fin des « âges obscurs », passage d’une agriculture « nomade » et pastorale à une agriculture sédentaire intensive, fort accroissement démographique, « crise » agraire. D’où la femme, autrefois objet de prestige et gardienne de l’*oikos* devenant dans ce monde déchiré une bouche à nourrir, un ventre insatiable sur le double plan de l’alimentation et de la sexualité, d’autant plus inutile que même sa fonction reproductrice devient dangereuse³⁷³.

³⁶⁹ Nikolay N. Kradin, « Nomadism, Evolution and World-Systems: Pastoral Societies in Theories of Historical Development », *Journal of World-Systems Research*, VIII, automne 2002, p. 373.

³⁷⁰ Jacques Legrand, « Les nomades mongols : une alternative anthropologique ? », in Jean-François Sabouret (dir.), *L’Asie-monde : Chroniques sur l’Asie et le Pacifique 2002-2011*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 515, disponible sur <http://books.openedition.org/editions-cnrs/12187> [consulté le 24 août 2021].

³⁷¹ Adrienne Mayor, *The Amazons*, *op. cit.*, p. 36-37.

³⁷² Thérèse David, « Amazones et femmes de nomades », *op. cit.*, p. 213.

³⁷³ *Ibid.*

L'historienne met à l'évidence le changement du rôle des femmes dans la communauté grecque dû justement au changement de mode de vie. Si l'agro-pastoralisme permettait aux femmes de jouer un rôle important comme « gardienne de l'*oikos* », avec la sédentarisation cette fonction se réduit au minimum, elles perdent de l'importance au sein de la famille en devenant un objet et non plus un sujet. Et c'est par cette particularité que les femmes nomades ont fait parler les auteurs grecs, tandis que nous savons que « les historiens de l'Antiquité, les premiers, ont très peu parlé des femmes en tant que groupe social et aucune œuvre historique connue (du moins, pas avant Plutarque) n'a exclusivement les femmes, ou des femmes, comme objets – et encore moins comme sujets – d'histoire³⁷⁴ ».

Plusieurs recherches ont déjà démontré que les femmes dans la société nomades des Sauromates avaient un rang plus élevé. David constate que :

[...] la position de la femme sauromate est incontestablement plus haute que celle des autres femmes de nomades contemporains ou même postérieurs, par l'importance même de ses fonctions de guerrière et de « prêtresse », par la bivalence de son rôle de femme et de mère, par son éventuelle hégémonie sur la famille et la tribu³⁷⁵.

Davis-Kimball avait également souligné la position unique des femmes Sauromates dans la société, justifiée grâce aux 40 fouilles guerrières de Pokrovka (Ukraine) :

Our excavations have shown that some Early Iron Age Pokrovka females held a unique position in society. They seem to have controlled much of the wealth, performed rituals for their families and clan, rode horseback, and possibly hunted saiga, a steppe antelope, and other small game. In times of stress, when their territory or possessions were threatened, they took to their saddles, bows and arrows ready, to defend their animals, pastures, and clan³⁷⁶.

Ici, il est important de souligner qu'il s'agit de la position haute des femmes sauromates, car dans d'autres sociétés ce n'était pas le même cas. La chercheuse David témoigne que les femmes dans la société scythe partagent certaines tâches avec les hommes tel que l'élevage, toutefois leur position reste tout de même inférieure à celle de leurs homologues masculins, tandis que les femmes sarmates partagent quasi les mêmes tâches avec leurs congénères du sexe opposé (la chasse et la guerre) et de ce fait, elles bénéficient d'un statut plus élevé que celui des femmes scythes :

La position de la femme par rapport à l'homme dans les sociétés nomades eurasiatiques, tantôt différenciée mais complémentaire [chez les Scythes], tantôt égalitaire et indifférenciée [chez les Sarmates], constitue un témoignage fondamental de leurs affinités ou de leurs

³⁷⁴ Geneviève Proulx, *Femmes et féminin chez les historiens grecs*, *op. cit.*, p. 2.

³⁷⁵ Thérèse David, « Amazones et femmes de nomades », *op. cit.*, p. 152.

³⁷⁶ Jeannine Davis-Kimball, Covington Scott Littleton, « Warrior Women of the Eurasian Steppes », *op. cit.*, p. 48.

divergences culturelles, puisque nous l'avons déterminée à partir de son rôle dans le contexte techno-économique, politique et religieux³⁷⁷.

Cependant, la littérature, aussi bien ancienne que contemporaine, ne met pas en évidence la position élevée des femmes, ne se basant pas sur les observations de réels faits, mais préférant plutôt idéaliser ou même mythifier ces êtres comme le notent Linduff et Rubinson :

In fact, the ancient as well as contemporary literature on the nomads has emphasized the successes of their male military leadership but not to talk much about women. When they do, such as the discussion of the Amazons (Herodotus 4.110-117. 9.27), the descriptions are idealized and schematic, leading to sometimes wild and often untested speculation about the role women warriors might have played on the steppe³⁷⁸.

Toutefois, nous nous préservons de tomber dans l'utopie absolue imaginant une femme complètement émancipée et libre dans une société nomade. Il faut également noter que l'idéal féminin possédant d'une liberté absolue n'existe pas dans ces sociétés. Nous voulons mettre simplement à l'avant l'idée que les femmes nomades exercent certains travaux susceptibles d'être perçus comme masculins dans les sociétés sédentaires et de ce fait, elles sont vues en tant qu'individus bénéficiant d'une extrême autonomie, tandis que la réalité historique ne justifie pas cette liberté d'action. Hamayon en étudiant les Mongoles de la période pré-révolutionnaire (le début du XX^e siècle) affirme que :

Dans les sociétés mongoles comme ailleurs, la différence sexuelle s'exprime volontiers sous forme dichotomique. Mais on aurait tort de conclure à une symétrie des éléments de l'opposition, laquelle est empreinte de souplesse et de subtilité. Ils peuvent être, selon les cas, franchement antagonistes ou étroitement complémentaires, simplement hiérarchisés ou situés sur des plans différents. Ils peuvent même se réunir pour former un tout de niveau supérieur et sont susceptibles d'être inversés, quant à leur position réciproque et à leurs corrélations, en fonction du contexte. Seule l'évaluation qualitative ne varie pas : la valeur supérieure reviendra toujours au pôle mâle, quelle que soit la nature du rapport ; mais cette polarité, hautement consciente et affirmée, tolérera des compensations³⁷⁹.

Il revient ainsi toujours à l'homme la supériorité dans le rapport en famille ou en société. Plusieurs restrictions sont appliquées aux femmes. Dans les tâches de l'élevage, certes il y a des missions accomplies par les deux sexes, toutefois il en reste d'autres destinées uniquement aux hommes (comme la castration des chevaux) ou aux femmes (tel le ramassage de bouse sèche)³⁸⁰.

³⁷⁷ Thérèse David, « La position de la femme en Asie Centrale », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 2, 1976, p. 129-162, p. 154.

³⁷⁸ Katheryn M. Linduff, Karen S. Rubinson, « Introduction », in Katheryn M. Linduff, Karen S. Rubinson (ed.), *Are All Warriors Male?*, *op. cit.*, p. 3.

³⁷⁹ Roberte Hamayon, « Le Pouvoir des hommes passe par la "langue des femmes" ». Variations mongoles sur le duo de la légitimité et de l'aptitude », *L'Homme, Les catégories de sexe en anthropologie sociale*, tome 19, n°3-4, 1979, p. 111.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 114.

Hamayon affirme également que l'exercice guerrier des femmes dans la société mongole leur a permis d'obtenir une image virile et libertine que les voyageurs leur attribuent :

Enfin, il est significatif que la tradition elle-même permette aux femmes l'une des trois pratiques pourtant définies explicitement comme masculines (*erijn gurban naadam* « les trois jeux virils ») : le tir à l'arc, art martial s'il en est, réminiscence de la participation des femmes du temps jadis aux battues et à la guerre — contribuant peut-être à « cet air mâle et fier » que leur ont trouvé certains voyageurs³⁸¹.

Toutefois, malgré tous ces efforts, les femmes ne sont que peu valorisées, affirme l'auteure, « elles restent toujours qualitativement inférieures, quand bien même elles sont à l'évidence quantitativement supérieures ; les femmes ont beau assurer la majeure partie de la production, les travaux des hommes demeurent les plus nobles³⁸² ». Cette différence sexuelle est même illustrée à travers le langage. L'auteure parle d'une « langue de femmes » qui se définit par certains types d'interdictions que les femmes doivent respecter. Il ne convient par exemple pas à une belle-fille de prononcer les prénoms des beaux-parents et des aînés de son mari³⁸³, elle est dans l'obligation de choisir des surnoms pour les appeler.

Hamayon affirme que la position de la femme dans la société mongole nomade dépend considérablement de facteurs extérieurs qui sont « surtout d'ordre économique : la femme assure la majeure partie des activités directement productrices, l'homme consacrant beaucoup de temps à la vie sociale, visites à faire ou à recevoir³⁸⁴ ». L'homme mène activement une vie sociale qui nécessitent forcément des qualités « masculines » (dans les visites ou les réceptions) que nous avons vues avoir attribués aux hommes dans les sociétés sédentaires (grecque et persane), telles que la virilité, la vaillance, la force et le courage. Tandis que du côté de la femme, l'auteure affirme que sa part de pouvoir est associée à « sa fécondité, à son travail, à ses qualités et performances personnelles³⁸⁵ ».

Voici la synthèse du rapport masculin-féminin que Hamayon propose dans son article :

³⁸¹ *Ibid.*, p. 115.

³⁸² *Ibid.*

³⁸³ *Ibid.*, p. 125.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 129.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 130.

TABLEAU II

I				II		III	
IDEOLOGIE EXPLICITE				REALITE		REPRESENTATIONS IMPLICITES	
HOMME > FEMME							
valeurs proclamées		discours		norme de comportement linguistique		la relation homme/femme dépend en partie de leur personnalité respective	
H	F	H	F	H	F	H	F
habile (= adroit et intuitif) éloquent savant	raisonnable, travaillieuse réservée	glorification genres: littéraires, laudatifs et héroïques	complainte	libertés: prise de parole questions, choix du thème ordres création (tous procédés rhétoriques, de préférence supérieurs, comme la métaphore)	contraintes silence, réserve réponses exécution évitement d'interdits par substitu- tion (procédés rhétoriques inférieurs, comme la métonymie)	apparences du pouvoir, renommée exprime les solutions, socialise les décisions vie sociale droit au repos parade, visites communication, vie de groupe	part de réalité du pouvoir peut suggérer les solutions et les décisions mais ne les socialise pas vie domestique obligation de travail activités effectives isolement
						(contrepois objectif et facteur subjectif d'acceptation du pouvoir masculin)	(compétence, dynamisme)
						d'où hommes et aînés légitimité, indolence	époppée soeur rusée; trouve solutions, accomplit exploits bute ou dort ; exécute les solutions suggérées par sa soeur chamanisme âme du chaman régulièrement "mangée" par âme de la chamanesse, plus rusée, habile, "forte" apprentissage devinettes et autres genres fondés sur ingéniosité intellectuelle et verbale ; entraînent au maniement de la substiti- tution et autres procédés de symboli- sation

La place et la position des femmes dans les sociétés nomades d'Eurasie restent toutefois relativement élevées contrairement aux sociétés sédentaires des Grecs.

La réalité des femmes nomades a fait resurgir chez les auteurs gréco-romains la phobie des femmes, capables de combattre. Elles peuvent donc guerroyer au même niveau que les hommes et ce grâce au cheval, elles peuvent manier les armes et défendre le territoire. Cette affirmation a d'ailleurs été évoquée par Schiltz :

Transparaît ainsi clairement, au-delà du fantasme universel du pouvoir des femmes, l'origine du mythe : la stupéfaction des Grecs devant une réalité que, faute de la comprendre, ils déforment en outrant le trait, l'existence de sociétés nomades où les femmes montent à cheval et combattent à l'occasion, et où une répartition autre des tâches gomme les différences de statut entre les sexes³⁸⁶.

Toutefois, cette participation active à la vie de la Cité peut conduire les femmes au pouvoir et renverser ainsi celui masculin. Il faut dans ce cas, pour les auteurs antiques, se prévenir de ce danger et éduquer leurs propres femmes qui ne doivent en aucun cas suivre le chemin des Amazones. Elles doivent admettre que leur seule place dans la cité grecque n'est rien d'autre que le foyer.

³⁸⁶ Véronique Schiltz, « Amazones », in Jean Leclant (dir.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 81.

CONCLUSION PARTIELLE

Voilà les traits que nous avons pu établir des Amazones en étudiant les textes des auteurs gréco-romains : les Amazones sont tout d'abord les femmes de guerre. Née avec la guerre et disparue en guerre, la nation des Amazones se laissait parler d'elle-même durant toute la période antique et bien au-delà. Avec leur gouvernement gynécocratique, les coutumes étrangères tels que la mutilation du sein et l'accouplement hasardeux, les Amazones se sont inscrites dans la définition de « barbares » chez les auteurs antiques. Or, le « barbare » désignait les « anti-Grec » sur le plan politique, social et économique. En créant un État à part, ces femmes ont osé contredire le système patriarcal grec. La dernière reine fut Penthésilée qui connut une mort héroïque lors de la guerre de Troie. Les héros grecs ont éteint la lumière des Amazones en battant l'une des dernières représentantes de cette race. Ils réussissent ainsi à assujettir ces guerrières indomptables. Transmis à travers la monstruosité des Amazones, leur peur que les femmes puissent récupérer le pouvoir et de renverser la société patriarcale, si « idéale », si « masculine » est ainsi mise en évidence. La phobie des Grecs est le résultat, comme nous l'avons observé, du contact des Grecs avec les Scythes nomades, surtout de la rencontre avec leurs femmes. Or, ces réelles femmes à cheval combattent, elles aussi, à côté de leurs hommes. Plus qu'un simple témoignage, il est prouvé historiquement la réelle participation des femmes nomades à la guerre. Toutefois, les auteurs antiques, pour que les femmes grecques ne prennent exemple de ces femmes nomades, tâcheront de mettre en récit l'histoire des Amazones, les êtres monstrueux, cruels et violents. Le message adressé aux lectrices est clair : n'emprunter pas le chemin des Amazones, car il y aura toujours l'adversaire grec qui saura remettre l'espèce féminine sur la bonne voie, la voie de la raison.

DEUXIÈME PARTIE.
LES FEMMES SPIRITUELLES ET PUISSANTES DANS
L'ŒUVRE DE NEZÂMI SERAIENT-ELLES DES
AMAZONES ?

Au cours du X^e-XIII^e siècles, la poésie, surtout raffinée, devient une littérature privilégiée dans les cours des souverains où tout un univers culturel se fondait et se transmettait en contribuant à la naissance des chefs-d'œuvre absolus de la littérature persane. Le monde littéraire persan enrichit et amplifie l'image des femmes guerrières. La poésie iranienne reprend, elle aussi, l'image guerrière et vaillante des Amazones, mais opprime la monstrosité de ces figures. Les femmes fortes et braves deviennent une part inséparable de la communauté masculine et leur principal but consiste désormais à accompagner les hommes dans leur mission. L'idée de la conquête de la femme se poursuit alors dans cette littérature, c'est notamment avec *Shâh-nâmeh* [*Livre des Rois*] de Ferdowsi, l'épopée ultime de l'univers persan, que ce thème apparaît sous un aspect très intéressant. L'épopée différencie les héroïnes du début de celles de la fin du poème : les femmes au commencement du poème (la partie considérée légendaire) sont décrites comme autonomes, entrepreneuses et guerrières ; vers la fin de l'épopée (la partie considérée historique), la présence et l'influence des femmes sont réduites ou même quasi absentes. Mais dans les deux cas, les figures féminines sont présentes pour renforcer l'image d'un idéal héros masculin, vaillant, combattant, protecteur du peuple, conformément à la nature héroïque et épique du poème.

Grâce à sa grandeur, le *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi devient une source d'inspiration et d'imitation pour un nombre considérable de poètes postérieurs. La multitude de personnages légendaires et historiques chantés dans *Shâh-nâmeh* ainsi que les nombreux épisodes développés dans l'épopée ont été repris, réinterprétés et réadaptés par les successeurs. Mais surtout l'image de la femme à caractère vaillant exposée dans *Shâh-nâmeh* voit un renouveau chez un poète en particulier, chez Nezâmi de Gandja. Successeur de Ferdowsi, avec l'ultime œuvre persane *Khamseh*, Nezâmi reprend et renforce l'image des femmes puissantes. Tout comme chez Ferdowsi, la femme se présente en tant que soutien à l'homme et celle qui l'accompagne dans sa mission, toutefois elle ne lui est pas soumise, elle devient au contraire son guide, sa cheffe. Nezâmi exhibe une femme dotée de toutes les qualités nécessaires au guide d'un homme immature : l'intelligence, le courage, la connaissance, la bravoure. Les femmes ont alors une mission bien établie : amener l'homme à la raison, dans la voie de la sagesse et faire de cet homme un être accompli, un souverain exemplaire. L'influence de la femme chez Nezâmi ne se situe pas au niveau de sa force physique, mais au niveau de son intelligence. C'est une vision novatrice de Nezâmi, c'est sa marque, c'est son style. Bien que Nezâmi demeure encore méconnu pour le public européen, dans le milieu persan, c'est un « géant

littéraire¹ ». Son œuvre *Khamseh* est une source d'inspiration qui place son auteur au piédestal de la littérature poétique persane.

Nous nous intéressons ainsi dans cette partie du travail à l'étude de deux grandes œuvres persanes, *Shâh-nâme* de Ferdowsi et *Khamseh* de Nezâmi Gandjavi, les maîtres respectivement de l'épopée héroïque et de l'épopée romanesque. Ces deux auteurs se distinguent par un style et par une approche particulière au sujet des femmes fortes et puissantes en reprenant quelques traits des Amazones des auteurs antiques. Si Ferdowsi tente de s'approprier et de soumettre les femmes fortes dans le but de souligner l'importance et la perfection des héros mâles à la manière des auteurs antiques, pour Nezâmi les « Amazones » de son œuvre sont libres d'esprit, deviennent égales des hommes sur le plan social, mais supérieures par leur intelligence. Les chapitres à venir vont dévoiler plus en détails ces particularités en s'appuyant sur les textes sources.

Un point important à ne pas négliger demeure le contexte historique dans lequel se situent nos deux poètes. Ferdowsi a vécu durant la souveraineté de la dynastie des Ghaznavides (962-1187), les Turcs nomades qui, étant au service des califes, ont pris le pouvoir. Nezâmi, de son côté, vit un siècle plus tard, sous la domination des Seldjoukides (1037-1157) qui sont, eux aussi, des nomades. Ce contact avec la société nomade, notamment la réalité des femmes nomades qui, par nature, étaient plus libres que les femmes sédentaires, a eu nous semble-t-il une influence dans la présence des femmes influentes dans ce milieu persan.

¹ Michael Barry, « Le poète », *op. cit.*, p. 535.

CHAPITRE I.
LE POÈTE NEZAMI GANDJAVI (1141-1209) ET
SON ŒUVRE *KHAMSEH*

Ce chapitre a pour but d'introduire le poète Nezâmi Gandjavi et son œuvre Khamseh. Considéré comme maître de l'épopée romanesque de la littérature persane, le poète a laissé toute une tradition littéraire grâce à sa collection poétique Khamseh, composée de cinq œuvres distinctes. Avant de nous pencher sur la biographie et l'œuvre de Nezâmi, il nous est nécessaire d'introduire le contexte historique et littéraire, notamment les X^e-XII^e siècles, car ce sont les époques où Nezâmi ainsi que son prédécesseur Ferdowsi ont vécu. Le poète Ferdowsi et son épopée Shâh-nâmeh – l'ultime source de Nezâmi qui l'a inspirée – seront ensuite présentés. Considéré comme le sommet de l'épopée héroïque, Shâh-nâmeh est devenu la source incontournable des poètes postérieurs pas uniquement de l'Iran mais bien au-delà de ce territoire, en Inde, en Turquie et en Asie centrale. Devenant l'objet de nombreuses recherches scientifiques, cet ouvrage n'a pas encore dévoilé toute sa richesse littéraire hors du temps à côté de l'œuvre Khamseh de Nezâmi.

1.1. Bref aperçu du contexte historique et littéraire (X^e-XII^e siècle)

La poésie persane est peut-être l'expression la plus brillante et la plus riche du génie iranien. Née il y a plus d'un millénaire, elle s'est développée sans interruption jusqu'à nos jours.

Zabih Allâh Safâ, *L'anthologie de la poésie persane. XI^e-XX^e siècle*, textes choisis par Z. Safâ, traduits par G. Lazard, R. Lescot et H. Massé, Paris, Gallimard, 1987, p. 9.

L'histoire de la littérature persane puise ces sources de l'histoire du pays et de la culture qui l'inspire. Installés sur le plateau iranien, les peuples indo-européens, nomades à l'origine, se sédentarisent sur ce territoire et développent toute une culture en épuisant les éléments d'anciennes civilisations sumérienne, assyrienne et babylonienne².

Pour l'histoire de la littérature iranienne, on peut distinguer deux périodes en particulier : la période avant l'arrivée de l'Islam avec la conquête des Arabes et leur littérature de l'ancienne tradition des textes religieux et la période après l'Islam avec le développement de la littérature que l'on pourrait qualifier de classique.

En ce qui concerne la période avant l'Islam, si on plonge dans l'histoire de l'empire persan, nombreuses sont les dynasties qui s'établissent au cours des siècles sur le plateau

² Ève Feuillebois-Pierunek, « L'épopée iranienne : le *Livre des Rois* de Ferdowsi », in Ève Feuillebois-Pierunek (éd.), *Épopées du monde. Pour un panorama (presque) général*, Paris, Classiques Garnier, 2011, p. 143.

iranien, les Mèdes (fin VII^e siècle-moitié VI^e siècle av. J.-C.), les Achéménides (559-330 av. J.-C.), les Séleucides, les Parthes (250 av. J.-C. jusqu'à 224 de notre ère) et la dynastie des Sassanides (224-651)³. La période avant la conquête de l'Islam est ainsi résumée par Massé :

La dynastie des grands rois Achéménides ayant été renversée par Alexandre, l'Iran s'était promptement ressaisi, après une courte période d'hellénisation superficielle : en 247, après trois quarts de siècle, une dynastie nationale, celle des Arsacides, y régna de nouveau ; leurs successeurs, les Sassanides, complétèrent l'organisation d'un solide pouvoir central par l'établissement du zoroastrisme en église d'État⁴.

Les Sassanides constitueront un des royaumes plus puissants, installés sur le plateau iranien. Au cours d'un règne de quatre siècles, l'empire Sassanide comptera environ une trentaine de souverains⁵. Les Sassanides seront les premiers à appeler leur pays Eranshahr « l'empire des Aryens⁶ ». Le fondateur de la dynastie est Ardashir I^{er} (224-241) qui nomme le pays d'après son grand-père Sassan. La période sassanide est l'une des plus fructueuses au niveau socio-culturel et littéraire de l'histoire de l'Iran. Le Zoroastrisme devient la religion officielle. Le pehlevi est désigné comme langue officielle et religieuse du pays. Les textes religieux du zoroastrisme ainsi que la littérature savante et brillante de la cour, d'une des premières versions du *Livre des Rois* apparaissent sous leur règne.

Période avant l'Islam

Une des plus anciennes littératures écrites à l'époque sassanide est l'*Avesta*, le texte sacré du zoroastrisme. C'est le livre liturgique des Zoroastriens. Le Zoroastrisme est une religion fondée par le prophète Zoroastre aux environs des VII-VI^e siècle avant notre ère. Devenue officielle sous le règne des Sassanides, cette religion se caractérise par une division du monde en deux : d'un côté il y a le dieu du Bien Ahura Mazda (Ormazd en moyen perse) ; il s'oppose au dieu du Mal Angra Mainyu (Ahriman en moyen perse) et l'ensemble des créatures s'associe à l'un ou à l'autre, c'est ainsi que fonctionne le monde par une opposition du Bien et du Mal⁷. L'*Avesta* se compose de deux principales parties la plus ancienne, appelée « gathas », comprend une sorte de méditations en vers ; la plus récente, intitulée « yashts », contient des légendes et des cultes très anciens⁸. L'écho des

³ *Ibid.*

⁴ Henri Massé, *Anthologie persane. XI^e-XIX^e siècles*, Paris, Payot, 1950, p. 10.

⁵ Jean-Paul Roux, *Histoire de l'Iran et des Iraniens*, Paris, Fayard, 2006, p. 196.

⁶ Francis Johannès, « L'empire sassanide : l'ultime éclat de la Perse antique », *National Geographic*, 19 mars 2020, disponible sur <https://www.nationalgeographic.fr/histoire/2020/03/l'empire-sassanide-l'ultime-eclat-de-la-perse-antique> [consulté le 2 septembre 2021].

⁷ Ève Feuillebois-Pierunek, « L'épopée iranienne : Le Livre des Rois de Ferdowsi », *op. cit.*, p. 143-144.

⁸ Henri Massé, *L'Anthologie de la poésie persane. XI^e-XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1987, p. 9-10.

légendes évoquées dans l'*Avesta* ainsi que l'idée du combat incessant entre le bien et le mal ont été repris dans de nombreuses versions de *Shâh-nâmeh* dans la littérature persane, dont celle de Ferdowsi.

Hormis le texte sacré *Avesta*, très peu de récits littéraires de la période antique nous est parvenu. Il existe quelques fragments littéraires versifiés en parthe, la langue officielle sous la dynastie parthe des Arsacides, des manuels d'étiquettes, des chroniques élogieuses sur la vie de divers rois et des récits moralisateurs en moyen perse ou pehlevi, la littérature développée au temps des Sassanides. C'est durant l'époque des Sassanides qu'un des anciens *Livre des Rois* (*Khwâday-nâmag*) en moyen-perse a été composé, précisément sous le règne de Khosrow I (531-579), ensuite celui de Yazdegerd III (632-651). C'est un recueil en prose qui glorifie la royauté iranienne et son peuple⁹.

Période après l'Islam

Dans l'histoire littéraire persane, la littérature que l'on qualifie de classique débute lorsque l'Empire perse des Sassanides entre au sein des Califats arabes, à partir du VII^e siècle. Le triomphe des Arabes, « light, weight, agile, and initially divided along patrimonial communalism » bascule le monde urbain et sédentaire des Sassanides : c'est ainsi que « the Sassanid imperial haughtiness lost; the nascent Muslim agility won¹⁰ ». Cette période de la conquête arabe appelée « age of transition¹¹ » a fait subir à la dynastie sassanide des transformations majeures aux niveaux économique, politique et culturel¹². De plus, ces mutations territoriales se réalisent en peu de temps : tout d'abord c'est la conquête de l'Irak, grâce à la victoire de Qadisiya en 636 et suivie de celle du plateau iranien avec la mort du dernier souverain sassanide Yazdegerd en 651¹³. La conquête des Arabes du territoire persan et l'imposition de l'Islam entraînent de nouveaux changements dans la vie et la culture de la population ce qui peut être considéré comme le début d'un nouveau chapitre dans l'histoire iranienne. Ce qui est sûr c'est que le changement n'a pas été si radical, mais que d'importantes transformations s'effectuent, surtout au niveau des croyances :

⁹ Ève Feuillebois-Pierunek, « L'épopée iranienne : Le Livre des Rois de Ferdowsi », *op. cit.*, p. 146.

¹⁰ Hamid Dabashi, *The World of Persian Literary Humanism*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2012, p. 42.

¹¹ Donald Sidney Richards, « Preface », in Donald Sidney Richards (ed.), *Islamic civilisation 950-1150*, Oxford, Cassirer, 1973, p. VII.

¹² Entretien avec Gabriel Martinez-Gros, « L'Iran devient musulman », in Leili Anvar, Pierre Blanchet, Pierre Briant, [et al], *L'Iran : des Perses à nos jours*, Paris, Arthème Fayard, « L'Histoire », 2012, p. 121.

¹³ *Ibid.*

The Islamization of Persia brought about such deep and enduring transformations in the life and culture of the country that some Persians began to regard their pre-Islamic past as a pagan era which had ended with the fall of the Sassanian Empire. The advent of Islam indeed marked a unique turning point in the life of the Persian people; however, it would be an error to view the change as too drastic. There were powerful links between the pre- and post-Islamic eras of Persian history¹⁴.

Grâce à la structure administrative et politique déjà bien établie des Sassanides, les Iraniens vont continuer à exercer un rôle important dans le domaine politique¹⁵ puisque, comme le remarque Martinez-Gros, l'un des attributs des Persans est « la maîtrise de la *siyassa*, l'art de gouverner les hommes, [...] de même que les Grecs sont réputés maîtres de l'art de la pensée¹⁶ ». De cette façon, il reste un des rares pays conquis et avoir pu conserver leur identité et surtout la langue persane redevient à côté de l'arabe, une langue d'écriture, « une nouvelle langue impériale, de cour et d'administration¹⁷ ». Cette particularité linguistique a été notée par Yarshater :

Most of the countries that were conquered by the Arab armies in the first century of Islam, when the new religion was at the height of its drive, lost their language to Arabic and eventually shed their previous identities, becoming "Arab". Such was the case with Iraq, Syria, Egypt, and much of North Africa. Persia was a notable exception: although conquered completely and absorbed inextricably into the Muslim world, it nonetheless retained its language and its identity¹⁸.

Pendant la gouvernance des Sassanides, le persan a été promu comme la langue officielle de leur patrie, le Persis (Fârs). Cette même langue est utilisée après la conquête islamique, toutefois avec des changements inévitables liés aux emprunts du vocabulaire arabe. Aussi, la grammaire se simplifie, et bien évidemment, certaines connotations du Zoroastrisme s'adaptent à leur nouvel environnement islamique¹⁹.

C'est notamment à partir du X^e-XI^e siècle que la langue et la littérature persanes voient leur fleurissement. C'est une période cruciale dans l'histoire de l'Iran. Soumises jusque maintenant au Califat omeyyade arabe, dans les provinces du Khorassan certaines dynasties commencent à se libérer de cette conquête et fondent des dynasties indépendantes (Samanides, Ghaznavides, Seldjoukides, Mongols, Timurides, Safavides²⁰). Cet événement s'accompagne de la renaissance de la culture iranienne et, notamment sous la dynastie Samanide (875-1005), l'identité et la langue persanes redeviennent un motif de gloire. De nombreux *Shâh-nâmeh* (celui de Mas'udi, d'Abu 'Ali

¹⁴ Ehsan Yarshater (éd.), *Persian Literature*, New York, University of New York Press, 1988, p. 3.

¹⁵ Ève Feuillebois-Pierunek, « L'épopée iranienne : Le Livre des Rois de Ferdowsi », *op. cit.*, p. 162.

¹⁶ Entretien avec Gabriel Martinez-Gros, « L'Iran devient musulman », *op. cit.*, p. 123.

¹⁷ *Ibid.*, p. 126-127.

¹⁸ Ehsan Yarshater (éd.), *Persian Literature*, *op. cit.*, p. 4.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, Dordrecht – Holland, D. Reidel Publishing Company, 1968, p. 126-301.

Balkhi, de Daqiqi)²¹ glorifiant et magnifiant le passé de l'Iran (surtout pour le temps des Sassanides) naissent pendant cette période. Toutefois, la version la plus ultime, l'œuvre culminante de ce genre littéraire et qui deviendra la source de nombreux poètes postérieurs (dont Nezâmi), est le *Shâh-nâme* de Ferdowsi, mais nous y reviendrons plus en détails dans les chapitres à venir.

Il est important de noter le rapport des Iraniens avec leurs envahisseurs arabes. Or, selon Dabashi, l'humanisme persan est né comme une opposition et une forme de résistance à la conquête et la domination arabe :

As Islamic scholasticism consolidated the Arab conquest, and Arabic literary humanism beautified and smoothed its rough edges, Persian literary humanism emerged as the site of cultural resistance and literary opposition to the Arab conquest – if by nothing else than at least by being in the language of the vanquished against the will of the victorious²².

La littérature (sous forme notamment de la poésie) signale la résistance contre la conquête. Elle est donc au service de la nation qui est nostalgique du temps d'antan. Cette résistance s'amplifie avec l'arrivée au pouvoir des Turcs nomades. Envahis tout d'abord par les Ghaznavides (X^e-XII^e siècle), les esclaves turcs provenant d'Asie centrale et étant au service de l'administration persane, sont chassés par d'autres nomades d'Asie centrale, les Seldjoukides (XI^e-XII^e siècle). Ils laisseront la place aux envahisseurs mongols de Chengiz khan (XIII^e-XIV^e siècle) et avant la conquête finale de Tamerlan au XV^e siècle.

Ferdowsi (940-1020), le poète que nous étudions, est né durant la période de la fin de la dynastie Samanides et la prise du pouvoir par les Ghaznavides (962-1187). La dynastie Ghaznavide a été fondée par les esclaves d'origine turque nomade (probablement des Qarluqs). Le fondateur de la dynastie est Abû Mansûr Sebûk-Tegin, le père du célèbre sultan Mahmûd de Ghazna (998-1030). Sebûk Tegin est originaire de Barskhane, sur le rive du lac Issyk kol (l'actuel Kirghizstan). Lors d'une guerre tribale, il a été capturé, ensuite vendu au marché samanide des esclaves à Shâsh. En raison de son habilité à utiliser les armes, il est très vite monté du statut d'esclave à celui de chef commandant dénommé désormais Alp-Tegin. En 962, lorsqu'il accompagne son maître à Ghazna, il se proclame souverain de cette ville, malgré le fait que les Samanides y gouvernent encore. En 977, il accède au pouvoir. L'émir samanide Nûh ibn Mansûr convoque Sebûk-Tegin à Khorasan dans le but d'apaiser l'armée des esclaves rebelles de Sebûk-Tegin, mais il subit un échec. La ville est désormais aux Ghaznévides et le reste du territoire samanide (les provinces du sud de l'Oxus) est définitivement conquis en 998

²¹ Ève Feuillebois-Pierunek, « L'épopée iranienne : *Le livre des Rois* de Ferdowsi », *op. cit.*, p. 148.

²² Hamid Dabashi, *The World of Persian Literary Humanism*, *op. cit.*, p. 42.

par le fils de Sebûk-Tegin, Mahmûd de Ghazna²³. Le rôle de ce dernier, non seulement dans la politique, mais également dans la vie culturelle, est important. Mahmûd de Ghazna est connu pour avoir répandu dans toute la cour de la dynastie le mécénat des poètes persans. Sur ce sujet Rypka évoque :

He [Mahmûd de Ghazna] spent considerable sums on pompous display at his court, on the erection of various edifices and on the stimulation of poetry, for he was well aware that this in itself would help establish his popularity and authority. He thus gained a reputation for being the greatest Maecenas ever known in the literature of Persia. He was surrounded by a large group of poets and scholars; for Ghazna [city] now took the leading part that had been played by Bukhara under the Samanids²⁴.

La domination des Ghaznavides prend fin lorsque les Seldjoukides²⁵ prennent le pouvoir. Les origines de Seldjoukides remontent à l'Asie centrale, d'où ils sont descendus jusqu'à la rivière Volga et les steppes de la mer Noire au IX^e siècle. Les Seldjoukides descendent des Oghuz, les peuples turcs installés au nord de la mer Caspienne et de l'Aral (sud-ouest de l'actuel Kazakhstan). Durant le règne des Turcs Seldjoukides, de 1037 à 1157, la dynastie connaît tout d'abord une grande expansion territoriale, sous leur domination on trouve les Califats Abbassides à Bagdad, les Fatimides en Égypte, et ils repoussent les Croisés européens de l'Anatolie. Le territoire s'étend alors de la Méditerranée à l'Asie centrale, sous le règne de rois tels que Togrul I (1037-1063), Alp Arslân bin Chaghri (1063-1072), Jalal al-Dawlah Malishâh I (1072-1092) et Sultan Sandjar (gouverneur de Khorassan entre 1097-1111, puis souverain de l'Empire Seldjoukide entre 1117-1157). De la même manière que les conquérants arabes puis Ghaznavides, les Seldjoukides, illettrés et ayant une culture tribale, adoptent le système déjà préétabli des Iraniens pour l'administration et les impôts²⁶. Tout le système est en persan et les Turcs apprennent la langue au cours de leur règne et laissent les officiers iraniens à la tête de l'administration²⁷. Ils contribuent ensuite à l'expansion de la langue, de la culture, de l'art, de l'architecture et de la littérature persane. La capitale de l'empire demeure initialement Ispahan puis Hamadan, avant d'être déplacée, durant le règne de Sandjar, à Marv. Leur souveraineté a duré plus d'un siècle jusqu'au XII^e avant l'arrivée des Mongols sur le territoire persan.

Paradoxalement les envahisseurs turcs puis mongols répandent la langue et la littérature raffinée persanes sur tout le territoire de l'Iran, de la Turquie et de l'Asie

²³ C. E. Bosworth, « The Political and Dynastic History of the Iranian World », *op. cit.*, p. 6.

²⁴ Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, *op. cit.*, p. 173.

²⁵ Hamid Dabashi, *The World of Persian Literary Humanism*, *op. cit.*, p. 100.

²⁶ Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, *op. cit.*, p. 183.

²⁷ Ève Feuillebois-Pierunek, « L'épopée iranienne : *Le livre des Rois* de Fordowsi », *op. cit.*, p. 163.

centrale, allant jusqu'à l'Inde. C'est plus particulièrement à partir de la conquête turque débutée au XI^e siècle et jusqu'au XVIII^e siècle que le persan triomphe sur tout l'Orient de l'Islam :

Les Ghaznévides, descendants de Mahmud (XI^e-XII^e siècle), les Ottomans (au XIV^e-XVI^e siècle surtout), les sultans de Delhi puis les Moghols en Inde entre XIII^e et XVIII^e siècles, tous turcs, vont participer à l'exaltation de la langue persane et, d'abord, de sa poésie. Elle remplace peu à peu l'arabe dans la plupart des territoires orientaux de l'Islam comme langue de cour dès le XII^e-XIII^e siècle²⁸.

Grousset note également cette particularité de la civilisation iranienne, à savoir, l'importante résistance à l'encontre des envahisseurs étrangers :

Si puissante fut l'empreinte de la civilisation iranienne que (comme la civilisation gréco-romaine après nos Grandes Invasions) elle assimila avec une étonnante facilité avec les étrangers établis sur le sol. Au bout de peu d'années, Seldjoukides, Mongols et Turcomans étaient devenus aussi complètement iraniens que sont devenus français les Scandinaves de notre Normandie²⁹.

La raison de l'extension de la langue et du maintien de la culture persanes est liée, comme le démontre Bosworth, à la classe moyenne (inférieure) des conquérants nomades en question (Ghaznévides, Seldjoukides, Mongols, Timourides) :

[...] all of the alien ruling dynasties have come from races of low cultural development, and thus they have lacked the administrative expertise necessary for ruling a land of ancient settlement and civilization. Whether consciously or unconsciously, they have adopted Iranian culture at their courts, and they have been compelled to employ Iranian officials to administer the country and collect the taxes³⁰.

La « civilisation profondément humaine³¹ » de l'Iran a permis, selon Grousset, à toutes les religions, toutes les races de requérir de la part des administrateurs iraniens une tolérance et un rapport aussi bien compréhensif que conciliant envers leurs sujets. C'est également un pas vers la naissance de la littérature persane d'un « classicisme de valeur aussi universelle qu'en Occident le classicisme gréco-romain, à un humanisme aussi riche de trésors spirituels que celui de notre Renaissance³² ». Les poètes iraniens, nous dit-il, « ont atteint l'universel³³ ». Or, l'Iran a donné l'exemple parfait d'une concorde et d'une harmonie entre les nations et ce à travers la culture puissante et raffinée, élaborée durant des siècles :

Le premier parmi les peuples non arabes, l'Iran a compris et aimé le Prophète et sa famille ; le premier parmi les peuples orientaux, il a assimilé la philosophie grecque ; le premier, dans

²⁸ Entretien avec Gabriel Martinez-Gros, « L'Iran devient musulman », *op. cit.*, p. 128.

²⁹ René Grousset, « L'âme de l'Iran et l'humanisme », in Georges Contenau, Jacques Duchesne-Guillemin, Roman Ghirshman, [et al.], *L'Âme de l'Iran*, Paris, Albin Michel, 1951, p. 38.

³⁰ C.E. Bosworth, « The Political and Dynastic History of the Iranian World », *op. cit.*, p. 1.

³¹ René Grousset, « L'âme de l'Iran et l'humanisme », *op. cit.*, p. 39.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, p. 41.

la personne des Soufis, il a retrouvé, bien avant notre propre orientalisme, l'équivalent de la mystique bouddhique et brahmanique³⁴.

L'apogée de cette riche culture persane se présente dans la poésie de Nezâmi : on y retrouve la référence à la philosophie grecque, les idées mystiques et chacun de ses poèmes débute strictement par l'éloge au prophète Mohammad et au dieu suprême de l'Islam, Allah.

Mentionné auparavant, le règne des Seldjoukides en Iran ouvre un nouveau chapitre dans l'histoire iranienne en à peu près un siècle de règne. Pendant leur souveraineté, l'Iran connaît non seulement les influences turques de tribus nomades, mais également des résistances à leurs influences. Les Turcs apportent un renouveau religieux avec l'imposition du sunnisme en retirant le shi'isme jusqu'alors profondément ancré sur le sol iranien.

La prospérité du règne des Seldjoukides est importante en impliquant le territoire de l'Iran, dirigé par les « Grands Seldjoukides », et le territoire d'Anatolie par les « Seldjoukides de Roum »³⁵. L'arrivée, en plus des Arabes, des conquérants d'origine étrangère qui ne sont aucunement liés à la culture iranienne (les Ghaznévides qui régnaient avant les Seldjoukides étaient des Turcs iranisés) a bien évidemment des conséquences importantes sur la conscience nationale iranienne. Or, les Iraniens demeurent jusqu'à maintenant les seuls à conserver leur identité et leur langue malgré les différentes conquêtes et la domination étrangère, grâce à leur solidarité. Toutefois, l'installation sur leur sol de nombreux nomades turcophones se mêlant à la population apporte bien évidemment de la nouveauté au niveau de l'administration et du gouvernement de l'État.

La rencontre des Turcs avec un système tribal nomade et les Iraniens sédentaires entraîne bien évidemment une collision des cultures. L'Iran, pour sa part, très attaché à la conscience nationale, tente de conserver à tout prix son identité nationale. On l'a vu, après la conquête arabe au VII^e siècle et celle des Ghaznévides au X^e siècle, les Iraniens ont réussi à conserver leur langue. La gestion gouvernementale bien établie depuis les Sassanides leur a permis de rester à la tête des administrations. Et cette quête pour l'identité est désormais devenue fondamentale jusqu'à devenir une quête pour la survie, la littérature constitue le moyen le plus sûr pour y parvenir. Nommé par Roux « Le réveil

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Jean-Paul Roux, « Les Grands Seldjoukides », *CLIO*, mai 2002, disponible sur https://www.clio.fr/bibliotheque/les_grands_seldjoukides.asp [consulté le 2 septembre 2021].

de l'Iran », cette période est connue dans l'histoire iranienne « a period of great cultural efflorescence³⁶ », notamment grâce au mécénat des princes Seldjoukides. Les souverains nomades offrent des récompenses aux intellectuels iraniens pour la composition des œuvres artistiques. Les poètes, par exemple, consacrent leurs poèmes aux souverains en guise de récompense. Débuté par le système de patronage de la cour chez les Ghaznévides, ce système « served as a model for later times³⁷ ». Tel est également la situation de Nezâmi. Le poète compose certains de ses poèmes à la demande des souverains et en adresse de nombreux autres aux détenteurs du pouvoir et à leurs descendants. Dans chacun de ses romans, Nezâmi fait apparaître une dédicace au souverain. C'est le cas de *Makhzan al-Asrar* dédié au sultan Fakhr od-Dîn Bahrâm Châh (1155-1218³⁸, « Éloge du roi Fakhroud-din Bahrâm Shâh³⁹ ») ; de *Khosrow va Chîrîn* dédié aux princes Mohammad fils d'Ildegiz (1175-1186) et Qisil Arslan (1186-1191)⁴⁰. *Laylî ô Majnûn* est dédié au sultan Sharvânshâh Akhsatân (1162-1199, « Éloge du roi de Shirvân, Akhsatân ben Manûtsher⁴¹ »). *Haft paykar* dédié au prince d'Azerbaïdjan nommé Alâ od-Din Kôrp-Arslan (« Louange au roi Sa'id 'Alâ'u'd-Dîn Kôrp Arslân⁴² »). Le nom du souverain à qui *Iskander-nâmeh* est dédié n'est pas certain. Nezâmi nomme le roi Nusrat al-dîn dans le poème (« In praise of king Nasratu-d-Din⁴³ »). Selon De Blois, ce souverain est probablement Nusrat al-dîn Beshkin, gouverneur d'Ahar. La deuxième partie contient des dédicaces à Malik Izz al-din dans la description des derniers jours de Nezâmi (la mort du poète), mais il est probable que cette partie est complétée par un autre poète qui dédicace l'œuvre à son souverain Izz al-din Mas'ud (1211-1218)⁴⁴.

La cohabitation entre les nomades Turcs et les Iraniens sédentaires a bien évidemment apporté des modifications au niveau de la structure sociale. La langue et l'administration du pays continuent à être en persan, toutefois il y a certaines incompatibilités dues surtout au mode de vie contradictoire : les Turcs conservent leur mode de vie nomade et même la cour devient « mobile et ne se trouvait jamais dans les

³⁶ Kamran Talattof, Jerome W. Clinton, « Introduction: Nizami Gandjavi and His Poetry », *op. cit.*, p. 2.

³⁷ Johannes Thomas Pieter de Bruijn, « Classical Persian Literature as a Tradition », in Johannes Thomas Pieter de Bruijn, *General Introduction to Persian Literature*, London, New York, I.B.Tauris, 2009, p. 23.

³⁸ Charles Ambrose Storey, *Persian Literature. A bio-bibliographical Survey*, Volume V. Poetry of the Pre-Mongol Period, François de Blois (ed.), London, The Royal Asiatic Society, 1997, p. 439.

³⁹ Nezâmi de Gandjeh, *Le trésor des secrets*, *op. cit.*, p. 37-39.

⁴⁰ C.A. Storey, *Persian Literature. A bio-bibliographical Survey*, *op. cit.*, p. 440.

⁴¹ Nezâmi, *Layla et Majnûn*, traduit du persan par Isabelle de Gastines, Paris, Fayard, 2017, p. 19-25.

⁴² Michael Barry, « Introduction », in Nezâmi, *Le Pavillon des sept princesses*, traduit et commenté par Michael Barry, Paris, Gallimard, 2002, p. 17-22.

⁴³ Nezâmi, *The Sikandar nâma e bara or Book of Alexander the Great*, trad. H. Wilberforce Clarke, London, W.H. Allen, 1881, p. 94-104.

⁴⁴ C.A. Storey, *Persian Literature. A bio-bibliographical Survey*, *op. cit.*, p. 443-446.

palais, préférant résider dans des camps, en tentes, selon la coutume des steppes⁴⁵ ». Surtout, le rapport entre les Iraniens et les Turcs reste ambigu : chez les Iraniens l'image des Turcs-esclaves de la conscience collective des temps anciens n'est toujours pas effacée, tandis que pour les conquérants Turcs, les Iraniens sont les gens du service⁴⁶. Et plus encore, le statut et le comportement plus libre de la femme chez les nomades ne coïncident forcément pas avec les coutumes et les lois de la nouvelle religion – l'Islam. Sur ce sujet, évoquons surtout l'extrait de Nezâmi dans son *Iskander-nâmeh* qui à travers le puissant Iskander oblige les femmes kipchaks des steppes à porter le voile⁴⁷.

Hilenbrand, s'appuyant sur les sources littéraires et juridiques des Seldjoukides, des chroniques historiques, des dictionnaires biographiques, les inscriptions monumentales et les œuvres d'art, trace le statut de la femme au sein de la dynastie Seldjoukide. Dans le cadre théorique, suivant la loi islamique (*fiqh*) et les explications promulguées par les légistes, la fonction primordiale de la gente féminine, qui est une femme et mère musulmane, se limite au foyer et interdit de se mêler aux affaires gouvernementales⁴⁸. Les commentaires des lois islamique s'appuient surtout sur le *hadith* du prophète Muhammad et au verset 4 : 34 du Coran, comme revendique Derayeh :

It is reported that when the Prophet heard the news that the Persian Empire was ruled by women, he made the following comment: "No people who place a woman over their affairs prosper". Alongside this there exists the prophetic tradition that states: "Consult women and to the contrary to what they say". The different commentators that accepted this alleged prophetic hadith depicted women in general as untrustworthy and intellectually weak⁴⁹.

Surtout, le récit *Siyaset-nâmeh* [*Traité de gouvernement*] de Nizam al-Mulk, le célèbre ministre des sultan Seldjoukides Alp Arslân et Malikshâh, revendique dans le chapitre 43 « Des femmes qui vivent derrière les rideaux » avec un ton clair, net et sec que les femmes « qui vivent en état de réclusion, et ne jouissent pas d'une complète intelligence⁵⁰ ». Selon le ministre, les femmes ne sont pas capables de gouverner car elles ne suivent pas la raison dans la prise des décisions ou en conseil, mais elles suivent les

⁴⁵ Jean-David Richaud, « Les cultures des plaisirs à la cour seldjoukide, entre islam et paganisme », *Hypothèses*, 2018/1 (21), p. 48, disponible sur <https://www.cairn.info/revue-hypotheses-2018-1-page-47.htm> [consulté le 9 septembre 2021].

⁴⁶ Tatiana Pignon, « L'Iran au Moyen Âge : le règne des Grands Seldjoukides (c/1045-1194) », *Les clés du Moyen Orient*, 16 novembre 2012, disponible sur <https://www.lesclesdumoyenorient.com/L-Iran-au-Moyen-Age-le-regne-des.html#nb5> [consulté le 2 septembre 2021].

⁴⁷ Nezâmi, *The Sikandar nâma e bara or Book of Alexander the Great*, op. cit., chap. "Sikandar's Entering the Plain of Kipchak", p. 671-680.

⁴⁸ Carole Hilenbrand, « Women in the Seldjuq period », in Guity Nashat, Lois Beck (eds.), *Women in Iran from the Rise of Islam to 1800*, Urbana, Chicago, University of Illinois Press, 2003, p. 104-105.

⁴⁹ Mino Derayeh, *Gender Equality in Iranian History. From Pre-Islamic Times to the Present*, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2006, p. 96.

⁵⁰ Nizam al-Mulk, *Traité de gouvernement [Siyaset-nâmeh]*, trad. Charles Schefer, préface de Jean-Paul Roux, Paris, Éditions Sindbad, 1984, p. 271.

avis des personnes se situant à de bas niveaux sociaux (la dame de compagnie, l'eunuque, la femme de chambre). Leur gouvernement peut causer de « la mésintelligence et la discorde dans l'État ». Et résultat de ce désordre : « le peuple souffrira, le gouvernement et la religion seront ébranlés, la fortune publique sera détruite et les grands du royaume seront persécutés⁵¹ ».

Toutefois, concrètement les femmes Seldjoukides ne s'inscrivent pas dans ce cadre théorique et jouissent d'une certaine liberté d'action. La chercheuse Hilienbrand indique tout d'abord que les femmes influentes proviennent surtout du milieu noble. Notons que les femmes d'élite servent, pendant cette période, aux alliances d'ordre politique⁵². Ceci ne signifie pas qu'elles étaient traitées comme des objets, puisque nombreuses sont celles qui jouent un certain rôle dans les affaires politiques ; par exemple, Saljuqa bint Mas'ud, *khatun* (femme) du sultan seldjouk de Qonya, accompagnée de ses servantes, effectue le pèlerinage à la Mecque (*hajj*), selon le témoignage transmis par Ibn Jubayr, le voyageur espagnol musulman qui traverse le monde de l'Islam en 1183. Une autre femme souhaitant réaliser le pèlerinage est une *khatun* (dont on ne connaît pas le nom), fille du souverain d'Erzurum et épouse du souverain d'Akhlat. Mais sa caravane est arrêtée sur le chemin dans la ville de Hisn Kayfa et son mari lui demande de faire demi-tour⁵³. Certaines d'entre elles accordent leur patronage pour des constructions architecturales. Isma Khatun bint Malikshâh, femme du calife al-Moustasir fait bâtir un *madrassa* (école religieuse) à Ispahan. Banafsha bint Abdalla al-Rumiyya, concubine du calife al-Moustadi, fait construire un *madrassa*, deux ponts et une mosquée à Bagdad. On trouve des noms féminins inscrits sur les pierres tombales, mais aussi sur les mausolées, les *madrassa*, les caravansérails et sur une mosquée. Le monument le plus impressionnant de l'époque, portant un nom féminin gravé, a été probablement découvert dans le caravansérail nommé Ribat-i Sharaf à Khorassan. On y trouve le nom de Balqa Sayyida Turqan, la femme du sultan Sanjar⁵⁴. Pendant la période seldjoukide, les importantes ressources financières, qui leur permettent d'acquérir de l'influence, amènent les femmes à s'impliquer dans la politique. Terken Khatun essaie, par exemple, à tout prix d'installer son fils cadet Mahmud sur le trône après l'assassinat du vizir des sultans seldjoukides (Alp Arslân et Malikshâh) Nizâm al-Mulk⁵⁵.

⁵¹ *Ibid.*, p. 272.

⁵² Carole Hilienbrand, « Women in the Seldjuq period », *op. cit.*, p. 107-110.

⁵³ *Ibid.*, p. 110-111.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 111-113.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 114-116.

Nezâmi se situe donc dans une période où la religion musulmane, avec une forte tendance pour le sunnisme, s'installe sur le territoire. Le rôle des femmes, selon les lois islamiques, ne connaît pas de grand changement puisqu'elles leur octroient une position inférieure à l'homme, limitant leur espace au foyer. Toutefois, l'arrivée des femmes nomades de la société seldjoukide et leur comportement plus libre que celles des femmes locales à l'encontre des lois islamiques, n'est certainement pas passé inaperçu aux yeux de notre poète.

1.2. Nezâmi : « géant littéraire » et le maître de l'épopée romanesque

Ce n'est pas son génie [de Nezâmi], j'en suis convaincu, qui est incapable de se mesurer à notre époque ; tout au contraire, c'est notre époque qui est incapable de se mesurer à lui. Le phénix devient cendre, mais de la cendre naît à nouveau le phénix. Le fait qu'il soit méconnu n'enlève rien à sa valeur. Par sa grandeur Nezâmi dépasse tous les autres, car il fut à la fois le maître de l'épopée et de la poésie lyrique, de la pensée et de la forme.

Jan Rypka, « Les sept princesses de Nezâmi », in *L'Âme de l'Iran*, Paris, Éditions Albin Michel, 1990, p. 119.

Le poète Jamâl al-Dîn Aboû-Mohammad Elyâs Ibn Yoûsof Ibn Zakî Bin Mo'ayyad (1141-1209) est connu par le grand public sous le nom de Nezâmi ou Nezâmi Gandjavi⁵⁶. Il est à la fois poète, philosophe et savant. Il puise ses connaissances dans plusieurs domaines scientifiques, tels que la philosophie, la littérature notamment arabe et persane, l'astrologie et la théologie islamique, surtout le soufisme⁵⁷. Il est honoré du titre *hakîm* en reconnaissance de ses vastes savoirs⁵⁸. Cette culture prodigieuse de Nezâmi « se manifeste dans toute son œuvre poétique, où l'on trouve des idées empruntées à la philosophie grecque, des sciences, et d'une étonnante érudition littéraire⁵⁹ ». Grâce à ce talent reconnaissable en littérature et ses poèmes représentant « le sommet de l'art narratif

⁵⁶ Nous souhaitons préciser concernant la transcription des noms des poètes et des œuvres du persan qu'il existe plusieurs méthodes de transcription. Dans ce travail, nous avons conservé les mêmes transcriptions employées par les auteurs pour les extraits cités des œuvres critiques.

⁵⁷ Michael Barry, « Le poète », *op. cit.*, p. 535 ; Peter J. Chelkowski, « Nezâmi: Master Dramatist », in Ehsan Yarshater (ed.), *Persian Literature, op. cit.*, p. 180.

⁵⁸ Peter J. Chelkowski, « Nizâmî Gandjavî », in Clifford Edmund Bosworth, Emeri Johannes van Donzel, Wolfhart Heinrichs, Gérard Lecomte (éds.), *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1995, p. 78.

⁵⁹ Jan Rypka, « Les sept princesses de Nizami », in *L'Âme de l'Iran, op. cit.*, p. 120.

et de l’Islam d’Orient⁶⁰ », il transmet toutes ses connaissances et se fait nommer le « géant littéraire⁶¹ ». L’importance de la poésie de Nezâmi consiste selon Rypka dans « his welth of ideas, his powerful imagination and infinite religious depth, command of *le mot juste*, perfect poetic technique, ability to choose and order his material, philosophic profundity, and understanding of social questions⁶² ».

Quant à *Khamseh* [*Quintet* en arabe], la collection est également appelée *Panj Ganj* [*Cinq trésors*]. Les romans en vers sont composés sous une forme de *mathnavi*, il s’agit d’une forme épique de la poésie dans laquelle chaque distique présente une rime interne différente : aa, bb, cc⁶³... Le premier roman *Makhzan al-Asrar* est composé de 2262 distiques⁶⁴ et demeure le seul roman que nous n’avons pas étudié dans ce travail car il s’agit d’un recueil d’anecdotes moralisatrices et les personnages féminins, qui correspondraient à l’image des Amazones, sont absents de l’œuvre. Le roman *Khosrow va Chîrîn* a une longueur de 6500 distiques⁶⁵, *Laylî ô Majnûn* est de 4500 distiques⁶⁶, *Haft paykar* se composent de 5136 distiques⁶⁷, et enfin la dernière œuvre *Iskander-nâmeh* compte au total 10280 distiques (*Charaf-nâmeh* est de 6800 distiques et *Eqbâl-nâmeh*, 3480 distiques⁶⁸). Hormis les *mathnavi*, Nezâmi a probablement composé des *ghazals* (poésie caractérisée par des types de rime monorime : aa, ba, ca⁶⁹...) et des *diwân* (collection de poèmes courtes⁷⁰)⁷¹.

Plusieurs manuscrits de *Khamseh* ont été conservés. Le plus ancien manuscrit de *Makhzhan al-asrâr* se trouve à Londres et il date de 1239, suivi par le manuscrit de Leningrad du 1310-1311. Daté de 1362 et 1366, le manuscrit de *Khamseh*, qui contient plus ou moins tous les poèmes, est conservé à Paris, et ceux qui se trouvent à Berlin et à Lahore datent de 1363-1364, enfin celui d’Oxford de 1365⁷². De Blois présente, dans un

⁶⁰ Michael Barry, « Le poète », *op. cit.*, p. 535.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Jan Rypka, « Poets and Prose Writers of the Late Saljuq and Mongol Periods », in J.A. Boyle (ed), *The Cambridge History of Iran. The Saljuq and Mongol Periods*, *op. cit.*, p. 583.

⁶³ J.T.P. Bruijn, « Iran. Littérature », in E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat (dirs.), *Encyclopédie de l’Islam*, tome IV, Leiden, E. J. Brill, 1973, p. 61.

⁶⁴ Micheline Bartolo, *L’humanisme dans la littérature persane et son impact*, thèse de doctorat, sous la direction de Hossein Beikbaghban, Université de Strasbourg, 2008, p. 233.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 233.

⁶⁶ Micheline Bartolo, *L’humanisme dans la littérature persane et son impact*, *op. cit.*, p. 234.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Micheline Bartolo, *L’humanisme dans la littérature persane et son impact*, *op. cit.*, p. 235.

⁶⁹ J.T.P. Bruijn, « Iran. Littérature », *op. cit.*, p. 60.

⁷⁰ François de Blois, « Dīvān. Collected Works of a Poet », *Encyclopædia Iranica*, December 15, 1995, Vol. VII, Fasc. 4, p. 432-438, disponible sur <https://iranicaonline.org/articles/divan#pt3> [consulté le 2 septembre 2021].

⁷¹ C.A. Storey, *Persian Literature. A bio-bibliographical Survey*, Volume V, *op. cit.*, p. 447-449.

⁷² *Ibid.*, p. 449-450.

aperçu bibliographique critique, la liste des anciennes éditions ainsi que les traductions de chaque œuvre du poète⁷³.

Khamseh est l'une des rares sources témoignant de la vie du poète car très peu d'informations sur sa biographie ont été conservées. Dans *Laylî ô Majnûn*, Nezâmi indique l'avoir composé en 584 hégire/1188 à l'âge de 49 ans⁷⁴. Nezâmi est né et a grandi dans la ville de Gandja qui se trouve actuellement sur le territoire d'Azerbaïdjan. Barry suggère que le poète n'a peut-être jamais quitté de son vivant sa ville de naissance Gandja⁷⁵ car il témoigne avoir été enfermé à Gandja dans son poème *Iskander-nâme* :

Nizami, who became city-bound (captive) in Ganja-city,
Let him not be portionless of thy blessing⁷⁶ !

Nezâmi dévoile dans *Laylî ô Majnûn* les noms de ses parents : sa mère Raïsseh, d'origine kurde et son père Yoûsof [Joseph]. Le poète est devenu orphelin assez jeune et il a été élevé par son oncle Omar. Ce dernier a beaucoup contribué à l'éducation soignée de son neveu :

Si Joseph mon père, fils de Zaki Moayyad,
Selon la coutume des ancêtres s'en est allé.
[...] Si ma mère, Raïsseh, kurde de naissance,
Selon l'usage des mères avant moi mourut.
[...] Si du vénérable 'Omar, mon oncle maternel,
La mort pesa sur moi lourdement⁷⁷.

Nezâmi a été marié trois fois, mais seul est connu le nom de la première femme, Afaq, une esclave kipchak offerte au poète par le prince de Darband Fakhr al-Din⁷⁸. Nezâmi ressentait une tendresse particulière pour elle et selon certains chercheurs, l'image de Chîrîn dans *Khosrow va Chîrîn* est inspirée du portrait d'Afaq⁷⁹. Il a eu un fils unique au nom de Mohammed qu'il cite dans *Laylî ô Majnûn* :

Mon fils, Mohammad Nezâmi,
à mon cœur cher autant que l'âme⁸⁰.

Plus loin le poète ajoute :

À nouveau ce fils, seul héritier de ma propre souche,
pour qui du trésor la porte était ouverte,

⁷³ *Ibid.*, p. 479-495.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 439.

⁷⁵ Michael Barry, « Le poète », *op. cit.*, p. 511.

⁷⁶ Nezâmî, *The Sikandar nâma e bara or Book of Alexander the Great*, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁷ Nezâmî, *Layla et Majnûn*, *op. cit.*, p. 41-43.

⁷⁸ Евгений Бертельс, *Великий азербайджанский поэт Низами: эпоха, жизнь, творчество* [*Le grand poète azerbaïdjanais Nezâmî : époque, vie, œuvre*], Баку, АзФАН, 1940, p. 29.

⁷⁹ Francis Richard, *Les cinq poèmes de Nezâmî : chef-d'œuvre persan du XVII^e siècle*, Paris, Bibliothèque de l'image, 2009, p. 54.

⁸⁰ Nezâmî, *Layla et Majnûn*, *op. cit.*, p. 15.

Grain premier et unique de ma progéniture⁸¹.

Malgré le peu d'informations que nous possédons sur la biographie de Nezâmi, son œuvre reste toujours une contribution inestimable à la littérature persane et aux autres poètes postérieurs. Malheureusement, le rôle considérable des poèmes de ce poète incontournable de son époque et de son temps, reste méconnu pour le public mondial, notamment européen, malgré les premières tentatives de traduction de ses œuvres. Sur le plan mondial, ses œuvres ont été traduites en japonais (*Khosrow va Chîrîn* en 1977⁸², *Haft paykar* en 1971⁸³, *Laylî ô Majnûn* en 1981⁸⁴), en chinois (*Laylî ô Majnûn*, 1988), en indonésien (*Laylî ô Majnûn*, 2012) et en russe (*Khamseh*⁸⁵, 1985-1986), en turc (*Khosrow va Chîrîn*, 1988⁸⁶, *Makhzhan al-Asrâr*, 1993⁸⁷), et en slovène (*Haft paykar*, 1981⁸⁸).

Sur le plan européen, du côté anglais, à l'exception de *Khosrow va Chîrîn*, les quatre autres poèmes ont été rendus accessibles au public grâce aux traducteurs comme Atkinson⁸⁹ (la première traduction de *Laylî and Majnûn*, 1836), Scott Meisami⁹⁰ (*The Haft Paykar*, 1995), Wilberforce Clarke⁹¹ (*The book of Alexander the Great*, 1881) et Gholâm Hosein Darab⁹² (*The Treasury of Mysteries*, 1945). L'Allemagne le découvre grâce aux travaux de Bürgel⁹³ et Gelpke⁹⁴, l'Italie grâce à Bausani⁹⁵ et Saccone⁹⁶, Kangarani ou encore Quingles ont traduit ses œuvres en espagnol⁹⁷. Le public de langue française connaît à l'heure actuelle la traduction d'un extrait d'*Iskandar-nâme* intitulé *Expédition d'Alexandre le Grand contre les Russes ; extrait de l'Alexandréide ou*

⁸¹ *Ibid.*, p. 17.

⁸² Nezâmi, *Hosurô to Shîrîn*, trad. Emiko Okada, Tokyo, Heibonsha, Shōwa 52, 1977.

⁸³ Nezâmi, *Shichiōhi monogatari (Bahram-name)*, trad. par Tsuneo Kuroyanagi, Tokyo, Heibonsha, Shōwa 46, 1971.

⁸⁴ Nezâmi, *Raira to Majnûn*, trad. Emiko Okada, Tokyo, Heibonsha, 1981, 207 p.

⁸⁵ Низами Гянджеви, *Собрание сочинений в пяти томах. Пер. с фарси*, Р.М. Алиев (ред.), Москва, Художественная литература, 1985-1986, 382+478+366+366+782 p.

⁸⁶ Nezâmi Gandjavi, *Hüsrev ve Şirin*, trad. Sabri Sevsevil, Istanbul, Milli Egghitim Gençlik ve Spor Bakanligi, 1988, 514 p.

⁸⁷ Nezâmi Gandjavi, *Mahzen-i esrar*, trad. Nuri Gencosman, Istanbul, Milli Egghitim Basimevi, 1993, 162 p.

⁸⁸ Nezâmi Gandjavi, *Sedem zgodb sedmih princes*, trad. Rudolf Gelpke, Gitica Jakopin, Vladislav Jagodic, Milan Markelj, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1981, 188 p.

⁸⁹ Nezâmi, *Laili and Majnûn: a poem. From the original Persian of Nazâmi*, trad. James Atkinson, London, A.J. Valpy, 1836, 127 p.

⁹⁰ Nezâmi, *The Haft Paykar: a Medieval Persian romance*, trad. Julie Scott Meisami, Oxford, Oxford University Press, 1995, xlv+307 p.

⁹¹ Nezâmi, *The Sikandar nâma e bara or Book of Alexander the Great*, trad. H. Wilberforce Clarke, London, W.H. Allen, 1881, xxxi+831 p.

⁹² Nezâmi, *The Treasury of Mysteries*, trad. Gholâm Hosein, London, Arthur Probsthain, 1945, xvi+258 p.

⁹³ Nezâmi, *Chosrou und Schirin*, trad. Johann Christoph Bürgel, Zürich, Manesse, 1980, 391 p.

⁹⁴ Nezâmi, *Die sieben Geschichten der sieben Prinzessinnen*, trad. Rudolph Gelpke, Zürich, Manesse Verlag, 1959, 300 p.

⁹⁵ Nezâmi, *Le sette principesse*, trad. Alessandro Bausani, Bari, Leonardo da Vinci, 1967, 265 p.

⁹⁶ Nezâmi, *Il libro della fortuna di Alessandro*, trad. Carlo Saccone, Milano, Rizzoli-BUR, 1997, 293 p.

⁹⁷ Nezâmi Gandjavi, *Leyli y Majnûn : una historia persa de amor*, trad. Mohammad Kangarani, Salamanca, Sígueme, 2010, 206 p. ; Nezâmi Gandjavi, *Layla y Majnûn : Laylî o Majnûn*, trad. Jordi Quingles, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2001, 119 p.

Iskender-Namé (par l'américain orientaliste Spitznagel en 1827⁹⁸) et les traductions entières des quatre autres romans. Dans l'ordre chronologique, *Le roman de Choroès et Chîrîn* traduit par l'orientaliste français Massé (1970⁹⁹), *Le trésor des secrets* traduit par l'Iranien francophone Mortazavi (1987¹⁰⁰). *Le pavillon des sept princesses* a eu deux traductions, celle de l'éminent orientaliste américain Barry (2000¹⁰¹), et celle de De Gastines, connue sous le titre *Les sept portraits* (2000¹⁰²) et tout récemment, *Layla et Majnûn*, traduit par la même autrice en 2017 (Éditions Fayard¹⁰³).

À travers son œuvre littéraire Nezâmi est devenu le maître de l'épopée romanesque, autrement dit le roman versifié : « En Iran, chaque genre littéraire a son grand maître : celui de l'épopée romanesque, c'est sans nul doute Nezâmi¹⁰⁴ ». Selon Chelkowski, Nezâmi explique « [i]n erotic sensuous verse, he explains what makes human beings behave as they do, revealing their follies and their glory – all their struggles, unbridled passions and tragedies¹⁰⁵ ». Ce genre, selon Bürgel, est unique

in building long coherent units of verse, in developing characters, and in giving the poet the possibility of displaying his skill, not only in composing verse but as a narrator, lyricist, and analyst of the human psyche, and often, as a moralist who instructs not so much by words as by persuasive examples¹⁰⁶.

Scott Meisami définit ce genre littéraire comme un roman courtois et évoque notamment l'importance de la recherche de soi des personnages :

The genre of courtly romance is characterized by the importance it gives to the inner life of its protagonists. The romance plot, typically organized around the protagonist's biography, focuses primarily upon his quest for self-knowledge, whether this quest is a conscious one or not¹⁰⁷.

Les personnages se focalisent généralement sur leur monde intérieur, veulent s'enrichir et de ce fait ils sont en quête permanente, généralement de trois choses : premièrement, c'est à la quête de la **connaissance** comme Iskander qui parcourt le monde soumis à sa domination dans le but non uniquement de découvrir ses habitants encore

⁹⁸ Nezâmi, *Expédition d'Alexandre le Grand contre les Russes; extrait de l'Alexandréide ou Iskèndèr-Namé*, traduit par Louis Spitznagel ; traduction entièrement refondue et précédée de celle des biographies de Nizami et de onze autres poètes persans, d'après Devletchah, Luthf-Aly-Bey et le Recueil des poètes par F.B. Charmoy, Saint-Petersbourg, Hintze, 1827.

⁹⁹ Nezâmi Gandjavi, *Le roman de Chosroès et Chîrîn*, trad. Henri Massé, Paris, Maisonneuve & Larose, 1970, 254 p.

¹⁰⁰ Nezâmi de Gandjeh, *Le trésor des secrets*, trad. Djamchid Mortazavi, Paris, Desclée de Brouwer, 1987, 190 p.

¹⁰¹ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, trad. Michael Barry, Paris, Gallimard, 2000, 856 p.

¹⁰² Nezâmi, *Les sept portraits*, trad. Isabelle de Gastines, Paris, Fayard, 2000, 370 p.

¹⁰³ Nezâmi, *Layla et Majnûn*, trad. Isabelle de Gastines, Paris, Fayard, 2017, 272 p.

¹⁰⁴ Jan Rypka, « Les sept princesses de Nizâmî », *op. cit.*, p. 142.

¹⁰⁵ Peter J. Chelkowski, « Nizami's Inkandarnâmeh », *op. cit.*, p. 13.

¹⁰⁶ Christoph Bürgel, « The Romance », in Ehsan Yarshater (ed.), *Persian Literature*, *op. cit.*, p. 162.

¹⁰⁷ Julie Scott Meisami, « Kings and Lovers: Ethical Dimensions of Medieval Persian Romance », *Edebiyât*, vol. I, n° 1, 1987, p. 1.

inconnus, mais d'acquérir d'eux la connaissance universelle. C'est cette quête débute par l'initiative de la reine guerrière Nouchabeh. Les personnages recherchent, deuxièmement, une connaissance de **soi** comme dans le cas de Khosrow qui de l'amour pour Chîrîn va se découvrir avec les maintes va-et-vient de l'entrevue avec Chîrîn. Et finalement, il s'agit de la recherche de la **conquête** comme le cas du prince du conte du pavillon rouge de *Haft paykar* qui résoudra les énigmes les plus subtiles et brillantes de la princesse pour la conquérir.

Dans cette quête, Nezâmi réussit à focaliser sur les sentiments les plus profonds de ses personnages en attribuant à chacun une identité bien distincte, et décrit avec subtilité la psychologie humaine, surtout à travers les histoires amoureuses. Or, la particularité du genre romanesque consiste, selon Jirmunski, exactement dans ce « caractère sublime, romantique du sentiment amoureux, unissant les héros choisis, la compréhension de l'amour comme un service chevaleresque, l'image de la langueur amoureuse, la stupeur dans laquelle tombe l'amant à la vue de la bien-aimée, le mal d'amour et la folie¹⁰⁸ », et ce genre romanesque demeure « un art tout à fait nouveau de révéler¹⁰⁹ ». Dans l'épopée romanesque de Nezâmi, il y a une particularité saisissante, à savoir, il n'est plus question de services ou d'exploits, ni d'aventures chevaleresques, mais d'une éducation aux valeurs morales et royales des héros. Ce point nous amène à une autre contribution de Nezâmi, un sous-genre littéraire, qui est « miroir aux princes » développé dans sa poésie, notamment avec *Haft paykar*. Entre le milieu du XI^e et le début du XIII^e siècle, le roman versifié voit son fleurissement. Le roman s'adapte à son environnement, donc à sa cour, et le thème crucial est la royauté. Les intellectuels de la cour réexaminent et redéfinissent le concept de royauté et de justice¹¹⁰ ; cela influence le développement d'un « sous-genre » qu'est le « miroir des princes ». Selon le principe du « miroir des princes », le roi est le modèle et le reflet de son peuple ; il incarne en lui toutes les qualités et les valeurs de royauté : loyauté, justice, force et sagesse. Concernant le genre littéraire du miroir aux princes, Aigle évoque :

La littérature morale d'expression persane prend la forme de recueils de conseils (persan, *andarz, pand* ; arabe, *nasîha*) ou la forme d'un « testament » (*wasiyya*) d'un père à son fils ou d'une personne plus âgée à une personne plus jeune, ou, encore, la forme d'un traité dans

¹⁰⁸ Notre traduction. Виктор Жирмунский, *Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки [Une épopée héroïque et populaire. Essais comparatifs et historiques]*, Москва, Ленинград, Государственное издательство художественной литературы, 1962, p. 48-49 : « romantический характер любовного чувства, соединяющего избранных героев, понимание любви как рыцарского служения, изображение любовного томления, оцепенения, в которое впадает любящий при виде любимой, любовной болезни и безумия ».

¹⁰⁹ *Ibid.* : « совершенно новое искусство раскрытия душевных переживаний героев ».

¹¹⁰ Julie Scott Meisami, « Kings and Lovers : Ethical Dimensions of Medieval Persian Romance », *op. cit.*, p. 3.

lequel, outre la conduite du prince idéal, est développée une théorie de la bonne gouvernance¹¹¹.

Khamseh de Nezâmi constitue « un modèle à imiter pour les poètes, un recueil des récits les plus populaires du folklore médiéval et [la mémoire] d'un enseignement philosophique et moral correspondant à l'attente des élites musulmanes de culture persane¹¹². » Grâce à son talent littéraire, un comble de « great humanism, strong character, sensibility, drama, colorful description of nature, rich language, and the poetic genius¹¹³ », selon Chelkowski, Nezâmi devient une idole pour les autres et *Khamseh* atteint le sommet de son genre littéraire :

The beauty of the *Khamseh* of Nizami is unsurpassed in Persian literature. Sensuous, dramatic, gracious, and refined, these epic poems display Nizami's genius for linguistic invention and psychological characterization – a talent imitated by hundreds of poets since his time, but never equaled¹¹⁴.

C'est à travers de nombreuses imitations à *Khamseh* des auteurs postérieurs que le rôle considérable du poète Nezâmi se remarque. La nouvelle tradition des imitateurs prend le nom de *nazira* :

[...] the *Kamsa* as a whole became a pattern that was emulated in later Persian poetry (and also in other Islamic literatures). The imitations (*naziras*) of the *Kamsa* may be attempts to reply to every original poem, following their subject as well as their meter and other formal features, or they may be collections of *matnavis* that contain only some imitations of Nezâmi's poems¹¹⁵.

Cette imitation se nomme autrement chez Erkinov qui évoque la tradition nommée *khamsenevisi* (« composition des pentalogues¹¹⁶ ») en comparant dans son étude les œuvres de deux imitateurs de Nezâmi, Jâmi (1414-1492) et Ali Shir Navâ'i (1441-1501)¹¹⁷. Bürgel revendique que les imitations ne se limitent pas uniquement à la littérature persane ; l'influence de Nezâmi dépasse les frontières de langues au cours du XIV^e-XVI^e siècles en s'étendant jusqu'aux littératures indienne et turque. La première version turque de *Khosrow va Chîrîn* apparaît en 1341, composée par un certain Qotb. 'Ali Shir Navâ'i, poète de la cour timouride, a également composé son *Khamseh* (entre

¹¹¹ Denise Aigle, « La conception du pouvoir en islam. Miroirs des princes persans et théories sunnites (XI^e-XIV^e siècles) », *Perspectives médiévales, Société de langues et littératures médiévales d'oc et d'oïl* (SLLMOO), 2007, vol. 31, p. 18-19.

¹¹² Francis Richard, *Les cinq poèmes de Nezâmi*, *op. cit.*, p. 11.

¹¹³ Peter J. Chelkowski, « Nizami's Inkandarnâme », *op. cit.*, p. 13.

¹¹⁴ Peter J. Chelkowski, « Introduction », in *Mirror of the Invisible World. Tales from the Khamseh of Nizami*, *op. cit.*, p. 1.

¹¹⁵ Domenico Parrello, « Kamsa of Nezâmi », in *Encyclopædia Iranica*, novembre 2010, disponible sur <http://www.iranicaonline.org/articles/kamsa-of-nezami> [consulté le 8 mars 2021].

¹¹⁶ Aftandil Erkinov, « La querelle sur l'ancien et le nouveau dans les formes littéraires traditionnelles. Remarques sur les positions de Jâmi et de Navâ'i », *Annali*, vol. 59, Napoli, 1999, p. 19.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 18-37.

1483-1485) avec l'histoire amoureuse de Farhâd et Chîrîn. Après la fondation de l'Empire moghol en Inde, en 1525, plusieurs auteurs indiens tentent de composer leurs *Khamseh* (*Quintet*)¹¹⁸. Suivant les nombreuses critiques¹¹⁹, le successeur et le meilleur imitateur de Nezâmi reste Amir Khosrow Dehlevi (1253-1325), poète indo-persan. Né à Patiali, il a été très tôt initié à la poésie par son grand-père 'Emad-al-Molk. Poète à la cour du sultan Balban, il a été capturé par les Mongols lorsqu'il accompagnait le fils du sultan Bôgrô Khan à Bengal, avant de retourner à Delhi en 1289. Il est le poète favori du sultan Jalâl-al-din Kalji (1290-1296). Amir Khosrow connaît l'arabe, le persan, le turc et l'hindi¹²⁰. Sous le modèle de Nezâmi, il compose son *Khamseh*, qui comprend *Matla 'al-anwâr*, *Majnûn ô Laylî*, *Chîrîn va Khosrow*, *Â'ina-ye Sekandari* et *Hasht behesht*.

Nezâmi influence non seulement les littéraires, mais également des « poets, calligraphers, miniature painters, musicians and lately, on the people of the theatre, film and ballet¹²¹ ». Cette influence se répand aussi dans d'autres formes de la littérature telles que le conte folklorique et le théâtre de l'ombre¹²². Hormis la littérature, la musique et le cinéma s'inspirent des récits de *Khamseh* même de nos jours : Turandôt¹²³, l'opéra de Giacomo Puccini, composé en 1926, est inspiré du conte de la princesse slave du pavillon rouge de *Haft paykar*. L'influence de Nezâmi dépasse la frontière de l'empire perse et s'étend à l'Asie centrale et de l'Est, au Caucase et en Inde subcontinentale couvrant une période de plus de sept cent cinquante ans¹²⁴.

Question politique autour de l'origine ethnique de Nezâmi

Depuis plusieurs années, l'appartenance ethnique (turque ou iranienne) de Nezami est à l'origine de nombreux débats. Gandja situé en actuel Azerbaïdjan, le lieu de naissance du poète, permet aux Azerbaïdjanais de privilégier l'ascendance turque du poète tandis que les Iraniens, insistant sur la langue d'écriture qui est le persan de Nezâmi tente de lui

¹¹⁸ J.C. Bürgel, « The Romance », *op. cit.*, p. 177.

¹¹⁹ Alyssa Gabbay, *Islamic Tolerance. Amîr Khusrâw and pluralism*, London, New York, Routledge, 2010, p. 48 ; Annemarie Schimmel, « Amîr Kosrow Dehlavî », *Encyclopædia Iranica*, 1/9, p. 963-965, disponible sur <http://www.iranicaonline.org/articles/amir-kosrow-poet> [consulté le 30 avril 2021] ; Mohammad Habib, *Hazrat Amir Khusrâw of Delhi*, Bombay, Cosmo publications, 2004, p. 69-73.

¹²⁰ Annemarie Schimmel, « Amîr Kosrow Dehlavî », *op. cit.*, p. 963-965.

¹²¹ J.C. Bürgel, « The Romance », *op. cit.*, p. 177.

¹²² *Ibid.*

¹²³ Pour les adaptations au théâtre, à l'opéra et au cinéma de l'histoire de la princesse slave en Occident voir Maria-Theresa Giaveri, « Nizami and the Western Arts », in Rahilya Geybullayeva, Christine van Ruymbeke (eds.), *The Interpretation of Nizami's Cultural Heritage in the Contemporary Period : Shared Past and Cultural Legacy in the Transition from the Prism of National Literature Criteria*, Frankfurt am Mein, Peter Lang, 2020, p. 463-471.

¹²⁴ Peter J. Chekowski, « Nizami's Iskandernamêh », *op. cit.*, p. 13.

attribuer une origine iranienne. Cette question est de nos jours remonte au niveau politique. Les positions que tiennent l'Azerbaïdjan et l'Iran pour la figure de Nezâmi est le résultat d'un long débat, né probablement de la politique nationaliste. Par le nationalisme, nous entendons la définition procurée par Anderson : « an imagined political community – and imagined both inherently limited and sovereign¹²⁵ ».

Pour comprendre l'origine de ce débat, il faudra remonter dans le temps où l'Azerbaïdjan est divisé en deux suite aux intégrations politiques des Russes et des Iraniens. Au courant du XVIII^e des siècles, le territoire azerbaïdjanais s'esquisse entre trois grands empires : l'Empire ottoman, la dynastie iranienne des Qadjars et l'Empire russe. L'intérêt des Russes aux régions du Caucase débute à la fin du XVIII^e siècle, le territoire situé encore au sein de la dynastie iranienne. Mais ce dernier vit un moment d'instabilité causé d'un côté par la mort de leur souverain Nadir Shâh, et de l'autre côté par des attaques incessantes des Ottomans. Pour les Russes, dirigés par Pierre le Grand, il se présente alors une occasion propice pour conquérir les territoires du Caucase. La raison de l'intérêt à ces territoires est liée à leur emplacement géographique avantageux qui donne l'accès à la mer Noire. Au cours du XIX^e siècle les Iraniens réussissent à obtenir deux traités de paix, celui de Golestan en 1813 et celui de Turkmenchaï en 1828. Selon ce dernier, les deux autorités partagent le territoire de l'actuel Azerbaïdjan en fixant la frontière tout au long de la rivière Araxe. Les Russes obtiennent la majeure partie du sud du territoire et l'Iran conserve le sud-ouest de l'Azerbaïdjan dénommé désormais l'Azerbaïdjan oriental de l'Iran¹²⁶. Ces deux États d'Azerbaïdjan se développent à partir de ce moment de manière différente.

Avec la création de l'U.R.S.S., quinze états socialistes soviétiques verront le jour suite à la politique de « diviser pour régner ». Ainsi, la nouvelle République d'Azerbaïdjan naîtra en 1920. Par cette politique du découpage des frontières, l'Union soviétique favorise « l'émergence de nationalismes locaux¹²⁷ » selon laquelle « les nouveaux États indépendants utilisent les critères ethnicistes pour légitimer leur existence via l'histoire¹²⁸ ». Chaque État commence à construire l'histoire de son peuple en se

¹²⁵ Benedict Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, London, New York, Verso, 1991, p. 6.

¹²⁶ Gilles Riaux, « Les relations entre l'Azerbaïdjan et l'Iran. Des représentations conflictuelles à l'apprentissage du réalisme », in Michel Makinsky, Laurent Vinatier (dirs.), *L'Azerbaïdjan au centre d'enjeux globaux*, Neuilly-sur-Seine, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 56-57.

¹²⁷ Svetlana Gorshenina, *Asie centrale : l'invention des frontières et l'héritage russo-soviétique*, Paris, CNRS Éditions, 2012, p. 264.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 263.

présentant « comme une force majeure¹²⁹ » parmi d'autres en recherchant ainsi son potentiel ethnique qu'il pourrait mettre en avant. Comme le démontre Koukoutsaki-Monnier, quand l'identité nationale passe par les occupations, elle s'expose par un point de vue identitaire :

Si le passé, source de l'identité, s'apprête à des regards multiples et différents, l'identité nationale ne peut plus être définie en tant qu'entité stable de caractère substantiel. Elle devient fluide, assujettie aux interactions personnelles et spécifiques que chaque individu/groupe familial, etc., entretient avec son passé. Cette vision de l'identité nationale sous-entend un rôle primordial accordé au « je » dans la construction de l'appartenance collective¹³⁰.

Dans le cas d'Azerbaïdjan, le passé est marqué par occupations de trois grands empires, le « nous » national est particulièrement jalonné par la mise en accent sur le potentiel ethnique¹³¹ et se caractérise notamment par sa tentative de se détacher de la civilisation iranienne¹³². Le pays mène ainsi une politique à travers ce que Riaux appelle « la fièvre éditoriale¹³³ » selon laquelle l'élite intellectuelle de l'Azerbaïdjan écrit et publie massivement sur la culture turque azérie.

Le cas d'Iran demeure différent, depuis les conquêtes des Arabes (à partir du VII^e siècle), l'Empire perse se caractérise par une forte nostalgie pour les périodes des Achéménides et des Sassanides où l'Empire est devenu une des plus puissantes autorités mondiales. Selon Ahmadi, l'identité nationale d'Iran se caractérise par « la dynamique de l'identité nationale¹³⁴ », c'est-à-dire, toutes les ethnies de l'Iran réunissent leurs forces pour se défendre, d'abord contre les Arabes, ensuite contre les Ottomans et les Russes. Il y a donc toujours l'idée de collectivité et l'idée d'un peuple unifié. Ce sens de l'unité iranienne s'effectue à travers trois éléments essentiels dans les communautés iraniennes : l'héritage politique, l'héritage culturel et littéraire conservé en persan et la religion :

The three basic common elements in these two views, also reflected in other studies, have laid the foundations for a sense of unity and a national identity among different Iranian groups. These elements include: the Iranian political heritage, i.e. the institution of the state,

¹²⁹ *Ibid.*, p. 264.

¹³⁰ Angéliki Koukoutsaki-Monnier, « L'affirmation de la nation face aux mémoires plurielles : la polémique sur l'enseignement de l'histoire en Grèce », *Le Discours du nationalisme en Europe*, Paris, L'improviste, p. 135.

¹³¹ Sabine Choquet, *Identité nationale et multiculturalisme: deux notions antagonistes ?*, Paris, France, Classiques Garnier, 2015, p. 86-87 : « Chaque nation ou culture réalise un potentiel, tout en occultant d'autres modes d'expression de l'humain, ce qui sous-tend la perpétuation de son identité dans le temps. »

¹³² Gilles Riaux, « Les relations entre l'Azerbaïdjan et l'Iran. Des représentations conflictuelles à l'apprentissage du réalisme », *op. cit.*, p. 60-61.

¹³³ Gilles Riaux, « Genèse de la cause azerbaïdjanaise en Iran », in Gilles Dorronsoro (dirs.), *Identités et politique: de la différenciation culturelle au conflit*, Paris, France, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2014, p. 68.

¹³⁴ Hamid Ahmadi, « Unity within Diversity: Foundations and Dynamics of National Identity in Iran », *International Journal of Social Sciences (IJSS)*, vol. 2, n° 1, 2012, p. 127-147.

its political history, mythology and land; the existence of a rich cultural heritage mainly manifested in Persian language and literature; and the omnipresent influence of religion¹³⁵.

Les Sassanides faisant du moyen persan la langue officielle de l'empire, ont laissé de nombreux documents écrits, ainsi qu'un immense héritage littéraire des grands penseurs. Mentionné auparavant, malgré la dominance des sept ethnies étrangères sur l'Iran¹³⁶ depuis l'arrivée de l'Islam, les Iraniens ont pu conserver leur langue. Il faudra noter notamment un paradoxe à ce niveau, à savoir, la contribution des Turcs à l'expansion de la langue persane au-delà du territoire iranien. Cet attachement particulier à la langue est devenu, à partir de la fondation de l'actuel Iran, est un des moyens pour propager l'idée du nationalisme.

Un grand débat autour de l'appartenance iranienne ou turque de Nezâmi se déclenche alors. Nezâmi est né à Gandja, d'une mère kurde et d'un père originaire de la ville iranienne Qom¹³⁷. L'État azerbaïdjanais sert de lieu de naissance et de l'origine turque (kurde) de la mère de Nezâmi pour lui attribuer une identité turque et fait ainsi de lui un personnage national. Baghirov dans son article publié dans la revue azerbaïdjanaise *Gulistan*¹³⁸ défend l'origine azerbaïdjanaise de Nezâmi. L'article est une réaction à la déclaration publique en 2006 de l'ambassadeur iranien en Azerbaïdjan d' Afchar Suleymani concernant la descendance iranienne du poète. Baghirov exprime son mécontentement à l'égard de cette déclaration conçue comme un signe de supériorité que les Iraniens veulent exercer sur les Azerbaïdjanais. L'auteur argumente son propos par le fait que le territoire azerbaïdjanais est présenté en tant qu'un état indépendant sur la scène historique connu comme l'état Atropatène (à partir du IV^e siècle av. J.-C.), évoqué principalement par Strabon¹³⁹. L'auteur souligne ainsi que depuis la création de cet état, le territoire azerbaïdjanais sut conserver son indépendance en étant au sein de différents empires, et alimente son propos par les sources russes, allemandes et anglaises qui mentionnent les « tatars azerbaïdjanais ». S'attardant plus sur le terme « azerbaïdjanais », qui n'apparaît qu'à partir de l'indépendance et de la création de la République

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ *Ibid.* : « Thus from the arrival of Islam, the Iranian state and the monarchy have been in the hands of Arabs, Sistanis (Saffarids, who came from the region where Baluchis now are settled) Turks (Ghaznavids and Seljuks), Turcoman (Afshars), Lurs (Zand), Mongols (Il-khanids, and Taymurids), and Azeris (for several centuries, from Safavids to Qajars). Of these, only the Pahlavi dynasty (1925-1979) was ethnically Persian. »

¹³⁷ Michael Barry, « Le poète », in Nezâmî, *Le pavillon des sept princesses*, *op. cit.*, p. 511.

¹³⁸ Adil Baghirov, « Appropriation de l'héritage historique et culturel de l'Azerbaïdjan », *Gulistan*, septembre 2011, disponible sur <http://gulustan.info/2011/09/appropriation-de-l%E2%80%99heritage-historique-et-culturel-de-l%E2%80%99azerbaïdjan/> [consulté le 4 février 2021].

¹³⁹ Strabon mentionne la Médie Atropatène, un état indépendant fondé par le satrape Atropatès et situé entre l'Arménie et la Matiané. Strabon, *Géographie*, XI, *op. cit.*, XVIII, « La Médie ».

d'Azerbaïdjan, l'auteur informe que le terme désigne l'ensemble des citoyens du territoire de l'actuel Azerbaïdjan. Étant donné que Nezâmi est né à Gandja, la ville azerbaïdjanaise à l'heure actuelle, il est tout à fait raisonnable d'attribuer au poète l'origine azerbaïdjanaise. Les dédicaces de Nezâmi de *Haft paykar* à l'atabek d'Azerbaïdjan Alâ oddin Kōrp Arslan et *Khosrow va Chîrîn* à Mohammad fils d'Ildegiz et Qizil Arslan consolident ce propos.

Pour les Iraniens, l'attachement à la langue persane de Nezâmi constitue un point fort afin de lui attribuer une ascendance iranienne. Lornejad et Doostzadeh¹⁴⁰ en se basant sur la langue d'écriture de Nezami soutiennent l'appartenance à la culture iranienne du poète et évoque que l'appartenance turque à cette figure poétique est le fruit de la politisation de l'Union soviétique menée par Staline. Suite à la politique de la construction des États-nations par l'U.R.S.S., la figure de Nezâmi a été reprise pour propager l'idée nationaliste en lui attribuant ainsi la nationalité azerbaïdjanaise. Tandis que, pour les auteurs de l'article, l'état en tant que tel n'existait pas auparavant. Les états du Moyen-Orient et du Caucase au XII^e siècle appartenaient à un seul pays, celui des Perses. Les auteurs justifient leur propos en s'appuyant sur le texte même de Nezâmi. Surtout, l'évocation de Nezâmi que « l'Iran est le cœur de l'univers¹⁴¹ » sera un élément fort pour soutenir la thèse de son ascendance.

En exposant cette question politique autour de l'origine de Nezâmi, nous souhaitons évoquer que notre travail de recherche ne se concentre pas sur la question de son appartenance, mais uniquement sur son œuvre *Khamseh* et les figures féminines dans sa poésie. Notre étude vise ainsi à contribuer humblement à l'étude de l'œuvre du poète afin de mettre en lumière son influence significative dans la littérature orientale ainsi que son approche innovante quant à la question féminine. Notre travail de recherche n'adopte aucun positionnement sur la question ethnique de Nezâmi, ne fait en aucun cas l'objet de la propagande.

¹⁴⁰ Siavash Lornejad, Ali Doostzadeh, *Politicization of the background of Nizami Ganjavi: Attempted de-Iranization of a historical Iranian*, Yerevan, Caucasian Centre for Iranian Studies, 2009, p. 7-21.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 13. Nezâmi dans ses dédicaces au souverain 'Alâ-oddin Kōrp Arslân dans le roman *Haft paykar* évoque que : « La Perse est cœur du Monde », *Le Pavillon des sept princesses*, trad. Michael Barry, *op. cit.*, p. 55.

1.3. Retour aux sources de Nezâmi : *Shâh-nâme* de Ferdowsi

Le *Shâhnâme*, *Le Livre des Rois* de Ferdowsî, est sans aucun doute le plus impressionnant monument de la littérature épique de l'Iran, une œuvre qui fut incontestablement à l'origine du renouvellement de l'identité nationale des Iraniens. [...] Cette œuvre demanda à son auteur trente années de labeur soutenu et de longue haleine, les soixante mille distiques qui la composent représentant un ensemble cinq fois plus vaste que *La Divine Comédie* de Dante.

Daryush Shayegan, « Ferdowsî, ou le temps qui devance la mort », *L'âme poétique persane*, Paris, Albin Michel, p. 33.

Storey définit Nezâmi comme « the most celebrated narrative poet of the Persians after Firdausî¹⁴² ». Ferdowsi (940-1020), l'auteur de la célèbre épopée *Shâh-nâme*, est le génie le plus reconnaissable de la littérature persane. Le *Shâh-nâme* est une œuvre persane d'une valeur inestimable retraçant la mémoire et l'histoire du passé de son peuple. Comme tant d'autres poètes, Nezâmi s'est beaucoup inspiré de Ferdowsi, il s'est servi de certains thèmes relevés dans *Shâh-nâme*. La comparaison entre les œuvres de Nezâmi et de Ferdowsi révélera l'importance du poète du X^e siècle et également l'originalité de Nezâmi par rapport à sa source d'inspiration qui sera également étudiée dans les chapitres à venir.

Ferdowsi (940-1020) : « père » de l'épopée nationale persane

Nous en savons fort peu sur la vie du poète. Ferdowsi est poète persan, né dans le village de Bâj, aux environs de Tus, dans une famille des *dehqâns*, des terriens qui constituaient une couche noble de la société, maintenue depuis l'époque des Sassanides¹⁴³. Ferdowsi est un nom du plume qui signifie « paradisiaque » et son vrai nom est Abu al-Qâsem (« père de Qâsem »)¹⁴⁴.

Le poète est certainement cultivé, car il puise des sources des anciens mythes et légendes, des chroniques et des récits littéraires des auteurs antérieurs. À l'âge de trente ans, il est marié, père de famille (un fils), et surtout devient un poète accompli et respecté

¹⁴² C. A. Storey, *Persian Literature. A bio-bibliographical Survey*, *op. cit.*, p. 438.

¹⁴³ Ferdowsi, *Le Livre des Rois. Histoire légendaire des rois de Perse*, trad. par Frouzandeh Brélian-Djahanshani, 4 éd. Revue et corrigée, Paris, Imago, 2001, p. 19-20.

¹⁴⁴ Ève Feuillebois-Pierunek, « L'épopée iranienne : le *Livre des Rois* de Ferdowsi », *op. cit.*, p. 151.

de la cour¹⁴⁵. Il consacre trente années de sa vie à composer *Shâh-nâme* qu'il a entrepris de continuer l'œuvre de Daqiqi à la mort de ce dernier. Un tiers de sa vie est donc consacré à l'élaboration de la plus ultime des épopées persanes. Ferdowsi meurt en 1019 à l'âge de quatre-vingt-un ans¹⁴⁶.

La période dans laquelle évolue le poète persan au X^e siècle se caractérise par un attachement particulier au passé glorieux des Iraniens (la période sassanide) et par une lutte pour l'identité nationale perse après la domination arabe¹⁴⁷. Les Persans entrés aux services des Arabes conçoivent une certaine méfiance envers ces derniers ce qui suscite l'apparition d'un nouveau mouvement littéraire *shubiya*, comme une réaction à la conquête arabe¹⁴⁸. Ce mouvement donne naissance, parmi les élites persanes, à une sorte de nostalgie de l'Empire sassanide, un des derniers grands empires de la Perse. De la même manière, Ferdowsi à travers *Shâh-nâme* relève de l'enthousiasme pour « a nationality, the political unity and greatness of which were gone long ago¹⁴⁹ ».

L'idée de l'unification nationale est un facteur important dans l'histoire de l'Iran. Le terme est observé dans la définition que Rypka déploie : « it [national individuality] determines ways of living and thinking, distinguishes these from those of other nations, and endows each nation with its own peculiar traits¹⁵⁰ ». Mentionné auparavant, en dépit de nombreuses conquêtes que l'Iran a subi pendant plusieurs siècles, rien ne l'a empêché de conserver cette unité et ce notamment à travers la langue iranienne. Cette unité est transmise, comme le note Rypka, dans la littérature persane : « The centripetal tendency is evident in the unity of Persian literature from the points of view of language and content and also in a sense of civic unity¹⁵¹ ».

Shâh-nâme de Ferdowsi : « source de souvenirs »

Shâh-nâme [*Le Livre des Rois*] de Ferdowsi est « une véritable somme des souvenirs de l'antiquité iranienne¹⁵² ». Le poète persan a ressuscité dans l'épopée héroïque le « réveil

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 153.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 154.

¹⁴⁷ Kamran Talattof, "Nizami's Unlikely Heroines", *op. cit.*, p. 64.

¹⁴⁸ Entretien avec Gabriel Martinez-Gros, « L'Iran devient musulman », *op. cit.*, p. 124.

¹⁴⁹ Theodor Nöldeke, *The Iranian National Epic or the Shahnamah* [*Das Iranische Nationalepos*], trad. en anglais par L. Bogdanov, Bombay, K.R. Cama Oriental Institute, 1930, p. 61-62.

¹⁵⁰ Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, *op. cit.*, p. 76.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² Gilbert Lazard, « Introduction », in Ferdowsi, *Le Livre des Rois*, traduit du persan Jules Mohl, extraits choisis et revus par Gilbert Lazard, Paris, Sindbad, 1979, p. 21.

de la conscience nationale iranienne¹⁵³ » s'inspirant de récits d'origine pehlevi, transmis à travers les *dehqâns* de l'époque, d'anciens mythes cosmogoniques figurant dans l'*Avesta*, de légendes parthes, de chroniques du milieu clérical et de cour comme *Khwâday nâmag* (« Le livre des seigneurs », malheureusement perdu), et le *Shâh-nâmeh* de Daqîqi¹⁵⁴. Il faut noter que la tradition orale des conteurs, entretenue par les *dehqâns* d'où la famille de Ferdowsi est issue, a perpétué un riche héritage culturel et littéraire du moyen perse. Ferdowsi fait référence aux sources écrites dans son texte (certains indices comme « Le conteur m'a raconté que¹⁵⁵ », « J'ai entendu dire que¹⁵⁶ », « Je vais raconter, selon les paroles du Dikhan, une histoire tirée des récits des anciens¹⁵⁷ » en témoignent). Avant Ferdowsi, Mas'udi de Marv (vers 912) avait également composé *Shâh-nâmeh*, recueil des récits épiques et des témoignages des anciens, malheureusement perdu aujourd'hui¹⁵⁸.

Shâh-nâmeh de Ferdowsi va être la suite du *Shâh-nâmeh* de Daqîqi. Daqîqi, poète de confession zoroastrienne, avait reçu une commande du roi samanide Nuh et a composé son œuvre à peu près en 976. Mais il est assassiné après avoir réussi à écrire à peine 1000 vers¹⁵⁹. Ces vers sont conservés tels quels dans le texte de Ferdowsi (*Histoire de Goshtasp*) dans lequel le poète les indique clairement¹⁶⁰. *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi se compose de 50 chapitres distincts (60000 distiques au total¹⁶¹) qui retracent les règnes correspondant à trois dynasties différentes. L'épopée débute par la création du monde par Ahura Mazda et la division de ce monde entre ces trois fils : Salm, Tour et Iraj (le cadet). Mais les deux frères jaloux du territoire attribué à Iraj décident de se débarrasser de lui. Cette partie est majoritairement mythologique et également la plus courte. Le meurtre d'Iraj constitue la cause du début des conflits incessants entre les descendants de Tour et ceux d'Iraj. Ces guerres mettent en lumière les exploits les plus remarquables des héros du Sistan (de l'Iran) tels que Sâm, Zâl, Rostam et Sohrâb. Dans cette partie, légendaire et

¹⁵³ Daryush Shayegan, *L'âme poétique persane. Ferdowsî, Khayyâm, Rûmî, Sa'dî, Hâfez*, Paris, Albin Michel, 2017, p. 19-20.

¹⁵⁴ Ève Feuillebois-Pierunek, « L'épopée iranienne : le *Livre des Rois* de Ferdowsi », *op. cit.*, p. 143-163.

¹⁵⁵ Ferdowsi, *Le livre des rois [Shâh-nâmeh]*, Tome IV, trad. Jules Mohl, Paris, Imprimerie Nationale, 1855, chap. « Gurezm calomnie Isfendiar », p. 433.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, tome II, p. 75.

¹⁵⁸ Ève Feuillebois-Pierunek, « L'épopée iranienne : le *Livre des Rois* de Ferdowsi », *op. cit.*, p. 147-149.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 148.

¹⁶⁰ Ferdowsi, *Le livre des rois [Shâh-nâmeh]*, Tome IV, *op. cit.*, chap. « Firdausi voit Dakiki en songe », p. 359 : « Tu as fait quelques progrès dans ce livre, et maintenant tu as atteint tout ce que tu désirais ; et moi aussi j'avais de la même manière, avant lui, commencé ce poème ; si tu retrouves *mes vers*, ne sois pas avare *envers moi* ; j'avais composé mille distiques sur Gushtasp et Ardjasp lorsque ma vie s'est terminée ; mais si ce trésor arrive auprès du roi des rois mon âme s'élèvera de la poussière jusqu'à la lune. Je vais donc répéter les paroles qu'il a dites, car je suis en vie et lui est le compagnon de la poussière ».

¹⁶¹ Micheline Bartolo, *L'humanisme dans la littérature persane et son impact*, *op. cit.*, p. 112.

la plus grande (les deux tiers¹⁶²), l'épopée décrit les règnes des rois tels que Manucehr, Key Qobad, Key Kâvus, Khosrow, Goshtasp, Bahman, Darab. On y trouve de longs règnes des rois tels que celui du Key Qobad qui durera 100 ans ou Key Kâvus d'un règne de 150 ans. La dernière partie débute par le règne d'Iskander (Alexandre le Grand) et se poursuit avec ceux des Séleucides et des Arsacides, avant de s'achever avec le gouvernement des souverains de la dynastie des Sassanides (Ardâshir, Shâpur, Bahrâm Goûr, Kasrâ, Yazdegerd). Cette partie diffère des deux précédentes, car elle n'a plus d'éléments mythiques et des forces exceptionnelles des héros antérieurs.

On peut donc distinguer deux parties dans l'épopée : la première demeure mythico-légendaire, tandis que la seconde s'approche de l'histoire¹⁶³. Le contenu change également : si la partie mythico-légendaire s'inspire d'anciens mythes cosmogoniques mentionnés dans l'*Avesta* et des mythes archaïques transmis à travers les textes en moyen-perse, la partie historique s'inspire des chroniques du milieu clérical¹⁶⁴. Si la première est imprégnée d'éléments mythologiques et du merveilleux en mettant l'accent sur l'exploit guerrier de ses héros et ses souverains, la deuxième laisse la place aux anecdotes parfois didactiques (conseils donnés aux rois), aux intrigues du pouvoir dans la cour (l'assassinat de proches/fils/pères pour conserver ou obtenir le trône) avec des récits reliés chronologiquement et développés d'une manière structurée. Une distinction nette prévaut entre les parties mythico-légendaire et historique par le règne d'Iskander (Alexandre le Grand)¹⁶⁵.

Shâh-nâme s'inscrit bel et bien dans le genre épique selon la définition d'Acquien, l'épopée est « un long poème à la gloire d'un héros ou d'une nation mêlant souvent le surnaturel et le merveilleux au récit des exploits et des hauts faits¹⁶⁶ ». *Shâh-nâme* contient des éléments tels que la force surnaturelle des héros avec des valeurs guerrières qui accomplissent les exploits les plus remarquables dans le but de défendre leur nation. Provini apporte des précisions à cette définition et ajoute qu'il est important de retenir

¹⁶² Ève Feuillebois-Pierunek, « L'épopée iranienne : le Livre des Rois de Ferdowsi », *op. cit.*, p. 155.

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 156 et 159.

¹⁶⁵ Dick Davis, « Women in *Shahnameh*: Exotics and Natives, Rebellious Legends, and Dutiful Histories », in Sara S. Poor, Jana K. Schulman (eds.), *Women and Medieval Epic: Gender, Genre, and the Limits of Epic Masculinity*, New York, Basingtoke, Palgrave Macmillan, 2007, p. 67: « A clear break in the nature of the narratives, and the ways in which they are presented, is apparent with the advent of Alexandre the Great, whose forces conquered the country in the fourth century BCE. Before this point the material is largely mythological or legendary (and has almost no correspondence with the known historical record); from the appearance of Alexander on the poem is quasi-historical, in that it deals largely with known historical rulers, although usually in a highly romanticized way, and with many distortions of the historical record. »

¹⁶⁶ Michelle Acquien, « Épopée », in Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty, Alain Rey (dirs.), *Dictionnaire des littératures de langue française*, Paris, Bordas, 1984.

dans l'épopée deux éléments en particulier : le premier est la notion de l'épopée définie comme « un genre du mode narratif, conformément à l'identification de l'épique et du narratif¹⁶⁷ », issue de la théorie d'Aristote dans sa *Poétique* ; le deuxième est lié à la notion de la « nation » qui semble faire écho, selon Provini, aux théories préromantiques au tournant des XVIII^e-XIX^e siècles suivant lesquelles l'épopée et la communauté nationale sont étroitement liées et l'épopée contient « le texte de fondation de l'identité collective dans des civilisations dites primitives¹⁶⁸ ». L'épopée polarise ainsi sur la défense de l'identité collective et son combat avec l'Autre absolu considéré comme son ennemi. Dans le cas de *Shâh-nâmeh* le récit est pétri d'épisodes de combats incessants entre les Iraniens (l'identité collective) et les Touraniens (les ennemis) dans le but bien évidemment de défendre l'identité iranienne.

Dans *Shâh-nâmeh* les actes des héros et des rois reflètent et incarnent certainement les valeurs des Iraniens. Sur ce contexte, l'épopée est perçue comme :

an extended narrative, focusing on the deeds of high-ranking persons, with the interest generally revolving around the adventures of a few kings and great heroes. Thus it is a poetry of action, reflecting a court-centered society. Nevertheless, epic poetry always has a close connection with a particular people for whom it has a profound meaning. Likely to embody the history, the ideals, and the values of a people, it is often a cohesive force in ethnic or national consciousness. It can formulate a people's cultural and spiritual heritage and objectify it in a manner which appeals to the heart as much as to the mind¹⁶⁹.

La valeur et la conscience nationales se transmettent à travers son héros à qui l'épopée en tant que genre littéraire s'attache particulièrement. Le héros est un porte-parole et un miroir de la communauté au sein de laquelle il est né :

[...] le héros d'épopée n'est jamais un individu. De tout temps, on a considéré comme une caractéristique essentielle de l'épopée le fait que son objet n'est pas un destin personnel, mais celui d'une communauté. [...] la série d'aventures à travers laquelle se manifeste cet événement ne tire son poids que de l'importance qu'elle prend pour le bonheur ou le malheur d'un grand complexe organique, peuple ou lignée¹⁷⁰.

Le héros par excellence dans *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi est Rostam, comparable à Héraclès/Hercule de la littérature antique. Toutefois, curieusement, ce héros d'excellence est issu d'une famille mixte, Rostam est née d'une mère originaire de Kaboul et d'un père iranien. Cependant, il est présenté comme un Iranien de sang pur, incarnant toutes les valeurs iraniennes et défendant à tout prix l'Iran. Les héros avec les mères étrangères sont souvent présents dans le récit, à titre d'exemple Sohrâb a une mère tourânienne, la mère

¹⁶⁷ Sandra Provini, « Introduction », in Sandra Provini (dir.), *L'Héroïque, Camenae*, n° 4, juin 2008, p. 2.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ Ehsan Yarshater (ed.), *Persian Literature, op. cit.*, p. 96.

¹⁷⁰ Georges Lukacs, *La théorie du roman*, traduit de l'allemand par Jean Clairevoye, Berlin, Éditions Gonthier, 1963, p. 60-61.

d’Esfandiyâr est la fille d’Afrasiyâb (souverain de Tourân) et Iskander a une mère de la contrée de Roum. Selon Davis, la conquête des femmes d’origines étrangères (qui deviennent ensuite des mères de héros) représente en réalité les conquêtes politiques dans le récit ce qui peut être relié à la nature quasi-historique de *Shâh-nâmeh*¹⁷¹.

Shâh-nâmeh laisse ainsi la place aux événements historiques et aux anecdotes morales, aux réflexions philosophiques dans la dernière partie. Toutefois, selon Omidsalar, cette partie est plutôt imprégnée des images littéraires et légendaires des souverains que de l’historicité de ces personnages et leurs caractères sont plutôt produits de l’ethnopoétique que de l’histoire¹⁷². De même que la religion musulmane, comme Gray le signale, n’a pas joué un rôle significatif dans la composition de l’épopée, elle occupe un rôle secondaire. L’auteur parle même de l’œuvre « presque areligieuse » qui « ignore la morale musulmane et respecte seulement la monarchie royale et ses nobles et il reflète sans doute l’État réel de la Perse sassanide¹⁷³. »

Ferdowsi a composé trois versions de son œuvre. La première a été écrite après la mort de Daqiqi avec l’appui financier et amical de Mansur, fils d’Abû Mansur ‘Abd al-Razzâq et le mécène du poète. Ferdowsi commence avec des récits d’origine pehlevi comme l’histoire de Rostam et de son fils Sohrâb, et également l’histoire d’amour de Bijen et Menijeh. Malheureusement, Mansur, le mécène du poète part au combat contre les Samanides où il est arrêté. Ferdowsi perd ainsi son ami et son mécène. Il termine cette première version en 994. C’est une version courte, elle ne contient pas l’histoire de Siavosh et celles des rois des Sassanides. N’étant pas satisfait de cette version, le poète en entreprend une deuxième, achevée en 1004. À ce moment, le poète confronte des soucis financiers et la période est marquée par le changement de gouvernement : les Samanides sont chassés par deux dynasties renaissantes, les Karakhanides au nord et les Ghaznavides au sud. Le poète retravaille encore une fois son œuvre, l’achève en 1010 et décide d’envoyer cette dernière version au souverain Mahmud de Ghazna, souverain des Ghaznevides, afin d’obtenir une récompense pour son poème. Malheureusement, le poète ne reçoit pas de récompense de la part de Mahmud pour la raison, selon certains chercheurs, de la divergence de croyance des deux hommes : en effet, Mahmud était

¹⁷¹ Dick Davis, *Panthea’s Children*, op. cit., p. 39.

¹⁷² Mahmoud Omidsalar, « Notes on Some Women of the *Shâhnâma* », *Nâme-ye Irân-e Bâstân*, vol. I, n° 1, 2001, p. 23: “Although many scholars tend to refer to this section of the epic as the ‘historical part’, it is important to remember that the ‘historical’ monarchs, whose rulers and adventures are detailed in this part, are merely literary or legendary renditions of historical personages. Their characters in the *Shâhnâma* are products of ethnopoetry rather than history”.

¹⁷³ Basil Gray, *La peinture persane*, trad. Yves Rivière, Genève, Skira, 1961, p. 15.

sunnite tandis que le poète était shi'ite¹⁷⁴. La légende apportée par 'Arûdi¹⁷⁵ revendique que le sultan Mahmud promet de payer au poète par une pièce d'or pour chaque vers, à l'achèvement de son œuvre Ferdowsi ne reçoit que 20 000 dirham. Le poète accuse le sultan et critique sévèrement le souverain avec une satire à la suite de laquelle Ferdowsi se voit contraint à fuir ce pays. Plus tard, un des poètes de la cour récite devant Mahmud de Ghazna les vers de Ferdowsi par lesquels le roi serait touché à tel point qu'il décide d'envoyer une grosse somme d'argent à Tûs en guise d'excuse. Mais, on dit que quand la troupe avec la récompense arrive à la « porte de la rivière » (*darvâze-i-rûbdâr*) le corps du poète sort de la « porte de Razân » (*darvâze-i razân*) pour être enterré.

L'épopée persane *Shâh-nâme* reste littéraire et écrite, contenant toutefois des éléments d'oralité, certaines histoires parlant des combats entre une guerrière et un guerrier sont issues, selon certains chercheurs, des histoires orales de l'époque des Parthes et des conteurs *dehqans*¹⁷⁶. La forme d'oralité de *Shâh-nâme* se caractérise ainsi par la distance que l'épopée met entre le monde des héros, guerriers d'excellence qui incarnent les valeurs et le pouvoir du peuple, et l'univers des femmes, les êtres souvent représentés en tant qu'obstacles que les héros doivent surmonter afin d'atteindre leur objectif principal : glorifier la nation. De ce fait, la fonction des personnages féminins dans l'épopée consiste « to preserve the heroic lineage, to be abducted by the victorious force, or to be recovered by the heroic men of their family¹⁷⁷ ». Toutefois, il ne faut pas négliger le rôle primordial des personnages féminins, hormis leur fonction « as a means of providing comfort to men¹⁷⁸ », en tant qu'initiatrices de l'action et actrices de leur propre destin. L'étude des héroïnes de *Shâh-nâme*, présentée dans le chapitre suivant, mettra en lumière le rôle principal des personnages féminins qui sont au service des hommes (héros) pour préserver leur majesté.

¹⁷⁴ Ève Feuillebois-Pierunek, « L'épopée iranienne : le Livre des Rois de Ferdowsi », *op. cit.*, p. 152-154.

¹⁷⁵ Theodor Nöldeke, *The Iranian National Epic or the Shahnamah*, *op. cit.*, p. 42-51.

¹⁷⁶ Cf. la deuxième partie, 2.4. Changement de perspective au sujet des femmes : l'influence de la présence nomade ?

¹⁷⁷ Kamran Talattof, « Nizami's Unlikely Heroines », *op. cit.*, p. 64-65.

¹⁷⁸ Alyssa Gabbay, *Islamic Tolerance. Amîr Khusraw and pluralism*, *op. cit.*, p. 47.

CHAPITRE II.

SHAH-NAMEH : LE PONT ENTRE L'AMAZONE ANTIQUE
ET L'HEROÏNE DE NEZAMI

Ce chapitre doit être vu comme une passerelle, comme un pont entre le monde littéraire de l'Antiquité gréco-romaine et l'univers romanesque de Nezâmi. C'est à travers l'ultime épopée persane Shâh-nâmeh – Le Livre des Rois – de Ferdowsi que nous observerons cette connexion. Surtout, l'étude des femmes dans l'épopée héroïque nous fournira davantage de témoignages sur ce sujet. Déjà, il est important de souligner la tâche complexe devant laquelle nous nous retrouvons osant parler d'étude des femmes dans l'épopée puisque, d'un côté, Shâh-nâmeh compte un nombre très élevé de personnages féminins (plus d'une cinquantaine) ; de l'autre côté, c'est une épopée héroïque, loin de l'univers tendre nezâmien, qui met en scène non pas l'histoire amoureuse comme dans le cas de Nezâmi, mais l'exploit le plus remarquable des rois, des princes, des héros iraniens. Et les femmes, insérées volontairement (par le poète) dans cet univers totalement masculin, comment s'y présentent-elles ? Voilà la question soulevée dans ce chapitre de notre travail.

2.1. Les héroïnes dans *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi

Le problème majeur de l'heure présente est peut-être d'accorder l'Orient et l'Occident. L'Iran est la preuve que l'accord peut être réalisé, puisque par le génie de sa langue et de sa pensée, par exemple de toute son histoire, il est l'Orient et l'Occident harmonieusement fondus, indissolublement unis.

René Grousset, « L'âme de l'Iran et l'humanisme », *op. cit.*, p. 42.

L'importance de s'arrêter sur l'œuvre de Ferdowsi et sur les femmes dans cette œuvre s'explique par deux raisons. D'ailleurs, nous n'étudierons pas uniquement les femmes, mais les femmes influentes et de pouvoir de *Shâh-nâmeh*, car c'est en cela que nous retenons un des traits nécessaires et suffisants des Amazones antiques. La première raison est liée à notre volonté de submerger à la source primordiale de Nezâmi car plusieurs personnages (surtout féminins), thématiques et histoires de *Shâh-nâmeh* ont été empruntés par notre poète. En remontant à l'origine de l'œuvre de *Shâh-nâmeh* nous pourrions comprendre d'un côté, le fond de la poésie nezâmienne, de l'autre côté, ce retour aux sources met paradoxalement en avant l'originalité et l'innovation de Nezâmi au sujet des femmes. Or, comme nous verrons dans ce chapitre, les femmes fortes et influentes dans *Shâh-nâmeh* seront conquises par les hommes plus forts, plus vaillants qu'elles.

Elles ne seront pas autant valorisées que les hommes comme dans le cas de la littérature antique. Comme les Amazones, elles seront au service des hommes en devenant les plus fidèles des épouses des héros iraniens. Les héroïnes de Nezâmi sont aussi, nous ne nions pas, au service des hommes. Toutefois, à la différence de Ferdowsi, elles se présenteront supérieures à ces derniers par leur intelligence (et sagesse), par leur esprit, leur initiative. Les femmes influentes chez Ferdowsi nous ont aussi paru intéressantes à étudier, car nous voulons observer s'il n'y a pas eu d'influence de cette représentation du poète médiéval sur Nezâmi car elles pourraient même constituer un des premiers prototypes (ou modèles) de femmes, – éducatrices et guides morales des hommes.

Une autre importance à noter dans *Shâh-nâmeh*, surtout dans l'étude des personnages féminins, est le rôle de passerelle de l'épopée héroïque entre la littérature antique et l'œuvre de Nezâmi. Les histoires impliquant les femmes influentes contiennent quelques éléments du mythe des Amazones dans *Shâh-nâmeh*, notamment leurs rencontres avec les héros grecs : avec Thésée, Achille et Alexandre. Notons tout d'abord que le contact entre les Grecs et les Perses ne datent pas d'aujourd'hui et parcourt un long chemin d'histoire. Rappelons le sujet des Scythes évoqué dans la première partie de notre travail, car Massé indique que ces mêmes peuples sont les ancêtres des Iraniens. Il résume l'histoire iranienne ainsi :

Iraniens étaient des Scythes qui, du VIII^e au III^e siècle, occupèrent la Russie du Sud et l'occident du Turkestan – le pays des Touran dont ils furent partiellement dépossédés par d'autres Iraniens, les Sarmates. Quant aux Turkestan de l'Est, il demeura sous l'influence des Iraniens jusqu'à ce qu'il fût occupé par les Chinois, au VIII^e siècle de notre ère ; au siècle suivant, les Turks Ouïgour le conquièrent – d'où son nom de Turkestan – mais en se soumettant à l'action religieuse et artistique de l'Iran¹⁷⁹.

Il est certain que les deux cultures des contrées avoisinantes, celle grecque et celle persane, se sont entrecroisées dans le passé : des événements historiques impliquant les deux empires – la Grèce et la Perse – en portent preuves. À titre d'exemple, Darius et Xerxès ont échoué l'invasion de la Grèce (490-480 av. J.-C.), il est de même sort pour l'Empire Achéménide contre l'armée d'Alexandre le Grand (356-323 av. J.-C.), ou encore, la décision du roi Sassanide Shâpur I (241-247) de détenir les prisonniers grecs et romains à Jondishâpur, et finalement, la réception des exilés d'Athènes de l'école néoplatonicienne grecque par Khosrow I Anushiravân (531-579)¹⁸⁰. Toutefois, l'influence réciproque entre les deux cultures doit être étudiée avec prudence, car les deux

¹⁷⁹ Henri Massé, *Anthologie persane (XI^e-XIX^e siècles)*, op. cit., p. 9.

¹⁸⁰ Christine van Ruymbeke, « Hellenistic Influences in Classical Persian Literature », in J.T.P. de Bruijn, *General Introduction to Persian Literature*, op. cit., p. 347.

sont issues de la civilisation indo-européenne, ce qui signifie que les emprunts ou les ressemblances dans les deux cultures pourraient provenir aussi bien de l'héritage commun indo-européen, que du fruit de l'adoption ou d'adaptation conscient ou inconscient des deux peuples¹⁸¹.

Surtout, la conquête arabo-musulmane s'insère entre les deux civilisations et affecte notamment celle de la Perse. L'influence de l'Islam est évidente sur la culture persane, toutefois il faut noter que la culture musulmane, de sa part, a déjà connu, elle aussi, l'influence de la culture hellénique. En tout cas, ce qui est certain est le fait que « heritage of Classical Antiquity was merged with Islam, and participated in giving an intellectual direction¹⁸² ». Même si la civilisation iranienne a été influencée par la culture grecque, cette influence a certainement connu une réadaptation à la conviction musulmane de l'Islam.

La manifestation évidente du croisement de deux cultures demeure la littérature, surtout à travers la thématique qui suscite beaucoup de curiosité : celle des femmes fortes, braves, influentes, exerçant le pouvoir, en un mot les *Amazones*, telles qu'elles sont définies dans la partie précédente de notre travail. La littérature persane, elle aussi, a évoqué la culture de la femme équestre, noble et guerrière avec une filiation directe entre l'antiquité gréco-romaine et la littérature médiévale persane. Mentionné auparavant, *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi, en un exemple flagrant, sert d'intermédiation entre le mythe des Amazones de l'Antiquité gréco-romaine et leur écho chez les Perses. Les histoires de Phèdre et Hippolyte, d'Achille et Penthésilée, d'Alexandre et Candace mais aussi sa rencontre avec les Amazones trouvent une représentation orientale dans la poésie de Ferdowsi. Il faut surtout noter que *Shâh-nâmeh* est un récit qui récupère tout thème en lien avec « warfare, martial heroism, the administration of royal justice, and dynastic concerns¹⁸³ », autrement dit toutes les matières qui sont désignées à un univers masculin où les femmes devraient occuper un rôle mineur ou insignifiant. Toutefois, le récit n'est pas privé de personnages féminins, il en existe plus d'une cinquantaine¹⁸⁴. Certaines héroïnes sont impliquées dans le monde diplomatique et politique, elles sont dans la plupart des cas du milieu royal et certaines d'entre elles sont plus libres d'entreprendre des actes. Il existe des guerrières (Gordafârid, les Amazones de Heroum), des diplomates

¹⁸¹ *Ibid.*

¹⁸² *Ibid.*, p. 349.

¹⁸³ Dick Davis, « Women in *Shahnameh*: Exotics and Natives, Rebellious Legends, and Dutiful Histories », in Sara S. Poor, Jana K. Schulman (eds.), *Women and Medieval Epic: Gender, Genre, and the Limits of Epic Masculinity*, New York, Basingtoke, Palgrave Macmillan, 2007, p. 68.

¹⁸⁴ *Ibid.*

(Sindokht), des reines (Keidafeh), des esclaves (Azadeh)..., tant de femmes provenant de différentes couches sociales.

Mentionné auparavant, *Shâh-nâme* se sépare en plusieurs parties. Nous étudions dans ce travail les héroïnes de la partie légendaire et « historique ». Nous n'avons pas pris en considération les personnages féminins dans la partie mythique de l'épopée car les femmes dans cette partie ont une fonction plus symbolique que reflètent une personnalité¹⁸⁵ tandis que nous souhaitons observer le caractère individuel de chaque héroïne. La séparation légendaire / historique se joue également au niveau de la représentation féminine dans le récit : si la partie légendaire met en scène les femmes prenant des initiatives et menant des actions, tandis que dans la partie « historique » l'image des femmes change – le poète ne leur consacre que quelques pages à peine (bien que leur règne dure longtemps comme dans le cas de Homaï qui régna 32 ans) et elles sont présentées (une vision plutôt négative) comme étant avide de pouvoir ou même cruelle avec très peu d'attributs et de détails. Dans cette partie, il y a toutefois une seule exception : c'est le personnage Gordieh, la sœur de Bahrâm, qui se présente comme une femme intelligente, modérée et surtout avisée des événements politiques de sa cour¹⁸⁶.

Les personnages féminins de personnalité forte et influente (de type Amazone), tels que l'on souhaite observer avec la liberté absolue et se trouvant dans une position supérieure par rapport à l'homme, existent très rarement dans l'épopée *Shâh-nâme*. Toutefois, cela n'exclut pas l'idée que les femmes se présentent comme des êtres avec une certaine influence, elles ne sont pas totalement privées de leur liberté d'action, au moins dans la partie légendaire du texte : elles peuvent mener des missions diplomatiques, partir seules à la recherche de l'aimé, inviter l'homme (le héros) dans son palais, faire le premier pas pour la rencontre avec l'amoureux, avouer leurs sentiments pour l'homme. Et il est tout à fait étonnant de voir apparaître toutes ces libertés dans un poème se situant à la période de l'Islam qui ne tolère pas de telles franchises de la part d'une femme.

D'ailleurs, si on évoque le statut réel de la femme du X^e-XI^e siècles (la période où se trouve Ferdowsi), surtout les femmes dans la cour des Ghaznavides, Meisami évoque que tout d'abord les femmes de cour (donc les élites) vivent isolées dans un harem séparé

¹⁸⁵ M. Omidisalar démontre la fonction symbolique de ces personnages féminins mythiques avec l'exemple de Golnâr. Voir Mahmoud Omidisalar, « Notes on Some Women of the Shâhnâma », *Nâme-ye Irân-e Bâstân*, vol. I, n° 1, 2001, p. 37: « Golnâr is more important symbolically and functionally than she is personally. [...] Great literature speaks in symbolic language not in the idiom of daily concerns; and as a great literary epic, *Shâhnâma* utilizes that symbolic and ultimately artistic language ».

¹⁸⁶ Dick Davis, *Warriors, Sufis, Princesses, Dervishes: the Complexes Persian culture (Shah-name)*, Center for Regional Studies, United States Naval Academy, disponible sur <https://www.youtube.com/watch?v=CbA2tZXtGyE> [consulté le 17 février 2021].

avec leurs servantes. Elles ont surtout des provisions pour les dépenses (elles ne possédaient de ressources propres). Même lorsqu'elles accompagnent les sultans en voyage, elles s'installent dans les tentes à part. Ce système de harem est hérité par les Ghaznavides lors de la gouvernance de Mahmûd de Ghazna au moment où les peuples nomades à la base se sédentarisent. Hormis le harem, les Ghaznavides adoptent les autres aspects de la cour et la culture islamique ce qui joue à la faveur des femmes, surtout au niveau de droit d'accès à l'éducation¹⁸⁷. Elles ont accès à l'éducation au même niveau que les hommes et cela non uniquement en matière religieuse. Toutefois, cela n'empêche qu'elles sont infériorisées, leur statut est précaire : par exemple, de la même manière que les femmes seldjoukides, les femmes de la cour ghaznavides sont mariées dans un but politique ou matériel ; et les sultans sont souvent polygames. Un des exemples le plus marquant est l'alliance du sultan Mas'ud avec la sœur de Bughra khan de la dynastie des Qarakhanides de la Transoxiane. Une autre alliance a été faite avec la fille de Ziyarid Bakalijar, gouverneur de Gorgân et de Tabaristan¹⁸⁸.

En étudiant de près le témoignage *Tarikhi-i Mas'udi* de l'historien médiéval Abu al-Fazl Bayhaqi sur le sujet des femmes de la cour ghaznévide, Meisami évoque plusieurs cas où les femmes ghaznavides ont joué un certain rôle (positif ou négatif) dans une affaire politique. Bayhaqi mentionne qu'après la mort du roi Fakhr al-Dawla (en 997) la ville de Rayy est passée sous le règne de son fils de neuf ans Madl al-Dawla et la régente de celui-ci était sa mère Sayyida Umm al-Muluk. Incapable de défier le pouvoir de sa mère, le fils se retire et se dévoue à l'apprentissage. À la mort de Sayyida, le fils se trouve dans l'incapacité de prendre la suite du gouvernement de sa mère et des responsabilités vis-à-vis de la gouvernance. Aussi, il est renversé par le désordre civil, capturé par Mahmud et envoyé en Inde. Mahmud désigne son fils Mas'ud comme successeur du trône des Ghaznévides, mais juste avant sa mort il change d'avis et met sur le trône son deuxième fils Muhammad. Peu de temps après son règne, Muhammad est renversé par Mas'ud grâce aux comploteurs de sa cour (les officier important de la cour, sa sœur, sa mère et sa tante). Les femmes jouent un rôle important, notamment la sœur de Mas'ud Hurra-yi Khuttali qui informe Mas'ud de tous les événements de la cour après la mort de Mahmud et qui insiste sans cesse (avec sa mère et la tante) sur son retour à la cour. Meisami conclut ainsi :

¹⁸⁷ Julie Scott Meisami, « Eleventh-Century Women: Evidence from Bayhaqi's History », in Guity Nashat, Lois Beck (eds.), *Women in Iran from the Rise of Islam to 1800*, op. cit., p. 81.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 88-89.

They (like men) act as advisers whose counsel is, often as not, disregarded; they (like men) may be pawns in larger political games whose outcome may be positive or negative; they (like men) may fall victim to court intrigues; they (like men) may function as exemplars whose words and deeds provide moral comment on the events in which they figure¹⁸⁹.

Une chose est certaine : les femmes dans la cour ghaznévide ont des rôles variés – mineurs ou importants. Toutefois, cela n’efface pas le statut infériorisé de la femme par rapport à l’homme.

Dû probablement au statut réel de la femme d’un côté, à la nature héroïque de l’épopée de l’autre côté, Ferdowsi présente ses personnages féminins remarquables comme étant au service des héros et des rois de même que les auteurs antiques. Elles sont certainement présentées comme « lovers, wives, servants, and even brave warriors¹⁹⁰ » avec tout ce que cela implique comme la coquetterie, la beauté, la gentillesse ou la bravoure. Cependant, elles n’ont pas autant de valeurs que les héros, elles « do not figure as importantly as male heroes and always occupy peripheral roles¹⁹¹ ». Certaines se font remarquer non pas par leur vaillance, mais par leur ruse, l’hypocrisie même. La vaillance ou l’acte guerrier des femmes sont valorisés uniquement parce qu’elles égalent aux hommes. C’est ce que nous indique l’orientaliste américain Talatoff :

Moreover, some characters such as Sudabeh, Zanbandavi, and Malikhan are portrayed as villainous, impetuous, or at best, hypocritical. Even positive female characters such as Sindukht, Rudabeh, Tahmineh, Farangis, Jarireh, Manizheh, Gordafarid, Katayun, Gurdieh, Shirin, and Rushanak are either beguiling and fallible, or are good only because they act like men¹⁹².

Dans *Shâh-nâmeh*, de la même manière que chez les auteurs antiques, la présence et la puissance féminines servent finalement à valoriser l’héroïsme masculin. Toutefois, à la différence des auteurs gréco-romains, les femmes dans *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi ne constituent aucun danger et elles ne sont pas non plus les ennemis des mâles. Elles sont un des « leurs », ou mieux encore, bien que la plupart d’elles ont une origine étrangère, elles deviennent les femmes persanes d’esprit (en trahissant et ôtant leur origine) et promeuvent le patriotisme persan. Elles constituent à tous les égards une part de la communauté persane et n’ont pas cet exotisme des textes européens, comme le démontre Davis :

In Greek and later European texts, the female warrior is normally an enemy combatant from an alien culture (indeed, in Greek texts the fact that there is such a thing as a female warrior at all implies something profoundly “un-Greek” about the culture in question). But in Persian medieval texts, including the *Shahnameh*, the female warriors who appear are Persian, each

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 98.

¹⁹⁰ Kamran Talatoff, « Nizami’s Unlikely Heroines », *op. cit.*, p. 64.

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Ibid.*

of them is “one of us”, and the existence of a female warrior does not imply an incomprehensible exoticism, as it almost invariably does in European texts¹⁹³.

Nous verrons dans le sous-chapitre suivant comment elles sont perçues dans le milieu poétique de Ferdowsi. Les héroïnes étudiées dans cette partie du travail n’englobent évidemment pas tous les personnages féminins de *Shâh-nâmeh* (rappelons qu’il existe une cinquantaine des personnages féminins). Ces héroïnes ont été choisies par nos soins dans le but de nous rapprocher de la représentation des Amazones étudiée dans la partie précédente de notre travail. Comme observé, il existe certaines ressemblances au niveau des thèmes communs pour la littérature antique et l’épopée de Ferdowsi. Nous avons ainsi choisi de nous pencher sur la représentation de six héroïnes de la partie légendaire de l’épopée et quatre de la partie historique. Nous souhaitons également informer que d’autres héroïnes seront également observées dans le chapitre suivant lors de l’étude des héroïnes de *Khamseh* de Nezâmi. Ce sont les personnages (ou certaines thématiques) que Nezâmi emprunte à Ferdowsi : telle est, par exemple, la princesse Chîrîn et son histoire amoureuse avec le prince Khosrow ; telle est l’histoire de l’esclave Azadeh (chez Ferdowsi) ou Fetneh (chez Nezâmi) du roi Bahrâm Goûr ; telle est également l’histoire d’Iskander et Keidafeh (Candace de la littérature antique) chez Ferdowsi qui devient l’histoire d’Iskander et Nouchabeh chez Nezâmi. La mise en parallèle des héroïnes de Ferdowsi et leurs révisions chez Nezâmi, nous a permis, d’un côté de repérer le changement de perspective en attribuant une nouvelle personnalité à chacun des personnages ; de l’autre côté, de souligner le style spécifique et la manière différente de Nezâmi de traiter les femmes dans son œuvre.

2.2. *Virilis femina* de *Shâh-nâmeh* : l’écho grec des Amazones ?

The two worlds [Greco-Persian] lived side by side, and, besides war and enmity they were engaged in direct and indirect cultural give and take for many centuries. Evidence from the Persian side is scarce, but even the hastiest review of Greek dramas and histories reveals the mutual fascination that two culture worlds held for one another.

Amin Banani, “Foreword”, in Dick Davis, *Panthea’s Children: Hellenistic Novels and Medieval Persian Romances*, p. I.

¹⁹³ Dick Davis, « Women in *Shahnameh* », *op. cit.*, p. 75.

Concentrons-nous tout d'abord sur les femmes dans la partie légendaire de *Shâh-nâme*. Les femmes dans cette partie sont représentées en tant qu'autonomes et libres dans leur choix et dans la plupart des cas, elles deviennent même les initiatrices des scènes. Elles choisissent elles-mêmes leurs futurs époux. C'est le cas de Roudabeh, Menijeh, Tahmineh. Elles choisissent même de s'unir avec leur bien-aimé avant même de légitimer leur union. De la part de ces femmes, il n'y a aucune nécessité de conserver la virginité avant le mariage. Ce fait reste extrêmement significatif car il n'y a dans le texte aucune réprehension malgré le contexte islamique du poème, selon Davis :

What is significant is that there is no hint whatsoever in the poem that these women's actions are to be seen as reprehensible: rather female desire, and any ingenuity and determination used to satisfy it, are presented at worst neutrally, and the best in a positive light. Rudabeh, Sindokht, Manizheh, and Tahmineh are all clearly meant to elicit the audience's sympathy and approbation. There is no fuss, for example, as one might expect there to be, about virginity, or the necessity for preserving it before marriage, is seen as a natural, and not a reprehensible, course of action¹⁹⁴.

Abdullaeva met surtout l'accent sur la détermination des femmes. Selon l'auteure, elles ne laissent pas d'autres prendre des décisions pour elles, déterminées et prêtes à aller à l'encontre des personnes s'opposant à leur volonté :

Firdausi's female aristocrats from feminine *belles dames* in rose gardens to Amazon-like warriors almost never let men decide their fate, readily going against the will of their fathers or even their reluctant beloveds, and often initiating a relationship out of wedlock¹⁹⁵.

Une des héroïnes déterminées et qui a un rôle inestimable en tant que mère donnant naissance à un garçon qui devient par la suite le héros par excellence de l'épopée est **Roudabeh**. Princesse de Kaboul (mais dans *Shâh-nâme* le pays est vu comme une part de l'Inde – Hindoustan), fille du roi Mihrab, elle est une femme « au beau visage¹⁹⁶ », « un cyprès surmonté d'une lune, portant sur sa tête un diadème d'ambre, paré de brocarts et de bijoux, et beau comme un paradis¹⁹⁷ ». L'histoire débute par l'ascension au trône de Zaboulistan de Zal, fils à cheveux blancs de Sam, qui décide d'entreprendre un voyage vers l'Hindoustan, vers Kaboul, Dambar, Murgh et Maï. Lorsqu'il se trouve à Kaboul, le souverain de cette contrée le roi Mihrab, l'accueille avec caravane, avec des esclaves et des trésors de pierres précieuses de toute sorte. C'est parce que le roi de Kaboul paie chaque année un tribut à Sam pour que ce dernier ne lui fasse pas la guerre. Le roi est

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 73.

¹⁹⁵ Firuza Abdullaeva, « Women in the Romances of the *Shahnama* », in Charles Merville, Firuza Abdullaeva (eds.), *The Persian Book of Kings: Ibrahim Sultan's Shahnama*, Oxford, Bodleian Library, 2008, p. 53.

¹⁹⁶ Ferdowsi, *Le livre des Rois [Shâh-nâme]*, tome I, trad. Jules Mohl, Paris, L'Imprimerie royale, 1838, p. 183.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 183-184.

décrit comme ayant « l'esprit d'un homme prudent, la volonté d'un homme puissant, les épaules d'un homme de guerre et la sagesse d'un Mobed¹⁹⁸ ». Ce caractère plait à Zal et fait qu'il s'intéresse au roi. De là, il apprend qu'il a une fille « dont le visage est plus beau que le soleil¹⁹⁹ ». Décrite comme la plus belle femme, la fille du roi fait bondir le cœur de Zal. Malheureusement, il ne doit aucunement prêter attention aux douleurs dans son cœur, car prononcé par la bouche du chef des Arabes, l'amour pour la femme peut rendre l'homme « efféminé et méprisable aux yeux des hommes de sens²⁰⁰ ». L'histoire continue dans la cour de Mihrab avec sa fille Roudabeh qui entend parler de Zal, aussi brave, féroce et guerrier cavalier que l'on ne peut lui faire de reproche. De ces paroles, Roudabeh tombe immédiatement amoureuse de ce jeune prince. Et elle tient conseil avec ses esclaves où elle dévoile son amour pour Zal. Mais ceux-ci essaient de la dissuader en évoquant les cheveux blancs de Zal comme argument. Ce comportement cause la colère de la princesse qui blâme les esclaves et revendique que le prince, le seul, est son égal en stature. C'est ainsi qu'elle envoie ses servantes à la rencontre de Zal. Arrivées à côté de la tente du prince, elles commencent à cueillir des roses et se font apercevoir de Zal (ce qui est d'ailleurs leur but) qui envoie, de son côté, son esclave pour savoir le propos de leur visite. L'objectif est simple : transmettre le message de la princesse de Kaboul qui souhaite « réunir ses lèvres de rubis aux lèvres du fils de Sam²⁰¹ ». Leur rencontre est ensuite organisée dans le palais de la princesse et les deux tombent amoureux l'un l'autre. Toutefois, leur réunion n'est pas si simple car les deux appartiennent à deux royaumes devenus ennemis. Il y aura plusieurs rencontres et d'échanges épistolaires entre les souverains (Zal, Sam-père, Minouchehr-roi iranien) pour avoir l'accord pour cette alliance car Roudabeh est la princesse de Kaboul. Tous les trois se mettent d'accord pour leur union et s'échangent par la suite avec la famille royale de Kaboul. Ici, la mère de Roudabeh se fait remarquer par sa bravoure car elle va prendre un énorme risque et va voir Sam pour résoudre cette affaire en paix. Après les multiples d'échanges, Roudabeh et Zal fêtent enfin leur mariage. La princesse donne très peu de temps après naissance à un garçon que l'on nomme Rostam et qui devient le héros d'excellence dans *Shâh-nâmeh*.

Dans l'histoire de Roudabeh, la détermination et l'initiative féminine sont mises en valeur. Or, Zal, bien qu'il soit amoureux de la princesse, pas encore rencontrée, préfère laisser de côté son sentiment afin de ne pas être ridicule, voir même efféminé, en raison

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 243. Mobed - un prêtre, mage zoroastrien.

¹⁹⁹ *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 247.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 257.

de son amour. C'est pourquoi, il n'entreprend rien pour la voir. Roudabeh, au contraire, se trouvant exactement dans le même cas – amoureuse du prince qu'elle n'a jamais vu – passe directement à l'action. Elle appelle au conseil et surtout envoie ses esclaves à la rencontre de ce prince. Il est important de souligner qu'elle est libre d'agir, elle n'a pas de restriction. Elle organise la rencontre en cachette, n'en parle ni à sa mère ni à son père. Elle est donc prudente. Elle veut d'abord s'assurer que le prince qu'elle a tant désiré rencontrer est égal à sa stature. Elle connaît donc sa valeur. Son amour pour Zal est sa motivation, c'est le but de son acte. Une fois en tête-à-tête avec le jeune prince, elle annonce très clairement son désir : elle veut s'allier à lui. Cette ouverture d'esprit, provenant justement du côté de la femme, s'avère fort étonnant pour une épopée qui promeut l'idéologie de l'Islam.

Toutefois, l'amour de la femme est perçu comme négatif, car il est associé au Div (au démon) qui fait perdre la raison et laisse la place à la ruse : « Quelle bonne parole que celle du sage : “Ne parle pas d'hommes devant les femmes, car le cœur de la femme est la demeure du Div, et ces discours font naître en elle des ruses²⁰²” ».

Une autre héroïne se faisant remarquer par une extrême liberté d'action est **Tahmineh**, une princesse touranienne. Rostam, monté sur son célèbre cheval Raksch se dirige vers le pays de Samangân, en Touran, pour chasser. C'est ici qu'après avoir tué plusieurs gibiers, Rostam décide de se reposer. Mais réveillé de son sommeil, il s'aperçoit que son cheval a été volé. Courroucé de l'absence de son animal et inquiet du sort qu'il peut lui être réservé car sans sa monture, il ne peut résister aux attaques soudaines des Touraniens, Rostam part vers le pays de Samangân à la recherche de son cheval. Dans ce pays le héros reçoit un accueil chaleureux de la part du roi qui l'invite à passer la nuit chez lui et promet de lui retrouver son cheval car il ne veut pas avoir des soucis. Le roi fait préparer une chambre d'hôte à Rostam. Lorsque celui-ci se repose, deux femmes entrent dans sa chambre, Tahmineh, l'unique fille du roi avec son esclave. Après s'être présentée au héros, Tahmineh dévoile son désir : elle veut un enfant du héros qui deviendrait « un homme brave et fort, à qui Saturne et le soleil livreront l'empire du monde²⁰³ » et lui promet d'apporter son cheval Raksch.

Tahmineh, d'ailleurs comme Roudabeh, connaît sa valeur, car elle dit qu'« [a]ucun des princes de la terre n'est digne de moi et il y a peu de femmes comme moi sous le ciel

²⁰² *Ibid.*, p. 249.

²⁰³ Ferdowsi, *Le livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, tome II, trad. Jules Mohl, Paris, L'Imprimerie royale, 1842, p. 81.

élevé²⁰⁴. » Elle est probablement vierge, car elle dit que « [j]amais homme ne m'a vue dévoilée, jamais homme n'a connu le son de ma voix²⁰⁵. » Elle lui avoue très ouvertement ses sentiments, surtout son désir et annonce clairement ce qu'elle souhaite avoir un fils de lui :

souvent j'ai désiré de voir tes épaules, tes bras et ta poitrine. Maintenant Dieu t'a fait descendre dans cette ville, et je suis à toi si tu veux de moi ; sinon ni oiseaux ni poissons ne me verront jamais. Songe d'abord que mon amour pour toi m'a réduite à un état tel que je sacrifie ma raison pour ma passion, ensuite que Dieu permettra peut-être qu'il me naisse un fils, qui deviendra, comme toi, un homme brave et fort, et à qui Saturne et le soleil donneront l'empire du monde²⁰⁶.

Cet extrait dévoile une extrême liberté de la femme, qui prend l'initiative et décide de venir dans la chambre de l'hôte pour ensuite lui annoncer très clairement son désir d'avoir un enfant de lui. Cela rappelle bien évidemment le récit de Thalestris avec Alexandre qui décrit une Amazone venant spécialement à la rencontre de l'empereur grec dans le seul et unique but d'avoir un enfant. Le récit de Ferdowsi continue avec l'annonce de Roudabeh qu'elle lui serait fidèle et qu'elle n'aurait l'amour pour personne d'autre. Elle reconnaît d'avoir contredit aux règles et aux traditions (« mon amour pour toi m'a réduite à sacrifier ma raison pour ma passion²⁰⁷ »). Elle lui promet non seulement d'apporter son cheval, mais de faire obéir tout le Samangân (« je t'amènerai ton cheval et mettrai à tes pieds tout le pays de Samangân²⁰⁸ »). Rostam en entendant ses paroles, est vaincu tout d'abord par sa beauté (« il regarda ce visage de Péri²⁰⁹ »), ensuite par son intelligence (« il vit que l'intelligence était son partage²¹⁰ »), et ensuite sa détermination (« il l'entendit lui promettre Raksch²¹¹ »). Une rencontre suffit pour que Rostam se marie avec Tahmineh avec l'accord immédiat du roi de Samangân. Ensuite, Rostam donne à son épouse un joyau qu'il lui demande d'attacher, si c'est une fille, à ses cheveux, si c'est un garçon, à son bras et il part. Neuf mois plus tard, Tahmineh donne naissance à un garçon qu'elle nomme Sohrâb. Quand son fils atteint l'âge de dix Sohrab apprend qu'il est le fils de Rostam. Toutefois, Tahmineh prévient du danger si son père, Afrasiab, apprend la vérité, il faut donc garder son origine en secret :

Mais il ne faut pas qu'Afrasiab sache rien de cette affaire depuis le commencement jusqu'à la fin ; car il est l'ennemi du glorieux Rustem, et tout le Touran gémit sous sa tyrannie. Puisse-t-il ne pas te prendre en haine, et détruire le fils par inimitié contre le père ! En outre si ton

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*

²¹¹ *Ibid.*

père savait que tu es devenu tel que je te vois, portant haut la tête parmi ceux qui la portent haute, s'il savait, il t'appellerait auprès de lui, et la douleur briserait le cœur de ta mère²¹².

De la réponse de Tahmineh, on apprend qu'elle est fidèle à son mari. Elle trahit, elle refuse en quelque sorte d'accepter sa descendance d'Afrasiab, car elle est touranienne. Cette trahison est similaire à celle d'Antiope qui a épousé Thésée et qui va combattre contre les Amazones à côté de son mari. Rappelons, qu'Antiope a été offerte à l'origine à Thésée par Héraclès après le combat contre les Amazones. Et elle devient l'épouse idéale de Thésée en combattant à côté de son mari contre son propre peuple – les Amazones – qui sont venues (en vain) secourir Antiope. Lors de ce combat, Antiope se fait remarquer par son héroïsme. De la même manière qu'Antiope devient athénienne, Tahmineh se transforme en femme iranienne.

Le thème de fidélité, notamment celle d'une femme fidèle à son mari, est assez fréquent dans l'épopée. L'héroïne **Menijeh** est, peut-être, l'exemple le plus flagrant qui témoigne de la fidélité absolue à son mari au point de se sacrifier pour la délibération de son aimé Bijen. L'histoire débute par l'appel à l'aide des Irmaniens, qui subissent fréquemment les attaques de la part des Touraniens, auprès de Rostam, qui se trouve à la frontière de l'Iran et de Touran. Rostam demande à ses guerriers s'il y a un volontaire qui souhaite venir à l'aide et assurer la protection des Irmaniens. Seul, Bijen, guerrier au cœur de lion, se propose. Il est accompagné par Goûrguin, un autre soldat. Sur le chemin, Bijen entend qu'une fête est organisée par Menijeh, la fille d'Afrasiab (roi de Touran), avec ses belles servantes. Emporté par sa jeunesse et sa curiosité, il s'y rend et observe en cachette la fête, émerveillé par la beauté de Menijeh. Mais il est très vite remarqué par la princesse qui envoie sa servante pour découvrir qui est ce bel inconnu. Il lui dévoile son identité (« je suis né dans l'Iran, dans le pays des hommes libres ; je suis Bijen fils de Guiv²¹³ ») et avoue vouloir rencontrer la fille d'Afrasiab. Il est ensuite invité dans la tente de Menijeh où les deux se s'entretiennent en tête-à-tête. Toutefois, elle ne veut plus se séparer de lui et comme Roudabeh, Menijeh passe directement à l'acte assez osé et hardi, c'est alors qu'elle décide de l'enlever :

Lorsque le temps du départ de Menijeh fut arrivé, elle ne pouvait se résoudre de renoncer à voir Bijen ; et comme il demeurait pensif, elle appela ses esclaves et leur ordonna de mêler avec du miel un breuvage qui rendait insensible. Elles le donnèrent à cet homme ivre qui voulait encore boire du vin ; il perdit connaissance et laissa tomber sa tête. Elle fit alors préparer une litière, et partit emmenant Bijen endormi²¹⁴.

²¹² *Ibid.*, p. 85.

²¹³ Ferdowsi, *Le livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, tome III, trad. Jules Mohl, Paris, L'Imprimerie royale, 1846, p. 247.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 249.

Elle amène en cachette ainsi Bijen endormi dans son palais. Impatiente de voir le héros, Menijeh le réveille avec un baume. Il est effrayé de voir son état : « dans les bras d'une femme au sein de lit ; il se trouvait dans le palais d'Afrasiab, à côté d'une femme au visage de lune, dont la tête reposait sur son coussin²¹⁵ ». Mais il est tout de suite rassasié par Menijeh et passe quelques jours dans la joie avec elle jusqu'à ce que le père Afrasiab apprenne l'état des choses. Ayant eu la hardiesse d'être avec Bijen, l'ennemi iranien, Menijeh est punie par son père pour cet acte déshonorant. Elle est désormais privée de ressource, déshéritée, condamnée à vivre dans la misère. Bijen, de sa part, est emprisonné. Le seul espoir de Menijeh est son amour pour Bijen, qui demeure prisonnier maintenant :

Menijeh y resta tout accablée de douleur, et des gouttes du sang de son cœur tombèrent sur ses joues. Elle erra dans le désert en se lamentant ; et ayant passé ainsi un jour et une nuit, elle s'approcha, en poussant des cris, de la fosse, et y pratiqua une ouverture qui laissait passer sa main. *Dès ce jour*, aussitôt que le soleil commençait à poindre au-dessus de la montagne, Menijeh se mettait à quêter du pain à toutes les portes ; et après avoir consacré à sa tournée les journées entières, elle poussait le pain dans la fosse, par le trou *qu'elle avait fait*, pour le donner en pleurant à Bijen. C'est dans cette misère qu'elle continua de vivre, en soupirant et se lamentant jour et nuit, et ne cessant de garder la fosse²¹⁶.

Elle fait tous les sacrifices dans le seul but de libérer Bijen. Elle reste fidèle à son amour pour ce guerrier et donc à son propre désir. Elle est déterminée, et prête à confronter son propre père afin de se réconcilier avec son bien-aimé. Et cette fidélité l'amène même à s'opposer à son peuple, car elle demande au marchand (en réalité Rostam déguisé en marchand) de passer le message à Rostam pour qu'il libère Bijen. Ils deviennent complices et elle aide Rostam à libérer Bijen en allumant le feu à l'endroit où son bien-aimé a été emprisonné. Elle comprend tout à fait que le prix de cette trahison, qui déclenche la guerre entre les Persans et les Touraniens. La victoire des premiers permet de libérer son amoureux. Le sacrifice et la fidélité de Menijeh sont récompensés, car elle obtient la grâce de Bijen et même son respect :

Et toi, ô jeune fille, qui as éprouvé pour moi tant de malheurs, qui m'as livré ton âme, ton cœur, tes biens et ton corps ; qui, au milieu de toutes les fatigues que tu as supportées par ma faute, as regardé comme un gain toutes les pertes que tu faisais pour l'amour de moi ; qui m'as sacrifié tes trésors, ta couronne, tes bijoux, tes amis, tes parents, ta mère et ton père : ô jeune fille, si je parviens, jeune encore, à être délivré des mains de ce dragon, je me tiendrai debout devant toi, je tiendrai vers toi mes mains, comme font les hommes pieux en adorant le Créateur ; pour te récompenser de tes souffrances, je me tiendrai devant toi comme esclave devant un roi, prêt à te servir²¹⁷.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 249-250.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 263-264.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 309.

La souffrance par laquelle Menijeh est passée apporte finalement ses fruits. Elle est élevée dès lors au rang de Créateur (« comme font les hommes pieux en adorant le Créateur »). Aux yeux de Bijen, elle prend de la valeur et le héros est même prêt à se soumettre à elle au point de se comporter même comme son esclave. Bien évidemment, il ne s'agit pas de soumission à proprement parler, mais l'idée d'une reconnaissance éternelle de la part de Bijen pour Menijeh est là. Elle a gagné non seulement une reconnaissance pour elle, mais surtout un mari fidèle qui est prêt à lui témoigner un respect hors du commun. D'ailleurs, ce respect lui est témoigné non seulement de son époux mais du roi Khosrow lui-même. Voici ce que le roi dit, touché par l'acte de Menijeh :

Porte ce présent à cette femme qui a tant souffert ; ne lui fais jamais de peine, ne lui adresse pas une parole froide, pense aux maux que tu lui as causés. Passe avec elle ta vie dans le bonheur, et réfléchis sur la manière dont tourne le sort : il élève l'un jusqu'au sublime firmament, et l'exempte de tout souci et de toute peine ; ensuite le ciel le précipite dans la tombe²¹⁸.

L'idée dans cet extrait, pour nous, est la suivante : les sacrifices sont récompensés sauf s'ils sont faits pour le bien des Iraniens. On y trouve de nouveau l'idée de fidélité (telle que celle de Tahmineh) et aussi la trahison de son propre peuple (de la même manière que Tahmineh et Antiope de la littérature antique).

La ressemblance avec l'histoire d'Antiope dans *Shâh-nâmeh* n'est pas la seule référence aux textes grecs. L'histoire de **Gurdaferid** et Sohrâb semble être une variante d'Achille et Penthésilée. Les deux histoires se terminent par une fin tragique (la mort d'un des personnages) : dans le cas de Quintus de Smyrne, c'est Penthésilée, tandis que dans l'histoire de Ferdowsi c'est Sohrab, toutefois non pas de la main de la guerrière, mais de la main de son père Rostam. Retraçons donc l'histoire. Gurdaferid, fille de Guzdehem, est une princesse iranienne. C'est une réelle amazone :

C'était une femme qui ressemblait à un brave cavalier ; elle avait toujours été célèbre dans la guerre ; son nom était Gurdaferid, et personne n'avait jamais vu d'homme combattre comme elle. [...] Sans hésiter un instant elle se couvrit d'une armure de guerrier, cacha les tresses de ses cheveux sous sa cote de mailles et ferma les boutons de son casque de Roum. Elle descendit du château, semblable à une lionne, ceinte au milieu du corps et montée sur un cheval aux pieds de vent²¹⁹.

Gurdaferid a des traits d'un héros vaillant. Elle est renommée pour ses qualités guerrières et est inégalée en matière de combat. Ayant appris la détention du chef de leur armée par l'armée des Touraniens, elle se sent humiliée de ce sort. Elle décide alors

²¹⁸ *Ibid.*, p. 326.

²¹⁹ Ferdowsi, *Le livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, Tome II, *op. cit.*, p. 97.

d'appeler au combat les soldats de l'armée de Sohrâb, les ennemis. Aucun soldat, sauf le héros d'excellence Sohrâb, n'ose combattre Gurdaferid. Les deux s'élancent à la bataille acharnée : tout d'abord, Gurdaferid tire de l'arc en démontrant ses talents de tireuse car « aucun oiseau n'aurait pu échapper à ses flèches²²⁰ ». En voyant « une grêle de traits²²¹ » dans sa direction, Sohrâb décide de l'attaquer en se couvrant par son bouclier. Elle l'attaque, pour sa part, par sa lance, mais Sohrâb se défend, frappe avec sa lance et déchire la cote de maille de la guerrière. Il la secoue de son cheval, elle se défend avec une épée et s'enfuit aussi rapidement que possible. Sohrâb la suit et lors de cette course de chasse, il ôte le casque de la tête de Gurdaferid et voit le beau visage d'une fille. Sohrâb étonné d'apercevoir qu'une fille puisse se battre aussi fort qu'un homme pense : « Si les filles des braves de l'Iran vont ainsi sur le champ de bataille, les cavaliers de ce pays doivent au jour du combat faire voler la poussière jusqu'au-dessus du ciel qui tourne²²² ». La jeune guerrière découvre son visage et se montre inquiète du sort du héros, car si son armée apprend qu'il combattait contre une femme, il risque d'être déshonoré. Elle lui propose de dissimuler ce combat, lui laisse son armée car « il ne faut pas vouloir la guerre au moment de la paix²²³ », et elle est prête à lui céder son château, le trésor et le châtelain s'il vient s'y installer. Sohrâb refuse, Gurdaferid retourne chez elle, et lui décide d'attaquer le château. L'héroïne, ayant appris la nouvelle attaque de son ennemi, demande de l'aide à Kaous, le maître de l'Iran. Toutefois, arrivé au château le lendemain, Sohrâb n'y trouve personne et regrette surtout d'avoir perdu Gurdaferid dont il était tombé amoureux et « avec laquelle il aurait voulu contracter une alliance²²⁴ ». Sohrâb se lamente : « Malheur, malheur à moi ! cette lune brillante a disparu derrière les nuages²²⁵ ! » L'histoire continue avec l'arrivée des secours, envoyés par le roi Kaous, commandés par Rostam. Ce dernier, ne sachant pas qu'il s'agit de son fils, tue Sohrâb lors d'un combat singulier et apprend tardivement qui il était, se lamente et regrette son acte désastreux.

Si on revient à l'histoire du combat entre Sohrâb et Gurdaferid, ceci dévoile la force quasi égale des deux adversaires. Sohrâb ne réussit pas à vaincre Gurdaferid. Elle utilise des stratégies bien déterminées, ce qui montre qu'elle a de l'expérience au combat. Sohrâb n'aperçoit pas lors de l'affrontement qu'il fait face à une femme, c'est uniquement

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*, p. 99.

²²³ *Ibid.*

²²⁴ *Ibid.*, p. 107.

²²⁵ *Ibid.*

lors de la chasse qu'il le découvre. Parmi tant de soldats de l'armée iranienne, il est étonnant d'observer qu'une femme part à la rencontre des Touraniens et en plus, les défie tandis que le père de l'héroïne décide de se cacher au palais et tout simplement de s'inquiéter sur le sort de sa fille.

L'histoire de Sohrâb et Gurdaferid nous dévoile quelques éléments du mythe d'Achille et de Penthésilée chez Quintus de Smyrne. Tout d'abord, c'est le thème du combat entre les deux guerriers. Contrairement à Achille qui blesse Penthésilée avec son épée, Sohrâb n'arrive pas à toucher Gurdaferid. Par contre, le moment de la découverte de l'identité de son adversaire est identique chez les deux auteurs : le héros ôte le casque de son adversaire et par là découvre le beau visage de la guerrière. La fin tragique, donc la mort de l'héroïne Penthésilée est remplacée par la disparition de Gurdaferid. Dans les deux cas, les héros se lamentent de cette perte – la fin pour Penthésilée, la fuite pour Gurdaferid – et regrettent d'avoir commis le dernier acte – mise à mort par Achille, l'attaque du château par Sohrâb. La raison de leur regret est également la même : les héros sont déjà tombés amoureux de leur adversaire féminin en découvrant leur beauté et souhaitaient les avoir en tant qu'épouses.

Une autre référence aux textes grecs, mais cette fois-ci non pas l'Amazone elle-même, mais l'enfant de l'Amazone Antiope, l'histoire d'Hippolyte et Phèdre se trouve dans l'histoire de **Soudabeh** et Siawusch. Voici l'histoire de Phèdre, décrite brièvement, procurée dans le *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine* :

Phèdre est saisie d'un amour furieux et maladif pour Hippolyte, l'enfant que Thésée a eu de la reine des Amazones, Antiope ou Hippolyté, lorsqu'il se rend à Athènes pour participer à la célébration des mystères.

Le jeune homme, qui voue un culte à Artémis, repousse toutes les femmes ; c'est avec une certaine répugnance, et quelque peu scandalisé, qu'il éconduit sa belle-mère.

Désespérée au plus haut degré, lucide pourtant, quoique incapable de dominer sa passion, Phèdre déclare à Thésée qu'Hippolyte a voulu la violer. Thésée la croit et prie Poséidon qu'il châtie son fils comme il se doit. Hippolyte meurt. Peu de temps après, envahie par les remords, Phèdre se tue²²⁶.

Dans *Shâh-nâmeh*, Soudabeh est une reine, femme de Key Kaous, qui tombe amoureuse du jeune Siawusch. Elle se remarque également par l'acte très libre et osé de sa part : elle n'hésite pas à inviter Siawusch dans sa chambre et l'embrasse. Voici comment elle lui avoue son désir :

Me voilà devant toi debout comme une esclave, je te donne mon corps et mon âme brillante ; en tout ce que tu me demanderas je te satisferai, et jamais je ne soustrairai ma tête à ton

²²⁶ Jean-Claude Belfiore, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, Paris, Larousse, 2010, p. 504.

lacet ». Elle appliqua ses lèvres étroitement sur la joue de Siawusch et l'embrassa ; elle avait oublié toute honte et toute vertu²²⁷.

Contrairement à Soudabeh, le jeune Siawusch a honte (« les joues de Siawusch rougirent de honte comme la rose²²⁸ »). Et Soudabeh est rejetée, le jeune veut épouser sa fille. La reine l'annonce au roi, qui prépare pour le prétendant un trésor et demande à la reine de le lui donner. C'est ainsi que Soudabeh appelle une deuxième fois le jeune et tente encore une fois sa chance. Voilà ce qu'elle dit :

Moi, je veux te donner ma fille ; mais regarde mes traits, mon front et ma couronne, et dis-moi pourquoi tu refuses mon amour, pourquoi tu t'éloignes de mon visage et de mon corps. Depuis que je t'ai vu, je suis comme morte, je me lamente, je m'agite, je suis malheureuse. [...] Rends-moi heureuse une fois en secret, donne-moi un jour de ta jeunesse²²⁹.

Soudabeh, sans aucune note de honte, propose à Siawusch de s'unir au moins une seule fois. Ce qui prévaut de tout pour elle, c'est son désir qu'elle souhaite assouvir le plus tôt possible. Elle ne s'inquiète pas de son sort pour son infidélité. Son amour pour le jeune guerrier lui fait perdre la raison, omettre la morale sociale et commettre un péché vis-à-vis de son mari légitime Key Kaous. Essuyant encore une fois un refus, elle initie une scène de viol :

Soudabeh déchira soudain tous ses vêtements, elle ensanglante ses joues avec ses ongles, et fit retentir de ses cris les appartements des femmes du roi ; on entendit dans la rue un bruit qui provenait du palais ; on entendit des voix et des clameurs qui en venaient, tu aurais dit que c'était la nuit de la résurrection²³⁰.

La suite de l'histoire ressemble à celle de Phèdre. De la même manière que Phèdre, Soudabeh accuse Siawusch de vouloir jouir de sa personne, en résultat de quoi Siawusch est contraint de passer les épreuves afin de démontrer son innocence. Le prince passe ainsi par le feu et est innocenté. Soudabeh est démontrée par le poète comme une femme à l'âge mature qui connaît ses désirs (sexuels) et ne s'empêchent pas de se servir de sa sexualité et de sa beauté pour séduire le jeune héros en face d'elle. C'est une femme rusée, elle est prête même à salir la réputation de Siawusch pour se venger, pour le fait que le jeune homme n'a pas souhaité lui donner ce qu'elle désirait. Si on omet l'acte impur de la reine, en tant qu'initiatrice de la scène, le personnage de Soudabeh est certainement dessiné comme ayant un caractère déterminé. Elle est sûre d'elle, elle est sûre de son amour pour le jeune homme, elle est consciente pour son acte honteux.

Jusqu'à présent, nous nous sommes intéressée aux emprunts mineurs des rencontres

²²⁷ Ferdowsi, *Le livre des Rois [Shâh-nâme]*, tome II, *op. cit.*, p. 221.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ *Ibid.*, p. 225.

²³⁰ *Ibid.*, p. 226-227.

des héros avec une des **Amazones** (qu'il s'agisse d'Antiope ou de Penthésilée), il est temps maintenant pour Ferdowsi de faire croiser Iskander (Alexandre le Grand) avec les Amazones à la manière des auteurs grecs. C'est un exemple parfait des Amazones en Orient, un héritage occidental par excellence. Si jusqu'à maintenant, les ressemblances avec les textes antiques étaient minimales avec seulement certains actes ou certains traits, avec Iskander les emprunts de Ferdowsi semblent être plus qu'évidents. Si on parcourt sur l'histoire littéraire du roman d'Alexandre, il faut noter que la tradition débute avec le récit que l'on attribue à un pseudo-auteur Callisthène. Le *Roman d'Alexandre* du Pseudo-Callisthène a été traduit à deux reprises en latin. Tout d'abord, une traduction raccourcie du texte a été réalisée par Julius Valère (environ III-IV^e siècle)²³¹ et une deuxième traduction plus accomplie par Léon de Naples (au milieu du X^e siècle). Cette dernière version a servi de source pour de nombreux romans de chevalerie au Moyen-âge²³². Du côté de l'Orient, le texte grec a été traduit en pehlevi, syriaque, arménien, plus tard en arabe probablement de la version latine de Léon de Naples :

In the tenth century, about 950, Archpriest Leo of Naples undertook a mission to Constantinople for his master Duke John III of Campania, and found there a (δ)-type Greek manuscript of Pseudo-Callisthenes. He made and brought back with him to Naples a transcript of this manuscript, and was ordered by the Duke to translate it into Latin for his library. This translation, which probably bore the title *Natiuitas et Victoria Alexandri Magni*, but to which, and to its various derivatives, the name *Historia de Preliis*, from its title in the incunable editions, is generally applied, was one of the most important sources for medieval knowledge of Alexander²³³.

La tradition orientale du roman d'Alexandre s'est aussi répandue dans la littérature persane. Bien évidemment, l'image d'Alexandre change dans le milieu persan, il se transforme « from a foreign conqueror into a scion of the Kayanid King Dârâ the Elder ans a positive hero, having even prophetic aspects²³⁴ ». De nombreux récits ont vu le jour parmi lesquels se trouvent les plus imminents roman d'Alexandre dans *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi, *Iskander-nâmeh* de Nezâmi, *Â'ina-ye Iskanderi* [*Le miroir d'Alexandre*] d'Amir Khosrow Dehlevi, *Sadd-i Iskanderi* [*L'arbre d'Iskander*] de Navo'i et *Kerad-nâma-ye Iskanderi* [*Le livre de la raison d'Alexandre*] de Jâmi²³⁵.

Le *Roman d'Alexandre* du Pseudo-Callisthène, mentionné auparavant, dessine les Amazones à travers les lettres échangées avec Alexandre. Arrivé au pays des femmes guerrières, le roi leur envoie une lettre où après avoir évoqué ses victoires, il leur annonce

²³¹ Julius Valère, *Roman d'Alexandre*, trad. et commenté par Jean-Pierre Callu, Turnhout, Brepols, 2010, 385 p.

²³² В.В. Жирмунский, *Народный героический эпос*, *op. cit.*, p. 55.

²³³ George Cary, *The Medieval Alexander*, Cambridge, University Press, 1956, p. 11.

²³⁴ Riccardo Zipoli, « Poetic Imagery », in J.T.P. Bruijn, *General Introduction to Persian Literature*, *op. cit.*, p. 220.

²³⁵ В.В. Жирмунский, *Народный героический эпос*, *op. cit.*, p. 56.

le but de sa visite : il ne veut pas les combattre, mais simplement visiter la région²³⁶. Ferdowsi semble avoir transposé le même motif pacifique du conquérant macédonien. Alexandre figure parmi les rois perses et il est dénommé désormais Iskander. Il change d'origine, devient perse et même son nom prend des consonances persanes. Le chapitre intitulé « Iskander voit des merveilles dans la ville de Heroum » raconte l'histoire des Amazones. Le roi de Roum arrive avec sa troupe dans la ville de Heroum qui « était occupé uniquement par des femmes, qui ne laissaient passer personne par les portes²³⁷ ». Portons attention à la ville et non pas pays des femmes comme chez Pseudo-Callisthène. De la même manière qu'Alexandre dans le récit grec, Iskander envoie une lettre « comme il convient à un homme de noble naissance, adressée par le roi de l'Iran et du Roum aux maîtres du pays de Heroum²³⁸ ». Dans sa lettre, Iskander, après avoir évoqué sa grandeur, explique la raison de sa venue : il est venu en paix dans le seul but de découvrir toutes les terres inconnues soumises à sa volonté (« je ne veux pas qu'il y ait un lieu dans le monde dont l'aspect me soit inconnu²³⁹ »). Il enverrait bien évidemment la lettre si la ville de Heroum possède « un homme savant, intelligent, prudent et sachant lire²⁴⁰ ». Si c'est le cas, qu'il vienne à sa rencontre. La lettre reçue et lue par une savante de la ville lors de l'assemblée des habitantes de Heroum. La réponse de ces femmes est telle : les victoires et les combats, elles en ont un grand nombre (« sache que si tu amènes une armée dans la ville de Heroum, tu n'y verras pas la terre et le sol, tant il y a de sabots de chevaux et de pieds de combattants²⁴¹ ») ; chacune des innombrables rues de la ville possède dix mille femmes (guerrières) ; aucune d'entre elles n'a de mari, elles sont vierges et portent le voile (« nos visages sont couverts de voiles²⁴² »).

Si on compare les descriptifs des coutumes et traditions des femmes guerrières, procurés par les lettres à Alexandre dans les deux textes (grec et persan), il y a tout d'abord le nombre des guerrières annoncé l'auteur gréco-égyptien qui évoque les Amazones constituent une société de guerrières, « deux cent soixante-dix mille vierges en armes à habiter²⁴³ » sur leur territoire, mais le nombre de la population de Heroum est omis dans le texte persan. La virginité n'est pas étrange pour les femmes de Ferdowsi, mais en plus de cela, elles couvrent leurs visages (l'influence de l'Islam ?). L'héroïsme

²³⁶ Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, op. cit., p. 108.

²³⁷ Ferdowsi, *Le Livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, tome V, trad. Jules Mohl, Paris, L'Imprimerie royale, 1866, p. 165.

²³⁸ *Ibid.*

²³⁹ *Ibid.*, p. 166.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*, p. 166-167.

²⁴² *Ibid.*, p. 167.

²⁴³ Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, op. cit., p. 109.

en combat est particulièrement important dans leur société. L'auteur grec témoigne que « si l'une d'elles est blessée au combat, elle est l'objet de [leurs] prosternations orgueilleuses, et après avoir été couronnée, elle demeure éternellement en mémoire²⁴⁴ ». C'est la même prosternation qu'expriment les Amazones persanes : « quiconque d'[elles] renverse de son cheval, un jour de combat, un homme brave comme un lion, [elles posent] sur sa tête une couronne d'or et [elles lui placent] un trône plus haut que les Gémeaux²⁴⁵ ».

Dans les deux textes, il s'agit d'une société féminine, car « il n'y a pas un seul mâle²⁴⁶ » qui cohabite avec elles chez Pseudo-Callisthène et dans le cas de Ferdowsi, le messager envoyé par Iskander découvre que la ville était occupée uniquement par les femmes. Toutefois, les hommes, présents dans le roman de l'auteur grec, accompagnent les Amazones en bataille rangée derrière la troupe²⁴⁷. Même si les Amazones n'ont pas de compagnon masculin, elles trouvent toutefois un moyen de se procréer. Dans le cas du texte grec, pour les Amazones qui veulent « être déflorées », il est autorisé de rester auprès des hommes. Pour le cas du texte persan, les Amazones restent hostiles envers celles d'entre elles qui « penchent vers le mariage²⁴⁸ », car il n'est plus autorisé pour elle de revenir dans ce royaume après s'être approché des hommes. De plus, « il faut qu'elle traverse l'eau profonde, qu'il fasse beau temps ou qu'il y ait de la pluie et de la neige²⁴⁹ » pour rencontrer les partenaires mâles.

Lorsque les Amazones mettent au monde les enfants de leurs unions avec les hommes, il y a certaines conditions qu'elles doivent respecter. Dans le cas du récit du Pseudo-Callisthène, les filles des guerrières « passent chez [elles] à l'âge de sept ans²⁵⁰ ». Quant aux enfants des Amazones persanes, même dans le cas de la naissance d'une fille, elles prennent en compte leur caractère : « si cette enfant prend des manières de femme et recherche le fard et les parfums, il faut qu'elle reste toujours là où elle est née et respire l'air du ciel sublime ; mais si elle a un air d'homme et porte haut la tête²⁵¹ » elle peut être renvoyée à Heroum.

Une dernière fois avant d'être accueilli par les guerrières de Heroum dans *Shâh-nâme*, Iskander les assure de nouveau par sa venue pacifique car il veut découvrir leur nature :

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 182-183.

²⁴⁵ Ferdowsi, *Le Livre des Rois*, [*Shâh-nâme*], tome V, *op. cit.*, p. 167.

²⁴⁶ Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, *op. cit.*, p. 109.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ Ferdowsi, *Le Livre des Rois*, [*Shâh-nâme*], tome V, *op. cit.*, p. 167.

²⁴⁹ *Ibid.*

²⁵⁰ Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre*, *op. cit.*, p. 109.

²⁵¹ Ferdowsi, *Le Livre des Rois*, [*Shâh-nâme*], tome V, *op. cit.*, p. 167.

Je veux voir vos coutumes et vos pompes, votre manière de monter à cheval, votre magnificence et votre puissance. Je vous interrogerai en secret sur vos affaires et vos habitudes, comment il peut y avoir des femmes sans hommes, et comment vous remplacez celles qui meurent ; et je verrai quel est le mot de ces énigmes²⁵².

À cette lettre, le roi reçoit comme réponse que les femmes sont prêtes à lui faire un accueil honorable. Passé le chemin turbulent avec l'ouragan et la neige, Iskander et son armée arrivent enfin sur la ville, bénéficient d'un accueil très hospitalier et le poète ne mentionne aucune autre information sur ces femmes. Iskander a-t-il reçu des réponses à ses questions et surtout quelles réponses, ce point restera secret pour le lecteur.

2.3. De la place minorée des femmes : les reines historiques

« [...] quoique les affaires aillent mal sous la domination d'une femme, on la plaça sur le trône ».

Ferdowsi, *Le Livre des Rois [Shâh-nâme]*, tome VII, trad. Jules Mohl, Paris, Imprimerie Nationale, 1878, p. 419.

Quant aux reines dans la partie historique de *Shâh-nâme*, Motlagh évoque qu'il ne s'agit pas de femmes puissantes qui ont pris des trônes de leurs propres forces ou courages, mais tout simplement parce qu'à l'époque de leur souveraineté il n'y avait pas d'hommes héritiers de trône :

These female rulers [Homāy, Āzarmdokht, Pūrān], however, are not of real importance for this section on women's activities in the society of ancient Iran because their talking power was not driven by their own initiative or as a result of an active role of women in society; rather there were simply no male heirs to the throne²⁵³.

Les règnes de Homaï, Azermidokht et Purandokht dans *Shâh-nâme* n'occupent que quelques pages de l'épopée et revendiquent que les princesses sont tout simplement héritières du trône. Purandokht ne règne que six mois et Azermidokht quatre mois, Homaï 32 ans. Leur règne se passe en paix, rien en particulier n'a été évoqué ou réalisé durant leur gouvernement. En règle générale, elles établissent la paix dans le pays et ne tolèrent aucune injustice.

²⁵² *Ibid.*, p. 171.

²⁵³ Djalal Khaleghi Motlagh, *Women in the Shāhnāme. Their History and Social Status within the Framework of Ancient and Medieval Sources*, Nahid Pirnazar (ed.), translated from German by Brigitte Neuenschwander, California, Mazda Publishers, 2012, p. 165.

Dans l'histoire d'**Homaï**, la fille et l'épouse de Bahman (l'alliance en famille était encore possible durant le Zoroastrisme pour conserver le sang pur), où le règne dure 32 ans, un chiffre qui n'est pas négligeable mais qui, pourtant, ne contribue aucunement à l'image puissante de la reine, ce qui est intéressant à noter est la volonté du père Bahman de laisser le trône à sa fille plutôt qu'à son fils (car il a un fils nommé Sasan). Une fois tombé malade, Bahman exprime sa volonté que Homaï succède au trône à sa mort jusqu'à la naissance de son héritier « que ce soit une fille et un fils²⁵⁴ ». Son fils Sasan, accablé de honte, part à Nichapour, se marie et peu de temps après meurt. Homaï, pour sa part, prend le pouvoir. Son règne est prospère, elle se montre juste et généreuse :

À la fin Homaï se montra, posa la couronne sur sa tête, et commença une vie et une manière nouvelles ; elle admit à sa cour toute son armée, elle ouvrit la porte du trésor et distribua de l'or ; elle surpassa son père en sagesse et en équité, et par sa justice rendit prospère le monde entier²⁵⁵.

Le poète omet les détails sur la nature du gouvernement de la reine, ainsi que les réformes qu'elle a mises en place. Ce qui compte est le pouvoir qu'elle a tant aimé (« elle aimait le trône de la royauté et se plaisait à être la maîtresse de la terre²⁵⁶ »). Elle ne souhaite pas céder son trône et pour cette raison, elle décide d'abandonner son fils à qui elle donne naissance en secret. Elle demande à sa nourrice de se débarrasser de lui : la nourrice met l'enfant dans une boîte avec des pierres précieuses et la dépose sur les eaux de l'Euphrate. Le blanchisseur trouve l'enfant et avec sa femme l'élève, lui donnent le nom de Darab. Ayant grandi, les racines royales de Darab apparaissent, il ne veut faire ce que fait sa famille adoptive ; pour lui, il est préférable de combattre. Tout ce comportement, le goût pour la guerre plutôt qu'au lavage de vêtements (activité de la famille présumée) va susciter le doute dans l'esprit de Darab. De là, il commence à se questionner sur ses origines. Ayant découvert toute la vérité, il se procure des ressources pour s'acheter un noble cheval et tout l'équipement nécessaire pour devenir cavalier. Il intègre ensuite l'armée de Reschnewad, le chef commandant de Homaï. Les soldats un par un défile devant Homaï et lorsqu'elle voit Darab « le lait coula de son sein maternel²⁵⁷ ». Elle s'intéresse alors à ce jeune cavalier, envoie ses espions pour découvrir sa personne. Entre temps, l'armée de Reschnewad subit une terrible inondation. Lorsque Darab s'est endormi, fatigué, Reschnewad fait la tour de son armée, il entend une étrange voix lui dévoilant que Darab est le fils de Bahman. Ce fut (un ange ?) « un jeune homme

²⁵⁴ Ferdowsi, *Le Livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, tome V, *op. cit.*, p. 12.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 14.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 15.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 24.

ayant l'air intelligent et la mine d'un Pehlewan ; ses habits et son cheval étaient tout mouillés et en mauvais état, et il avait fait du sol noir lieu de repos²⁵⁸ ». Reschnewad découvre ainsi la vérité et le doute disparaît complètement quand Darab combat contre les Roums et sort victorieux. Le chef commandant écrit une lettre à Homaï sur son fils, et celle-ci, ayant lu la lettre, « les larmes coulèrent de ses cils sur ses joues²⁵⁹ », reconnaît ainsi son fils. Le terrible acte qu'elle avait commis en abandonnant son fils la fait regretter toute la durée de son règne, elle s'est culpabilisée durant tout ce temps, et maintenant enfin elle a revu son fils vivant, elle a de l'espoir pour un meilleur futur pour son fils. Tout cela est dévoilé par son discours :

Il arrive au monde un maître. Ma tête n'a jamais été libre de soucis et je n'ai cessé de craindre pour les destins de l'empire. Mon cœur était plein de terreur devant le Maître suprême de la justice, depuis que j'étais devenue méchante et impie. Dieu m'avait donné un fils, et je ne l'ai pas reconnu ; je l'ai jeté dans les eaux de l'Euphrate, ayant lié autour de son bras ce joyau. Le fils était maltraité dès qu'il n'avait plus de père, maintenant Dieu me le rend avec un nom glorieux acquis sur les traces de Reschnewad²⁶⁰.

« La maîtresse du monde²⁶¹ », Homaï cède sa place à son fils Darab et lui demande pardon en disant : « Tout ce qui s'est passé, sache que cela s'est passé parce que tous les vents soufflaient sur moi, la jeunesse, les trésors et d'autres idées de femme ; ton père était mort, et la reine dépourvue de conseillers²⁶² ». Pour la reine, c'est la jeunesse, la richesse et la préoccupation féminine qui l'ont aveuglée et l'ont conduite à cet acte terrible. Darab se montre compréhensif, d'ailleurs si elle a tant d'ambition c'est parce qu'elle est du sang d'illustres rois iraniens (« Tu étais de la race des Pehlewans²⁶³ ; il ne faut donc pas s'étonner si ton cœur a bouillonné d'*ambition*²⁶⁴ »).

Bien que le chapitre s'intitule « Homaï » dans *Shâh-nâmeh* et qu'il devait décrire le règne d'Homaï, l'histoire est beaucoup plus concentrée sur le fils d'Homaï Darab plutôt que sur la gouvernance de la reine. Dès le début du récit, le poète ne cesse d'évoquer Darab, dès sa naissance, un fils abandonné par sa mère (qui désire tant le pouvoir). Il s'intéresse au sort de ce petit garçon, retrouvé, élevé par les parents modestes. On assiste aussi à son don de guerrier avec notamment son intégration dans une des plus haute force militaire – l'armée royale. Il a l'occasion également de se montrer, de démontrer ses forces inégales, sa stratégie combattive lors de son affrontement contre l'armée de Roum.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 25.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 32.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Ibid.*, p. 33.

²⁶² *Ibid.*, p. 34.

²⁶³ Le mot *Pehlewan* est utilisé dans la poésie épique comme un appellatif pour « un brave, un héros ».

²⁶⁴ Ferdowsi, *Le Livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, tome V, *op. cit.*, p. 34.

Et Homaï, pendant tout ce temps ? Que devient-elle ? Le poète l'omet. Elle est réintégrée au récit au moment de la première rencontre avec son fils. Dès lors, c'est une mère, plus de question ne se porte sur son pouvoir ni sur sa gouvernance. C'est une mère qui regrette amèrement l'abandon de son enfant et qui se réjouit de l'avoir retrouvé sain et sauf. C'est une mère, même son corps le rappelle (le lait coulé de son sein à l'approche de Darab). C'est une mère qui doit désormais se retirer de son pouvoir pour enfin donner à l'enfant ce qui lui est prédestiné dès sa naissance : le trône ! Le trône trouve à tout prix, semble nous dire le poète, son vrai maître.

Dans d'autres histoires, on remarque que le gouvernement a été imposé aux femmes. Ce fut le cas, par exemple, de Pourandokht car le poète évoque son ascension ainsi : « quoique les affaires aillent mal sous la domination d'une femme, on la plaça sur le trône et les grands répandirent des pierreries sur elle²⁶⁵ ». Elle promet d'être une souveraine juste, généreuse, et d'agir de sorte que son peuple ne suive que le chemin de la bonne voie :

Pourandokht parla ainsi : « Je ne ferai rien qui puisse mener à la dispersion du peuple. Ceux qui sont pauvres, je les rendrai riches, et je puiserai dans mon trésor afin qu'ils ne restent pas dans la détresse. À Dieu ne plaise qu'il y ait dans le monde un seul malheureux, car sa souffrance me deviendrait funeste ! Je bannirai du pays les hommes à mauvaises intentions et j'ordonnerai ma cour selon les usages *antiques* des rois²⁶⁶.

Son règne ne dure que six mois. Malgré toutes les promesses données par Pourandokht, le poète ne mentionne qu'un seul acte accompli de sa part : sa vengeance de Pirouz, fils de Khosrow, pour l'assassinat du roi de sa lignée Ardeschir. La punition de Pirouz est cruelle. Sous l'ordre de la reine, il est traîné par un cheval :

Par son ordre, on tira de ses écuries un jeune cheval qui n'était pas encore dressé ; Pirouz fit attaché comme une pierre sur ce cheval sans selle, le licou passé autour de son cou. La femme vengeresse fit conduire le cheval sur la place publique ; elle y envoya quelques cavaliers portant au crochet de la selle leurs lacets enroulés, et les chargea de voir comment le cheval emportait Pirouz, le heurtait de temps en temps par terre et se roulait lui-même sur le sol, au bruit de leurs acclamations. Enfin le corps de Pirouz fut mis en lambeaux, le sang coula peu à peu et le misérable expira. Comment peux-tu compter sur la justice quand tu as commis l'injustice²⁶⁷ ?

Dans cet extrait, la reine Pourandokht se fait remarquer par sa cruauté. Privé de pitié, de compassion, le poète semble vouloir souligner, par la narration de cet acte de la reine, l'extrémité jusqu'à laquelle une femme est capable d'aller. Cette décision est jugée par le poète comme injuste (« Comment peux-tu compter sur la justice quand tu as

²⁶⁵ Ferdowsi, *Le Livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, tome VII, trad. Jules Mohl, Paris, Imprimerie Nationale, 1878, p. 419.

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ibid.*

commis l'injustice ? »). L'omission de sentimentalité de Pourandokht est étonnante si on prend en compte que les femmes sont présentées trop sentimentales par le poète (comme dans le cas de Chîrîn qui coule ses larmes en voyant tout simplement le roi Khosrow²⁶⁸). Passée les six mois de gouvernement, Pouran est emportée par une maladie soudaine.

Une autre femme ayant régné pendant une courte période, quatre mois, est la princesse Azerm. Elle est dessinée comme remarquable par un caractère fort, capable de régner et n'ayant aucune pitié pour quelqu'un qui la trahirait ou commettrait une injustice. Pour quelconque déloyauté, elle n'hésiterait pas à appliquer la punition la plus cruelle : la peine de mort. Voici comment le poète décrit brièvement sa souveraineté :

Il y avait une autre princesse nommée Azerm, qui ambitionnait la couronne souveraine. Elle vint, s'assit sur le trône des Keïanides et s'empara de ce monde instable. Elle dit au commencement de son règne : « Hommes intelligents, nobles qui connaissez le monde et qui avez fait de grandes choses ! je me conformerai toujours à la justice et aux coutumes, car à la fin notre oreiller à nous tous est une brique. Quiconque me sera dévoué, trouvera en moi un père nourricier ; mais si quelqu'un devient déloyal envers moi, si quelqu'un s'écarte des règles et des voies de la raison, je planterai sa tête coupée au haut d'un gibet, qu'il soit perse, Arabe ou Roumi ». Les grands l'acclamèrent comme reine et répandirent des pierreries sur son trône. Tout le pays d'Iran fut heureux de la posséder et elle n'y eut pas un seul ennemi ; elle reçut aussi les présents et les hommages du pays des Turcs, du Roum, de l'Inde et de la Chine²⁶⁹.

Le poète ne donne de nouveau aucun autre détail sur le règne d'Azermidokht, on apprend seulement qu'il s'est déroulé en paix. La reine est appréciée pour son talent de diplomate, car elle développe une bonne relation avec les pays voisins : les Turcs, le Roum et la Chine.

Hormis ces reines historiques, n'occupant qu'une place mineure dans cette partie de l'épopée, il est important de noter qu'il reste cependant une seule exception dans cette partie historique de *Shâh-nâmeh* : c'est la représentation privilégiée de Gordieh, sœur de Bahrâm Djoubineh, l'usurpateur de Khosrow Parviz. Gordieh est une femme intelligente, elle n'hésite pas à donner des conseils à son frère Bahrâm sur comment être diplomate dans les affaires gouvernementales, surtout dans sa relation avec le jeune prince Khosrow, prétendant à côté de Bahrâm au trône. Elle est avisée sur la gouvernance, car quand elle parle à Bahrâm sur la manière de se comporter avec Khosrow, selon elle, il vaut mieux être rusé dans l'affaire de succession et venir discuter avec le jeune prince Khosrow pour « arranger le nouveau trône selon sa volonté²⁷⁰ » au lieu de faire la guerre. Elle est avisée

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 299.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 423.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 45.

des affaires politiques²⁷¹. Elle veut faire passer ce message suivant : « parce qu'on n'obtient un trône que quand on a une fortune victorieuse, une main noble, une naissance illustre, de l'intelligence et un cœur serein, plein de justice²⁷² ». Elle parle avec sûreté, ce qu'elle dit est vrai et son conseil est clair, net et pragmatique.

Contrairement à sa sœur, Bahrâm est dessiné comme un bon cavalier, habile au combat, mais qui n'a pas d'intelligence (Khosrow quand il parle de Bahrâm à ses conseillers : « J'ai vu Bahram et lui ai parlé ; c'est un cavalier habile à manier son cheval, propre au combat, mais je n'ai pas trouvé d'intelligence dans sa tête, ni dans celle des chefs de son armée renommée²⁷³ »). Bahrâm avoue à la fin de sa vie, lorsqu'il est mortellement blessé, les justes paroles de sa sœur :

Ô ma sœur qui est née sainte ! Jamais conseil n'a égalé ceux que tu donnais, et pourtant ma mesure est pleine. Je n'ai pas suivi tes conseils, c'est comme si en toute chose le Div avait été mon guide. [...] Tes conseils sont de précieux souvenirs pour moi, tes paroles sont pour moi des perles uniques. Mais le temps de faire ce qui est juste ou injuste est passé, ne me rappelle donc plus tes paroles²⁷⁴.

Bahrâm avoue enfin qu'il a eu tort de ne pas suivre les conseils de sa sœur. Et elle, de sa part, est remarquée comme quelqu'un avec un « *grand* cœur et cette intelligence plein de sagesse²⁷⁵ ». Ce personnage fascinant de Gordieh, pour Davis, est « the representative of the old heroic and loyal spirit which is now seen to be almost completely absent from Iranian political life²⁷⁶ ».

2.4. Changement de perspective au sujet des femmes : l'influence de la présence nomade ?

Je fus témoin, dans cette contrée, d'une chose remarquable, c'est-à-dire de la considération dont les femmes jouissent chez les Turcs ; elles y tiennent, en effet, un rang plus élevé que celui des hommes.

Ibn Battuta, *Voyages. II, De La Mecque aux steppes russes et à l'Inde*, trad. C. Defremery et B.R. Sanguinetti, Paris, La Découverte, 1997, p. 215.

²⁷¹ *Ibid.* : « Lorsque le trône et le butin du roi Saweh sont tombés entre tes mains, tu as posté haut ton casque, et lorsque, à l'aide de Hormuzd, tu es devenu illustre dans le monde, tu recherches le trône du roi des rois. [...] Lorsque Hormuzd a éclaté en colère contre les paroles du vil Ayin Guschasp, et qu'il a été frappé par ce grand malheur d'être aveuglé, son fils vint de Berda pour le venger, et tu aurais dû te tenir tranquille dans cette affaire ».

²⁷² *Ibid.*, p. 47.

²⁷³ *Ibid.*, p. 49.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 231-232.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 231.

²⁷⁶ Dick Davis, *Epic and Sedition. The Case of Ferdowsi's Shâhnâmeh*, Fayetteville, The University of Arkansas Press, 1992, p. XXXI.

Suite à l'observation faite aux femmes dans la partie légendaire et « historique » de *Shâh-nâmeh*, il nous reste aucun doute par rapport à la représentation différée des femmes dans chaque partie. On observe que les héroïnes légendaires sont beaucoup plus ouvertes et prêtes à entreprendre des actions, tandis que les femmes historiques (faute aussi d'attributs faibles de la part du poète) sont beaucoup moins remarquables, aucune allusion ne réfère à leur bravoure, courage ou intervention.

La raison de la différence des représentations dans les deux parties des femmes dans *Shâh-nâmeh*, les chercheurs la voient dans les sources qui ont inspiré Ferdowsi dans la composition du poème. Pour la partie légendaire, le poète évoque les ouï-dire des *dehqans* (donc surtout les récits oraux), des mythes et des légendes qui proviennent des périodes antiques (notamment avec l'*Avesta*), tandis que pour la partie historique, il se sert des textes écrits – des chroniques, des mémoires, des histoires. Ces textes reflètent plus ou moins la réalité historique de la position et la condition des femmes (tentent au moins de refléter), tandis que les récits oraux, mythes et légendes sont beaucoup plus libres dans la représentation, nourris continuellement par l'imaginaire collectif. Et ce dernier élément permet de soustraire l'imagination et attribuer aux femmes une force pareille à celle des hommes, un pouvoir égal à celui des hommes, une influence identique à celle des hommes. Ceci est le côté littéraire de l'explication.

Voici, selon nous, le côté social qui explique la raison pour laquelle les femmes dans les deux parties de *Shâh-nâmeh* sont représentées différemment : il est lié plus globalement au changement du mode de vie de la société iranienne. Évoquons sur ce sujet l'importante remarque de Nashat concernant la place infériorisée des femmes dans la société iranienne qui ne débute pas par l'arrivée de l'Islam mais bien avant (que ce soit à l'époque de Ferdowsi ou antérieurement même). Elle suppose que la subordination à l'homme de la femme sur le plateau iranien existait bien avant l'arrivée de la nouvelle religion avec les restrictions au sujet des femmes sur ce territoire. Depuis le deuxième millénaire avant notre ère, les peuples indo-européens, à la base nomades, s'installent sur le plateau iranien et se sédentarisent petit à petit. Et ce passage à l'urbanisation et à l'expansion de l'agriculture favorise en premier lieu la division des tâches en fonction des sexes :

The social paradigm that began about two millennia before Islam maintained that women should devote themselves to motherhood and work within the home, while men should pursue activities outside it. It was at that time that agricultural production expanded, a food surplus allowed the human population to increase and to specialize, and urban centers grew. By the time Indo-European tribes entered the Iranian plateau in the late second millennium B.C.E.,

features characterizing women's roles were already established practices in many urban areas. A more strict division along gender lines probably occurred slowly, perhaps in response to economic and social realities in a region where the rise of urban life and trade helped expand resources. The separation between men and women increased and was enforced by seclusion, the veil, and women's legal subordination to men²⁷⁷.

Nous souhaitons attirer l'attention sur le fait que dans une société nomade (qui fut le cas chez les Iraniens) les femmes étaient plus ou moins libres de pouvoir entreprendre certains actes (on l'a également observé chez les femmes seldjoukes). Sur ce sujet, Motlagh évoque, par exemple, que les héroïnes de type amazone de *Shâh-nâme* ont été éduquées à monter sur un cheval :

Physical education, which formed a great part of the education of the youth, was for noble boys as well as girls, although the latter participated less. In the *Shāhnāme*, we only hear of such an education when these daughters appear as brave amazons – such as Gordāfrīd, Bānūgoshasp, and Gordieh – who can be considered as equal to men in combat, as we have seen previously. The most important discipline for a girl's physical education was horse riding²⁷⁸.

Nous avons déjà pu observer que dans la société nomade, les femmes apprennent l'équitation dès le jeune âge. Il peut donc avoir dans la littérature de la période de Ferdowsi des traces provenant de cette période nomade des Iraniens.

Si on laisse à part l'origine nomade des Iraniens, plus généralement, le nomadisme ou la société nomade n'a pas non plus contourné la société iranienne (comme pour la société grecque d'auparavant). Il y a un autre lien avec la société nomade qui s'insère déjà à l'époque de Ferdowsi, c'est la rencontre historique avec les nomades, survenue avec la prise de pouvoir par les Ghaznavides. Comme évoqué précédemment Ferdowsi (et plus tard Nezâmi) se trouve dans une période de prise de pouvoir par les nomades. Toutefois dans le cas de Ferdowsi, les nomades ghaznavides deviennent iranisés en adoptant la culture iranienne.

Un autre point intéressant à relever est que l'échange sédentaire-nomade figure dans le texte même dans *Shâh-nâme*. N'oublions pas que l'épopée s'appuie sur la lutte incessante de la force du bien contre la force du mal. C'est un « arena of combat between good and evil – man and demons, Iran and Turan²⁷⁹ ». Touran représente donc le mal. Dès le début du récit, c'est Tûr et Selm qui font assassiner leur petit frère Iradj de jalousie. Dès ce crime, des guerres continuelles composent la majeure partie du récit. Caiozzo et Rhône affirment que la relation Iran-Touran englobe les périodes depuis les temps

²⁷⁷ Guity Nashat, « Introduction », in Guity Nashat, Lois Beck (eds.), *Women in Iran from the Rise of Islam to 1800*, *op. cit.*, p. 4.

²⁷⁸ Djalal Khaleghi Motlagh, *Women in the Shāhnāme*, *op. cit.*, p. 99-100.

²⁷⁹ Amin Banani, « Ferdowsi and the Art of Tragic Epic », in Ehsan Yarshater (ed.), *Persian Literature*, *op. cit.*, p. 111.

mythiques, mais c'est surtout avec la conquête des Turcs au X^e et XI^e siècles (les Ghaznévides, ensuite les Seldjoukides) que le terme « Touran » trouve l'écho et requiert un nouveau sens²⁸⁰. Toutefois, contrairement à la perception littéraire, la réalité historique est différente comme en témoigne Bosworth :

Firdausī's *Shāh-Nāma* speaks of Iran and Tūrān, i.e. the Iranians and the Turks, as two naturally antipathetic groups: "two elements, fire and water, which rage against each other in the depth of the heart", but the economic facts, well brought out by the Arabic geographers, belie this. They say that the economy of the pastoralist Turks from the steppe was complementary to and interdependent with the economy of the agricultural oases and towns of the Iranian Tājīks. The settled regions supplied the nomads with cereals, manufactured goods, and arms, and the nomads reared stock animals and brought dairy products, hides, and furs to the farmers²⁸¹.

L'échange entre les nomades et les Iraniens sédentaires était avantageux pour les deux, comme exactement dans le même cas que les Grecs et les Scythes. Mais l'univers dessiné par Ferdowsi se diffère de la réalité historique.

Déjà, en lui-même le terme « Touran » utilisé dans *Shāh-nāme* est très complexe. Comme le note les chercheurs, le terme « à la fois appellation géographique à prétention scientifique et désignation plus ésotérique, le "Touran" se situe à l'articulation entre mythe anciens, représentations fantasmagoriques et savoirs scientifiques²⁸² ». Depuis son apparition dans l'*Avesta*, en fonction des époques et des œuvres, ce terme « englobe des concepts et acceptations variés regroupant le plus souvent des peuples dans un espace peu ou mal identifié au nord-est du monde, au-delà de la mer Caspienne et surtout au nord-est de ce que nous désignons dans la géographie actuelle par le terme "Iran"²⁸³ ».

Dans l'*Avesta*, se composant des deux livres des *Gathas* et *Yasna Haptanhâiti*, le nom Tûra représente un des ancêtres de Zarathustra. Toutefois, dans une deuxième *Avesta* plus récente, élaborée probablement aux environs des VIII^e-VII^e siècles en Asie centrale, le nom Tûryâ apparaît dans *Frawardîn Yasht* (Yt. 13.143-144), désignant les *dahyu* (peuple/nation/pays) issu d'un Tûra²⁸⁴. C'est avec la tradition pehlevie le *Khwaday nâmag* (« Livre des rois »), la source d'inspiration de Ferdowsi, que la répartition spatiale

²⁸⁰ Anna Caiozzo, Camille Rhône, « Entre arts visuels et témoignages littéraires, les identités touranienne/turque à l'époque islamique (VIII^e-XV^e siècles), in Anna Caiozzo, Laurent Dedryvère, Stéphanie Prévost (dirs.), *Le Touran. Entre mythes, orientalisme et constructions identitaires*, Valenciennes, Presses Universitaires de Valenciennes, 2018, p. 61.

²⁸¹ C.E. Bosworth, « The Political and Dynastic History of the Iranian World », in J.A. Boyle (ed.), *The Cambridge History of Iran. The Saljuq and Mongol Periods*, volume 5, *op. cit.*, p. 4-5.

²⁸² Anna Caiozzo, Laurent Dedryvère, Stéphanie Prévost, « Le Touran et les Touraniens: essai de sémantique historique », in Anna Caiozzo, Laurent Dedryvère, Stéphanie Prévost (dirs.), *Le Touran. Entre mythes, orientalisme et constructions identitaires*, *op. cit.*, p. 13.

²⁸³ *Ibid.*, p. 18.

²⁸⁴ Frantz Grenet, « Les origines et le développement de l'image du Touran dans la tradition zoroastrienne » in Anna Caiozzo, Laurent Dedryvère, Stéphanie Prévost (dirs.), *Le Touran. Entre mythes, orientalisme et constructions identitaires*, *op. cit.*, p. 49-50.

du monde commence. Selon ce récit, les trois fils du roi Frêdôn partagent le territoire : l'aîné Tûr obtient l'Orient, le deuxième fils Salm prend l'Occident et le cadet Êrêč reçoit le centre. Mais les deux frères aînés décident de tuer le cadet par jalousie²⁸⁵. C'est de la même manière Ferdowsi désigne l'ennemi, le mal Tour et ses descendants qui ne cessent d'entamer des guerres contre Iradj et ses descendants.

Darius I^{er} par exemple, l'empereur ayant réussi à réunir tous les peuples sous un nouveau gouvernement et ainsi à créer un des premiers empires dans le monde, se considère comme le roi du bien ayant réussi à convertir le mal en bien de la même manière que le grand dieu Ahura Mazda :

Un grand dieu est Ahoura Mazda qui a créé les eaux, qui a créé cette terre qui a créé les hommes, qui ses bienfaits a octroyé à l'homme, qui a créé Darius, roi, roi unique de nombreux rois, qui commande à des multitudes. Moi Darius, grand roi, roi des rois, roi des pays de l'univers de tout langage, roi de cette contrée lointaine et vaste, fils de Vishtaspa l'Achéménide, Perse fils de Perse. Et Darius le roi dit. Par la grâce d'Ahoura Mazda, ceux-ci sont les pays que j'ai pris hors de Perse et sur lesquels je domine, qui des tribus m'apportent, qui ce qui leur est commandé de ma part l'observent, et qui mes décisions respectent : la Médie, l'Élam, le Parthava (la Parthie), l'Ariane, la Bactriane, la Sogdiane, le Kharezem, la Drangiane, l'Arachosie, la Sattagydie, le Gandhara, le Sind, les Sakas Haomavarga, les Sakas Tigrakauda, la Babylonie, l'Assyrie, l'Arabie, l'Égypte, l'Arménie, la Cappadoce, Sardes, l'Ionie, les Sakas qui demeurent de l'autre côté de l'eau amère, le Skoudra et le Karsa²⁸⁶.

La lutte du bien contre le mal continue dans *Shâh-nâme* de Ferdowsi. C'est justement avec ce poète que le Touran est représenté comme « le pays de toutes les trahisons, et ses souverains perfides, comme des ennemis irréductibles de l'Iran²⁸⁷ ». Le poète semble exprimer par la conquête des femmes par les héros la victoire du bien sur le mal (c'est le cas de Tahmineh et de Menijeh qui sont descendantes de Touran).

Bosworth, dans son étude intitulée *Barbarian Incursions : the Coming of the Turks into the Islamic World*, mentionne la critique de Kowalski concernant l'origine des peuples de Touran dans *Shâh-nâme*. Il s'agit bel et bien des « Indo-European nomads of the Eurasian steppes, from the Massagetae down to the Hephthalites or Chionites », toutefois « the Tûrân of heroic times can hardly be equated with the Turks²⁸⁸ ». Grenet suggère que les guerres menées dans *Shâh-nâme* correspondent aux combats continuels des Sassanides contre les empires turcs entre les IV^e au VII^e siècles connus sous les noms des Huns Chionites, Huns Kidarites, Huns Hephthalites, et puis les Turcs Occidentaux.

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 51-52.

²⁸⁶ Inscription du roi Darius I^{er} à Naqsh-e Rostam, cité par Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*, Paris, Payot, 1951, p. 148-149.

²⁸⁷ Anna Caiozzo, Laurent Dedryvère, Stéphanie Prévost, « Le Touran et les Touraniens: essai de sémantique historique », *op. cit.*, p. 20.

²⁸⁸ C.E. Bosworth, « Barbarian Incursions: the Coming of the Turks into the Islamic World », in Donald Sidney Richards (ed.), *Islamic civilisation 950-1150*, Oxford, Cassirer, 1973, p. 1.

Toutefois, le récit ne narre pas uniquement l'époque sassanide, mais contient également des références à la période pré-sassanide et les combats de l'empire connu de l'époque sous le nom des Partes contre leur voisin nomade de l'est, les Saces et Yuezhi²⁸⁹.

Une autre explication assez intéressante des guerres incessantes entre les Iraniens et les Touraniens dans *Shâh-nâmeh* est proposée par Yarshater qui suppose que les affrontements pourraient être liés au basculement des Iraniens du nomadisme au sédentarisme (environ VI^e siècle avant notre ère ou même plus tôt) :

As the Iranians wandered onto the plateau, some of them began to shift from nomadism to agriculture. This development implied a more settled life, the growth of villages, and a change in their view of the world. It must have been during these transitional times that one of the great motifs of Persian epic poetry began to emerge: the theme of Iran versus Turan. In the *Shah-nama* we see a late and confused form of this theme, cast in terms of Iranians versus Turks, with the Oxus River forming the boundary between the two hostile peoples. The wars between these peoples occupy such a large part of the Shah-nama that they must reflect older and deeper oppositions, possibly beginning with the age-old animosity between nomads and settled people²⁹⁰.

À la période médiévale dans la littérature persane, influencée souvent par la littérature arabe, les Turcs nomades continuent à être représentés comme des barbares, sauvages et méchants aux coutumes étranges, assimilés même parfois aux peuples Gog et Magog²⁹¹. Toutefois, l'excellente habileté guerrière des Turcs ne cesse de susciter l'admiration des auteurs. Au sujet des esclaves Turcs (nommés *ghilmân*, *mamâlik*), entrés en service militaire sous le Califat, ensuite les Abbasides, les auteurs musulmans dans les *adab*, manuels de guerre ou encore « miroir aux princes » témoignent que « Turks as the military people par excellence, brave, loyal and inured to hardship through their upbringing in the harsh steppes²⁹² ». Dans l'imaginaire arabe, les auteurs mentionnent surtout la qualité guerrière des femmes turques, assimilées aux Amazones. Par exemple, Al-Idrisi affirme que chez les Khirkhir les femmes s'adonnent aux travaux de la guerre tandis que les hommes au labourage et à la moisson. Elles appliquent des ventouses sur les mamelles pour bloquer l'accroissement de celles-ci²⁹³. On trouve dans cet extrait une référence claire aux Amazones mythiques de l'Antiquité. Al-Idrisi continue en soulignant surtout le caractère fort et résistant des femmes quand il parle des Kîmâk (Kipchak ? Kazak ?) : « Leurs femmes sont d'une beauté remarquable et en général plus robustes que

²⁸⁹ Frantz Grenet, « Les origines et le développement de l'image du Touran dans la tradition zoroastrienne » *op. cit.*, p. 55.

²⁹⁰ Ehsan Yarshater (ed.), *Persian Literature*, *op. cit.*, p. 97-98.

²⁹¹ Anna Caiozzo, Camille Rhône, « Entre arts visuels et témoignages littéraires, les identités touranienne/turque à l'époque islamique (VIII^e-XV^e siècles), *op. cit.*, p. 71-76.

²⁹² C.E. Bosworth, « Barbarian Incursions: the Coming of the Turks into the Islamic World », *op. cit.*, p. 6.

²⁹³ Anna Caiozzo, Camille Rhône, « Entre arts visuels et témoignages littéraires, les identités touranienne/turque à l'époque islamique (VIII^e-XV^e siècles), *op. cit.*, p. 78.

les hommes, plus ardentes à obtenir ce qu'elles désirent, tant à cause de la véhémence de leurs passions que de la fierté de leur caractère²⁹⁴. » Dans un texte d'un autre auteur arabe, *Sharaf al-Zamân* d'al-Marwâzi, on retrouve ces descriptifs appliqués cette fois-ci aux femmes des Turcs, qu'elles « combattent comme les hommes et qu'elles se coupent un sein afin que toute force aille dans leur bras, et leur corps devient mince, ce qui leur permet de sauter à dos de cheval²⁹⁵ ». L'auteur arabe cite même Hippocrate qui les nommait « Amâzûnas ». Il est donc intéressant de voir l'assimilation des femmes turques aux Amazones mythiques²⁹⁶.

Important encore, la plupart des textes médiévaux persans (dont *Shâh-nâme* de Ferdowsi) qui mettent en scène les guerrières s'inspirent, selon Davis, de la société pré-islamique, notamment la société des Parthes (nord-ouest de l'Iran) :

[...] most medieval Persian texts which involve female warriors can be shown to have pre-Islamic roots, and that the legendary tales of the *Shahnameh* in particular seem to have been drawn mainly from pre-Islamic Parthian (and therefore north eastern Iranian) sources, raises the possibility that in some of the (perhaps nomadic) tribes of this area there may in sober reality have been female warriors at some stage of the tribes' historical development. That is, it is possible that we are not dealing here with a male fantasy of female aggression cloaked in an exotic culture, but with a trace memory of a once extant social reality that has been romantically elaborated for narrative purposes²⁹⁷.

Par exemple, il a déjà été admis par plusieurs chercheurs que l'origine de l'histoire de Bijen et Menijeh est parthe²⁹⁸. Les Parthes menaient une vie nomade. Ils ont constitué une dynastie entre 247 av. J.-C. et 224 apr. J.-C. et ont régné cinq siècles sur le territoire iranien. Toutefois, on ne trouve pas de sources littéraires témoignant de leur Histoire. Le nom de l'empire Parthe apparaît pour la première fois dans les chroniques assyriennes qui évoque les incursions entre les Assyriens et les Parthes. Selon ces récits, les Assyriens auraient attaqué le pays de Partoukka au nord de la Médie dans le but de se procurer des chevaux pour fournir plus de cavalerie dans l'armée²⁹⁹. L'étymologie du terme « parthe » demeure encore controversée parmi les linguistes, mais la plupart se penche sur l'explication procurée par Justin. Selon l'historien romain, les Parthes étaient des exilés scythes et le terme aurait signifié « exilé » en langue scythe³⁰⁰. Justin continue en décrivant que les Parthes sont des nomades qui sont toujours à cheval. Ce sont

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 81.

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ Dick Davis, « Women in *Shahnameh* », *op. cit.*, p. 75.

²⁹⁸ Jehangir Cooverjee Coyajee, « The House of Gotarzes: a Chapter of Parthian History in the *Shahnamah* », *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 28, 1932, p. 207-224; Djalal Khaleghi-Motlagh, « Bizan », *Encyclopædia Iranica*, vol. IV, 15 décembre 1989, p. 309-310.

²⁹⁹ André Verstandig, *Histoire de l'empire Parthe*, Bruxelles, Le Cri, 2001, p. 12.

³⁰⁰ Justin, *Histoire abrégée de Trogue Pompée*, livre IV, *op. cit.*, XLI, I, 1.

d'infatigables cavaliers qui utilisent le cheval pour toutes les occasions : guerre, festin, fonction publique et affaire privée. Ces nomades à cheval sont opposés, selon l'historien romain, aux esclaves à pieds, mis en parallèle avec « l'homme libre » et « l'homme enchaîné », autrement dit l'esclave³⁰¹. Toutefois, d'autres récits historiques ne fournissent pas d'informations complémentaires sur cet empire et les recherches critiques nécessitent d'être approfondies. L'empire se situe, selon l'historien Verstandig, « à l'extrémité septentrionale du plateau d'Iran, délimitée au nord par l'Oxus, actuellement l'Amou Darya, coincée d'ouest en est entre les massifs montagneux de l'Elbourz, la mer Caspienne et la chaîne du Khorassan³⁰² ».

L'image des femmes influentes dans la partie légendaire de *Shâh-nâme* pourraient donc (très probablement) provenir du modèle constitué par la réalité des femmes de la société nomade. Tout d'abord, des Scythes – les ancêtres des Iraniens, ou plus tard encore, des Parthes du plateau iranien, ou avec moins de probabilité, mais qui reste tout de même un chemin à explorer, des femmes des Ghaznavides.

Une dernière chose importante à noter au sujet des femmes influentes dans *Shâh-nâme* est que ces héroïnes sont des étrangères (sauf Gurdaferid). Ces femmes étrangères donnent toutes naissances aux enfants (qui deviennent des héros) : Tahmineh est la mère de Rostam, Roudabeh est la mère de Sohrâb, la mère d'Iskander est originaire de Roum. Selon Davis, quasi tous les héros remarquables de *Shâh-nâme* ont des mères étrangères :

[...] the major legendary heroes of the *Shāhnāme* have non-Iranian mothers – this is true of Rostam (who's mother has mixed demonic and Indian lineage), Sohrāb (whose mother is from the border area with Turān), Seyāvash (whose mother is Afrasyab's daughter) and Esfandyār (whose mother is the daughter of the king of Rum).

Et ce phénomène est paradoxal pour Davis, puisque dans la culture perse, ce qui importe est la pureté de sang. Les souverains dignes de régner sur la Perse doivent être descendants des rois perses³⁰³. La conquête des femmes étrangères par les hommes iraniens peut être connectée, toujours selon le même auteur, à la nature quasi historique de *Shâh-nâme*, à savoir ces mariages mixtes correspondent en réalité aux conquêtes des peuples étrangers :

This emphatic exogamy would seem to be connected with the quasi-historical nature of the *Shāhnāme*, in that the poem is dealing with the fortunes of empire, and these necessarily involve alliances with, and the conquest of, foreign peoples and their subsequent

³⁰¹ *Ibid.*, XLI, III, 1-9.

³⁰² André Verstandig, *Histoire de l'empire Parthe*, *op. cit.*, p. 26.

³⁰³ Dick Davis, "Women in *Shahnameh*", *op. cit.*, p. 68.

incorporation into the Iranian polity. The exogamous marriages both symbolizes and exemplify this on-going cultural miscegenation, which is a constant subtext of the poem³⁰⁴.

Pour Motlagh, ces mariages sont tout d'abord d'ordre politique, surtout des mariages mixtes en milieu royal, qui servent « to keep the peace and to maintain friendship between the two countries involved³⁰⁵ ». Il y a une question qui surgit au sujet des mariages mixtes : est-ce que ce n'est pas une manière d'insister sur la nécessité de mélanger le sang pour éviter tous les désagréments de la consanguinité, sans le dire directement ? Or, rappelons par exemple, l'histoire d'Homaï qui a marié son père Bahman.

Il y a aussi la volonté dans l'affiliation des femmes étrangères dans la société iranienne par ces mariages, selon Davis, de perdre leur descendance (donc leur origine) et de faire d'elles un des « leurs » :

But the Persian women of the legendary section are mostly invisible: the implication is that “our” daughters have to behave, even if foreign daughters may, and may be encouraged to, kick over the traces in order to join “us”³⁰⁶.

L'étrangeté (ou l'origine étrangère) des femmes joue donc un rôle important. Et la conquête surtout de cette étrangeté en faisant de ces êtres des épouses légitimes des rois iraniens semblent être plus important que tout.

³⁰⁴ Dick Davis, *Panthea's Children*, *op. cit.*, p. 39.

³⁰⁵ Djalal Khaleghi Motlagh, *Women in the Shāhnāmeḥ*, *op. cit.*, p. 106.

³⁰⁶ Dick Davis, “Women in *Shahnameh*”, *op. cit.*, p. 74.

CHAPITRE III.

LES HEROÏNES HORS DU COMMUN DE NEZAMI

Contrairement à ses prédécesseurs (la littérature antique et *Shâh-nâme* de Ferdowsi), les héroïnes de Nezâmi présentées dans son ultime œuvre romanesque *Khamseh* ont une particularité saisissante : c'est leur place prépondérante qui se conserve du début jusqu'à la fin dans sa poésie romanesque. Elles sont les maîtresses, les guides pour les hommes. C'est plus particulièrement grâce à l'intelligence et à la profonde connaissance que les femmes regagnent cette position. Elles deviennent ainsi les initiatrices morales des hommes. Elles sont des sujets de l'œuvre, elles éduquent, guident et accompagnent le héros (et le lecteur). Les personnages féminins de Nezâmi sont d'une intelligence remarquable, d'un esprit vif et d'une ténacité perspicace. Nezâmi se distingue alors de ses contemporains par une approche unique au sujet des femmes. Pour Barry, Nezâmi est un des rares poètes qui chérit et valorise autant les femmes d'Orient :

L'Islam d'aujourd'hui pourrait se souvenir de ce poète d'un humanisme si équilibré, considéré un demi-millénaire durant et à travers tout l'Orient musulman, non seulement comme le plus grand narrateur de sa tradition littéraire, mais comme un saint – lui qui chérit, écouta tant les femmes, comme seul peut-être le Prophète de l'Islam avant lui³⁰⁷.

Le point sur lequel de nombreuses recherches s'accordent est l'égalité des sexes dessinée par Nezâmi. Pour Barry, dans son œuvre Nezâmi fait évaluer les femmes aux hommes en ne leur cédant ni en statut ni en qualité :

Nezâmi ne se contente pas de mettre en vers son penchant pour les femmes – et après ? –, il leur témoigne une tendresse et un respect absolument hors du commun dans le cadre de sa civilisation. Sans doute n'a-t-il jamais songé, du fond de son XII^e siècle, à remettre en cause ni leur statut social, ni la relégation des femmes nobles dans les chambres intérieures des palais, ni la polygamie³⁰⁸.

Bürgel revendique la même idée en associant l'attitude de Nezâmi envers les femmes avec son humanisme littéraire :

In fact, Nezami's humanism is crowned by his vision of woman. He depicts woman as an equal partner of man – full of warmth and love, yet at the same time proud, strong-willed, and brave. In clear distinction to so many other Oriental tales, wickedness is shown here not as an inborn duality of female nature, but as a consequence of the corrupting atmosphere of the harem³⁰⁹.

Pour Talattof, Nezâmi met en avant la liberté de l'homme, peu importe le sexe, en dépeignant probablement la société pré-islamique lorsque les deux sexes avaient (plus ou moins) les mêmes droits :

In these works [*Khusraw and Chirin, The Seven Beauties*], in the context of what he presents as pre-islamic open society, men and women seem to be more equal, and women have the

³⁰⁷ Michael Barry, « Nezâmi, Shéhérazade et les “Mille et Une Nuits” », in Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, trad. Michael Barry, *op. cit.*, p. 611.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 604.

³⁰⁹ J.C. Bürgel, « The Romance », *op. cit.*, p. 168.

right to enjoy life, love, and sex. He selectively promotes personal and cultural freedom in both works³¹⁰.

Les héroïnes de Nêzami sont des femmes indépendantes, n'hésitant pas à prendre des décisions et à en subir les conséquences, aussi déterminées que les héroïnes de Ferdowsi (de la partie légendaire de *Shâh-nâme*). Or, certaines ont le droit de choisir avec qui elles s'allient (comme Roudabeh, Tahmineh, Menijeh) dans un but économique et politique, selon Seyed-Gohrab : « In some of Nizâmî's works the female protagonists are free to choose their marriages that are arranged for political and economic purposes, depending on the social context³¹¹ ». Pour Rypka, Nezâmi demeure le seul auteur à avoir osé relever le sujet tabou de la période musulmane en évoquant la relation la plus intime entre l'homme et la femme : « Depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, aucun littérateur persan n'a su exprimer plus passionnément le terrible tabou musulman, les rapports de l'homme envers la femme³¹² ». Il n'hésite pas à parler du « female desire, even outside wedlock, as neither sinful nor blasphemous³¹³ ». Les femmes s'expriment, elles parlent de leur monde intérieur et elles sont « more expressive, eclipsing the male characters³¹⁴ ». Et pour Talattof, Nezâmi a ce don de parler ouvertement des sujets aussi complexes et prohibés concernant les femmes et ce grâce à sa brillante éducation, son expérience et ses vastes connaissances : « His education, his liberal position on social issues, his vast knowledge of diverse societies, and his personal experiences lead him to present progressive views of women³¹⁵. »

Loin du milieu littéraire de Nezâmi, dans la réalité sociale la condition féminine s'avère différente. Nezâmi a vécu à une époque où la religion musulmane a fortement pénétré dans la société. La conquête de l'islam de la terre perse commence à prendre son ampleur à partir du VII^e siècle et les dynasties au sein de l'empire perse se convertissent à l'Islam. Évoqué auparavant, lors de la période de la souveraineté des Turcs seldjoukides au XII^e siècle plusieurs sectes sont créées ainsi que et le sunnisme est imposé sur les terres perses³¹⁶. Cependant la politique religieuse est davantage utilisée pour des motifs politiques, au détriment du religieux, ce qui entraîne des modifications notables, surtout

³¹⁰ Kamran Talattof, « Nizami's Unlikely Heroines », *op. cit.*, p. 58-59.

³¹¹ Ali Asghar Seyed-Gohrab, *Laylî and Majnûn. Love, Madness and Mystic Romance in Nizâmî's Epic Romance*, Leiden, Boston, Brill, 2003, p. 252.

³¹² Jan Rypka, « Les sept princesses de Nizami », *op. cit.*, p. 119.

³¹³ Kamran Talattof, « Nizami's Unlikely Heroines », *op. cit.*, p. 56.

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ *Ibid.*, p. 59.

³¹⁶ Alessandro Bausani, « Religion in the Saljuq Period », in J.A. Boyle (ed.), *The Cambridge History of Iran. The Saljuq and Mongol Periods*, tome V, *op. cit.*, p. 283-290.

au sujet des femmes. Sous prétexte de suivre la loi islamique, les hommes limitent les droits des femmes³¹⁷. Nombreux sont ceux qui puisent leurs arguments de la soumission féminine dans plusieurs versets coraniques :

Les femmes sont votre champ. Cultivez-le de la manière que vous l'entendrez, ayant fait auparavant quelques actes de piété... Les maris sont supérieurs à leurs femmes. Les hommes sont supérieurs aux femmes à cause des qualités par lesquelles Dieu a élevé ceux-là au-dessus de celles-ci, et parce que les hommes emploient leurs biens pour doter les femmes. Les femmes vertueuses sont obéissantes et soumises... Vous réprimanderez celles dont vous aurez à craindre l'inobéissance ; vous les reléguerez dans des lits à part, vous les battrez ; mais aussitôt qu'elles vous obéissent, ne leur point querelle³¹⁸.

Les femmes sont ainsi exclues des domaines d'activités comme le gouvernement ou l'administration³¹⁹. Surtout, au temps de Nezâmi, la dominance masculine s'étend en considérant les femmes comme inférieures aux hommes en intelligence. Ce phénomène porte ainsi le nom de *nâques ul-aql*³²⁰. Nezâmi va donc à l'encontre de l'idéologie de son temps pour donner à ses personnages féminins une identité aussi forte et influente, surtout intelligente.

Dans *Khamseh* Nezâmi revendique des multitudes de personnages couvrant toutes les couches sociales, allant de l'esclave (Fetneh) jusqu'à la reine toute puissante (Nouchabeh). Nous avons repéré six personnages féminins qui s'approchent, selon nous, de l'image des Amazones dans notre observation : influentes, émancipées, libres, parieuses. En étudiant chacun de ses personnages et en observant leurs caractéristiques, nous avons relevé que les femmes de personnalités fortes peuvent être classifiées en trois catégories distinctes chez Nezâmi :

- 1) les femmes de SAGESSE ; cette catégorie présente les initiatrices dont le but principal consiste à éduquer le héros par une leçon morale et ainsi faire admettre aux hommes la suprématie féminine. Dans cette catégorie se trouve la reine Nouchabeh de l'*Iskander-nâmeh* (*Roman d'Alexandre*) et la princesse slave du conte de *Haft paykar* (*Le pavillon des sept princesses*).
- 2) les femmes de DEFI ; dans cette catégorie se placent les femmes luttant contre les règles de la société et osant les défier, ou encore celles osant défier

³¹⁷ Leila Ahmed, « The Problem of Interpretation », in *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*, New Haven, Yale University Press, 1992, p. 89-101.

³¹⁸ *Le Coran*, traduit par Kasimirski, chronologie et préface par Mohammad Arkoun, Flammarion, 1970. Par ordre de citation Sourate II. La Génisse, verset 233, p. 62, Sourate II. La Génisse, verset 228, p. 63, Sourate IV. Les Femmes, verset 38, p. 92 (cité dans l'ouvrage Azadeh Kian-Thiébaud, *Les femmes iraniennes entre Islam, État et famille*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2002, p. 131).

³¹⁹ Leila Ahmed, *Women and gender in Islam*, op. cit., p. 128.

³²⁰ Kamran Talattof, « Nizami's Unlikely Heroines », op. cit., p. 57.

l'homme. L'histoire de l'esclave Fetneh de *Haft paykar* et celle de Layli dans *Layli ô Majnûn* se retrouvent dans ces caractéristiques.

- 3) les femmes de LIBERTE ; cette catégorie englobe les femmes indépendantes, déterminées et n'hésitant pas à prendre des initiatives à la place des hommes. Deux héroïnes feront l'objet d'étude dans cette perspective : Chîrîn et sa tante Mehin Bânu (surnommée Châmira) dans *Khosrow va Chîrîn*.

L'inspiration de Nezâmi de *Shâh-nâme* de Ferdowsi sera étudiée dans cette partie du travail. Nous allons voir les réadaptations et les réutilisations de certains personnages comme Azadeh de Ferdowsi qui devient Fetneh chez Nezâmi, l'esclave du roi Bahrâm Goûr ; l'histoire d'amour de la reine arménienne Chîrîn et le roi iranien Khosrow ; et enfin, la reine Keidafeh (Candace dans la littérature antique gréco-romaine) qui devient Nouchabeh chez Nezâmi. Il est certain que ces personnages n'auront pas les mêmes personnalités que dans *Shâh-nâme*, toutefois cela n'empêche qu'ils sont réutilisés par Nezâmi pour exprimer (par ces héroïnes) ses idées les plus profondes et les plus savantes.

3.1. Les héroïnes de SAGESSE de Nezâmi : les Amazones instruites ?

En tout il y a un maître, et le meilleur de tous est celui qui est une femme.

Farâmarz b. Xodâdâd al-Arrajâni, *Samak-e 'Ayyâr*, p. 404 (cité dans Marion Gaillard, « Héroïnes d'exception : les femmes 'Ayyâr dans la prose romanesque de l'Iran médiéval », p. 177).

Dans la poésie de Nezâmi, la figure féminine est la porteuse de la sagesse humaine. L'intelligence et la connaissance de la femme est son arme principale, c'est son pouvoir, c'est l'expression de sa supériorité sur l'homme. C'est en éduquant et en guidant le héros dans la voie de la sagesse que la femme obtient la place prépondérante que Nezâmi lui attribue. Deux héroïnes en particulier représentent l'ultime sagesse au féminin dans Khamseh : Nouchabeh d'Iskander-nâmeh et la princesse du pavillon rouge de Haft paykar.

3.1.1. Nouchabeh d'Iskander-nâmeh : l'Amazone savante ?

Composé entre 1196 et 1204 (ou 1209), le *Roman d'Alexandre* est le dernier des cinq poèmes de Nezâmi. Consacré à la vie d'Alexandre le Grand, l'œuvre se compose de deux parties : *Charaf-nâmeh* [*Le Livre de l'Honneur*] et *Eqbâl-nâmeh* [*Le Livre de la Fortune*]. La première partie décrit la quête du roi en tant que conquérant tandis que la deuxième sa quête philosophique en tant que prophète à la recherche de la vérité divine. L'œuvre est « probably the first work in Persian literature that is divided into two parts³²¹. » Cette division en deux parties n'est pas du hasard. Selon Chelkowski, « [o]riginally he had intended to write a trilogy in which Alexander the philosopher would presumably fall into a separate cycle from Alexander the prophet³²² ». Observons tout de suite la particularité de Nezâmi concernant la figure du conquérant macédonien : il a perdu son historicité pour laisser la place à la contemplation.

En règle générale, selon l'éminent spécialiste de la littérature persane De Fouchécour, Alexandre le Grand ou plus précisément Iskander dans les *Romans*

³²¹ Peter J. Chelkowski, « Nizami's Iskandarnâmeh », *op. cit.*, p. 14.

³²² *Ibid.*, p. 14-15.

d'Alexandre persans est une figure d'ores et déjà iranisée, appartenant à la lignée royale iranienne de Darius I^{er} :

les poètes et romanciers persans ont tous iranisé Alexandre, je veux dire qu'ils ont fragilisé, humanisé et enculturé en colosse. Ils l'ont iranisé en lui donnant une légitimité royale. Ils l'ont fragilisé en le plaçant constamment devant sa mort. Ils l'ont humanisé en en faisant un chercheur traversant les épreuves qui mènent à la sagesse, au point de devenir le premier des sages, voire un prophète³²³.

Il faut noter, qu'avant la période islamique, Alexandre était représenté comme un démon dans les sources cléricales zoroastriennes pour avoir incendié Persépolis, comme le note Feuillebois-Pierunek :

La tradition cléricale zoroastrienne montre Alexandre comme un tyran haïssable et malfaisant, ennemi de la bonne religion et suppôt de Satan, responsable de la chute de la royauté iranienne, des massacres de mages et de sages, ainsi que de l'incendie de Persépolis³²⁴.

Toutefois, avec la conquête arabe la représentation d'Alexandre change complètement. Les auteurs persans commencent à attribuer à cette figure une légitimité iranienne, probablement suivant l'exemple d'« égyptianisation » du roman du Pseudo-Callisthène³²⁵. Chelkowski atteste que la littérature persane a transformé complètement Alexandre en faisant de lui un héros national et même plus qu'un héros : « In Iran he [Alexander the Great] rose from the stature of a damned evil conqueror of the country, to that of a national Iranian hero king, and even more, to that of a great prophet of god, preparing all the nations for the true religion³²⁶. » Avec Iskander de Nezâmi, nous arrivons à Alexandre égalé à un prophète et traité « from the point of view of a pious Muslim³²⁷ ». Pour Chelkowski, la figure d'Alexandre chez Nezâmi dépasse tous les auteurs du *Roman d'Alexandre* de la littérature persane par sa nature extrêmement imaginative, innovatrice, raffinée, imprégnée du romantisme :

Out of the many stories of Alexander in the Persian literature that of Nizâmî is unsurpassed. It is highly imaginative, dramatic and refined epic. In it heroic behavior is muted by psychological characterization, piety and mysticism are balanced by common sense and situational humor, philosophy is counteracted by romanticism, and nationalism is softened by cosmopolitan ideals of Islam³²⁸.

³²³ Charles-Henri de Fouchécour, « Alexandre, le macédonien iranisé. L'exemple du récit par Nézâmi (XII^e siècle) de la visite d'Alexandre à la grotte de Key Khosrow », in Laurence Harf-Lancner, Claire Kappler, François Suard (éds.), *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proches-orientales*, Paris, Centre des Sciences de la Littérature, 1999, p. 227-228.

³²⁴ Ève Feuillebois-Pierunek, « Les figures d'Alexandre dans la littérature persane. Entre assimilation, moralisation et ironie », in Ève Feuillebois-Pierunek (éd.), *Épopées du monde, op. cit.*, p. 182.

³²⁵ *Ibid.*, p. 183-187.

³²⁶ Peter J. Chelkowski, « Nizami's Inkandarnâme », *op. cit.*, p. 11.

³²⁷ *Ibid.*, p. 23.

³²⁸ *Ibid.*, p. 12.

Pour composer une figure aussi complexe que celle d'Iskander, Nezâmi a épuisé de nombreuses sources non uniquement musulmane, mais judaïque, chrétienne, pehlevi³²⁹. Il a également consulté les auteurs arabes, persans, grecs³³⁰. Toutefois, c'est son affection pour les philosophes grecs qui fait de lui un « ami et protecteur des philosophes³³¹ », selon l'expression de Bürgel. C'est surtout à travers la deuxième partie du roman *Eqbâl-nâme* (*Le Livre de la Fortune*) que Nezâmi expose toutes ses vastes connaissances en cette matière. Bürgel défend l'idée que le roman d'Alexandre de Nezâmi « pourrait être regardé comme une défense de la philosophie grecque³³² » et en comparant la figure d'Alexandre chez trois auteurs persans (Nezâmi, Amir Khusraw Dehlevi, Jâmi), il conclut que « l'esprit philosophique de l'Alexandre nezâmien n'est pas celui d'Aristote, mais plutôt celui de l'antiquité tardive, avec un certain penchant pour les sciences occultes, bien que cet Alexandre soit en même temps beaucoup plus rationnel et plus sombre que l'Alexandre du Pseudo-Callithène³³³ ». Alexandre de Nezâmi se penche alors vers les sciences, donc les connaissances.

À travers les deux parties de l'épopée *Iskander-nâme*, Nezâmi attribue donc deux trajets à son héros : si l'un consiste dans son parcours du conquérant, le deuxième est dans celui du philosophe. De Fouchécour constate qu'Alexandre dans ce premier voyage dirige vers quatre coins du monde : ouest, sud, est, nord. Il est placé au départ en Iran, le centre de l'univers, et effectue un tour du monde, donc autour de l'Iran³³⁴. Ses voyages vers Kaaba en Arabie, ensuite vers le Caucase, dans le pays de Barda, à Darband lui permettent de tourner autour du centre. Pour nous, l'importance de ce centre consiste dans le fait qu'il s'agit d'un puits pour la quête de la sagesse. Les rencontres qu'il réalise autour du cercle en voyageant dans les différentes contrées sous sa domination lui permettent de combler le vide et d'acquérir de nouvelles connaissances afin qu'il puisse à la fin obtenir la sagesse universelle. Et plus important encore, c'est sa rencontre avec la reine Nouchabeh à Barda que débute sa quête pour le savoir. Nouchabeh enseigne à Alexandre une leçon morale, celle du devoir de piété dans ce monde terrestre et de la recherche du savoir. Selon Binyon, Iskander devient désormais un missionnaire :

³²⁹ *Ibid.*, p. 23.

³³⁰ Michael Barry, « Le poète », *op. cit.*, p. 535.

³³¹ J.C. Bürgel, « L'attitude d'Alexandre face à la philosophie grecque dans trois poèmes épiques persans : le *Roman d'Alexandre* de Nizâmi, l'*A'ina-i Iskandâri* de Amir Khusraw Dihlawî et le *Khiradnâma-i Iskandarî* de Djâmi », in Laurence Harf-Lancner, Claire Kappler, François Suard (éds.), *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proches-orientales*, *op. cit.*, p. 56.

³³² *Ibid.*, p. 54.

³³³ *Ibid.*, p. 56.

³³⁴ Charles-Henri de Fouchécour, « Alexandre, le macédonien iranisé », *op. cit.*, p. 236.

Alexandre could not be a true world-hero if he was merely a taker of cities and a devastator of countries; he must be a God-sent warrior commissioned to make war on the ignorance, the follies and the crimes of men. Even more than a conqueror, he was a great civilizer. And so Nizami lifts him from his heathen world, and adopts him from, much as Christendom adopted Virgil into its own faith, among the prophets of his own religion³³⁵.

Comme nous avons pu l'observer depuis l'Antiquité gréco-romaine et *Shâh-nâme* de Ferdowsi, la rencontre d'Iskander (Alexandre) avec la reine des Amazones ou la société des femmes guerrières, est un thème récurrent, repris et réadapté par plusieurs auteurs occidentaux et orientaux. Dans la source antique de Pseudo-Callisthène, mentionné auparavant, la rencontre se réalise durant les voyages où l'empereur souhaite découvrir les mystères des terres en sa possession. Les échanges sont épistolaires ; les lettres sont envoyées tour à tour par le roi et la reine (ou les Amazones), courriers dans lesquels elle explique leur mode de vie, leurs traditions et leurs coutumes. La rencontre d'Iskander avec la reine guerrière nommée Nouchabeh a lieu dans un contexte particulier chez Nezâmi. Inspirant et empruntant uniquement l'idée d'une rencontre de deux souverains, Nezâmi se sert de cette réunion pour passer un message moral à ses lecteurs. Iskander n'est désormais qu'un apprenti. Tout son pouvoir et sa grandeur sont réduits au minimum aux côtés de la grandeur de la reine Nouchabeh, souveraine de Barda. Iskander se montre même barbare à ses côtés. La reine des Amazones devient chez Nézami une figure hétérogène, incarnant en elle tout d'abord la sagesse, ensuite la grandeur et finalement la bravoure.

Résumons tout d'abord brièvement l'histoire. Iskander après avoir conquis l'Empire perse et vaincu Dârâ (Darius le Grand), devenant ainsi maître de l'Orient et arrive sur le territoire du pays voisin de Barda, gouverné par une reine au nom de Nouchabeh. Avidé de découvrir ce pays mystérieux, Iskander s'apprête à s'y rendre en dissimulant sa véritable identité en se déguisant en ambassadeur. Nouchabeh est avertie de son arrivée lorsque celui-ci est en vue du palais royal. L'envoyé voyant la belle reine assise sur son trône doré, ne craignant de rien, va fièrement s'asseoir en oubliant ses devoirs de glaive d'ambassade. La reine s'interroge sur son comportement, est-il tout simplement ignorant des devoirs cérémoniaux ? Mais son regard aigu lui permettra de reconnaître en ce messager non pas celui qu'il est supposé être, mais effectivement le souverain de l'empire. C'est bien Iskander installé en face de la reine. Le roi, toujours dans son rôle d'émissaire, transmet le message de son maître à la reine : il veut qu'elle soit son hôte. Nouchabeh dévoile alors sa découverte en disant qu'elle est honorée par la

³³⁵ Laurence Binyon, *The Poems of Nizami*, London, The Studio Limited, 1928, p. 30.

visite du roi pour transmettre ce message. Iskander continue de nier la vérité. La reine, affinée d'intelligence, donne l'ordre d'amener le portrait du maître grec produit auparavant sur un tissu de soie. L'identité est relevée. Ensuite, Nouchabeh ordonne à ses belles filles de préparer un grand festin en honneur de l'invité. Mais elle exige que l'on lui serve à la place de la nourriture des pierres précieuses. Les plats remplis d'or, de diamants, d'émeraudes, de saphirs sont posés sur la table. Iskander, voyant toutes ces pierres, plaisir pour les yeux mais non pour le ventre, fait remarquer à la reine qu'il ne peut en consommer aucun. La belle reine, sourire aux lèvres, demande alors à son hôte pour quelle raison il fait de ces pierres un dieu suprême : « For the stone (wealth) unfit for food, why Makest thou boasts unfit to be made? » Il s'agit de l'énonciation de la leçon morale à Iskander, conseil avisé venant des lèvres d'une femme. Le maître grec admet son infériorité devant la reine toute puissante et promet de renoncer à la richesse du monde.

L'homme atténué, la femme magnifiée

Avant de décrire la première rencontre en tête-à-tête d'Iskander avec la reine, Nezâmi rédige une longue description pour indiquer d'une part la grandeur de la reine en tant que souveraine de Barda et d'autre part la richesse de son territoire. Ce royaume est un lieu paradisiaque situé aux confins du monde, peu connu encore pour le maître macédonien qui vient de débiter son voyage. Le poète procure davantage de détails sur le lieu et le climat. L'hiver aussi bien que le printemps y sont couverts de verts. Des fleurs éblouissantes, des eaux rafraîchissantes, des terres fertiles s'y installent³³⁶. Il s'agit d'une contrée avec un climat plutôt favorable :

Burda ! O happy country (in) those confines, -
Neither the spring month (sun in Taurus) nor the winter month (sun in Capricorn) – is flowerless³³⁷.

L'été comme l'hiver se caractérise par un temps favorable, car on peut y retrouver les fleurs dans les deux saisons. Le lieu est entouré de la forêt et de la montagne :

The forest round about it a paradise become;
Besides, a (mountain-stream) Kusar on its skirt established³³⁸.

³³⁶ Nezâmi, *The Sikandar nâma e bara or Book of Alexander the Great*, op. cit., p. 451.

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ *Ibid.*, p. 452.

Ces paysages apaisants servent à souligner la paix et l'état paisible du pays de Barda. Entouré du ruisseau, le paysage de Barda est tout à fait séduisant, semblable à un lieu paradisiaque. Ce paysage n'est finalement qu'un appui pour attirer l'attention sur son souverain qui règne à succès sur son gouvernement. C'est alors que l'identité et le nom de sa maîtresse sont dévoilés. Il s'agit d'une reine dotée de beauté, d'intelligence et avide de justice du nom de Nouchabeh :

The treasure-possessor of speech (the historian) thus spoke,
 Saying: – The chief of that old treasure-place (Burda')
 Is a woman, a ruler, name – Nushaba;
 Every year, in pleasure and sweetness and the wine-cup,
 Like the *male* pea-fowl, charming in goodness (of beauty);
 Like the *female* deer, – being void of defect.
 Strong of judgment, luminous of heart (kind), sweet of speech (not foolish),
 Angel in disposition (free from lust), - nay, sage in temperament (the leader of others to
 goodness)³³⁹.

C'est une gouverneure par excellence, possédant une intelligence perspicace, une beauté admirable, une gentillesse, une modestie, elle n'a aucun défaut. Son règne est surtout marqué par l'insouciance : les jours y passent dans la joie, dans le plaisir et dans l'amusement.

Nouchabeh ne fait aucun recours à l'aide masculine pour gouverner, car elle n'en a nul besoin. Et encore, aucun homme n'a accès à ce pays :

Save woman, no one was her work-performer (or agreeable to her);
 Of seeing men, no need was hers³⁴⁰.

Elle préfère de s'affranchir d'un mari, car cette union serait un obstacle pour sa liberté :

From not having (a husband), – in the house (she was) councilor;
 By being a house-lady, free from a house-master (a husband)³⁴¹.

C'est ici que Nezâmi se réfère, nous semble-t-il, aux Amazones antiques et aux femmes de Heroum de *Shâh-nâmeh*. Nouchabeh n'a pas de mari, de ce fait elle est libre d'agir à l'intérieur de sa « maison ». Nezâmi, en évoquant la notion de « maison », se réfère au royaume. Une extrême importance est attribuée à la liberté de Nouchabeh, surtout son détachement des hommes. Elle n'a pas à être dominée par un être masculin, libre donc d'assurer la gestion de son royaume toute seule. L'art de gouverner se trouve même dans son sang, car elle a pour aïeux les rois des Keyanides (les anciens rois

³³⁹ *Ibid.*, p. 453-454.

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ *Ibid.*

iraniens). Le pouvoir et la lignée royale de la reine sont traduits par sa ceinture, ajustée autour de sa taille. Cet attribut vestimentaire constitue la preuve de sa descendance des Keyanides et symbolise le pouvoir :

She wears a girdle on the waist in manliness;
Boasts of the lineage of Kayan kings³⁴².

Comparons ici le port de la ceinture avec le symbolisme de la littérature antique quand Héraclès arrache la ceinture de la reine des Amazones et lui fait perdre sa part de féminité (symboliquement violant la reine)³⁴³. Tandis que chez Nezâmi, aucune allusion n'est faite à la féminité et le thème de l'enlèvement de la ceinture est également absent. Ici, dans sa poésie, la ceinture est le symbole de descendance royale, symbole de sa souveraineté.

Plus loin, arrivé sur le territoire de Barda, Iskandar remarque que les habitants de ce pays sont heureux, il s'intéresse alors à son gouverneur ignorant encore qu'il s'agit d'une femme :

He [Sikandar] asked, saying: - "Whose is this happy land?
"Over it, which of the great rulers is king³⁴⁴?"

Iskander est informée qu'une reine est à la tête du pays. On ne peut que faire des éloges à la gouverneure tant elle est juste, érudite, honnête, respectable :

They declared, saying: - "This beautiful land (full of water and verdure),
With this wealth, is a woman's.
A woman more skillful than many men;
In essence, more pure than the river:
Strong of judgement, luminous of mind, and exalted of head (in action),
Pleasant-cherishing at the time of distress³⁴⁵."

Il n'y a aucune dépréciation de la part du roi concernant la souveraineté de la femme. Ce phénomène n'est pas perçu comme anormal ou dangereux (comme dans le cas de la littérature antique) ni comme échoué (comme dans *Shâh-nâmeh*). Bien au contraire, le gouvernement est à succès, le pays est prospère. Et Iskander, davantage curieux, veut se connaître encore plus de détails. C'est alors qu'il décide de s'infiltrer dans le palais de la reine de se déguisant en messager. Toutefois, arrivé au palais, il est imprudent, peut-être a-t-il peu d'expérience en matière de délégation, car il ne joue pas suffisamment bien son rôle d'ambassadeur. C'est en tout cas l'image que nous dessine Nezâmi à travers le comportement d'Iskander dans le palais de la reine Nouchabeh. Le

³⁴² *Ibid.*, p. 455.

³⁴³ Cf. la première partie, 3.2. Les Amazones face aux héros grecs : la civilisation grecque en défi ?

³⁴⁴ Nezâmi, *The Sikandar nâma e bara or Book of Alexander the Great, op. cit.*, p. 455.

³⁴⁵ *Ibid.*

poète transmet à travers l'attitude d'Iskander son humanité : comme tout à chacun, il peut également commettre des erreurs par son manque d'expérience. Il s'agit ici de la scène où Iskander arrive devant la reine en tant que son propre messenger et au lieu de s'incliner devant la souveraine, il s'avance tête haute, ne lui donne aucune salutation et n'enlève pas même son épée :

The messenger (Sikandar) entered boldly (unlike an ambassador) by the door;
Went, like the proudly-moving lion, towards the throne:
Unloosed his girdle and sword;
Offered no prayer for her according to the usage of messengers³⁴⁶ [..].

C'est justement cette faute (grave) qui permet à la reine de reconnaître en lui non pas un messenger, mais l'empereur lui-même. Nezâmi décrit par ici un comportement tout à fait humain, et surtout réaliste. Or, Iskander, en tant que souverain de deux mondes, n'a pas dans ses habitudes de s'incliner devant les autres, car c'est tout à fait le contraire, ce sont toujours les autres qui se courbent devant lui. Ceci a certainement joué son rôle, il l'a fait commettre une erreur. C'est exactement cet écart de comportement qui conduit à une leçon morale de la part de la reine.

Dans cet épisode, notre attention est particulièrement attirée par la grandeur de Nouchabeh et non pas celui d'Iskander. Avertie de l'arrivée d'Iskander, la reine Nouchabeh donne l'ordre de préparer le palais pour accueillir le conquérant : c'est alors que le château est embelli de l'or, les servantes se vêtent de leurs robes les plus exquis, des fleurs remplissent la cour, les soies du palais scintillent de pierres précieuses. La reine, quant à elle, est assise sur un trône royal³⁴⁷. Nezâmi dessine ainsi un palais très somptueux dégagant une grandeur et une richesse jamais égalées. Et paradoxalement, dans sa leçon morale, Nouchabeh demande à Iskander de renoncer à la richesse, car pour elle, celle-ci tangible n'a aucune valeur. Selon nous, Nezâmi par le luxe du palais et du trône de Nouchabeh indique en réalité la richesse du monde intérieur de la reine. Ce sont ses savoirs, ses connaissances, ses valeurs et ses qualités humaines qui sont riches, et qui s'illuminent au point d'émerveiller le lecteur par une description aussi somptueuse du palais. C'est aussi à ce moment qu'Iskander est inférieur par rapport à Nouchabeh, il lui cède encore en savoir. Toutefois, une fois parti, il a acquis ce qui lui est assigné. C'est à partir de la leçon morale de Nouchabeh qu'Iskander saisit l'essence de la vie terrestre : la recherche de la connaissance.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 461-462.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 460.

L'ultime sagesse au féminin

Le sens de la morale que Nouchabeh enseigne à Iskander consiste dans le fait que le roi doit cesser de chercher de la richesse matérielle et doit consacrer sa vie à la recherche du savoir. Voici ce que Nouchabeh inculque au roi :

Nushaba laughed in the king's face,
Saying: - "When to the throat no path is the stone's,
For the stone (wealth) unfit for food, why
Makest thou boasts unfit to be made?
How is it proper to exalt the head for a substance,
From which one cannot prepare sustenance (for the body)?
Like the thing unfit to be eaten is this mean stone;
Regarding it, why should we strive like the mean folk?
In this path (of life) which is not free from the stone (of the grave),
Why is it necessary to lay stone on atone (to heap jewel on jewel)?
Those who took up this stone (the jewel)
Enjoyed not; and left (it after death) like the stone.
If thou be not the mane stone-essaying (foolish),
Be the light stone (the light weight void of the load of jewels) that thou mayst remain in thy place³⁴⁸.

Le savoir dont il est question dans cet extrait a deux façades : la première est le savoir universel ; et la deuxième est la connaissance de soi. Quant à la première face du savoir, après la rencontre avec Nouchabeh, Iskander continue sa recherche et rencontre ainsi les sept sages de l'Inde. Nouchabeh est donc la source, l'origine qui déclenche chez Iskander sa soif de connaissance, c'est donc grâce à elle que le roi macédonien commence une nouvelle étape de sa vie, qui aboutit, à la fin, à la recherche de la source de la vie éternelle³⁴⁹. Le rôle donc de Nouchabeh est central dans ce roman. Le voyage d'Iskander débute ainsi par la découverte du pays de Barda. C'est donc l'élément déclencheur dans la recherche du savoir. La reine fait s'incliner l'empereur Iskander devant elle et réussit ainsi à lui faire changer d'avis. Le roi ignorant auparavant l'importance de la recherche du savoir change entièrement la direction de sa vie qui n'est plus l'envie de conquérir le monde à travers de nombreux attaques, mais celle de savoir ce que le monde (désormais à lui) peut lui offrir.

Ici, pour nous, il y a un paradoxe, puisque Nouchabeh qui possède une connaissance très considérable, est une reine enfermée (tout comme d'ailleurs Nezâmi qui n'a jamais quitté sa terre natale Gandja). Nezâmi ne décrit à un aucun moment le voyage ou la sortie de la reine de son royaume. De plus, du même que le pays des Amazones, le royaume de Barda de Nouchabeh est entouré d'eau (la rivière) pour ainsi indiquer l'inaccessibilité de ce lieu pour les personnes de l'extérieur. Barda est donc, lui aussi, protégé du monde

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 477.

³⁴⁹ *Ibid.*, « Sikandar's going into the Zulmat in search of the water of life », p. 798-809.

extérieur. Mais cet enfermement n'est pas un obstacle pour la reine pour acquérir le savoir. C'est donc en restant immobile qu'elle obtient le savoir. Nezâmi semble ici revendiquer l'importance du voyage non pas spatial à travers le monde comme dans le cas d'Iskander, mais du voyage spirituel. Il suffit de posséder un esprit libre pour voyager et acquérir le savoir comme l'a fait Nouchabeh. Il est également important de souligner qu'Iskander est venu à la recherche de la reine et non pas l'inverse. La reine reste toujours immobile et c'est Iskander qui vient à sa rencontre. Certes, par curiosité tout d'abord, mais il réussit non seulement à satisfaire sa soif de curiosité, mais il reçoit une récompense inattendue : une leçon morale.

Quant à la deuxième face, le savoir est la recherche de soi. Nouchabeh, à travers sa leçon, réussit à faire comprendre à Iskander que l'intérieur et la focalisation sur soi est un élément primordial de la vie. La recherche de la connaissance du monde commence avec la recherche de connaissance de soi. C'est l'intérieur même qui lui indique son chemin droit. C'est ainsi que le voyage en soi devient l'élément déclencheur du voyage à travers le monde. Tout débute avec le moi intérieur d'Iskander. Cette deuxième façade est évoquée par l'image d'Iskander, quand Nouchabeh lui montre son portrait préalablement peint. Voici comment analyse cette scène Bürgel :

Au moyen de son portrait, Alexandre doit donc non seulement se connaître lui-même avec ses limites et ses fautes, sa surestimation de la puissance, et sa sous-estimation de la femme, il doit connaître cette femme dans sa vraie grandeur. Mais peut-être devrions-nous préciser que c'est par le geste de faire voir à Alexandre son propre portrait que la reine arrive à corriger l'attitude de l'empereur envers elle³⁵⁰.

Rappelons tout d'abord qu'Iskander, en arrivant au palais en tant que messager, a commis une grave erreur : il a omis le geste royal pour saluer la reine. Il a manqué ainsi de reconnaître la grandeur de la reine et en lui montrant son portrait Nouchabeh lui rappelle cette négligence. Le portrait a un rôle de miroir qui permet de s'observer de l'extérieur et de se découvrir. C'est donc en cela que consiste l'importance de la connaissance de soi. Nezâmi était, souvenons-nous, de croyance soufie et ce thème (la connaissance de soi) est récurrent dans la tradition soufiste. Nezâmi se réfère davantage à ce sujet lors de son deuxième roman *Khosrow va Chîrîn*. Les deux jeunes personnages Khosrow et Chîrîn tombent amoureux de l'un et l'autre grâce aux portraits dessinés par le peintre Chapour. Le peintre montre à Khosrow le portrait de Chîrîn et à la princesse le portrait de Khosrow. Et le rôle de ces représentations de l'aimé consiste, selon Bürgel,

³⁵⁰ J.-C. Bürgel, « La fonction de l'image dans l'œuvre de Nezâmî vue dans son contexte culturel et religieux », in Hossein Beikbaghban (éd.), *Images et représentations en Terre d'Islam*, actes du colloque international, 3-4 février 1994 à Strasbourg, Téhéran, Presses Universitaires d'Iran, 1997, p. 137.

dans la fonction du « miroir pour l'amant, ce moment de la connaissance de soi-même par le truchement de l'amour³⁵¹ ».

À la fin, Iskander saisit la leçon morale de Nouchabeh, c'est à travers son discours que l'on apprend :

To Nushaba he said : - « O potentate of ladies!
Better than lion-men with sense and power,
Thou utterdest the pleasing speech that -the jewel –
Worshipper (the lover of the world)
Acquires naught save stone from the jewel;
But then this point would have been true
That the speaker (Nushaba) should not first have sought the jewel (Sikandar).
If a jewel be mine on the cap (the crown),
A monarch's crown should not be void of gems.
Thine, are the cup and the tray full of jewels:
Behold for whom reproach is fit!
Why is it necessary to gather jewels to the extent of a tray full,
To teach me jewel-scattering (the casting aside the love of jewels)?
To cast dust in the jeweler's eye (to blind him), -
Thy whole house full of (valuable) cornelians worthy of Sikandar?
But since from my own judgment I see
Thy words are in their own appointed place, -
A thousand praises, - on the women of good judgment,
Who becomes for me the guide to manliness (the abandoning of the love of wealth)!
O foreseeing lady! By thy counsel,
The gold coin (of wealth) like gold I cast on the earth (both valueless)³⁵².

Iskander a appris, il est prêt désormais à suivre la bonne voie. Nouchabeh qui a pu passer ce message moral au roi symbolise ainsi la force (intellectuelle) et la suprématie féminine. Elle demeure, dans la poésie romanesque de Nezâmi, la femme qui a pu courber l'orgueil du grand maître Iskander et l'instruire, raffiner aussi ses comportements par la voie morale. Ne remplacerait-elle pas, si nous osons de le dire, le philosophe et le conseiller d'Alexandre, son maître spirituel Aristote ? En tout cas, l'extrait témoigne qu'Iskander cède sa place à la reine dans la hiérarchie intellectuelle. Dès le début du récit la femme est mise en position supérieure. Nouchabeh a ainsi joué un rôle d'initiatrice. Nezâmi déplace de cette manière le regard sur l'intelligence de son personnage féminin.

Le bilan de la rencontre est clair : Iskander du début et de la fin du récit diffère. De l'image d'un messager mal avisé, dans le sens que son comportement n'est pas conforme à l'éthique exigée, on arrive à la fin de la rencontre à un Iskander sage, prêt à renoncer à la richesse matérielle et prêt à se lancer à la recherche de la richesse spirituelle. C'est grâce à l'éducation et à l'exigence de la reine qu'Iskander arrive à cet état, à ce niveau. C'est par cet acte et par cette démonstration que nous saisissons la suprématie féminine

³⁵¹ *Ibid.*, p. 130.

³⁵² Nezâmi, *The Sikandar nâma e bara or Book of Alexander the Great*, *op. cit.*, p. 477-478.

dans cet extrait ainsi que l'innovation de Nezâmi par rapport à la figure de Nouchabeh qui demeure la reine de la ville des « Amazones » comme nous verrons dans le sous-chapitre suivant.

La cité des « Amazones »

Nezâmi décrit Barda comme un pays de femmes. Avec un climat plutôt agréable, Barda est un lieu où cohabitent uniquement les personnes de la gent féminine, sous l'ordre de Nouchabeh. Nezâmi qualifie ce lieu de trésor :

In that prosperous soil (now desolate) the place of the great,
Time has much secret (buried) treasure³⁵³.

Le trésor que cache ce lieu quasi paradisiaque peut être d'un côté la richesse à proprement parler, avec les terres fertiles, la rivière, la montagne, la forêt et bien évidemment la trésorerie de son royaume. De l'autre côté, il s'agit d'un trésor plus métaphorique, le trésor qui conserve les souvenirs, l'Histoire de ce lieu. En étant une des anciennes terres, le pays de Barda a certainement connu des événements historiques importants. La souveraine de cette terre est sûrement avisée des événements du passé, des histoires, des actes de ses aïeux (qui se transmettent d'une génération à l'autre comme il convient dans un milieu royal) et elle est la seule gardienne, à ce moment, de tous les secrets de sa terre. Cette richesse historique est protégée par des soldats qui font la garde. Non uniquement le lieu, mais la reine est également protégée par des servantes guerrières, vierges et excellentes cavalières. Ces femmes d'une beauté féérique sont d'une puissance physique redoutable à force de s'exercer au combat. À part cette caste des guerrières, il existe également dans ce milieu de garde d'autres classes (moins honorables peut-être) comme les soldats à épée et les esclaves :

In her ante-chamber a thousand virgin women,
In service loin-girt, each one like the moon (in splendor).
Besides damsels, - skillful in riding,
Slaves, swordsmen, - thirty thousand³⁵⁴.

Nezâmi témoigne également que le lieu était dénommé Harum « in the beginning of occupation³⁵⁵ », il se nomme désormais Barda. Le terme « Harum » fait clairement référence au pays des femmes de Heroum, évoqué par Ferdowsi. C'est ainsi qu'à travers

³⁵³ *Ibid.*, p. 453.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 454.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 453.

ce terme que nous pouvons établir un lien avec les Amazones qu'Iskander rencontre lors de son voyage dans *Shâh-nâme*. Observons de près ces deux textes au sujet de la cité des femmes. Il existe déjà de multiples ressemblances dans les deux œuvres. Tout comme dans *Shâh-nâme*, Iskander découvre un pays habité uniquement par des femmes où elles passent leurs journées à s'entraîner et à faire de l'équitation. Ces soldats au service de Nouchabeh sont voués à leur fonction primordiale de gardiens du royaume. Ils sont prêts à consacrer leurs propres vies pour la paix dans le royaume. Le combat est l'essence de leur existence comme en témoigne le poète :

In every place where she [Nushaba] ordered them to fight,
For them, that (fighting) was the most indispensable duty³⁵⁶.

La participation au combat semble être un acte honorable et héroïque car les gardiennes sont prêtes à combattre à la volonté de leur souveraine. Le fait que les soldates exécutent immédiatement l'ordre de Nouchabeh témoigne de leur respect absolu pour leur maîtresse, mais également du caractère solide (et respectueux) de la reine, de sa capacité à se faire écouter et à obéir. Toutefois, il ne s'agit pas d'une dictature, puisque suivant l'extrait la population sous son ordre est heureuse et passe ses journées dans l'exaltation dans ce « joyous place of heaven-like nature³⁵⁷ ».

Une attention particulière est portée aux servantes de la reine, elles sont d'une beauté éblouissante et d'un courage inestimable. Ces belles femmes n'ont pas de compagnons masculins exactement comme les Amazones et les femmes de Heroum :

Beneath the azure sphere, they have not
A companion (a man) save the wine-cup and the sound of music³⁵⁸.

Si on évoque le sujet de la société où figurent uniquement les femmes, dans la culture caucasienne d'où Nezâmi est originaire, il existe des histoires semblables à celles des Amazones, transmises surtout par le voyageur Potocki dans son récit de voyage *Dans les steppes d'Astrakhan et du Caucase*, publié et traduit par Klarpoth en 1829. Le voyageur polonais évoque l'histoire (transmise par Reineggs) des Amazones de la zone de Petite-Kabarda appelées les *Emmetch*. Klarpoth signale qu'il n'aurait pas raconter cette histoire s'il n'avait pas vérifié ce sujet auprès des Tcherkesses lors de son séjour en 1808³⁵⁹. Suivant l'histoire, lorsque les Tcherkesses étaient encore au bord de la mer Noire,

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 455.

³⁵⁷ *Ibid.*

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 457.

³⁵⁹ Jean Potocki, *Voyage dans les steps d'Astrakhan et du Caucase. Histoire primitive des peuples qui ont habité anciennement ces contrées. Nouveau périple du Pont-Euxin*, ouvrage publié et accompagné de notes et de tables par M. Klaproth, tome II, Paris, Merlin, 1829, p. 77.

ils guerroyaient assez souvent contre les *Emmetchs*, une société des femmes guerrières. Il n’y avait aucun homme dans cet État et elles recrutaient des femmes souhaitant les rejoindre pour les campagnes militaires. Après plusieurs combats entre les deux peuples (tantôt l’un gagne, tantôt l’autre), lors d’une bataille décisive, la chef des *Emmetchs*, connue aussi en étant une prophétesse, appelle à une entrevue privée le chef des Tcherkesses nommé Thoulmé. Ce dernier avait aussi le don de prédire l’avenir. Suite à leur dialogue, la chef *emmetch* décide d’épouser Thoulmé et les deux peuples cohabitent dès lors ensemble. Les autres *Emmetchs* suivent l’exemple de leur chef. Les peuples unis « se dispersèrent avec leurs nouvelles conquêtes dans les pays qu’ils occupent aujourd’hui³⁶⁰ ». Une autre histoire des Amazones, cette fois-ci transmise par Lamberti dans sa *Relation de la Colchide ou Mingrellie*, raconte que les Souanis et les Carachiolis (Kara-tchaï) ont été attaqués par les peuples des montagnes en Mingrellie (Géorgie). Après le combat, ils ont découvert beaucoup de défunts féminins. Le récit donne des détails très précis sur l’équipement et l’armement de ces femmes que les soldats ramassent après le combat. Il y a des casques, des cuirasses, des brassards, décrits en détail (la taille, l’aspect extérieur, la forme, la composition). On dit même que le prince a promis une grande récompense à ceux parmi les Souanis et les Carachiolos qui capturent une de ces Amazones³⁶¹. On ne sait pas si Nezâmi s’est inspiré de ces récits oraux, mais il est certain que le thème de la cité des Amazones est très présent dans le milieu caucasien.

Comme dans les deux *Romans d’Alexandre* (le texte de Pseudo-Callisthène et celui de Ferdowsi), chez Nezâmi, Barda est entouré d’eau (« This beauteous land (full of water and verdure)³⁶² »). Le royaume est protégé de l’extérieur, probablement des attaques des ennemis, mais également des hommes car dans ce lieu ne demeurent que les femmes guerrières et les esclaves masculins. Ce motif d’un lieu réservé uniquement aux femmes et surtout protégé du regard extérieur, un motif tout à fait récurrent de la littérature³⁶³, mais limitons-nous à évoquer nos textes étudiés auparavant. Contrairement à l’image monstrueuse des Amazones avec leurs mœurs et coutumes étranges dans la littérature antique où les hommes subissent un sort grave, se faisant tués et mutilés leur corps³⁶⁴, et

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 78.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 86.

³⁶² Nezâmi, *The Sikandar nâma e bara or Book of Alexander the Great, op. cit.*, p. 455.

³⁶³ Danièle James-Raoul, « Le royaume de Femenie, entre utopie et dystopie : les Amazones dans les textes encyclopédiques médiévaux », in *L’utopie entre eutopie et dystopie*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2015, disponible sur <http://books.openedition.org/pub/17191> [consulté le 2 septembre 2021].

³⁶⁴ Cf. la première partie, 2.1. Les Amazones « anti-mâles » : indépendantes des hommes.

l'image réadaptée chez Ferdowsi avec un regard masculin (les guerrières vierges) et religieux (les femmes voilées)³⁶⁵, Nezâmi se distingue par l'état paisible et heureux du pays de Barda. Dans le cas du texte de Nezâmi, c'est plutôt le monde de l'extérieur qui est troublé, qui souhaite pénétrer à ce monde pour s'apaiser. Ceci rend Iskander curieux, et lui aussi, souhaite jeter un regard sur ce magnifique pays. En quelque sorte, Alexandre veut apprendre de leur paix. Nezâmi qualifie ce lieu de trésor, trésor qui cache les valeurs (humaines) et duquel Iskander doit s'inspirer et apprendre. C'est la mission principale de ce lieu. Pour Nezâmi cet endroit a besoin d'être protégé non parce qu'il est habité uniquement par les femmes, non pas parce qu'elles sont des êtres faibles, mais parce que ce lieu procure la sagesse et illustre la manière de vivre heureux. C'est donc un modèle parfait pour d'autres souverains qui ont besoin d'apprendre de ce modèle de vie et de gouvernance. Ce qui compte pour l'auteur ce sont les valeurs humaines, et ce sont les femmes qui portent ces valeurs. En plus de cela, elles sont vierges, comme d'ailleurs chez Ferdowsi. Toutefois, le poète médiéval dans *Shâh-nâmeh* semble s'adresser plutôt à un public masculin, puisque les femmes de Heroum sont dans la nécessité de sortir du pays pour s'accoupler, il y a donc un thème tabou sous-entendu, à savoir le rapport sexuel des femmes. Et ceci se fait par choix (« toute femme parmi nous qui penche vers le mariage³⁶⁶ ») des femmes. À la différence de Ferdowsi, Nezâmi par la virginité des femmes sous-entend leur pureté, il n'y a aucune mention du besoin de sortir pour s'unir ni du désir sexuel. Elles sont donc pures, éloignées du monde péché dans lequel le reste du monde est plongé.

Nezâmi, en changeant le nom du pays à Barda, apporte une touche personnelle et met l'accent ainsi sur le fait que ce changement s'appliquant sur le nom du lieu va entraîner une modification du récit et du motif lui-même. Bien que nous ayons fait connaissance avec ce lieu désormais connu du public avec une référence au texte de Ferdowsi, toutefois le lecteur est en attente d'une nouvelle approche, d'un nouveau développement de l'histoire. Comme si le changement du nom du lieu revendique l'évolution, un nouveau départ. Le lecteur aura donc raison puisque ce nouveau lieu Barda comprend une nouvelle image de la cité des femmes-Amazones. Nezâmi met l'accent désormais non plus sur la qualité guerrière des femmes, mais sur leur beauté et sur leur savoir. Il est donc intéressant d'observer de ce point de vue le rôle de la femme amazone.

³⁶⁵ Cf. la deuxième partie, 2.2. *Virilis femina* : l'écho grec des Amazones ?

³⁶⁶ Ferdowsi, *Le Livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, tome V, *op. cit.*, p. 167.

Nezâmi néglige en quelque sorte le rôle guerrier, pour ainsi dire le côté Amazone de la reine Nouchabeh et se focalise sur son savoir, sur sa sagesse.

Retour à la source :

Iskander et Nouchabeh, version revue d'Iskander et Keidafeh de Shâh-nâmeh ?

Si on remonte aux origines de l'extrait de Nouchabeh et d'Iskander chez Nezâmi, le poète s'est d'abord inspiré de *Shâh-nâmeh* comme nous avons pu l'observer ; mais, à part la découverte d'Iskander du pays de Heroum, ceci contient également quelques extraits de la rencontre d'Iskander avec la reine andalouse Keidafeh (Candace de la littérature antique) que nous allons développer dans ce sous-chapitre. Une autre source très probable avec des ressemblances frappantes est l'histoire de Pythès et Pythepolis de Polyen évoquée dans les *Ruses de guerre* (récit historique, II^e siècle apr. J.-C.) qui sera développé dans le sous-chapitre suivant.

Dans *Shâh-nâmeh*, l'histoire d'Iskander avec Keidafeh est une réadaptation du *Roman d'Alexandre* du Pseudo-Callisthène. La reine d'Éthiopie Candace devient la reine d'Andalous Keidafeh chez Ferdowsi. Toutefois, la structure du récit reste identique : Alexandre libère le fils de la reine et son épouse de la détention, il s'introduit au palais déguisé en messager en accompagnant le fils. Mais il est vite dévoilé par la reine qui possède son portrait. Il est averti du danger qui provient du deuxième fils de la reine, grâce à la ruse, Alexandre reste en vie et rejoint sain et sauf son armée. Pour pouvoir comparer le récit de Ferdowsi avec l'extrait de Nezâmi, évoquons plus en détails l'histoire. Lorsqu'Iskander se trouve à Misr, la reine du pays voisin d'Andalous dénommée Keidafeh envoie à Misr son peintre pour qu'il peigne le portrait de l'empereur. En voyant son portrait, la reine est inquiète car elle voit la grandeur d'Iskander : (« quiconque se présentera devant lui pour le combattre ne jouira pas d'une longue vie sur terre³⁶⁷ »). Mais cela n'empêche que la reine est décrite comme étant très puissante (« O roi, il n'y a pas de prince aussi puissant qu'elle sur terre³⁶⁸ »). Elle possède une grande armée, personne ne lui est comparable « en richesses, en puissance, en dignité, en bonté, en vertu, en sagesse et en paroles bienveillantes³⁶⁹ ». Mais pour Iskander, la reine n'est qu'une souveraine comme les autres. Il envoie une lettre en l'appelant à être

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 128.

³⁶⁸ *Ibid.*

³⁶⁹ *Ibid.*

« prudente³⁷⁰ » (et sage) et lui demande de se soumettre en prenant l'exemple de Dârâ et des princes d'Inde. Keidafeh est confondue, elle traite pratiquement Iskander de déraisonnable (« Il [Dieu] t'a rendu victorieux de Four l'Indien, de Dara et des princes du Sind ; mais la victoire sur ces princes, qui avaient tiré l'épée, a rendu vide ta tête³⁷¹ ») car aucun des princes qu'il a vaincus auparavant n'est son égal : elle les dépasse en armée et en richesse. Mais cette puissance de Keïdafeh et son rapport supérieur à Iskander va changer. Elle va le perdre lorsqu'elle apprend qu'Iskander a sauvé son fils Keïderousch qui était prisonnier à Feryan. Avant que toute cette histoire se dévoile, Iskander sans le savoir libère de la détention le fils de Keidafeh au nom Keïderousch et son épouse. Mais il demande à son ministre de se comporter comme lui devant Keïderousch et de menacer de le tuer. Ce dernier exécute son ordre sans demander la raison, Iskander, déjà au rôle de messenger, demande à son empereur présumé de gracier Keïderousch. De ce fait, le fils de Keidafeh est sauvé et Iskander-messenger l'accompagne à Andalous. C'est de cette manière qu'Iskander-malin se construit un alibi pour se rendre au palais de la reine. Lorsqu'ils arrivent devant la reine, le fils raconte le bon geste d'Iskander et en guise de remerciement le roi est bien accueilli. Iskander n'oublie pas de « baiser la terre à la manière des courtisans³⁷² » (contrairement au personnage de Nezâmi) lorsqu'il se rend au palais. Lors du repas, Keidafeh, observant attentivement le messenger, demande à son trésorier d'apporter le portrait d'Iskander et reconnaît tout de suite le roi. Le lendemain la reine le convoque au palais pour lui annoncer qu'elle a dévoilé son mensonge. Mais Iskander reste tête levée, prêt à faire face car c'est un prince brave qui ne recule jamais devant le danger et s'il a les armes dans sa main soit il la tue, soit il se tue. Mais à ces paroles du jeune roi, Keïdafeh livre ses conseils d'une femme d'une sagesse acquise au fil des expériences :

O, roi qui ressembles au lion ! ne te vante pas trop de ta bravoure. [...] Sache que tout bonheur vient de Dieu et rends-lui grâce tant que tu restes en vie. Tu m'as dit que toute la sagesse dans le monde était à toi, mais je ne trouve pas que tu dises vrai. Quel prix peux-tu tirer de ta sagesse si tu te jettes ainsi dans la gueule du dragon, si tu couds ton propre linceul dans les jours de ta jeunesse, et si tu te fais ton propre envoyé ? Je n'ai pas pour coutume de verser du sang ni de lutter follement avec un homme puissant. Un roi qui est en état de faire sa volonté, et qui se montre généreux par sentiment de justice, est un sage³⁷³.

Keidafeh est sage, surtout elle est très prudente et ne prend pas de décision à la légère, elles sont toutes bien pesées et réfléchies. De fait, lorsqu'elle entend les exigences

³⁷⁰ *Ibid.*

³⁷¹ *Ibid.*, p. 129.

³⁷² *Ibid.*, p. 135.

³⁷³ *Ibid.*, p.140-141.

d'Iskender de son messenger présumé, « elle sentit que son seul parti était le silence³⁷⁴ ». C'est l'âge et l'expérience qui parlent en elle. Iskander est au contraire représenté comme un jeune prince qui manque d'expérience, il se montre brave (même arrogant) et pour éviter la honte, il préfère tuer la reine ou se tuer au lieu de se donner à ses ennemis ou fuir (un comportement exigé de la part d'un homme brave). Il est immédiatement rappelé à la raison par la reine, il doit être sage et exiger plutôt la paix que la guerre. Le cas de Keidafeh n'est pas le seul où le héros recourt aux conseils d'une femme dans l'épopée. Davis a déjà évoqué l'importance de ses conseils et l'échec que les héros qui les ont jugés inutiles ont subi dans *Shâh-nâmeh*. Or, les femmes ont toujours raison et leurs conseils sont importants pour résoudre des conflits diplomatiques³⁷⁵.

Dans l'histoire de Keidafeh et Iskander chez Ferdowsi, le poète nous met face à deux personnages bien distincts : d'un côté, il y a la reine (probablement plus âgée qu'Iskander), qui a de l'expérience, de la richesse et de la sagesse ; de l'autre côté, Iskander, encore jeune, ambitieux, mais qui a peu d'expérience de la vie. Keidafeh se permet même de tourner Iskander en dérision, surtout en évoquant ses dires sur son intelligence à deux reprises : dans le premier cas, Iskander n'est pas suffisamment averti de la grandeur de la reine ; et dans le deuxième, lorsqu'il vient sans réfléchir au palais tout seul sans armée. Toutefois, tout cela n'empêche que Keidafeh craint Iskander : tout d'abord, quand elle voit le portrait de celui-ci (même pas encore l'empereur en personne), elle se soucie, donc elle a peur et ne sait pas quoi attendre de ce jeune homme. Elle avoue ensuite qu'il est puissant et elle n'est pas insensée pour combattre avec lui. Et finalement, elle l'aide à sortir du pays et lui rend sa grâce pour avoir sauvé son fils. Lorsque la reine andalouse apprend que son deuxième fils Theïnousch veut se venger pour la mort de Four (l'Indien), elle avertit immédiatement Iskender. Grâce à cette soumission sage (à prouver sa fidélité et sa confiance en l'empereur), elle obtient son respect et sa grâce car il lui promet de ne faire aucun mal à son peuple ni à ses proches :

je jure que dorénavant je n'enverrai pas d'armée pour l'envahir, que je ne tramerai plus de ruse d'aucune espèce *contre toi*, que je ne ferai pas moi-même ni ne l'ordonnerai à un autre. Je jure par ma vie que je m'engage envers toi de ne jamais chercher à t'opprimer, de traiter tes amis comme mes frères, et de respecter ton trône comme la croix *sainte*³⁷⁶.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 137.

³⁷⁵ Conférence en ligne de Dick Davis, *To Whom do you Beautifully Belong, or Whose Life is it Anyway? Women in Medieval Persian Poetry*, Ohio State University, disponible sur <https://www.soas.ac.uk/smei-cis/events/28oct2013-kamran-djam-2013-annual-lecture-at-soas-the-perils-of-persian-princesses-women-and-medieva.html> [consulté le 2 septembre 2021].

³⁷⁶ Ferdowsi, *Le livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, tome V, *op. cit.*, p. 147.

Donc, grâce à sa sagesse, sa prudence et son expérience, Keïdafeh gagne le respect d'Iskender et ainsi garde son pays en paix.

Pour Nezâmi, Nouchabeh n'a pas à avoir peur du roi tant qu'elle s'est posée supérieure à lui, également par la richesse et la sagesse (comme dans le cas de *Shâh-nâme*). Toutefois, elle n'a pas besoin de se soumettre pour gagner la sécurité pour son pays. Dans le rapport de deux personnages, sa supériorité ne s'explique point par le niveau de l'expérience (comme dans le cas de Keidafeh), mais par son niveau de connaissance. De même que dans *Shâh-nâme*, Iskander se présente comme ayant moins d'expérience en matière d'ambassade, toutefois cela n'atténue pas l'importance de sa figure. Il n'est pas abaissé par la femme comme dans *Shâh-nâme*, mais critiqué pour sa soif de fortune. Dans les deux textes, Iskander donne raison à la femme, promet à son tour d'accepter leur demande : dans le cas de Keidafeh il s'agit de la paix, dans le cas de Nouchabeh dans le besoin de s'éduquer, d'enrichir son monde intérieur. Chez Nezâmi, c'est plus un rapport transcendant.

L'écho grec ? L'adaptation du texte de Polyen par Nezâmi

Il faut noter qu'il existe une autre source de la littérature antique gréco-romaine de laquelle cet extrait de Nezâmi a probablement été adapté. Il s'agit du texte de Polyen, extrait tiré de *Ruses de guerre*, dans le septième livre, de l'histoire de Pythopolys. Voici l'histoire :

Pythès ayant trouvé des mines d'or, y fit travailler tous les habitants, et les força à creuser et purifier l'or, sans leur permettre de faire aucun autre ouvrage sur terre ou sur mer. Comme cette occupation forcée les empêchait de cueillir les fruits, et de se munir des choses les plus nécessaires à la vie, ils perdirent courage.

Leurs femmes vinrent trouver Pythopolis, femme de Pythès, et lui demandèrent grâce. Elle les renvoya avec de bonnes espérances. Elle appela les orfèvres, et leur ordonna de faire des poissons d'or, des gâteaux, des confitures, et toutes sortes de mets du même métal. Pythès revient d'un voyage, et demanda à souper, sa femme lui fit servir une table d'or, couverte, non pas de viandes véritables, mais de toutes sortes de vivres formés d'or. Pythès trouva la chose bien imitée, et loua l'art des orfèvres mais il demanda à manger. On lui servit d'autres mets pareils et puis encore d'autres. Il se fâcha, et dit qu'il avait faim.

Alors sa femme lui dit : « Tu as ruiné l'agriculture et tous les arts qui procurent aux hommes la nécessité de la vie, et tu as voulu qu'on ne travaillât qu'à l'or. Tu vois maintenant qu'il n'est d'aucune utilité pour l'usage de la vie, si l'on manque de fruits et de grains.

Pythès, instruit par la sagesse de sa femme, fit cesser le travail des mines, et permit aux habitants de vaquer à l'agriculture et aux arts³⁷⁷.

³⁷⁷ Yves Germain (éd.), *Amazones et femmes de guerre dans l'Antiquité. Textes de Polyen, Hérodote et Diodore, Clermont-Ferrand*, Clermont-Ferrand, Éditions Paleo, 2012, p. 22-23.

Dans les deux textes en question, une multitude de thématiques se ressemblent. Tout d'abord, c'est le thème principal qui est l'instruction de l'homme par la femme à travers la sagesse. Mais chez Nezâmi le choix des personnages principaux est fort intéressant : le poète élite la femme considérée comme la plus puissante du pays des femmes – la reine des Amazones, et l'homme un des plus puissants, maître de deux mondes (l'Orient et l'Occident) – Alexandre. Les personnages de Polyen sont les gens ordinaires et même le lieu de l'histoire est un milieu modeste. Chez Nezâmi, l'histoire se situe dans un milieu somptueux avec les personnages de la classe royale qui doivent se comporter en suivant les étiquettes exigées du milieu. Le premier contact est important, le salut doit se faire conformément aux normes. Le milieu est extrêmement tendu car le subordonné (donc le messager) se trouve devant une maîtresse et il doit être très prudent, doit démontrer ses qualités d'excellent diplomate. Normalement, aucune faute n'est admise dans ce genre de situation, car une petite erreur peut causer des dégâts considérables pouvant même aller jusqu'au déclenchement des guerres inter-pays. Pourtant, comme on l'a observé, Iskander commet une faute grave en omettant une des étiquettes importantes pour saluer la souveraine : il n'enlève pas son épée et ne s'incline pas devant la reine. Cette faute conduit d'ailleurs la reine à se douter du statut réel de la personne et lui permet par la suite de facilement divulguer le mensonge du messager. Aussi il est excusé de cette erreur en raison de sa grandeur en tant qu'empereur, mais surtout grâce au choix de la reine de le pardonner car elle a un message à lui transmettre plus essentiel que tout : l'importance de l'instruction.

Dans les deux textes, les femmes sont des initiatrices. Pour Polyen, c'est Pythopolis, une femme ordinaire qui instruit son mari, pour Nezâmi c'est la reine Nouchabeh. Notons également que dans le texte grec, ce sont les ouvriers qui viennent se plaindre auprès de Pythopolis. Les ouvriers sont forcés à extraire de l'or, la tâche qui ne leur est aucunement utile. Chez Nezâmi, il n'y a aucun intermédiaire, c'est sans doute l'intelligence de Nouchabeh qui détermine le creux du problème.

Le milieu joue également son rôle dans la transmission du message. Dans le cas de Polyen, ceci se passe dans une maison ordinaire où le mari souhaite être nourri après un voyage. Comme habituellement, après un long trajet, probablement fatigué et affamé, le mari demande à sa femme de le rassasier : une scène banale décrivant un moment de la vie d'un couple. Toutefois, cette banalité est interrompue brusquement par une décoration luxueuse qui suit : tous les ustensiles de la table et la nourriture sont faits d'or. On aperçoit aussi très clairement d'où vient tout cet or : de la mine retrouvée par Pythès. Le matériau

noble ne joue pas ici le rôle de richesse dans le sens où l'auteur ne décrit pas en détail ce que cet or apporte à Pythès et à sa famille (quel plaisir exactement), mais il n'apporte que souffrance aux habitants contraints de travailler dans les mines. Or, ils aiment cultiver, cueillir « des choses les plus nécessaires à la vie » qui nourrit. C'est Pythopolis qui apprend à son mari qu'en ruinant l'agriculture, il détruit l'essence de la consommation de l'homme, et l'or pour lequel il fait tant d'efforts ne vaut en fin de compte rien. Dans le cas de Nezâmi, la scène se déroule dans un palais royal somptueusement décoré où la richesse est exposée ouvertement, pour démontrer la grandeur de la maîtresse du lieu. Ensuite, la nourriture en pierres précieuses proposées à Iskander a aussi son rôle : elle est la punition. Iskander est puni de vouloir renoncer à l'apprentissage pour assouvir ses plaisirs matériels. Si dans ce cas de Pythès, l'essence de la vie est de cultiver et de se consacrer à l'art, dans le cas d'Iskander, c'est le savoir. La richesse aveugle et fait oublier les choses les plus essentielles de la vie, voilà la morale de l'histoire.

Et enfin, les hommes acceptent leurs failles en donnant raison aux femmes dans les deux textes. Polyen termine son récit en faisant accepter la faute à Pythès qui arrête l'activité minière pour permettre aux habitants de cultiver et de leurs terres et de créer leurs œuvres artistiques. Nezâmi pour sa part, fait admettre à Iskander les justes paroles de Nouchabeh et il est prêt désormais à renoncer aux richesses de ce monde terrestre pour se consacrer à la recherche de la connaissance. C'est ainsi qu'Iskander s'incline devant la reine guerrière et admet sa supériorité. C'est un outil assez important de Nêzami pour souligner l'importance de la femme éclairée dans le récit, son rôle primordial qui consiste à surpasser l'homme en sagesse.

Nouchabeh dans la miniature persane : immobiliser l'action

La beauté magique, éblouissante, la splendeur de la miniature persane est celle de la couleur pure.

Youssef Ishaghpour, *La Miniature persane. Les couleurs de la lumière : le miroir et le jardin*, Tours, Farrago, 1999, p. 11.

La supériorité de la reine Nouchabeh que Nezâmi a tant mis en évidence a surtout été traduite, à notre sens, par l'art culminant du milieu persan qu'est la miniature. La miniature persane est un héritage inestimable dans l'histoire de l'art de la civilisation iranienne. Hegel a fait remarquer que « toute œuvre d'art appartient à une époque, à un

peuple, à un milieu et est en rapport avec certaines représentations et fins, historiques et autres³⁷⁸ », ce qui nous amène à introduire l'histoire de l'art de miniature persane. Il existe encore très peu d'études sur cet art dans le milieu européen malgré le style unique et reconnaissable de la peinture iranienne. Voici comment on pourrait reconnaître une miniature :

Les miniatures, qu'elles soient à côté du texte ou au-dessus de lui, lui sont étroitement liées ; le fond est bleu uni, rectangulaire ; on utilise un rouge, un pourpre, un blanc, un or et deux verts, l'un foncé et l'autre pâle. Des contours nets cernent les personnages ; des lavis de couleurs plates emplissent ensuite ce cloisonnement, et parfois se surimposent sur les vêtements de rosettes en thèmes simples. Le seul soupçon de paysage se réduit à des arbres stylisés ; des arabesques florales comblent de temps en temps les vides. Chaque page est peinte sur ses deux faces³⁷⁹.

De nombreuses écoles de peintures s'établirent à Chiraz, Hérat, Tabriz avec un style propre à chaque école et qui a laissé un héritage considérable pour l'art iranien, surtout qui ont beaucoup dessiné *Khamseh* de Nezâmi. Il est aussi intéressant d'observer la miniature en tant qu'art « sédentaire » qui permet d'immobiliser une action. L'action est en soi en mouvement, mais la peinture l'immobilise. Peindre met ainsi en défi car la peinture doit représenter ce qui mouvant, ce qui est susceptible de changer à chaque court instant. Le plus grand défi consiste ainsi à définir cet instant même parmi tant de choix (des milliers voir même des millions d'actions) que ce soit dans l'œuvre artistique écrite (la littérature écrite) ou orale. Le choix de l'artiste est ainsi mis à l'évidence pour le motif principal de sa création. Il faut noter que *Khamseh* de Nezâmi a été surpassé seulement par *Shâh-nâme* de Ferdowsi en quantité de manuscrits avec miniatures. C'est surtout à partir de la fin du XIV^e siècle avec les premiers Timourides que débutent ces illustrations. Les exemples les plus anciens connus à ce jour se trouvent à la British Library et datent de 1386 et 1388, et un autre manuscrit, daté de 1318, se trouve à Téhéran³⁸⁰.

C'est au cours du XVI^e siècle avec la nouvelle dynastie de Safavides, notamment à Tabriz durant le règne de Shâh Tahmâsp, que l'art atteint son apogée. Les plus grands peintres de cette époque illustrent leurs créations les plus ultimes entre 1539 et 1543, parmi lesquelles figurent *Khamseh* de Nezâmi³⁸¹. Toutes les scènes reconnaissables de l'œuvre nezâmienne ont été peintes de *Khosrow va Chîrîn à Iskander-nâme*. Pour notre

³⁷⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Introduction à l'esthétique. Le beau*, vol. 1, trad. Samuel Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1979, p. 74.

³⁷⁹ Basil Gray, *La peinture persane*, trad. Yves Rivière, Genève, Skira, 1961, p. 15-16.

³⁸⁰ Oleg Grabar, *La peinture persane. Une introduction*, Paris, PUF, 1999, p. 118.

³⁸¹ Ivan Stchoukine, *Les peintures des manuscrits de la « Khamseh » de Nizâmi au Topkapi Sarayi müzesi d'Istanbul*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1977, p. 21.

cas, au cours de notre recherche, nous avons relevé que de nombreux artistes³⁸² avaient dessiné la scène de rencontre de Nouchabeh avec Iskander. Ceci témoigne, certes, de l'importance de cette scène dans le poème *Iskandar-nâmeh* et il incite surtout à s'interroger sur l'objectif des artistes pour immortaliser ce moment précis. Grâce au guide et à la vaste connaissance de notre co-directeur de thèse, l'éminent chercheur Michael Barry, nous avons découvert une des meilleures miniatures de l'école de Hérat du peintre Mirza Âli qui a reproduit la scène d'Iskander en regardant son propre portrait devant Nouchabeh. Mirza Âli est mentionné par Aali comme « un peintre d'une haute renommée en même temps qu'un très habile dessinateur³⁸³ ». La miniature est datée entre 1539-1543, réalisée pour Shah Tahmâsp à Tabrîz. L'illustration de Mirza Âli se distingue notamment par sa richesse en couleur. N'étant pas spécialiste de ce domaine, pour l'analyse de la miniature de Mirza Âli, nous nous sommes inspirée du travail et des conseils précieux du professeur Michael Barry³⁸⁴.

³⁸²*Ibid.*, p. 43, 47, 70, 77, 84, 85, 87, 91, 95, 99, 102, 109, 111, 113, 116, 123, 124, 125, 132, 135, 137, 139, 140, 149, 152, présente au moins 25 miniatures de la scène où Nouchabe reconnaît Iskander du temps des Tîmoûrides (1404-1507), des Turcomans et des Safavides (1501-1736).

³⁸³ Armeénag Bey Sakisian, *La miniature persane. Du XII^e au XVII^e siècle*, Paris, Bruxelles, Les Éditions G. van Oest, 1929, p. 115.

³⁸⁴ Voir notamment la conférence de Michael Barry intitulée « Sauvegarder et restituer le patrimoine afghan » qui a eu lieu à l'Institut National d'histoire de l'art le 15 octobre 2018, disponible sur <https://www.youtube.com/watch?v=yfIPqd5-9k> [consulté le 12 mai 2021].



Figure 1. Mirza Âli, *La reine Nouchabeh montre à Iskander son propre portrait*, réalisé pour Shah Tahmâsp à Tabrîz, 1539-1543, Londres, The British Library.

Selon Barry, dans cette miniature le peintre Mirzâ Âli interprète la légende des Amazones suivant la lignée de la rencontre des héros grecs avec les Amazones (Thésée, Achille, Alexandre). Dans la peinture de l'artiste persan, les deux personnages représentent « un couple archétypique d'une royauté suprême d'Adam et d'Ève, de

Salomon et Bilqis, et un troisième celui de sagesse³⁸⁵ ». Le trône de la reine est comme un rayon de soleil éclatant représentant ainsi la sagesse de sa maîtresse³⁸⁶. L'analyse de la miniature nécessite que l'on porte attention à chaque détail, chaque élément forme l'événement. Comme note Ishaghpour : « L'événement ne constitue qu'un élément dans l'ensemble. On ne distingue aucune hiérarchie de signification et tous les détails sont d'importance égale³⁸⁷ ». Plusieurs éléments sont à analyser dans le tableau. Tout d'abord, la richesse des couleurs. Cette diversité colorée renvoie à la richesse inestimable de la reine : bleu signifie lapis-lazuli, doré – de l'or, rouge – du cinabre, verte – de la malachite. Plusieurs personnages y sont reconnaissables. Tout d'abord, assise sur un trône impérial est la reine guerrière Nouchabeh. Elle est entourée de ses trois servantes guerrières, placées autour du trône pour assurer certainement la protection de la reine. Le trône est couvert d'un arbre en fleurissement qui est l'arbre de la vie. Au centre de la miniature se situe l'empereur Iskander. Assis sur une chaise modeste, il est en train de regarder son propre portrait. Reconnaisable par une barbe et un habit avec un turban blanc, Iskander est positionné beaucoup plus bas que la reine en trône. Ceci fait certainement allusion aux positions hiérarchiques de deux personnages en question : le pouvoir d'Iskander est minimisé par rapport à la grandeur de la reine. Un autre élément se réfère au pouvoir de la reine dans la peinture, c'est le mouchoir tenu à la main de Nouchabeh qui symbolise son pouvoir, donc sa puissance³⁸⁸. Dans la même lignée horizontale que la position de la reine se situe l'eau qui est de l'eau de source. On voit très clairement que la miniature est imprégnée des éléments mystiques.

Il nous a paru important d'introduire et d'illustrer ce travail magnifique du peintre Mirza Âli qui, selon nous, a pu transférer l'idée de la puissance féminine, l'empreinte reconnaissable de Nezâmi. Cette piste reste encore pour nous un domaine à explorer en profondeur, tant nous sommes encore en manque de connaissance en la matière. Toutefois, par cette mention très modeste de cet art nous souhaitons démontrer qu'il reste encore de telles richesses à faire découvrir du milieu persan et faire part de notre humble admiration envers cet art.

³⁸⁵ Michael Barry, *Nizâmi, Conseiller des rois, miroir de l'invisible*, conférence présentée lors de l'inauguration de la Chaire Nizami Gandjavi à l'Université de Haute-Alsace, 2 novembre 2015, disponible sur <https://www.youtube.com/watch?v=pgdvJ31Y61o> [consulté le 12 mai 2021].

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ Youssef Ishaghpour, *La Miniature persane. Les couleurs de la lumière : le miroir et le jardin*, Tours, Farrago, 1999, p. 19.

³⁸⁸ Sur le sujet de la représentation du mouchoir symbolisant le pouvoir dans la peinture, voir Nader Nasiri-Moghaddam, « Le pouvoir et le mouchoir », communication présentée aux Colloques interdisciplinaires de l'Université de Strasbourg & CNRS portant sur « Images », 1-2 juin 2017, disponible sur <http://www.canalc2.tv/video/14539> [consulté le 2 septembre 2021].

3.1.2. La princesse slave de *Haft paykar* : parieuse de l'intelligence masculine

Composée dans la tradition des *Mille et Une Nuits* – sous le modèle de contes enchâssés narrés tour à tour par des femmes – *Haft paykar* [*Le pavillon des sept princesses* ou *Les sept portraits*] est l'une des œuvres magistrales où « brillent comme des gemmes les pensées les plus profondes de Nezâmi à travers le raffinement exquis de la forme, parvenue à la perfection³⁸⁹. » L'action se déroule à l'époque de la Perse préislamique puisque le héros du poème est un personnage historique : l'empereur de l'Empire sassanide Bahrâm V dont le règne dura dix-huit ans (de 420 à 438). Selon les historiens, Bahrâm est né d'une mère juive et a été élevé dans la cour des Iakhmides-al-Mundhir à Hira. Il était admirateur de la musique et de la chasse, cette dernière passion contribua notamment à son appellation « l'onagre » (Goûr) : le surnom provient d'une chasse à un onagre exceptionnel³⁹⁰. Devenu un personnage assez célèbre dans le milieu littéraire, sa figure a été reprise par les poètes persans pour tisser des légendes et des contes merveilleux autour de sa personnalité. Dans *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi, par exemple, Bahrâm put s'installer sur le trône sassanide seulement après avoir tué deux lions qui gardaient la couronne. Les récits tant historiques que merveilleux furent les principales sources de Nezâmi dans la composition de ce poème.

Quant à la structure de *Haft paykar*, elle se compose de trois parties : la première narre la naissance et les exploits du roi Bahrâm Goûr ; la deuxième se constitue des récits racontés tout à tour par les sept épouses du roi sassanide provenant des sept coins du monde ; et la dernière expose l'accomplissement de la justice par le roi, après avoir acquis des connaissances morales.

Le poème débute par une longue eulogie à Dieu et s'enchaîne sur les conseils du poète Nezâmi à son fils Mohammad avant d'entamer l'histoire du prince Bahrâm qui grandit dans la cour de Hira auprès de son père Nu'mân et de l'ami de son père, le prince arabe Mundhir. Le futur roi y reçoit une éducation soignée ; il s'intéresse surtout à la science et connaît l'arabe, le grec et le persan. Il est fort doué pour la chasse et se fait remarquer par son habileté saisissant de chasseur : il tue d'une même flèche un lion et un onagre. Il est aussi doté d'une force surhumaine puisqu'il tue le dragon, gardien du trésor découvert dans une grotte.

³⁸⁹ Michael Barry, « Le poète », *op. cit.*, p. 527.

³⁹⁰ Francis Richard, *Les cinq poèmes de Nezâmi*, *op. cit.*, p. 59.

Un jour, se promenant dans le palais de Khawarnaq – un palais splendide construit sous l’ordonnance du roi Nu’mân – Bahrâm découvre, dans une salle fermée auparavant, sept magnifiques portraits de sept princesses originaires de sept contrées du monde : d’Inde, de Byzance, de Chorasme, des pays des slaves, du Maghreb, de Chine et de Perse. Il tombe amoureux de ces beautés féeriques et découvre son propre portrait au milieu de leurs images. Il comprend que c’est la prédiction de son destin : il deviendra le roi de l’Empire et épousera ces sept belles femmes.

Après le décès du roi Nu’mân, le peuple couronne un vieil homme nommé Kasrâ et rejette la souveraineté de Bahrâm sous le prétexte qu’il a grandi avec le prince arabe Mundhir. Cependant Bahrâm s’oppose à leur décision, et le couronnement se fait sous condition que les prétendants récupèrent la couronne qui se trouve entre deux lions. Le prince Bahrâm accomplit avec facilité cette tâche et devient ainsi le maître de l’Empire sassanide. À la suite de son couronnement, Bahrâm, par l’intermédiaire d’offres ou de menaces, obtient un accord de mariage des rois des sept pays d’où viennent les princesses de la chambre close. Sur les conseils de son architecte Shedeh, le roi fait construire sept pavillons de sept couleurs différentes correspondant aux sept planètes ; il y loge ses sept épouses. Chaque nuit, vêtue de la même couleur que celle du pavillon de la princesse, Bahrâm rend visite tour à tour à chacune de ses épouses. Il commence sa visite le jour du samedi pour ainsi finir par le jour sacré pour les musulmans, vendredi.

La deuxième partie du poème débute par le récit de la princesse de l’Inde sous le pavillon noir correspondant au signe de Saturne. La belle indienne narre l’histoire d’un prince qui se revêt en noir. La raison est liée à sa déplorable aventure : il s’est rendu au monde des fées à la cité des Stupéfais (Qayrawân) à l’aide d’un panier, mais fut rejeté par la reine des fées dont il était tombé amoureux. Le refus de la reine fut causé par le désir aveugle du roi de la posséder ; enragée par son comportement, la reine renvoya le roi à nouveau dans le monde terrestre. Suite à cette mésaventure, l’indien se déclare « le Roi des noir-vêtus » et se revêt en noir en signe de son deuil.

Le poème continue avec le récit de la princesse de Byzance sous le pavillon jaune le jour du dimanche, sous le signe du soleil : celui de l’amour du roi envers sa belle esclave chinoise, mais qui reste, malgré ses maintes tentatives amoureuses, froide envers lui. Il décide de lui raconter l’histoire de Salomon et de sa femme Bilqîs, reine de Saba, qui ont eu un enfant paralysé. L’ange Gabriel demande au couple d’avouer les péchés les plus intimes pour que l’enfant devienne normal. La reine avoua qu’elle admirait les jeunes hommes qui ont un beau visage ; le roi, de son côté, confessa son

avidité. Touchée par le récit, l'esclave s'ouvre au roi : elle est ensorcelée, et si elle tombe enceinte, la naissance d'un enfant lui coûtera la vie. Passionnément amoureux de la belle, le roi cherche des moyens pour la convaincre et s'incline sur les conseils de la vieille, chassée de la maison. La jalousie sera ainsi le moyen pour vaincre l'amour de la belle esclave. Ils sont enfin unis par le mariage.

Lundi, ce fut la princesse de Chorasmie sous le pavillon vert, signe de la lune, qui conte une leçon de la bonne foi et de la bonne volonté à travers l'histoire de l'homme cordial nommé Bishr. Ce dernier découvrit le visage d'une très belle femme lors de sa promenade. Tombé instantanément amoureux d'elle, il hésita entre son cœur et sa raison. En choisissant la dernière, il fit un pèlerinage à Jérusalem durant lequel il rencontra un voyageur, Méliha-imam, qui « sait tout sur tout ». Pour Bishr, le Créateur est le savant de tout. Méliha finit par être noyé dans un *houm* (puits), en pensant que cela fut un piège pour les animaux. Bishr, l'homme de cœur, l'enterra et décida de trouver sa famille pour remettre l'argent qu'il avait trouvé dans la poche de son compagnon. Le destin lui réserva un sort favorable : la femme de Méliha était celle dont Bishr était toujours amoureux. La belle dame lui confessa ses années malheureuses passées avec son époux, et avoua être amoureuse de lui, admirée surtout par son honnêteté. Le récit se clôt sur le mariage et la vie heureuse du couple.

La princesse slave sous le pavillon rouge sous le signe de Mars, expose, le mardi, l'histoire d'une belle princesse qui fit construire un château dans une falaise afin de mettre en épreuve les princes qui souhaitaient l'épouser. Pour cela il fallut surmonter les obstacles : résoudre l'énigme des talismans et les dénouer pour pouvoir entrer dans le palais, puis résoudre les énigmes de la princesse. Les princes, ne réussissant pas l'épreuve, furent décapités. Le prince tant attendu franchit finalement toutes les difficultés et se maria avec elle. La particularité du récit consiste dans le fait que la princesse ose défier l'intelligence masculine en les mettant à l'épreuve.

C'est particulièrement sur ce récit que nous allons nous concentrer dans ce sous-chapitre de notre travail. L'image de cette princesse, dessinée par Nezâmi, correspond, selon nous, à un des attributs amazoniens, celui de la cruauté. La princesse d'une beauté et d'une intelligence exceptionnelle n'hésite pas à décapiter tous les amants venus à sa rencontre et ayant échoués les épreuves. Cette cruauté appliquée à la princesse, exterminant uniquement les hommes (à part le prince élu) pourrait à nos yeux s'approcher de l'image des Amazones (chez Justin ou chez Diodore). Comme d'ailleurs les Amazones chez Pseudo-Callisthène, les femmes de Heroum chez Ferdowsi et les femmes de Barda

chez Nezâmi, la princesse se protège du monde extérieur par un château construit sur une falaise.

La belle dame du pays couchant (Maghreb) sous le pavillon turquoise de Mercure raconte au roi, le jour du mercredi, le voyage en Enfer d'un jeune homme nommé Mâhân. En se divertissant avec ses amis dans un jardin égyptien, Mâhân, après avoir bu quelques verres de vin, se perdit sur le chemin de retour. Durant son voyage nocturne, il croisa des personnages étranges qui lui demandaient de les suivre, avant de disparaître. Ce fut, tout d'abord, un homme qui prétendait être son ami, puis un couple silencieux tout au long du chemin, et finalement, un cavalier. Ce dernier fit s'asseoir sur son cheval Mâhân et l'amena à un endroit où ils rencontrèrent les monstres. Le cheval devint alors un dragon à sept têtes. En fuyant cet endroit, Mâhân arriva finalement à un puits profond où il se reposa. Le soir, il sortit du puits grâce au rayon de la lune et découvrit devant lui un jardin plein d'arbres fruitiers. Il raconta son aventure à l'homme du jardin et celui-ci, admirant son honnêteté, lui proposa d'être son fils ; Mâhân fut donc sauvé : il fut au Paradis, dans un jardin merveilleux comparable à l'Eden.

Jeudi, la princesse chinoise, sous le dôme santal correspondant au signe de Jupiter, narre l'aventure de deux pérégrins Khayr (le Bien) et Sharr (le Mal) qui décidèrent de réaliser un voyage à pieds à l'autre bout du désert mésopotamien. Sharr trahit son compagnon Khayr sur le chemin et l'abonna au milieu du désert, après lui avoir arraché les yeux. Les prières à Dieu du Bien lui sauvèrent la vie : une fille kurde le trouva et guérit ses yeux grâce aux feuilles de l'arbre magique. Par la suite, il remit sur pied la fille malade du roi au moyen de ces feuilles et devint lui-même roi en épousant la princesse. Un jour, il recroisa Sharr auquel il accorda finalement son pardon. Ce dernier finit par être assassiné par le beau-père kurde de Khây : la justice fut finalement rétablie.

Le poème finit par l'histoire de la princesse de Perse sous le pavillon blanc de Vénus qui conte l'aventure dans le jardin merveilleux du shâh. Entendant des voix provenant de son jardin, le shâh y découvrit des houris et tomba amoureux de l'une d'elles, qui lui accorda ses faveurs. Cependant, quelques imprévus perturbèrent leur rencontre tant convoitée : apparurent en effet un chat et une souris. Le souverain comprit finalement la leçon du Haut qu'il faille épouser la femme selon la loi divine pour pouvoir s'unir avec elle.

La troisième partie du poème s'enchaîne par la réalisation du geste juste du roi Bahrâm : ayant tiré des leçons morales à travers les contes éducatifs des princesses, Bahrâm rend la justice dans son royaume en punissant le vizir tyrannique qui était laissé

à sa place pour le gouvernement du pays en son absence. Le pays prospère à nouveau et le roi, quant à lui, disparaît sans retour dans une grotte lors d'une chasse à l'onagre.

Parier sur l'intelligence masculine

Le quatrième conte de la princesse slave du pavillon rouge se trouve au centre du roman *Haft paykar*, ce qui ajoute de l'importance à l'étude de cet extrait hormis la représentation de la princesse slave du conte. Pour Krotkoff, le fait que ce conte se trouve au milieu du récit a son importance, il est « loaded with meaning and may contain the key for the understanding of the entire structure³⁹¹ ». Ce point est explicité davantage plus tardivement.

Nous présentons ici pour l'analyse du conte de *Haft paykar* les extraits de deux traductions, celle de Barry et celle de De Gastines. La traduction de Barry nous paraît extrêmement poétique, semble démontrer la volonté du traducteur d'être au plus près du texte de départ (traduction sourcière) qui semble refléter toute la richesse et le langage extrêmement complexe de Nezâmi. La traduction de De Gastines nous semble proposer une approche plus simplifiée, une traduction cibliste, selon la définition de Ladmiral³⁹². Nous avons jugé utile de présenter ces deux approches afin de laisser au lecteur le choix de suivre la voie dont il trouve juste pour sa lecture.

Dans l'histoire de la princesse slave sous le pavillon rouge, le défi de la princesse consiste à inviter l'homme à jouer avec l'intelligence de la femme. Or, la princesse est d'« une beauté à l'œillade ensorcelante³⁹³ », toutefois son point fort n'est pas cette apparence physique attirante, mais son intelligence. D'ailleurs, cette beauté sera un moyen (ou plutôt un piège) pour attirer les hommes pensant pouvoir résoudre l'énigme de la princesse. Or, malheureusement, ils se trompent, car dès le début du récit, Nezâmi met l'accent sur le savoir de la princesse, car c'est une femme pleinement instruite :

Car en tout art versée, sut-Elle à tout remédier
D'un regard vif –
À sonder jusqu'à l'humeur des Astres
En la Sphère
Et d'en induire l'homologie des Éléments –
Dont encordât la substance, rassemblée toute,

³⁹¹ Georg Krotkoff, « Colour and Number in the Haft Paykar », in Roger M. Savory, Dionisius A. Agius (eds.), *Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, Toronto, Ontario, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984, p. 106-107.

³⁹² Inkar Kuramayeva, « “Doublement traduit ?” Culture nomade et traduction », in Nikol Dziub, Tatiana Musinova, Augustin Voegele (dirs.), *Traduction et interculturalité. Entre identité et altérité*, Peter Lang, 2019, p. 87.

³⁹³ Nezâmi, *Les Sept portraits*, trad. Isabelle de Gastines, *op. cit.*, p. 200.

En son poing,
Pour l'encocher jusqu'à la fine pointe
De l'arcane de l'Âme :
Comment du Sec en Humide
Embraser l'Eau, geler la Flamme,
Doter d'Humanité les Humains –
Puis lors, de quel augure ès Étoiles déchiffré
En doter ci-bas les Humains.

Tout qui fût requis en sapience
En souvenance de tout enfant d'Adam : cela le sut –
Embrassait-Elle toute sagesse dans les replis de son Esprit :
Dame d'aspect,
Virile au su de signifiante³⁹⁴.

En chaque discipline, cette princesse accomplie s'avérait efficace et d'esprit vif.
Elle connaissait la nature des étoiles ; la composition des humeurs qui en résulte.
Elle maîtrisait de son savoir toutes les natures et possédait à fond le secret de l'âme.
Au point que : du sec et de l'humide le remède ; comment l'eau devient chaude et le feu froid ;
ce qui distingue l'homme des autres êtres vivants ; l'influence des astres sur les habitants de la
terre ;
ce qui contribue à la civilité et à la l'embellissement de l'être humain,
tout cela elle tenait assemblé sous sa houlette,
elle, par l'apparence femme, par la valeur homme³⁹⁵.

Le poète évoque sa connaissance de toutes les sciences, et mieux encore son don dans toutes ces matières ; elle est « parée de talents³⁹⁶ ». Elle connaît l'astrologie, la physique, la biologie et l'astronomie. Afin de souligner son caractère et son courage, Nezâmi la fait valoir à un homme. Mais sa grande fierté demeure dans ses connaissances de la magie et du sortilège. Le poète n'hésite pas à numéroter tous les domaines scientifiques dont la princesse est avisée :

Possédait-Elle tout ornement
De sapience :
Calligraphie de tout savoir
Et de tout art
Inscrite aux pages de sa mémoire :
Avait-elle lu de l'Univers
Tout grimoire
De sorcellerie, nécromancie,
Et toutes choses cluses³⁹⁷.

Outre grâce et sourire de sucre, cette princesse était parée de talents.
Elle était instruite en toutes les sciences : sur chaque matière elle avait écrit un traité.
Elle avait lu les grands livres sur la magie, les sortilèges et les choses occultes³⁹⁸.

³⁹⁴ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, trad. Michael Barry, *op. cit.*, p. 306.

³⁹⁵ Nezâmi, *Les sept portraits*, *op. cit.*, p. 202-203.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 201.

³⁹⁷ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, *op. cit.*, p. 303.

³⁹⁸ Nezâmi, *Les sept portraits*, *op. cit.*, p. 201.

Son solide bagage de connaissance lui permet de rédiger un traité pour transmettre ses savoirs. Il semble que la princesse veut informer les gens de son entourage du grand savoir en sa possession.

À part sa vaste connaissance scientifique, la princesse est également une excellente peintre qui n'a pas de son égale dans tout le pays. Le public va découvrir son talent à travers son propre portrait qu'elle a peint d'elle-même et fait accrocher devant le château :

Elle, Image de Fée, Péri-qui-Siège-au-Château,
Fut encore artiste, issue de l'atelier de Chine :
À lier le calame à sa peinture
Y entortillait des nœuds dans l'eau à en paraître perles,
Et du noir de son calame, telle boucle noire de houri,
Jetais sur son tableau comme une ombre de lumière.
Lors trouva-t-Elle son désir à s'enfermer dans son Donjon,
Lors le Donjon trouva bonheur à l'enfermer dans son giron.
Lors prit-Elle un pinceau, et de chef en pied
Se peignit-Elle tout entière sur un rouleau de soie³⁹⁹ ;

Or voici : cette péri, en la citadelle recluse, était l'égale d'un peintre de l'atelier de Chine.
Quand de son pinceau elle se mettait à tracer, telle la nacre elle sécrétait des perles.
D'une encre noire comme boucles de houri, elle peignait jusqu'à l'ombre sur la lumière.
Quand en cette tour elle trouva refuge, la tour, à cette lune, devint fortunée.
Elle prit sa plume et, de la tête aux pieds, sur la soie traça son propre portrait⁴⁰⁰.

Le portrait de la princesse est en réalité un piège pour les hommes, puisque la princesse l'accroche volontairement sur le château dans le but d'attirer le regard des princes. En voyant cette dame d'une beauté exceptionnelle les princes brûlent de désir de l'épouser, donc de la posséder. Mais cette grâce est dangereuse car c'est elle qui va tendre un piège aux hommes. Pour ceux osant s'introduire dans le château, la princesse prépare un chemin assez complexe pour l'atteindre, composé d'énigmes à résoudre. Les princes échouant subissent un seul sort : la décapitation.

Le château construit par la volonté de la princesse a un rôle protecteur. Il la préserve des regards extérieurs, mais également des princes qui n'égalent pas la princesse par l'intelligence. Or, pour pouvoir entrer dans le château, il faut résoudre la première énigme. On voit assez clairement la volonté de l'héroïne de s'éloigner de ceux qui ne la méritent point. Elle n'hésite pas à recourir à la ruse afin de mettre en place ce choix et de mettre en épreuve l'intelligence de ces cavaliers. Désormais, elle est un trésor caché et protégé dans le château :

Ainsi Châtelaine promise,
S'emmira-t-Elle en Citadelle qui sied :
Lors de se claquemurer en Château fort

³⁹⁹ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 307.

⁴⁰⁰ Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 203.

Et s'y seoir comme un Trésor en Forteresse.
Mais à peine y emmura-e-Elle son corps d'argent
Qu'en devint pour tous son nom La Dame du Château
Et qui volerait le Trésor du Château
En fût rendu sans puissance :
Car c'était la Citadelle d'Acier,
Pareille au Château d'Airain, *Ro'in-Dej*,
En elle, en ce Château,
Fut Dame des Slaves, *Bânoû-yé Saqlâb*⁴⁰¹ [...].

Et cette beauté à la forteresse dévolue, par fierté, veilla à la sûreté de son castel.
Dès qu'elle eut solidement fortifié la place, tel un trésor, elle s'y enferma.
Le trésor, désormais, était bien gardé ; Dame de la forteresse, tel fut son sobriquet.
Les brigands contre pareils murs étaient impuissants : c'était, au vrai, la Forteresse d'Airain⁴⁰².

Elle équivaut à un trésor tout d'abord par son intelligence, car celui qui l'atteindra aura une détentrice du savoir. Le trésor est également sa virginité : « Elle avait coupé l'accès à ceux sur la voie ; cloué l'attente de ceux portés par le désir⁴⁰³ ». Rappelons que le prince réussissant à la rejoindre l'épousera et jusqu'à ce moment elle est protégée. Il faut que l'homme traverse plusieurs étapes pour y parvenir. Rappelons les Amazones de Nouchabeh qui, elles aussi, étaient vierges et protégées par une source qui entoure le pays. De la même manière que chez ces guerrières, la virginité de la princesse slave est associée à sa pureté. Le thème d'une femme, dans un château, protégée du monde de l'extérieur est présent également dans la littérature d'Asie centrale. Comme nous le verrons plus tard, Gülayim, l'héroïne de l'épopée héroïque de *Qirq qiz*, fait construire un château avec de hauts portails en fer pour se mettre à l'abri des autres (surtout des hommes). Elle y est accompagnée de ses quarante jeunes compagnones pour y passer les journées à s'entraîner au combat.

La princesse slave crée des épreuves et exige que les cavaliers princes souhaitant l'atteindre répondent à quatre conditions :

La première :
Posséder bon renom, vis avenant ;

La seconde :
Bien avisé, sur tel chemin,
Dissoudre la sorcellerie des talismans ;

La troisième
À la seconde est liée :
La magie des talismans une fois déliée,
Décéler l'huis secret du château
Pour se joindre à moi par cette seule poterne
– Et non point par les créneaux !

⁴⁰¹ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 305.

⁴⁰² Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 202.

⁴⁰³ *Ibid.*

La quatrième :
Lors, la troisième accomplie,
Refouler derechef le chemin,
Redescendre en la cité
Y attendre mon retour au palais de mon père :
Où là, lui poserais trois questions de sagesse⁴⁰⁴.

La condition première à cet hymen :
qu'il ait beauté et bonne renommée.
La deuxième : que par son raisonnement
il défasse, sur la voie, les talismans.
La troisième condition : quand il aura
défait les liens de tous les talismans,
qu'il indique la porte de la forteresse afin,
en époux, d'entrer par la porte, et non par le toit.
La quatrième – s'il parvient jusque-là :
qu'il se présente à la ville
du temps que je gagne la cour de mon père ;
je lui poserais alors de subtiles énigmes⁴⁰⁵.

En faisant défier les princes son intelligence, la princesse démontre qu'elle a un caractère fort : tout d'abord, elle a une grande estime de soi, elle est confiante et sûre d'elle (de son intelligence, de sa beauté). Elle est également fière d'elle-même, fière de ses aptitudes physiques, l'autoportrait d'elle-même en est la preuve. Elle est évidemment supérieure en intelligence de la plupart des hommes venus à sa rencontre, car ils ne savent résoudre l'énigme qu'elle propose ni s'introduire dans le palais.

La princesse est stricte et sans pitié : le prince qui échoue est décapité. Elle recourt donc à la cruauté afin de faire respecter son choix. La cruauté se présente également quand elle fait suspendre les têtes des princes décapités ayant échoué l'épreuve à la porte de la ville. Ne nous rappelle-t-elle pas les Amazones « anti-mâles » qui n'hésitent pas à massacrer toute une race d'hommes de leur communauté ou mutiler leurs corps, ou même les réduire en esclavage⁴⁰⁶. De la même manière, la cruauté de la princesse est mise à l'évidence. Elle ne tolère aucune erreur de la part des hommes. Les princes qui se font décapiter au château ne pensaient qu'à leur plaisir charnel. Or, ils contemplaient le portrait de la princesse et envahis par le désir de l'atteindre se faisaient tuer :

Au Portail de la Cité cloua l'icône
De l'Astre lunaire : que les Amants la mirent !
Sur tout chacun qu'en chût désir :
Qu'il se dressât !
Sur lui-même portât son point !
Versât son sang⁴⁰⁷ !

⁴⁰⁴ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 307-308.

⁴⁰⁵ Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 204.

⁴⁰⁶ Cf. la première partie, 2.1. Les Amazones « anti-mâles » : indépendantes des hommes.

⁴⁰⁷ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 309.

Sur la porte de la ville il [l'un des gens de la princesse] fixa l'image de la lune : les prétendants la pouvaient à loisir contempler. Celui qui, animé de désir, se levait, versait, de sa main, son propre sang⁴⁰⁸.

Ici, on observe que toutes les caractéristiques de la princesse sont extrêmement défiantes pour la société (encore patriarcale et machiste). Or, une femme sûre d'elle, sûre de son intelligence et de sa beauté est un phénomène rare que l'on ne retrouve guère dans les œuvres des auteurs classiques persans⁴⁰⁹ (peut-être à l'exception des femmes 'Ayyar⁴¹⁰).

Tout ce cauchemar pour les habitants de la ville s'arrête lorsqu'un prince, « un beau jeune homme plein de chevalerie », réussit à franchir toutes les étapes. Aucun détail sur ses origines n'est indiqué, uniquement ses aptitudes car il est « habile, robuste, bon et brave⁴¹¹ ». Ce prince qui est enfin égal en intelligence à la princesse va finalement réussir à vaincre la femme.

Les énigmes à résoudre

Une fois que le prince réussit à dépasser les quatre conditions, il arrive au palais de la princesse. La belle lui propose alors cinq énigmes et les interactions entre les deux se réalisent à l'aide des servants. Les énigmes dissimulent évidemment un sens caché et le devoir du prince est d'en deviner et d'en comprendre la signification profonde. La première énigme consiste dans le fait que la princesse transmet au prince deux perles qu'elle porte sur ses oreilles. Après les avoir reçues, le prince les pèse et ajoute à la pesée trois autres perles puis restitue le tout à la princesse. Cette dernière les pèse à son tour et en s'assurant que le poids demeure identique, les broie en poudre et y ajoute du sucre puis les rend à son adversaire. Le prince comme réponse ajoute à cette poudre dans une coupe du lait. Elle boit le mélange et, du dépôt, fait une pâte, la pèse dans la balance, et de l'autre côté pèse sa bague et la renvoie au prince. Le prince récupère la bague et la met à son doigt, et à la place renvoie une perle sans pareil. La princesse y joint une autre de même taille et les deux sont tellement semblables que l'on ne peut les distinguer. À cela le prince ajoute une bille de verre bleu qui dépasse en taille les deux perles (car il n'y en avait pas une troisième pareille dans le monde) et en voyant cet apport, la princesse sourit et

⁴⁰⁸ Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 221.

⁴⁰⁹ Cf. « Introduction », note n° 10.

⁴¹⁰ Voir Marina Gaillard, *Le Livre de Samak-e 'Ayyâr* : structure et idéologie du roman persan médiéval, Paris, Klincksieck, 1987, 181 p. ; Marina Gaillard, « Héroïnes d'exception : les femmes Ayyâr dans la prose romanesque de l'Iran médiéval », *Studia Iranica*, vol. 34, n° 2, 2005, p. 163-198.

⁴¹¹ Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 206.

demande à son père de se préparer pour le mariage car elle a trouvé un époux qui lui est égal (par intelligence).

Nezâmi déchiffre lui-même le sens des énigmes de la princesse. C'est à travers le discours de la princesse qu'il dévoile le sens caché de ces échanges entre les deux. C'est le père de la belle qui demande à sa fille de lui tout expliciter :

Ayy-Toi Pareille-à-l'Ange !
Ce que j'en vis là de l'énigme et répons
N'en fût que Vis Sous Voile blotti !
Tout l'écoulé des Dits clus
Dois-tu m'en dire, un par un, les secrets⁴¹² ! »

Le père, à cette plaisante histoire,
dit à la pèri : « Ô vous, d'angélique nature,
Ces questions et réponses dont je fus témoin
sont pour moi cachées dessous un voile.
Tous ces propos, à couvert échangés,
un par un il vous m'expliquer⁴¹³ ».

Suivant les explications de la princesse, les deux perles (et ensuite les cinq perles renvoyées par le prince) signifient la durée courte de la vie, qu'il soit de deux ou de cinq jours la vie passe rapidement. Le mélange de la poudre de perle et du sucre signifie la convoitise de la vie et le prince lui indique que l'on peut la distinguer par un simple lait. En buvant cette coupe, la princesse admet d'être un enfant face à lui : « je m'avouai enfant à la mamelle en face de lui⁴¹⁴ » et par son anneau lui transmet son accord pour l'épouser. En réponse, le prince par une perle d'une grande taille revendique sa grandeur et le fait qu'il n'a pas d'égal dans le monde. La princesse en ajoutant une telle pierre revendique qu'elle peut uniquement l'égaliser. Et finalement, pour protéger leur amour de mauvais œil le prince renvoya une bille de verre bleu, et par un sourire sur le sceau la princesse reconnaît comme son souverain (qui a pu la vaincre). Il nous paraît très important d'exposer la façon dont la princesse dévoile tous les secrets :

Et dit : « Quand d'abord en donnai cours à ma Sagesse,
J'ai détaché de mes lobes d'oreille ces deux Anneaux-à-Perle.
Par la signifiante de ces Deux Perles rayonnantes
J'en voulus dire :
La vie, laquelle n'a que Deux jours, Entends ! »
Et lui qui mit Trois perles en sus
En voulut dire :
« En eût-elle Cinq, tout aussi vite s'en fût-elle écoulée ! »
Et moi qi rajoutai du Sucre aux Perles
Et broyai ce sucre ensemble avec ces Perles
J'en voulus dire :
« La vie est tout aussi mêlée de *Shahwat*, Désir des Sens,

⁴¹² Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 324.

⁴¹³ Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 215.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 216.

Que ce Sucre et ces Perles ensemble broyés !
 Par nigromance ou alchimie, qui les pourrait séparer ? »
Et lui d'en verser là du Lait
 Afin d'en partager, quoi demeurât, et quoi fondît ;
 En voulut dire :
 « Sucre, à Perles mêlé, d'une Goutte de lait, sera départagé ! »
Et moi qui bus du Lait de sa Coupe
 En voulus dire :
 « Je suis une Enfant, de Lait de nourrie encore, par-devers *lui* ! »
 Et quand lui envoyai mon Anneau,
 C'était lui signifier mon gré de l'épouser !
Et lui qui me manda la Perle, en parler-clus *me dit* :
 « Pareille à ma Perle n'en trouveras-tu d'autre Égale ! »
Et moi, d'enfiler Perle égale à la sienne,
 M'agréai son Épousée.
Et lui à chercher Deux perles
 N'en trouva Troisième de par le monde en sa Quête,
 Et porta là, de sa main, Pierre turquoise : Sceau d'Azur !
 Et lier l'amulette, sauvegarde du Mauvais Œil !
Et moi, à m'orner de son Sceau d'Azur,
 En scellai mon gré de *lui* !
 Du Sceau de son Amour
 M'a-t-Il scellé le Sein !
 De son Sceau précieux
 M'a-t-Il scellé mon Trésor !
 Devers lui
 De par mes cinq énigmes posées
 J'ai cinq fois sonné
 La fanfare de mon sultan⁴¹⁵ ! »

Elle dit : « En premier, quand j'entrepris de parler à couvert,
 je détachai les perles de mes oreilles.
 Par ces deux perles limpides je signifiais :
 « La vie ne dure que deux jours ; cueille-là ! »
 Lui, aux deux perles, quand ajouta trois autres perles
 « Serait-elle de cinq jours, elle passerait vite ».

Quand j'ajoutai le sucre aux perles,
 puis sucre et perles ensemble broyai,
 je disais : « Cette vie, souillée par la convoitise,
 est telle sucre et perles ensemble pilés.
 Qui pourrait, fût-ce en usant de sortilège
 ou par l'alchimie, l'un de l'autre séparée ? »
 Quand il versa du lait sur le mélange
 afin que l'un se fixât et l'autre fondît,
 il répondait : « Le sucre, qui aux perles est mélangé,
 par une seule goutte de lait est séparé. »
 Quand je bus le sucre à sa coupe,
 je m'avouai enfant à la mamelle en face de lui.
 Et quand je lui envoyai cet anneau,
 je donnai mon consentement à l'épouser.
 Lui, par cette perle, disait à mots couverts :
 « Tel joyau, tu ne me trouveras pas d'égal. »
 Moi, en ajoutant une perle à la sienne,
 je signifiais que j'étais son égale.
 Quand il examina les deux perles, il vit
 qu'il n'en était pas au monde de troisième.
 Il se procura une bille de verre bleu et,
 contre le mauvais œil, la joignit aux perles fines.

⁴¹⁵ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 324-325.

Quand je me parai de la perle de verre,
je me rangeais sous le sceau de son acquiescement.
Cette perle, gage de son amour sur mon sein,
est le sceau sur le trésor de mon cœur.
Je lui ai posé cinq énigmes :
cinq fois je l'ai reconnu pour souverain⁴¹⁶. »

Ces dernières paroles de la princesse revendiquent assez clairement que la femme admet que l'homme l'a dépassée en intelligence et qu'il a pu atteindre non seulement son cœur, mais également tout le trésor sous son cœur, c'est-à-dire à toutes les valeurs qu'elle garde en elle. Toutefois, il faut noter que c'est la princesse qui mène le jeu dès le début jusqu'à la fin et l'homme doit répondre à ses exigences.

Le langage de Nezâmi est très poétique et très mystérieux également. Car si la princesse ne dévoile pas tous les secrets des échanges avec le prince, le lecteur a dû mal à interpréter le vrai sens. L'extrait contient des pensées philosophiques portant sur la durée de la vie, sur les valeurs humaines, le bien et le mal, sur l'amour aussi (car les deux personnages trouveront celui qui lui convient), sur l'inégalité, la jalousie (le besoin de protéger leur amour par un talisman) et sur l'intelligence. Le couple la princesse-le prince forme un tout, complétant l'un et l'autre, semble faire allusion au couple parfait d'Adam et d'Ève.

Selon Krotkoff, les énigmes de la princesse contiennent en elles la clé à toute l'œuvre de *Haft paykar*. Le chiffre cinq des perles du début de l'énigme symbolise l'amour. Le mélange du sucre et du lait a une allusion ésotérique. Il faut noter tout d'abord que le prince qui résout les énigmes n'a pas de nom. Ceci est laissé exprès par la princesse slave pour que Bahrâm s'identifie à lui et réalise ainsi son initiation ou perfection à travers les contes des princesses. Le mélange donc du sucre et lait fait référence à cette initiation, car « the true meaning is covered by the surface stories (sugar) and can be uncovered by the application of esoteric knowledge (milk)⁴¹⁷ ». Comme le conte se situe au centre du roman, le talisman de couleur bleue fait tout simplement référence au conte de la princesse suivante qui racontera son histoire sous le pavillon bleu (turquoise)⁴¹⁸.

Dans l'interprétation de Barry, ce conte de la princesse du pavillon rouge chez Nezâmi contient un message mystique. La princesse au beau visage représente en réalité le visage de la Divinité. Le château en fer ou le château d'airain dans lequel la princesse se cache est une citadelle mythologique iranienne qui signifie « les parois

⁴¹⁶ Nezâmi, *Les sept portraits*, *op. cit.*, p. 215-216.

⁴¹⁷ Georg Krotkoff, « Colour and Number in the Haft Paykar », *op. cit.*, p. 107.

⁴¹⁸ *Ibid.*

infranchissables du royaume de l'au-delà⁴¹⁹ ». Et uniquement, les élus, capables d'apercevoir la vérité divine peuvent y accéder. Elle est à la fois invisible et visible (par le portrait peint sur le portail). Elle est invisible, cachée derrière les murailles, pour tous les simples mortels (représentés par les multiples cavaliers princes), mais elle choisit de se manifester pour tous les amants de ce bas-monde « afin de se les attirer irrésistiblement (telle la citadelle magnétique des *Mille et Une Nuits*), puisque le monde visible n'est que son miroir⁴²⁰ ». Nezâmi représente par là, l'idée la plus ultime de la scolastique musulmane médiévale qui consiste dans le message que « la Divinité est à la fois transcendante et immanente, car, invisible en soi, elle est pourtant visible en toutes choses⁴²¹ ».

Cette interprétation ajoute de l'importance à la figure de l'héroïne de la princesse slave. Elle est une initiatrice qui par les chemins durs (préparés pour les princes qui signifient en réalité les difficultés de la vie) laissent comprendre aux hommes et aux femmes, le vrai sens de la vie : la nécessité d'un enrichissement spirituel. Il est donc intéressant de voir que c'est par le biais d'une figure aussi émancipée, libre et intelligente de la princesse que Nezâmi transmet ce message mystique. Par cette figure, l'impact et l'influence sont forts, c'est tout d'abord une femme, ensuite elle est une héroïne remarquable, et finalement, sa beauté ajoute de la valeur à son portrait : elle est belle, agréable à regarder, un vrai plaisir pour les yeux tout comme la divinité cachée en elle.

⁴¹⁹ Michael Barry, « Gloses des sept contes », in Nezâmi, *Le pavillon des sept princes*, op. cit., p. 680.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 684.

⁴²¹ *Ibid.*, P.

3.2. Les héroïnes de DEFI : pouvoir au féminin

Dans cette catégorie se placent les personnages féminins qui défient l'homme ou la société dans laquelle elles se situent. Notamment, nous étudions le cas de deux héroïnes : l'histoire de l'esclave Fetneh dans Le pavillon des sept princesses et Layli de Layla et Majnûn. Les deux personnages revendiquent leur désaccord avec la conviction masculine ou les règles établies de la société et n'hésitent pas à l'exprimer. C'est en partie en cela que nous voyons le trait amazonien de femmes de défi. Nezâmi fait resurgir par ces deux personnages féminins la force féminine qui va à l'encontre des stéréotypes du rapport masculin-féminin en représentant de nouveau les femmes dépassant les hommes cette fois-ci par leur esprit combattif.

3.2.1. Le pari au féminin : l'esclave Fetneh dans *Haft paykar*

L'histoire de Bahrâm et de son esclave Fetneh est racontée dans la première partie de *Haft paykar*. Fetneh est une figure qui défie et remet en cause l'idée de la domination masculine dans la société. Bien qu'elle soit l'esclave de Bahrâm Goûr, à travers sa persévérance et son intelligence, elle réussit cependant à faire admettre au roi ses torts. L'histoire se déroule lors d'une chasse. Le roi Bahrâm, admirateur de chasse, aime être en compagnie de son esclave bien-aimée au nom de Fetneh. Une fois à l'occasion d'une des journées de chasse, Bahrâm souhaitant se vanter de ses capacités d'excellent chasseur demande à son esclave de lui confier une tâche difficile à réaliser, car il est capable de tirer un gibier à une grande distance et ce sans aucune difficulté. Fetneh demande à son roi de clouer avec le même flèche le sabot et la tête d'un onagre :

Et de sa lèvre de pulpe et du tréfonds de sa nature
De femme qui trop en dit,
Lui dit-elle :
« Te sied-tu t'illuminer le visage d'honneur !
La tête de cet onagre, couds-la-lui au sabot⁴²² ! »

Elle, lèvres de miel, poussée par sa nature – elle était femme et femme parle à la légère -,
répondit : « J'aimerais que vous vous surpassiez : clouez donc la tête de l'onagre à son sabot⁴²³ ! »

Bahrâm accomplit cet exploit sans difficulté. Toutefois, à la place de faire des éloges, Fetneh fait comprendre à son maître qu'il s'agit uniquement de l'entraînement :

⁴²² Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 156.

⁴²³ Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 96.

quiconque est entraîné à tirer peut exécuter ce tir comme lui. Furieux de l'avoir entendu, le roi commande à son officier de se débarrasser de cette esclave. Mais grâce à sa détermination, Fetneh réussit à convaincre le général de la laisser en vie. Elle utilise des arguments bien précis pour que l'officier l'épargne : tout d'abord, elle tente de ramener à la raison son exécuteur. Or, déjà tuer quelqu'un est un péché. Ensuite, elle souligne le fait qu'elle est l'élue du roi parmi toutes les autres servantes, ce qui fait d'elle la plus proche au roi :

« N'agrée ce qui n'agrée !
N'agis ainsi si n'es-tu de toi-même ennemi !
Ne t'éclabousse le col de mon sang sans péché !
Je suis la concubine très-intime de l'Empereur !
J'en suis la très-choisie de toutes ses concubines,
Tant qu'à l'heure de vénerie et de beuverie
N'eut d'autre concubine et mie que moi⁴²⁴ ! »

« Gardez-vous de commettre un tel méfait.
Si vous n'êtes votre propre ennemi, ne faites pas retomber sur votre tête mon sang pur !
Je suis la confidente intime du roi ; l'élue parmi toutes ses servantes.
Au point que, à l'heure du vin ou de la chasse, personne plus que moi ne lui est proche⁴²⁵. »

Et finalement, l'élue connaît très bien son maître. Elle demande à l'officier de la cacher dans un château et d'annoncer au roi qu'il a exécuté son ordre. Elle suppose que le souverain regrettera plus tard son ordre, donné sous un coup de colère et, quand il la reverra, l'officier ne sera que récompensé pour son acte gracieux. Convaincu, l'officier la dissimule dans un château. Pendant un certain temps, Fetneh passe ses journées à s'entraîner à monter un veau sur les escaliers du château jusqu'à ce que celui-ci devienne un taureau. Lorsque le roi Bahrâm est en chasse, elle demande à l'officier de l'inviter au château et elle lui montre le résultat de son long entraînement : elle peut maintenant monter facilement aux escaliers avec un taureau sur les épaules. L'officier conduit ainsi, le roi au château et celui-ci s'émerveille de la scène : une personne voilée monte les escaliers avec un taureau sur les épaules. Le roi demande alors à la personne de dévoiler son identité, Fetneh enlève ainsi son voile. Le roi la reconnaît immédiatement, se réjouit de cette retrouvaille et lui admet avoir eu tort. De telle manière, l'esclave qui avait défié le roi, réussit à gagner le pari.

L'histoire de Fetneh et Bahrâm est une réadaptation d'Azadeh et Bahrâm dans *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi. Suivant le récit épique, Bahrâm tombe amoureux de son esclave Azadeh, choisie par le roi parmi quarante jeunes filles. L'histoire se déroule au

⁴²⁴ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 158.

⁴²⁵ Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 97-98.

cours d'une chasse. Bahrâm Goûr souhaitant démontrer ses qualités d'excellent chasseur demande à son esclave quelle biche tirer : mâle ou femelle. Azadeh demande au roi de transformer, s'il en est capable, le mâle en femelle et la femelle en mâle. Le roi accomplit sans difficulté cette mission, mais Azadeh au lieu des éloges se lamente et accuse le roi de l'inhumanité. Furieux de cette réaction, le roi ordonne de tuer l'esclave en faisant marcher sur elle les chameaux. Comme nous avons pu observer, la figure de la femme esclave qui ose défier l'homme n'a pas la même représentation chez les deux auteurs : Ferdowsi, fidèle à l'héroïsme chanté par son épopée, utilise la figure d'Azadeh pour revendiquer le danger de contredire à un homme ; tandis que pour Nezâmi la femme peut se révolter contre la masculinité, mieux même le faire raisonner.

Demander plus

Fetneh est d'un esprit convaincant et déterminé. La scène où elle convainc le général de la laisser en vie le démontre. Comme on a observé auparavant, elle choisit des arguments bien précis : elle met en valeur le fait qu'elle soit l'élue du roi parmi toutes les servantes et surtout qu'elle est la plus proche à « l'heure du vin ou de la chasse⁴²⁶ ». Elle examine l'état courroucé du roi et suppose que le roi donne probablement l'ordre de la tuer sous l'emprise de la colère et que, peut-être, il le regrettera plus tard. Cela démontre la psychologie très fine de Fetneh. Nezâmi réussit à rendre cette finesse avec une subtilité et précision. Or, ayant accompagné le souverain durant ses sorties de chasse Fetneh a appris à très bien saisir le caractère du roi :

« Si tu m'en fut effronterie, Démon s'est joué de moi !
 Le Shâh en une flambée prononça ma sentence.
 Ne t'efforce à me tuer, précipité !
 Quelques jours fais patience
 Et par ruse dis au Shâh : "Je l'ai tuée !" »
 Si, de tel dit, le Shah se réjouit,
 Tue-moi ! Mon sang te sera permis !
 Mais si, de tel dit, est au roi cœur marri,
 De l'âme et du corps te sera merci !
 Du mandement seras-tu franc
 Et de la mort serai-je franche
 Et cyprés-que-je-suis ne serai abattue sur le sable.
 Viendra tel jour, peu-de-chose que je suis,
 Pour ce que tu me fis, de moi seras servi⁴²⁷. »

« Si, pour cette effronterie que j'ai montrée – un dive s'est joué de moi -, le roi, de courroux, a ordonné de me châtier, ne vous pressez pas de me faire périr.

⁴²⁶ *Ibid.*

⁴²⁷ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 158.

Attendez quelques jours ; soyez patient ; puis abusez le roi et dites que vous m'avez tuée.
Si à cette annonce le roi est réjoui, tuez-moi – que mon sang vous soit licite !
Mais si, de mon trépas, le roi est affligé – corps et âme vous serez à l'abri du danger.
Vous échapperez à l'accusation, moi au trépas : un cyprès haut et vert ne sera pas tombé en vain.
J'ai beau n'être rien, un jour viendra où je vous revaudrai votre obligeance⁴²⁸. »

Elle recourt à sa connaissance parfaite du roi lorsqu'elle demande au général de l'inviter à son palais :

« Shâh Bahrâm est de belle trempe,
Son génie franc, avenant ;
Et te voyant supplier,
Consentira-t-il à tourner le chef de son coursier
Pour exalter ton chef⁴²⁹ ! »

Le roi Bahrâm est de nature bonne ; il a le caractère noble et généreux.
Quand il verra votre pressante requête, il acceptera votre invitation et vous honorera⁴³⁰.

Hormis d'être une femme de compagnie de Bahrâm, Fetneh est une femme qui demande plus. Lorsque le roi souhaite lui montrer son talent de tireur, elle lui demande de se surpasser. Elle n'est guère étonnée de voir un gibier touché, mais s'il parvient à clouer avec le même flèche la tête et le sabot de l'onagre, voilà ce qui la surprend. Fetneh attaque immédiatement l'orgueil du roi dans le but de le faire surpasser ses capacités et de chercher à fixer comme objectif plus que l'on peut. Toutefois, le roi ne saisit pas la morale de l'acte de son esclave et cède la place à la colère. Fetneh prend un risque énorme, car sous l'emprise de sa colère, le roi prend une décision qui aurait pu coûter la vie à Fetneh.

Fetneh est déterminée, car pour atteindre son objectif, à savoir apprendre au roi qu'il a tort, elle s'exerce chaque jour en portant un veau sur ses épaules et en montant sur les escaliers qui font « soixante marches de haut⁴³¹ ». À ce stade, Nezâmi admet l'inégalité des forces entre les femmes et les hommes : « Tuer une femme n'est pas l'affaire des preux : les femmes ne sauraient compter comme adversaires⁴³² ». Toutefois, ce contraste sert chez Nezâmi pour souligner l'effort et l'exercice perpétuel d'une femme pour atteindre son objectif et égaler l'homme en force. À force de s'entraîner, Fetneh est désormais capable de monter un taureau sur ses épaules. Cet effort est démontré par les paroles de l'officier qui dit au roi avoir vu une femme capable de monter des marches avec un taureau sur les épaules :

La merveille est celle-là : Il est jeune fille, pareille-à-lune,

⁴²⁸ Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 98.

⁴²⁹ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 161.

⁴³⁰ Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 100.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 99.

⁴³² *Ibid.*, p. 97.

Douce et suave comme ermine-et-soie du roi :
 Porte-t-elle à la nuque buffle mâle !
 Gros comme puy !
 Lui baille-t-elle ici son fourrage,
 Gravit-elle d'une foulée les soixante degrés
 Et n'est degré où elle s'assied !
 « Buffle ? Où est buffle ? Éléphant ! Bête énorme – taureau –
 Qui ne pût convoyer sa propre graisse d'une lieue !
 Par Dieu ! N'est dans contrée qui pût soulever la bête –
 Et là, femme, par-dessus soixante degrés d'un château,
 La put soulever, ni ne tient-elle la chose pour merveille⁴³³. »

Le prodige est qu'une fille, une lune, douce et fine comme soie et hermine de roi,
 un bœuf gros comme une montagne charge sur son dos et monte ici à l'heure du fourrage.
 Les soixante marches ainsi elle gravit d'un trait ; à aucune elle ne marque un temps d'arrêt.
 Un bœuf ? quel bœuf ! plutôt un éléphant qui, un mille durant, ne traînerait son propre gras.
 Que le ciel me confonde s'il est dans toute l'armée un homme pour soulever pareil poids un
 instant !
 Qu'une femme alors le porte en haut des soixante marches, n'est-ce pas surprenant⁴³⁴ ?

Bahrâm se doute de la véracité de l'histoire et explique qu'il ne le croira qu'après
 l'avoir vu cet exploit de ses propres yeux. À ces paroles, le général fait signe à Fetneh,
 celle-là, préalablement préparée, démontre facilement ses capacités physiques. Après
 cette démonstration, Fetneh s'adresse à Bahrâm en se vantant de sa force :

« Ce que t'ai soumis seule, par mon effort hissé,
 Qui fut au monde à porter tel faix
 Du bas des remparts jusqu'au faite du palais
 De par sa seule force ou sagesse⁴³⁵ ? »

Ce présent que je dépose devant vous, c'est par l'effet de ma seule force.
 Qui au monde, par vigueur ou par adresse, de cette terrasse haute pourrait en bas porter⁴³⁶ ?

Cette vantardise est évidemment le style de Bahrâm lorsqu'il tue l'onagre. Fetneh
 miroite le comportement du roi. Elle lui rappelle ainsi ses propre paroles (surtout son
 comportement), en sous-entendant de s'observer de l'extérieur. Et comme prévu, la
 réaction du roi fut pareil – quiconque entraîné peut le faire :

« Ce n'est point là l'effet de ta prouesse !
 T'y es-tu adonnée, du début, d'accoutumance !
 De peu en peu, de par longues années
 Ta Geste en fis-tu par usance !
 Or dès lors par voie sans effort
 L'emportes-tu sur toi-même en balance⁴³⁷ ! »

« Ceci n'est pas le fait de ta force, dit le roi, mais de l'exercice auquel tu t'es livrée.
 Petit à petit, de longues années durant, par l'effet de l'entraînement, tu t'es préparée.
 Au point qu'aujourd'hui, sans peine aucune, sur ta propre balance tu fais la pesée⁴³⁸. »

⁴³³ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 165-166.

⁴³⁴ Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 103.

⁴³⁵ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 168.

⁴³⁶ Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 105.

⁴³⁷ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 168.

⁴³⁸ Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 105.

Fetneh contourne cette remarque du roi contre lui pour dégager son argument et de lui donner la leçon :

À ses pieds s'effondra lors prosternée
L'effigie-à-corps-d'argent
Lui porter toute louange qui sied
Et dit :
« Au Shâh la dette pour avoir dit :
«À buffle, y fallut-il accoutumance !
Pour onagre, point n'en eut-il besoin d'usage !"
Moi qui portai buffle jusqu'au faite du château
N'en fis tel que par usage d'accoutumance !
Raison t'en serait-il, à frapper l'hémione menu,
Qu'on n'y pût porter de même ce mot d'accoutumance⁴³⁹ ? »

La belle au corps d'argent s'inclina très bas, adressa les prières d'usage et dit :
« Une lourde dette incombe au roi ; ce bœuf est affaire d'exercice ; l'onagre point !
Moi, quand je porte un bœuf en haut de la terrasse, je n'ai d'autre mérite que
l'entraînement.
Pour quelle raison quand vous, vous dardez un jeune onagre, nul ne devrait à l'exercice
attribuer cet exploit⁴⁴⁰ ? »

Elle critique Bahrâm qui nie au début la véracité des paroles de Fetneh. Elle lui annonce clairement le fait d'avoir eu tort. Par l'exercice, elle est maintenant devant, capable de porter un taureau. Cet entraînement ne diffère aucunement du talent du roi de tirer l'onagre. Convaincu par ses paroles, Bahrâm donne raison à Fetneh :

« Pour vrai ! En as-tu dit vrai !
À tant de choses le plaid de ta léale féauté !
Tant fut Vertu à l'orée de la Geste,
Tant plus en seront demandes du pardon à sa fin !
Pareille Gemme, fût-elle broyée sous pierre
N'y fût la garde de cet officier⁴⁴¹ ! »

Il dit : « Assurément tu dis la vérité ; plusieurs indices témoignent de ta loyauté.
Un tel amour au commencement ; de pareilles excuses à la fin.
Que mille fois bénie soit cette perle qui, par nature, manifeste une telle vertu !
La perle aurait été broyée sous la pierre n'eût été la vigilance de cet officier⁴⁴². »

C'est par cette leçon que Fetneh a non seulement réussi à instruire Bahrâm Goûr, mais elle aussi à lui faire admettre sa supériorité. Malgré son statut social inférieur, Fetneh à travers sa persévérance, sa stratégie bien réfléchie et son intelligence, réussit à faire admettre au roi sa faute, donc elle atteint son objectif. Elle obtient alors une demande de pardon de la part du suzerain. C'est ainsi que Fetneh réussit à vaincre l'orgueil du roi et le faire s'incliner devant elle.

⁴³⁹ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 168.

⁴⁴⁰ Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 105-106.

⁴⁴¹ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 170.

⁴⁴² Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 107.

L'esclave rebelle

Nezâmi attribue à son héroïne le nom « Fetneh » qui revendique la rébellion féminine. Le terme qui veut dire littéralement « rebelle », « émoi », « la séditeuse⁴⁴³ » annonce d'ores et déjà le caractère rebelle et séducteur de son personnage. Nezâmi l'explicite lui-même :

Or fut au Shâh, avec lui, concubine pareille-à-lune
Vive, habile à chevaucher, d'étrier en étrier, avec le Shâh ;
Son nom Fetneh, « l'Émoi » ;
En elle mille émois,
L'émoi du Shâh, en son roi son émoi⁴⁴⁴ [...].

Une petite esclave l'accompagnait, une lune, preste et vive, toujours à l'étrier du roi :
Fetnah de son nom, en elle, mille séductions ; tentation du roi, le roi par elle était séduit⁴⁴⁵.

Nezâmi joue sur l'ambiguïté du terme : si d'un côté il souligne le caractère séduisant de Fetneh, de l'autre côté, cette séduction peut être dangereuse, or, elle peut également être rebelle et causer du trouble. Nezami accentue cet esprit révolte de Fetneh en faisant une autre référence à son nom lorsque Bahrâm ordonna à son général de la tuer :

L'appela [un officier] le Shâh près de lui en secret
Et lui dit :
« Va ! Cette fille, achève son fait !
Elle est Fetneh :
Émoi de ma cour, sédition dans l'État !
C'est sagesse qu'y juguler sédition ! Tuer l'émoi⁴⁴⁶ ! »

Le roi fit appeler le général et lui dit : « Va, débarrasse-moi de cette esclave !
Elle est le trouble de notre cour ; tuer la sédition est juste et sage⁴⁴⁷ ».

Une troisième référence à son nom est donnée par le poète à la fin de l'épisode lorsque Fetneh se dévoile devant le roi Bahrâm :

De semeurs d'émoi – séditieux – fut vide le lieu.
Le Shâh près de lui assit la Fille d'Émoi, Fetneh.
Fetneh : Trouble, Émoi, Sédition – tout par lui se tut.
Fetneh lors s'assit et parla ainsi :
Ayy – Shahryâr-é Fetneh-Neshâh !
Ayy – Empereur à Taire-Émoi !
Courber-Sédition ! Asseoir-ta-Fetneh !
– Tout cela à la fois –
« Ayy-toi ! m'as-tu tuée par ton absence !
M'as-tu fait revivre en toi intime⁴⁴⁸ [...] »

Quand de trouble-fête l'endroit fut vacant, près de lui il fit asseoir l'objet de son trouble.
Fetnah s'assit, ouvrit la bouche et dit :

⁴⁴³ Michael Barry, « Nezâmî, Shéhérazade et les “Mille et Une Nuits” », *op. cit.*, p. 607.

⁴⁴⁴ Nezâmî, *Le pavillon des sept princesses*, *op. cit.*, p. 154.

⁴⁴⁵ Nezâmî Gandjavi, *Les Sept portraits*, *op. cit.*, p. 95.

⁴⁴⁶ Nezâmî, *Le pavillon des sept princesses*, *op. cit.*, p. 157.

⁴⁴⁷ Nezâmî, *Les sept portraits*, *op. cit.*, p. 97.

⁴⁴⁸ Nezâmî, *Le pavillon des sept princesses*, *op. cit.*, p. 169.

« Ô roi qui fais retomber la discorde ! Ô toi qui m'a tuée par la séparation, qui m'a rendu la vie par la réunion⁴⁴⁹ [...] »

Donc, le poète utilise une technique très subtile. Selon Meisami, par le simple nom de l'héroïne, Nezâmi revendique immédiatement plusieurs qualités du personnage car le nom « Fetneh » :

carries a far wider range of connotations, derived from the root meaning of the verb (to put to the test, to tempt) and ranging from physical charm, seductiveness, and sexual temptation, to the more general sense of inciting morally reprehensible actions, encompassing civil war and sedition, and strongly associated with the supernatural, with magic and possession⁴⁵⁰.

Contrairement à Fetneh, dans *Shâh-nâme*, Azadeh ne joue aucun rôle important. C'est un personnage qui sert à souligner le caractère masculin et dominant du héros. Gabbay revendique que :

As female, Āzādah occupies a far different category. She has no power; as designated by her slave-status, she is merely an object of exchange in a manner that brings to mind structural anthropologists' constructions of "woman". Her primary characteristics are her physical beauty and her skill at the lyre; she also personifies the medieval stereotype of the woman who is foolish, ruled by her emotions, and unable to hold her tongue⁴⁵¹.

Il y a une volonté de la part de Ferdowsi à travers l'histoire d'Azadeh de faire une séparation nette entre le monde masculin et féminin. Cette distinction s'exhibe même dans la demande d'Azadeh, car selon Gabbay, la transformation du mâle en femelle et faire le contraire, signifie très clairement l'intention d'établir des frontières nettes entre le masculin et le féminin :

One of the themes emerging from the episode is, therefore, that one should avoid blurring the boundaries between male and female. Men should avoid taking on compassionate, "feminine" qualities or otherwise risk allowing themselves to be emasculated [...]. Nor should women assume assertive [...]⁴⁵².

Par la mise à mort d'Azadeh, réalisée sous l'ordre et sous les yeux de Bahrâm, Ferdowsi met évidemment l'accent d'un côté, certes, sur l'atrocité de l'acte du roi, mais d'un autre côté sur l'évident pouvoir de l'homme. L'univers de Ferdowsi est un univers masculin. Nous avons vu que les personnages féminins bien qu'elles soient libres d'acter ne sont qu'au service des hommes. Du même cas, l'histoire de Bahrâm et d'Azadeh souligne justement ce caractère masculin. Pour Gabbay, ceci souligne surtout l'autorité masculine et Azadeh lui est subordonnée (Ferdowsi met en parallèle l'infériorité féminine avec la mort de la biche et celle de l'esclave) :

⁴⁴⁹ Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 106.

⁴⁵⁰ Julie Scott Meisami, « Fitnah or Azadah? Nizami's Ethical Poetic », *Edebiyat*, Hors série, 1/2, 1989, p. 43-45.

⁴⁵¹ Alyssa Gabbay, *Islamic Tolerance. Amīr Khusraw and pluralism*, op. cit., p. 45.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 46.

Apart from its brutality, the story is notable for the oppositions it sets up between men and women and the tragedy that ensues when characters transgress or subvert their gender roles. The narrator arrogates all authority and power to men – in this case, Bahrâm Gūr. Associated primarily with the hunt and with the qualities of skill, speed, and aggression, he dominates those around him and ultimately controls their destinies, whether they animals or Āzādah⁴⁵³.

L'homme domine et contredire sa domination c'est aller contre l'ordre naturel ; tout désordre doit être éliminé (surtout si ce désordre provient d'une femme). Selon Bahrâm, il faut se débarrasser d'une femme en révolte pour restaurer de l'ordre. Le pouvoir est aussi souligné par la flèche de Bahrâm qui perce la poitrine de la biche femelle. L'attitude de Ferdowsi s'incline vers le regard porté sur les Amazones des auteurs gréco-romains de notre corpus, à savoir, l'idée qu'une femme puisse causer un désordre si elle désobéit à l'homme et va à l'encontre de sa domination⁴⁵⁴. Contrairement à la rebelle Fetneh, Azadeh ne revendique pas la liberté ou la noblesse portant son nom (Azadeh veut dire « libre, noble »).

Hormis l'esprit de révolte, Fetneh est une musicienne qui joue aisément de la harpe :

En tout dotée :
À chanter, pincer les cordes,
Danser sur pied léger,
Lever son chant de sus la plainte du plectre :
En chût l'oiseau des nuées !
Maint souvent, à vénerie, à beuverie, à frairie,
Le Shâh demandait d'elle
Écoute ! et chant !
Fît-elle chanter l'archet
Qu'en fit chanter dard à son arc,
Lui, le Chosroès !
Férît-elle de l'archet
Qu'en férît-elle sa proie⁴⁵⁵ !

Outre pareils avantages, elle chantait en s'accompagnant à ravir ; à la danse, avait le pas vif. Quand elle mêlait son chant à celui du luth, les oiseaux se mettaient à descendre du ciel. Le plus souvent, à la chasse, à l'heure du vin et du luth, c'est à elle que le roi réclamait danses et chants. Son arme était la harpe ; celle du souverain, la flèche ; elle pinçait les cordes ; il abattait le gibier⁴⁵⁶. »

Nezâmi fait un parallèle entre l'habilité de chasseur du roi et celle de musicienne de la servante. Si le roi se sert de son arme de chasse, la servante se sert de son arme de musique. Nezâmi dessine tout de même par là un caractère féminin de Fetneh à travers la musique, la harpe qui se joue avec les doigts de la femme revendique une sorte de

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 45.

⁴⁵⁴ Cf. la première partie, chap. III. Les amazones : parieuses de la civilisation masculine grecque.

⁴⁵⁵ Nezâmi, *Le pavillon des sept princesses*, op. cit., p. 154-155.

⁴⁵⁶ Nezâmi, *Les sept portraits*, op. cit., p. 95.

sensualité dans l'acte. Tandis que Bahrâm gagne sa masculinité avec la chasse, or il tire et tue les gibiers, ce qui revendique une force et une précision dans le tir.

Selon Nezâmi, le talent de musicienne de Fetneh est un aussi un moyen de pouvoir. La musique accompagne ainsi Fetneh dans ses actes rebelles, elle l'encourage et donne plus de pouvoir car en compagnie de sa musique le roi trouve le calme. Fetneh a ainsi le pouvoir d'apaiser Bahrâm. Quand elle joue de la musique, la nature est également à son service, elle l'écoute et lui obéit. La musique procure de la joie dans ce moment de détente. En plus de sa persévérance, Fetneh se sert de son talent de musicienne pour s'armer contre le roi.

L'idée que la musique est comme instrument de pouvoir est démontrée plus que chez Nezâmi, chez Amir Khosrow Dehlevi (1253-1325), mentionné auparavant, considéré comme le meilleur successeur et imitateur de Nezâmi. Il a composé sous le modèle de Nezâmi son *Khamseh* et *Hasht behesht* [*Les huit jardins du paradis*] qui raconte l'histoire de Bahram et de Dilarâm. Dans l'histoire de Bahrâm et Dilârâm, l'innovation d'Amir Khosrow, selon Gabbay, consiste dans l'approche encore plus genrée du poète indo-persan dans son œuvre. Amir Khosrow a ainsi approfondi et amplifié le personnage de Fetneh de Nezâmi⁴⁵⁷. Suivant le récit d'Amir Khosrow, lors de la chasse, Dilârâm, esclave chinoise de Bahrâm Goûr, demande au roi de transformer l'onagre mâle en femelle et inversement. Après avoir accompli cette tâche, Bahrâm ne reçoit pas d'éloges, mais des revendications qu'il a accompli cet exploit à l'aide d'une force divine. Furieux de cette critique, il abandonne Dilârâm. Assoiffée, fatiguée, triste, Dilârâm rencontre finalement un *dehqân* qui est prêt à l'élever comme sa propre fille. C'est ainsi qu'elle apprend à jouer de la musique et peut par la magie tuer et ressusciter. Au cours d'une chasse de Bahrâm Goûr, Dilârâm démontre cette capacité magique au roi duquel elle ne reçoit aucune admiration, mais que chacun peut le faire. C'est par ces paroles du roi que l'esclave l'attaque pour lui démontrer qu'il avait tort. Le roi reconnaît à ce moment sa bien-aimée et lui demande pardon.

Comparée à Nezâmi, Dilârâm n'est pas encore musicienne au début du récit. Mais c'est avec l'apprentissage qu'elle le devient, pas une simple musicienne, elle est dotée de la force magique : à l'aide sa musique, Dilârâm pourra ressusciter les morts. Le rôle de la musique est donc très important. L'approche innovante d'Amir Khosrow consiste dans

⁴⁵⁷ Alyssa Gabbay, *Islamic Tolerance. Amīr Khusraw and pluralism*, op. cit., p. 43.

cette approche musicale dans la voie de la sagesse. Or, c'est justement grâce à cela que Dilârâm peut amener Bahrâm à admettre sa faute.

Amir Khosrow juxtapose avec finesse les qualités masculines/féminines de ces personnages qui se mêlent. Il est curieux, par exemple, de faire remarquer le comportement de Bahrâm lors de la chasse. Le roi a toutes les qualités dignes d'un souverain : il est d'une force quasi surnaturelle, car il est capable de « dug the graves of 100 lions with his arrows⁴⁵⁸ ». C'est un excellent chasseur : son tir est tellement précis qu'il peut couper en deux le cheveu de l'onagre. Il est surdoué, car il est tellement rapide qu'il peut capturer un onagre à mains nues. Ces hyperboles, qu'Amir Khosrow emploie dans la description de Bahrâm, laisse surgir des clichés littéraires des héros persans de l'épopée médiévale. De cette vision exagérée d'un personnage hors de prix, Amir Khosrow glisse immédiatement, à notre grande curiosité, sur un caractère plus féminin de Bahrâm en le faisant vouloir renoncer à la chasse :

When his mind had grown weary of slaying
He ordered his heart thus, from that day on,
Whether in the thicket or on the plain
He would not spill the blood of those dumb beasts⁴⁵⁹.

Une volonté nette et claire du poète d'apporter une touche plus féminine et un caractère plus souple au roi en lui attribuant de la sensibilité et l'empathie pour les onagres. Bahrâm joue en quelque sorte le rôle d'Azadeh de Ferdowsi qui se lamente en voyant les onagres tués dans *Shâh-nâmeh*⁴⁶⁰. Contrairement à Bahrâm, Dilârâm est comparée à l'« onagre capturant le lion⁴⁶¹ » (*âhû-yi shirgir*) ce qui la place à la place du roi Bahrâm. Amir Khosrow inverse des rôles : le faible onagre qui capture le lion fort. Il semble que le poète remet en cause celui qui est fort. Or, Dilârâm bien qu'elle soit incarnée par l'onagre capture Bahrâm, incarné par le lion. Car, comme nous savons depuis *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi, Bahrâm confronte toujours un lion pour monter au trône. Cette confrontation est certainement le reflet de l'identité du roi Bahrâm.

Pour Gabbay, Amir Khosrow réussit à créer une équilibre dans la relation masculine féminine de ces personnages : « Rather than leaving the hierarchy in a reversed state, however, Khusraw equalizes and balances the male/female dichotomy in a manner that, to some degree, eliminates the violence inherent in the construct⁴⁶² ». Amir Khosrow joue

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 52.

⁴⁵⁹ *Ibid.*

⁴⁶⁰ Ferdowsi, *Le Livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, tome V, *op. cit.*, p. 509 : « Azadeh versa de ses yeux un torrent de larmes, et dit au roi : “Ceci est inhumain. Tu n'es pas un homme, et ta nature est celle d'un Div”. »

⁴⁶¹ Alyssa Gabbay, *Islamic Tolerance. Amîr Khusraw and pluralism*, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 58.

très finement des caractéristiques masculines et féminines des personnages et il réussit à glisser facilement d'un type à l'autre. Il y a donc le personnage féminin qui peut avoir les qualités masculines tout comme le personnage masculin qui peut posséder des qualités féminines. Bürgel considère même qu'Amir Khosrow surpasse Nezâmi en quelques manières par la représentation féminine et sensuelle de Dilârâm :

Amir Khosrow's version of the story does not have the same charm and flavor or the inner consequences and moral intensity of Nezâmi's, yet it is perhaps the most successful among the Eight Paradises. It is even superior to Nezâmi's version in one respect, namely in avoiding the somewhat incongruous vision of a girl with the muscles of a heavy-weight champion and in endowing the girl with an art which is spiritually superior to that of the king: captivating animals by the tones of a lute alone is certainly subtler than changing the sex of animals by such coarse means as an arrow shot⁴⁶³.

Il faut souligner toutefois que le caractère de Dilârâm chez Amir Khosrow reste une figure très féminine, soulignée surtout par une sensualité raffinée avec notamment le jeu de musique magique. Contrairement à ce caractère, Fetneh chez Nezâmi a une personnalité assez forte et tenace, même plus masculine. Elle choisit un exercice qui demande de la force. Elle s'entraîne régulièrement, elle a une volonté manifeste, surtout une détermination pour démontrer la bonne raison au roi. Or, c'est justement ce caractère-là qui l'équivaut à une Amazone, puisque, comme nous avons pu observer, les Amazones n'étaient pas présentées comme étant des êtres sensibles, sensuels ou féminins. Il y a certes eu la volonté dans l'Amazonomachie d'érotiser une Amazone en la dessinant mi-nue, cela n'omet tout de même pas que ces guerrières étaient fortes physiquement, probablement musclées (en raison de l'équitation et de l'entraînement) tout comme Fetneh.

⁴⁶³ Johann-Christoph Bürgel, « The Romance », *op. cit.*, p. 175.

3.2.2. Parier la société : Layli de *Laylî ô Majnûn*

L'histoire de Layli et Majnûn nous rappelle fortement celle de Roméo et Juliette de Shakespeare : deux amoureux, victimes de la confrontation de deux clans familiaux, qui subissent à cause de cela une fin tragique. Il faut surtout noter que dans la composition de ce roman, Nezâmi n'a pas choisi lui-même le thème, mais il l'a composé à la demande du roi Abu 'l-'muzaffar Shirvânshâh Akhsitân⁴⁶⁴. C'est la raison pour laquelle le personnage de Layli dans le roman diffère légèrement des autres héroïnes de Nezâmi⁴⁶⁵. Selon Clinton, malgré le fait qu'il s'agissait d'une commande, Nezâmi à travers ce roman a su immortaliser son nom en tant que poète :

Nizami appears to have been reluctant to undertake the task at first, but of all his works *Layli and Majnun* is the one that has done most to immortalize his name. Both in language and in narrative form, his rendering of this story, which appeared in 1188, captured the attention of Persian poets and their audiences as no previous romance had done, and it engendered imitations and translations to a degree without a parallel in world literature⁴⁶⁶.

Le but dans la composition de ce roman, selon l'étude de Hekmat, est descriptif ; le poète souhaite à travers cette histoire dévoiler l'amour avec toute sa profondeur – il peut rendre heureux, mais surtout peut faire souffrir. Pour Hekmat, Nezâmi souhaite « to depict the stages and complexities of romantic passion, and to describe how the lovers annihilate themselves in their beloved, giving up all peace of mind and enduring all manner of torments and difficulties⁴⁶⁷ ». Layli est une victime de son sentiment pour Majnûn et souffre d'un amour impossible. Elle ne peut être réunie avec son bien-aimé, car Majnûn, devenu fou d'amour pour elle, n'est pas accepté par sa famille. Et elle est forcée d'épouser un autre homme nommé Ibn Salâm. Toutefois, même dans ce personnage, « faible » aux premiers regards, Nezâmi réussit à créer une héroïne à caractère tenace et fort car elle refuse l'amour de son mari Ibn Salâm et reste fidèle à son amant Manjûn. De telle manière, dans *Layli ô Majnûn* chez Nezâmi « action is subordinated to descriptions of the hero's inner state and of the world he passes through⁴⁶⁸. »

⁴⁶⁴ Ali Asghar Seyed-Gohrab, *Layli and Majnun*, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁶⁵ Kamran Talattof, « Nizami's Unlikely Heroines », *op. cit.*, p. 58 : « The way he [Nizami] describes Layli is different from the way he described his ideal protagonist, Chirin. Nizami wrote Layli et Majnun reluctantly, on the court's command and not by his own choice. »

⁴⁶⁶ Jerome W. Clinton, « A Comparison of Nizami's *Layli and Majnun* and Shakespeare's *Romeo and Juliet* », *op. cit.*, p. 16.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 19.

Résumons très brièvement l'histoire racontée par Nezâmi. Qays en voyant à l'école Layli tombe follement amoureux d'elle. Layli de sa part éprouve le même sentiment pour lui. Toutefois, l'amour de Qays se retourne contre lui : il l'obsède et le fait souffrir, il devient « majnûn » « fou » d'amour (« majnûn » signifie « fou »). Le père de Qays demande la main de Layli, mais sa famille refuse en évoquant la folie de Qays (d'où provient son surnom Majnûn). Le père de Qays tente de le faire raisonner et d'amener à Ka'aba, mais le père comprend que son fils « avait le cœur captif ; qu'à son mal il était de remède⁴⁶⁹ ». Qays déchire ses vêtements et se retire dans le désert Nadj et compose des poèmes sur son amour pour Layli. Il y vit avec les animaux, apprivoise certains d'entre eux. Entre temps, Ibn Salâm demande la main de Layli et le père de la jeune fille donne son accord. Layli et Ibn Salâm se marient. Toutefois, Layli refuse de consumer leur mariage. Layli envoie une lettre à Majnûn en évoquant son amour et sa fidélité pour lui. En raison de son chagrin de son amour sans réponse Ibn Salâm meurt, peu de temps après Layli est également emportée par la mort. Majnûn est informé de la mort de sa bien-aimée, il se lamente sur le tombeau de Layli et y meurt. Il est enterré à côté du tombeau de Layli et on dit qu'un très grand jardin a poussé autour des tombeaux des amoureux.

Défier la société

Mentionné auparavant, le sujet de Layli et Majnûn qui provient du conte arabe sur l'amour de Qays et Majnûn, a été réalisé à la demande du souverain Shirvânshâh Akhsitân. Il se peut que cela soit la raison pour laquelle la représentation de Layli diffère d'autres personnages (au moins étudiés jusqu'à maintenant). Toutefois, Nezâmi reste fidèle à son style et cela ne l'a nullement empêché, selon nous, de présenter son héroïne comme une femme à caractère fort.

Pour nous, le poète réussit à travers le personnage de Layli à incarner le défi qui lui est propre : elle fait face aux coutumes de la société en refusant de s'y soumettre. Son refus se relève dans son attitude envers son mari à qui elle a été forcée de se marier : elle refuse de s'approcher de son époux car seul Majnûn est digne d'accéder au corps de la belle. Nezâmi le dessine lors de la nuit de noce de Layli avec son mari Ibn Salâm :

Lorsqu'à l'aube le soleil resplendissant eut planté sa tente sur le parterre d'azur,
Le vaisseau de nuit chargé d'étoiles glissa, rapide, sur les eaux bleues du tigre.
Gendre repli de joie, Ibn Salâm se leva ; à l'intention de l'épousée il orna la litière.

⁴⁶⁹ Nezâmi, *Layla et Majnûn*, trad. Isabelle de Gastines, Paris, Fayard, 2017, p. 87.

Quand la nouvelle mariée fut dedans installée, il la fit escorter en magnifique arroi.
 Son trône et sa couche il lui offrait ; le commandement suprême, bon ou mal, lui offrait.
 Quelque temps par vénération il tenta avec douceur de faire fondre la cire.
 Quand enfin vers le dattier il s'enhardit, la main il allongea vers la date.
 Du dattier, secours du voyageur, il mangea l'épine : de douleur un temps il perdit le sommeil.
 Layla lui assena un tel coup qu'il tomba, évanoui, comme mort.
 Elle dit : « Si derechef tu commets ce geste, pour toi et pour moi tu le regretteras.
 J'ai fait serment envers le Créateur – mon image par Son art fut ornée –
 Que par moi ton but n'aboutisse jamais, ton glaive quand bien même répandrait mon sang ! »

Nezâmi décrit sans tabou la première nuit de noce des jeunes mariés. Ibn Salâm en tant que mari et homme désire accéder au corps de sa jeune épouse. Il tente de l'atteindre sexuellement, tente de réveiller en elle le même désir que le sien. Cette scène est décrite très ouvertement, par la façon dont la main du mari s'approche du sexe féminin de son épouse (« la main il allongea vers la date ») et par la façon dont celle-ci refuse (« du dattier, secours du voyageur, il mangea l'épine »). Layli reste immuable, inatteignable, son refus est brutal : elle frappe son mari afin de lui faire comprendre qu'il ne réussira jamais à consumer ce mariage. Afin de ne pas perdre Layla, Ibn Salâm accepte sa volonté :

Quand Ibn Salâm s'avisa de ce serment, du salut de l'idole il se contenta.
 Il savait que d'elle lui venait la lumière ; qu'autre qu'elle il n'aurait de lampe.
 Mais il savait aussi que par la voie de l'arrogance il serait à jamais séparé d'elle :
 Il avait vu la pleine Lune, son cœur donné ne lui appartenait plus.
 Il se dit : « Puisque d'amour pour Layla je suis épris, mieux vaut, au moins, que de loin je la voie.
 Être réjoui par un simple regard, mieux vaut que par elle d'être rejeté⁴⁷⁰. »

Ibn Salâm comprend que Layli est amoureuse d'un autre amant (« son cœur donné de lui appartenait plus »). Il est triste de son sort (ne se met pas en colère), il est tout de même amoureux d'elle et il ne peut rien entreprendre pour son amour pour elle. Il est affaibli en raison de son sentiment et il accepte sa volonté, car il veut se demeurer à ses côtés. Il se contente de la voir. Mais son amour, ce consentement d'Ibn Salâm devient fatal pour lui car en raison de ce désir inassouvi à côté de sa bien-aimée, il meurt de chagrin. Aux yeux de son mari, Layli est sacrée, c'est d'elle que vient la lumière, c'est-à-dire l'évocation suprême (de Dieu, ce thème est évoqué plus tard).

Nezâmi dessine avec subtilité les souffrances de Layli, victime de la coutume. Lorsqu'elle est forcée à épouser Ibn Salâm, elle passe ses journées à verser des larmes et à souffrir de son amour pour Majnûn :

Layla, à ce récit de son père, fut à l'extrême affligée.
 Derrière le rideau, elle cachait ses soupirs ; le rideau, de son père, la préservait.
 Quand le père se fut retiré, les yeux de Layla, ces narcisses, étaient rouges de pleurs.
 De ses deux yeux elle versa tant de larmes de sang que de sa propre sente la poussière fut lavée.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 157.

Layla, en secret, se rongea le cœur ; à découvert, au prix de mille détours, buvait le vin.
Telle la bougie, le visage enjoué, elle flamboyait ; elle riait mais, dessous de rire, brûlait⁴⁷¹.

Ce combat de Layli contre les restrictions sociales est démontré par son dernier discours prononcé à sa mère où elle dévoile toutes ses souffrances et sa vie n'était pas une vie remplie de joie, mais de douleur :

Je bois le sang – quelle est cette compassion ? j'agonise – quelle est cette vie ?
J'ai tant souffert en cachette que du cœur à mes lèvres la douleur est montée⁴⁷².

Malgré toutes les souffrances, Layli reste fidèle à son amour pour Majnûn. C'est en cela que consiste une des forces du caractère de Layli. Fidèle à ses convictions, ferme dans ses actes, Layli est une proie, elle s'exprime, se lamente, raconte sa douleur. Lorsque Layli écrit une lettre d'amour à Majnûn, elle lui annonce sa fidélité :

Moi, avec constance, j'ai mis mon cœur en toi ; toi, à ma constance, tu n'as pas manqué.
Comment es-tu ? comment te sens-tu ? que fais-tu ? moi, je suis avec toi ; mais toi, avec qui pratiques-tu le jeu d'amour ?
Tel le sort qui est tien, je suis séparée de toi ; je forme couple avec toi bien que seule sans toi.
Cet époux, obstacle qui nous arrête, pas une nuit n'a partagé ma couche⁴⁷³.

Nezâmi évoque à travers le personnage de Layli, par sa vie, un grand débat de la société, le thème du mariage forcé. L'union forcée que subit la plupart des jeunes filles, qui d'ailleurs subsiste même de nos jours. Il y a maintenant huit siècles, le poète a déjà souligné et relevé un des graves problèmes de la société qui restreint la liberté de la femme et va à l'encontre de sa volonté. Ce qui est frappant dans la poésie de Nezâmi est la psychologie féminine, les souffrances d'une femme et les conséquences que cette tradition atroce fait subir à sa proie (la femme). Les pensées les plus profondes, surtout le monde intérieur d'une femme sont décrits par un homme, ce point est plus que frappant. Transmis de plus par un langage à la fois poétique, raffiné, et surtout tranchant :

J'étais Layla, mais à présent majnûn (fou) suis, plus que mille Majnûn.
Plus que cet éperdu astre noie, je suis moi-même mille fois éperdue.
Lui, bien qu'il soit cible à la douleur, n'est pas comme moi femme – il est homme.
En manières d'amour, il est vif et agile ; de personne ne lui vient de crainte.
Comme moi, de torture il n'est pas à dépérir ; ses pas le portent là où il veut.
Moi, misérable, je n'ai personne à qui, un instant, souffler mot de ma tristesse⁴⁷⁴.

Plus que tout, l'enfermement de Layli lui est difficile. Dans la solitude, elle passe ses journées. Cette extrême exclusion de Layli, la solitude à laquelle elle fait face chaque

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 151-152.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 255.

⁴⁷³ *Ibid.*, 209.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 204.

jour, l'absence d'un/e ami/e à qui confier tous ses sentiments (et ses douleurs) et le pouvoir de supporter tout ce poids de l'amour impossible, voici toute la force du caractère de Layli. Après la mort du père de Majnûn, Layli écrit une lettre à son amoureux. Elle y raconte qu'elle se trouve exactement dans le même état que l'être aimé, même pire (« plus que mille Majnûn »), mais elle ne le raconte pas à tout le monde, elle ne devient pas folle comme dans le cas de Majnûn, elle se fie uniquement à lui. Toutefois, il semble même que Layli est valorisée lorsqu'elle révèle à une seule et unique personne sa souffrance. À part Majnûn, c'est bien évidemment le lecteur qui est mis au courant. Cette intimité entre Layli, Majnûn et le lecteur ressort immédiatement la compassion pour le sort de la belle, qui ne s'abaisse évidemment pas aux yeux de ce dernier, mais bien au contraire, elle se hisse. Comment une telle femme a-t-elle pu supporter tout ce qui lui a été imposé et en plus, rester fidèle à ses convictions ? Voilà, ce que ressent le lecteur en lisant sa lettre.

Contrairement à Layli, tout l'entourage est au courant de l'amour de Majnûn. C'est cet amour-là qui l'a rendu fou, c'est de cet amour-là qu'il parle à son père, à sa mère, à Layli, aux animaux dans le désert, à tout son entourage. Majnûn ne supportant pas sa douleur pour son amour à Layli la partage avec son environnement, il a le besoin de le faire ressortir, de le chanter en composant des poèmes, comme si cela allège son état. Il ne peut donc pas supporter tout seul le poids de l'amour, contrairement à Layli.

Chaque jour de Layli est un combat. Elle doit lutter contre le mariage forcé tout en acceptant la volonté de son père. Chaque jour elle doit faire face à son mari qui souhaite satisfaire son désir, elle doit affronter sa solitude et son enfermement. Elle a tant d'obstacles à supporter et qui lui reviennent continuellement. Contrairement à Layli, Majnûn, dès qu'il tombe dans la folie de l'amour, se retire immédiatement dans le désert et s'isole. Il ne communique avec personne, sauf quand les autres viennent à sa rencontre, il préfère donc éviter d'affronter les êtres humains qui compliqueraient sa vie vagabonde. Il préfère même les animaux aux humains en passant la plupart de sa vie à les apprivoiser et à leur parler. En s'isolant, Majnûn fuit, il ne veut pas faire face aux entraves de la vie.

Le caractère de Layli devient un sujet de grande discussion parmi les chercheurs. Les avis sont partagés, si pour certains elle est un caractère passif, absent du récit et occupe un rôle insignifiant, pour d'autres elle est d'une personnalité forte, qui malgré sa soumission aux coutumes de son peuple ne perd pas sa valeur en raison de son pouvoir de résister à ces restrictions. Dans le premier camp se trouvent les chercheurs tels que Meisami, Sirjâni et Clinton. Pour Meisami, Layli ne représente pas de personnalité forte et n'entreprend pas d'actes, elle n'existe qu'à travers son amour pour Majnûn :

Layli, for her part, lives only for the thought of Majnûn; but her steadfastness [...] reflects a passivity that is at odds with the imagery of fertility and verdancy with which she is associated. She herself is the final victim of Majnûn's passion. When he rejects her, unable to abandon the image created by his mind of the real women, she dies of grief, after enjoying her mother to adorn her as a bride before placing her in her tomb⁴⁷⁵.

De même pour Sirjâni, Layli a un caractère assez faible, son existence se limite dans un harem, hors du regard des autres, en ne se révoltant jamais pour son état et ne mène qu'une vie sujette. Comme d'ailleurs, la tradition exige de la société médiévale, sans prendre en compte son opinion à elle, Layli a été donné au mariage. Son destin a été décidé pour elle par son père malgré le fait qu'il soit au courant de son amour pour Majnûn. Layli accepte tous les ordres de son père :

What is even stranger is that Laylî never protests and lives a submissive life. She is taken away from the school and is imprisoned in a locked house. She does not complain, she does not cry out of protest [...] Without allowing her to see for her future husband and without asking her opinion, she is delivered to an ill-tempered man. Still she remains submissive and accepts orders. What she undertakes is crying and lamenting in the harem of her husband⁴⁷⁶.

Pour sa part, Clinton, suite à son étude comparative de *Layli ô Majnûn* de Nezâmi avec *Roméo et Juliette* de Shakespeare, revendique que le rôle de Layli est important comme sujet central du poème (car c'est sur son amour que se lamente Majnûn tout au long du poème), mais comme caractère, elle est insignifiante :

As the object of Majnun's affections, an object that he never attains physically, Layli has a role of central importance for the poem, but as a character in the narrative she does not. [...] Layli, by contrast [to Juliette], is an essentially passive figure. Only Majnun is given the freedom to express his love actively and to attempt to find ways to be joined with Layli. Nizami never gives Layli an individual voice or allows her to shape the events of the story. Her death is not tragic since Majnun has already internalized her voice and personality, and she herself has become superfluous⁴⁷⁷.

Les chercheurs de deuxième camp revendiquent le contraire ce qui a été présenté ci-dessus. Pour Tharwat, Layli fait face à son sort qui lui a été imposé, c'est par son geste de refuser de s'unir avec Ibn Salâm qu'elle démontre sa rébellion. Et pour Nezâmi, c'est uniquement ce caractère qui est susceptible de démontrer toute l'atrocité de la tradition du mariage forcé :

In his portrayal of Laylî, Nizâmî dispals his own and her rebellion against the coercions of life (*ijbârhâ-yi zîstân*) derived from a wrong and inhuman system. Although she is given to Ibn Salâm forcefully and against her wish, Nizâmî develops Laylî's character in such a way that she fights instead of giving up. Laylî's action in slapping Ibn Salâm's face and her refusal

⁴⁷⁵ J. S. Meisami, *Medieval Persian Court Poetry*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1987, p. 162.

⁴⁷⁶ L'étude d'Ali Akbar Sa'îdî Sirjâni qui est à l'origine en persan est citée par Ali Asghar Seyed-Gohrab, *Laylî and Majnûn*, *op. cit.*, p. 214.

⁴⁷⁷ J. W. Clinton, « A Comparaison of Nizami's *Layli and Majnun* and Shakespeare's *Romeo and Juliet* », *op. cit.*, p. 24.

to rely on him are symbolic acts against the medieval system and society's lack of respect for women⁴⁷⁸.

Talattof voit en Layli une femme de combat qui n'accepte pas facilement son sort (du fait qu'elle soit obligée de marier un homme), elle résiste même avec force :

Even under such miserable conditions, Layli does not submit to her fate easily; in fact, she resists vehemently. She shows more emotional fortitude than Majnun, for she complains less about her own misfortune. She writes a letter to Majnun and suggests plans to escape with him. She consoles Majnun when his father dies. She writes to Majnun about their love and their circumstances. This letter demonstrates Layli's superior strength; unlike Majnun, whose behavior demonstrates his surrender, she suffers as much pain or more, yet continues to function within society and bravely refuses sexual intercourse with her husband⁴⁷⁹.

Du même avis que Tharwat, pour Talattof, Nezâmi démontre les restrictions sociales de son temps :

Nizami illustrates how social restrictions prevent Layli from speaking out. Throughout the tale, we hear little from Layli directly because she has no one to trust and is afraid to reveal her love for Majnun to others. She hides her pain, even from her parents, to avoid disgracing her tribe. So she suffers, laments, and finally dies completely unfulfilled.

Comme nous avons tenté de démontrer, pour nous, le caractère de Layli reste fort. La puissance qu'elle dégage en supportant les douleurs et les difficultés de son amour pour Majnûn n'est pas négligeable. Le fait qu'elle affronte son mari, la coutume de son temps, qu'elle défie la société qui l'emprisonne, est une marque pour nous, de la part d'Amazone cachée en son caractère.

Le défi de Layli : l'influence mystique ?

La plupart des recherches s'accordent sur le fait que Layli et Majnûn est une des œuvres mystiques de Nezâmi. Le poète de Gandja était de croyance soufie, un mysticisme ou ésotérisme de l'Islam dont le but est d'acquérir la connaissance directe de Dieu et qui emprunte directement ses doctrines et ses méthodes du Coran et de la révélation islamique⁴⁸⁰. L'époque de Nezâmi se caractérise par une forte influence du mysticisme chez les poètes. D'après Bertels, l'humanisme de Nezâmi, son attirance envers l'humanité, a été développé durant cette période soufie⁴⁸¹. Le poète s'en servait non seulement pour connaître plusieurs domaines scientifiques, mais aussi pour acquérir la connaissance de Dieu.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 214-215.

⁴⁷⁹ Kamran Talattof, « Nizami's Unlikely Heroines », *op. cit.*, p. 58.

⁴⁸⁰ Cyril Glassé, Jacques Berque, Yves Thoraval, *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam*, vol. 1, Paris, Bordas, 1991, p. 375.

⁴⁸¹ Евгений Бертельс, *Великий азербайджанский поэт Низами*, *op. cit.*, p. 35.

Selon Ibn ‘Arabî, « héritier muhammadien⁴⁸² », un des plus grands représentants du soufisme, la stature spirituelle de la femme est indispensable dans la vie contemplative des hommes mystiques. D’après ses doctrines, comme Dieu a allié les deux contraires, à savoir le mâle et la femelle, cette alliance représentait l’« union cosmique réalisée dans tout accouplement, végétal, animal, humain ou autre⁴⁸³ ». En ce sens, la femme est l’élément essentiel puisqu’elle « correspond à la “Nature primordiale” d’où sont issues toutes les formes existantes⁴⁸⁴. » Elle donne naissance, elle est donc créatrice. De cette manière, « la contemplation de Dieu dans la femme est plus accomplie que dans tout autre support de la Manifestation divine⁴⁸⁵. »

Ainsi, le concept de l’amour envers Dieu transmis par les personnages féminins chez Nezâmi trouve son explication dans le mysticisme. Suivant Ibn ‘Arabî, la maternité donne lieu à l’amour de la femme envers son enfant, ce qui représente la plus haute forme de tendresse humaine, car « nul autre amour en ce monde n’est plus élevé que l’amour maternel⁴⁸⁶. » La femme met l’enfant au monde, elle se charge de le nourrir et de l’éduquer ; pour cette raison elle devient un appui solide et une foi sincère de l’amour. À partir de là, celui-ci est considéré comme la plus haute essence de l’existence : « For mystics, love is the supreme principle, an absolute necessity upon which all other possible existing entities are based⁴⁸⁷. »

L’idéal féminin dessiné par Nezâmi (surtout la figure de Layli) comme nous démontre Seyed-Gohrab plonge son origine dans la religion qui glorifie la femme. Le christianisme et le zoroastrisme glorifient déjà la femme avant l’Islam : il y a la Vierge Marie pour les chrétiens et Anâhitâ pour les Iraniens, la déesse de la fertilité. Avec l’Islam, la figure de Marie continue à être sanctifiée surtout par les sunnites et la figure de Fâtima par les shi’ites. À part ces deux figures, la femme du Prophète Khadîja et Âsiya, l’épouse du Pharaon (la mère adoptive de Moussa) sont « the best women ever created⁴⁸⁸ ». Pour Majnûn, Layli est un idéal féminin. La constante admiration de Majnûn envers Layli fait d’elle un être sublime, un amour céleste. Seyed-Gohrab note que « Majnûn’s idealisation of Laylî can be understood within this context: in separation she

⁴⁸² Eric Geoffroy, *Le soufisme : voie intérieure de l’islam*, Paris, Fayard, 2009, p. 50.

⁴⁸³ *Ibid.*

⁴⁸⁴ *Ibid.*

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ Mahnâz Rezaï, Gadamali Sarâmi, « La femme dans la littérature classique persane », *La Revue de Téhéran*, décembre 2008, disponible sur <http://www.teheran.ir/spip.php?article850#gs.tab=0> [consulté le 20 avril 2021].

⁴⁸⁷ Ali Asghar Seyed-Gohrab, *Laylî and Majnûn*, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 237-238.

is elevated to the level of the Divine. The exiled lover undergoes a psychological trial, preparing him to switch from the earthly to heavenly love⁴⁸⁹. »

Ce message mystique Nezâmi transfigure surtout par l'amour à travers les héros qui sont passionnément, voire même follement amoureux de leurs bien-aimées. La série des avances et des reculs dans le poème désignant le jeu amoureux (comme dans le cas de Khosrow et Chîrîn) exprime en réalité, selon Barry⁴⁹⁰, la conception mystique, puisque pour s'unir à Dieu, ou « pour arriver à l'union, il faut passer par l'attente et la séparation⁴⁹¹. » Les reculs sont représentés par les multiples refus des avances de Khosrow de la part de la reine Chîrîn. Par ces intrigues, Nezâmi transmet en réalité le message mystique : il faut passer par un long chemin d'attente, de souffrances et d'épreuves pour pouvoir s'approcher de l'union sublime⁴⁹². Pour Anvar, par son roman *Layli ô Majnûn*, Nezâmi a contribué « to the “spiritualization” of the love story⁴⁹³ ». De ce point de vue mystique chez Nezâmi, Layli est une « personnification of love, though hidden and mysterious, an object both of desire and knowledge and an object of poetry⁴⁹⁴ ». Comme le remarque Chelkowski, l'amour sublime est un des chemins possibles qui mène à Dieu⁴⁹⁵. Talattof a la même opinion, puisque selon lui, Nezâmi, à travers l'amour charnel de ses personnages, laisse apparaître des propos mystiques : c'est surtout à l'aide de ses héroïnes qu'il exploite ce sujet⁴⁹⁶. Selon Barry, les personnages féminins nezâmiens sont des incarnations du Divin, elles sont des « Dames de beauté », c'est « le Divin prend visage féminin⁴⁹⁷ ». Un instrument de la suprématie féminine de Nezâmi ressort de cette façon, le poète exprime donc à travers ses héroïnes la divinité.

Le roman de *Layli ô Majnûn* est peut-être l'incarnation la plus ultime des idées mystiques de Nezâmi. Seyeb-Gohrab soutient la thèse que le personnage de Layli est une incarnation du divin et Majnûn est à la recherche de ce divin. Par le biais des tentations amoureuses entre les deux, Nezâmi transmet le message spirituel. Layli est celle qui illumine le chemin de Majnûn pour qu'il arrive à atteindre le but mystique⁴⁹⁸. L'apparence

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 242.

⁴⁹⁰ Michael Barry, « Nezâmî, Shéhérazade et les “Mille et Une Nuits” », *op. cit.*, p. 603.

⁴⁹¹ Laurence Chamlou, « Métaphores et images féminines dans la poésie de Hâfez », in Marie-Elise Palmier-Chatelain, Pauline Lavagne D'Ortigue (éds.), *L'Orient des femmes*, Lyon, Éditions ENS, 2002, p. 117.

⁴⁹² Michael Barry, « Nezâmî, Shéhérazade et les “Mille et Une Nuits” », *op. cit.*, p. 603.

⁴⁹³ Leili Anvar, « The hidden Pearls of Wisdom: Desire and Initiation in *Laili u Majnûn* », in J.-C. Bürgel, C. van Ruymbeke, *A Key to the Treasure of the Hakîm*, *op. cit.*, p. 56.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁹⁵ Peter J. Chelkowski, *Mirror of the invisible world*, *op. cit.*, p. 7 : « love sublimated is one the paths to God. »

⁴⁹⁶ Kamran Talattof, « Nizami's Unlikely Heroines » *op. cit.*, p. 76.

⁴⁹⁷ Michael Barry, « Nezâmî, Shéhérazade et les “Mille et Une Nuits” », *op. cit.*, p. 603.

⁴⁹⁸ Ali Asghar Seyed-Gohrab, *Layli and Majnûn*, *op. cit.*, p. 213-269.

physique joue également un rôle important dans le mysticisme. Nezâmi à travers la beauté de Layli transmet ce propos contemplatif car cette beauté est particulière :

Une beauté, en attrait la lune ;
tel le cyprès élancé le point de mire.
Une espiègle qui, d'un coup d'œil furtif,
Perçait non pas un mais mille cœurs⁴⁹⁹.

La beauté de Layli égale à la Lune qui illumine les ténèbres. Comme cet astre perce l'obscurité, la beauté peut percer le cœur (obscur). Par un simple regard, Layli peut attirer les gens, faire tomber amoureux d'elle. Cette lumière pénétrant directement le cœur représente symboliquement la croyance pour le dieu suprême.

Dans le récit Nezâmi met à l'évidence l'importance du chemin que Layli a parcouru pour arriver à inculquer la croyance à son disciple Majnûn. Maffesoli a déjà évoqué que : « [...] la liberté de l'errant n'est pas celle de *l'individu*, économe de lui et économe du monde, mais bien celle de la *personne* qui recherche d'une manière mystique "l'expérience de l'être"⁵⁰⁰ ». Layli incarne l'amour mystique, Majnûn est en quête de cet amour. Layli a déjà acquis « l'expérience de l'être ». L'amour entre Layli et Majnun n'est pas un amour charnel, mais bien divin comme nous confirme Clinton :

In the radical disregard of the poem's hero for worldly concerns, and his focus on a transcendent, idealized beloved with whom he cannot be joined in this life, *Layli and Majnun* anticipates key elements of the mystical narrative, and the secret of its appeal may in part lie here. Majnun's madness, like that of the sufi, liberates him from the ordinary conventions and constraints of society. The passionate intensity of his love for Layli is never limited or shaped by the need to accept the restraints of ordinary, conventional lovers⁵⁰¹.

La figure de Layli permet de soustraire la pensée mystique de Nezâmi qui rejoint la même idée de recherche de connaissance (étudiée auparavant). En représentant donc les idées les plus profondes mystiques de Nezâmi, nous jugeons que cette figure n'est certainement pas un personnage faible ou insignifiant. Layli reste, pour nous, un caractère aux multiples faces (encore peut-être à explorer) : si d'un côté, elle incarne la divinité et sa beauté le visage divin, de l'autre côté, elle incarne la force féminine en défiant les mœurs de sa société (ce point reste d'ailleurs toujours d'actualité).

⁴⁹⁹ Nezâmi, *Layla et Majnûn*, *op. cit.*, p. 61.

⁵⁰⁰ Michel Maffesoli, *Le voyage ou la conquête du monde*, *op. cit.*, p. 32.

⁵⁰¹ J. W. Clinton, « A Comparaison of Nizami's *Layli and Majnun* and Shakespeare's *Romeo and Juliet* », *op. cit.*, p. 25.

3.3. Les héroïnes de MOUVEMENT : femmes émancipées ?

Dans cette catégorie se placent les personnages féminins aspirant à l'indépendance et à l'autonomie, les personnages ayant guidé et éduqué les héros tout au long de leur parcours vers la souveraineté et la sagesse. Ce sont notamment Chîrîn et sa tante Mehin Bânu qui seront observées dans ce chapitre pour essayer de répondre à la question : en quoi consiste l'émancipation au féminin évoquée chez Nezâmi ?

3.3.1. De la princesse émancipée Chîrîn dans *Khosrow va Chîrîn*

Le roman de Chosroès et Chîrîn trace l'histoire de l'amour du roi sassanide Khosrow envers la reine arménienne Chîrîn. Il faut noter que les deux personnages sont historiques. Khosrow est un roi de la dynastie des Sassanides, Khosrow Parviz II, régnant entre 590, ensuite du 591-628. Son règne fut glorieux, il réussit même à étendre le territoire de l'empire jusqu'en Palestine et en Egypte. Toutefois, en raison des troubles politiques internes qui secouèrent le royaume, le roi fut assassiné à Ctésiphon⁵⁰². Chîrîn est un personnage historique, épouse de Khosrow Parviz II. Elle apparaît dans trois chroniques : celle de Théophylacte Simocatta (VII^e siècle) et celle de l'historien byzantin Évagre (VI-VII^e siècle), et également chez l'historien arménien Sébéos (VII^e siècle). Théophylacte Simocatta cite deux lettres dans lesquelles il est indiqué que Khosrow a fait un don à la Basilique de Saint-Serge à Rozapha pour deux joies : en l'honneur de sa victoire sur Bahrâm Tchoubîn et en raison de la grossesse de Chîrîn. Évagre transmet le même texte avec une légère différence. Sébéos informe que Chîrîn était l'une des épouses les plus influentes de Khosrow ; elle était une chrétienne du Khouzestan ; elle a fait construire un couvent et une église près du palais royal, et a utilisé son influence sur le roi pour protéger les chrétiens⁵⁰³.

Si on revient au roman de Nezâmi, voici le bref résumé de l'histoire. Le prince Khosrow voit en songe son ancêtre qui lui prédit son destin : il épousera une femme d'« une beauté donnant à [son] cœur le repos, et telle que jamais le monde ne verra beauté

⁵⁰² Francis Johannès, « L'empire sassanide : l'ultime éclat de la Perse antique », *National Geographic*, 19 mars 2020, disponible sur <https://www.nationalgeographic.fr/histoire/2020/03/l'empire-sassanide-l'ultime-eclat-de-la-perse-antique> [consulté le 2 septembre 2021].

⁵⁰³ Paola Orsatti, « Kōsrow o Širin », *Encyclopaedia Iranica*, août 2006, disponible sur <http://www.iranicaonline.org/articles/kosrow-o-sirin>, [consulté le 25 février 2021].

plus douce qu'elle⁵⁰⁴. » La femme la plus douce en question est la princesse Chîrîn (son nom signifie « douce » en langue persane), la nièce de la reine Mehin Bânu du royaume de Barda. C'est Châpour, peintre de Khosrow, qui enflamme l'amour entre ces deux jeunes personnages : il décrit la dame de sa vie à Khosrow et il montre le portrait du prince à Chîrîn. Leur rencontre tant convoitée a lieu, après plusieurs tentatives échouées, lors d'une chasse, de manière fortuite. Ils tombent amoureux, mais en prenant en considération les conseils de sa tante d'exiger avant tout le mariage de Khosrow, la princesse repousse à plusieurs reprises ses avances. Khosrow devient entre-temps le roi de l'Empire perse, et Chîrîn, à son tour, la reine de l'Arménie. Le roi perse épouse toutefois une autre femme nommée Maryam, fille du roi de Byzance, après son accession au trône. Préoccupé par l'amour de l'architecte Farhâd, amoureux lui aussi de Chîrîn, Khosrow retourne auprès d'elle, mais elle reste toujours immuable. Khosrow se marie une deuxième fois après la mort de sa première femme, avec une jeune fille d'Ispahan. La nouvelle brise le cœur de Chîrîn qui décide finalement d'attribuer une dernière chance à Khosrow lorsqu'il se rend dans son palais sous le prétexte de la chasse. Après de longs échanges chantés et des dialogues amoureux, la grâce de la reine douce est finalement accordée et leur noce suit l'évènement. Leur bonheur ne dure pas, puisque Khosrow périt de la main de son propre fils Shiroui qu'il a eu de l'union avec Maryam. Brisée par cette nouvelle et refusant les avances de Shiroui, la reine la plus douce met fin à ses jours devant le tombeau de son bien-aimé.

La nature romantique du récit de Nezâmi n'atténue nullement la puissance des héroïnes du roman telles que Chîrîn et sa tante Mehin Bânu. Elles sont de personnalité forte, indépendantes, émancipées et aussi les initiatrices. Chîrîn initie le jeune prince Khosrow, encore viveur et puéril, à sa mission de roi, à la maturité et à la bravoure. Elle l'incite à l'action, à reprendre le trône qui lui est destiné. Mehin Bânu n'influence pas directement Khosrow, mais elle éduque sa nièce Chîrîn à la manière des femmes royales avec tout ce que cela comporte de loyauté, de détermination, d'émancipation. C'est la raison pour laquelle ces deux héroïnes deviennent l'objet de notre étude dans cette partie du travail. Elles incarnent, pour nous, la liberté, le mouvement (dans le sens de l'action) et l'émancipation, promulgués par les Amazones de l'Antiquité gréco-romaine et les femmes influentes de *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi.

⁵⁰⁴ Nezâmi Gandjavi, *Le roman de Chosroès et Chîrîn*, trad. Henri Massé, Paris, Maisonneuve & Larose, 1970, p. 20.

Traduit en français par Massé, le roman devient célèbre dans le milieu littéraire et artistique. À l'époque soviétique notamment, mais également après l'indépendance de l'Azerbaïdjan, plusieurs adaptations théâtrales et cinématographiques de Khosrow et Chîrîn paraissent et notamment l'histoire de Chîrîn et Farhâd réadapté et réinterprétée à plusieurs reprises⁵⁰⁵.

Quand le féminin dépasse le masculin...

La puissance du caractère de Chîrîn dans le roman est mise à l'évidence par le contraste avec celui de Khosrow. La différence est très marquante. Chez Nezâmi, le prince Khosrow est représenté comme un roi « frivole, ami des plaisirs et de la boisson⁵⁰⁶. » La boisson en question est le vin. Certes, Chîrîn en consomme comme Khosrow, mais tenons une attention particulière à la description de ces occasions festives. Pour Khosrow, le récit commence par l'amusement du prince dans la prairie où il organise une soirée d'ivresse en compagnie d'amis et y passe la nuit en buvant du vin jusqu'à l'aube et en dérangeant les hommes du village. Les hommes viennent auprès du roi pour se plaindre de son comportement :

Cette nuit, votre fils s'est montré déréglé ; [...] il suit la voie de l'injustice : son coursier a détruit des cultures ; son page a saccagé les verts raisins d'un vigneron ; lui-même a pris de nuit l'étroit logis d'un pauvre ; le son des instruments parvint jusqu'aux voisins⁵⁰⁷.

Khosrow finit par être châtié : les pieds du coursier sont tranchés, le page est offert aux vigneron, les ongles de l'harpeur sont brisés et les cordes de son instrument sont arrachées. Toutefois, ce n'est pas le prince qui est puni physiquement, mais son entourage, tous ces gens participant au divertissement du prince.

La description de divertissement de Chîrîn diffère entièrement de Khosrow par son exposition. La scène a lieu quand le peintre Chapoûr se rend dans le royaume de Barda et y découvre la princesse avec ses demoiselles. Chîrîn est entourée de ses compagnons d'une « féérique beauté⁵⁰⁸ » qui se divertissent avec du vin et des chants. La scène est décrite avec une telle délicatesse que le divertissement n'est qu'un plaisir innocent et sans vice :

⁵⁰⁵ À titre d'exemple, nous pouvons citer le ballet en 3 actes d'Arif Melikov intitulé *Légende d'amour*, créé en 1961 et, ainsi que le film iranien *Shirin va Farhad* d'Abdolhossein Sepanta, sorti en 1934, inspirés tous les deux du roman *Khosrow o Chîrîn* de Nezâmi.

⁵⁰⁶ Francis Richard, *Les cinq poèmes de Nizami Gandjavi*, op. cit., p. 21.

⁵⁰⁷ Nezâmi Gandjavi, *Le roman de Chosroès et Chîrîn*, op. cit., p. 18.

⁵⁰⁸ *Ibid.* p. 28

Le vin qu'elles avaient apporté satisfait leur cœur ; et elles en versèrent sur les fleurs. La reine des beautés avait la coupe dans la main. [...] De ces chastes beautés tout le corps était pris par le plaisir. [...] Ce lieu étant exempt des regards étrangers la danse tout à coup les mit en mouvement ; tantôt l'une chantait la louange des roses ; tantôt l'autre chantait avec le rossignol ; elles n'attribuaient de valeur qu'à la joie et elles n'agissaient qu'en vue de leur plaisir⁵⁰⁹.

L'image contrastée des moments de festins accompagnés de vin, de chant et de danse nous signale que le poète réserve une place notable aux femmes en les exposant avec une grande tendresse. L'amusement du prince ne laisse que dégoût pour son comportement et la punition qu'il reçoit semble méritée, tandis que celui de Chîrîn renvoie à une exposition agréable. Le poète insinue de ce fait que nul n'a envie de déranger le divertissement de ces femmes présentées comme des créatures paradisiaques. Notons notamment que le vin de Chîrîn diffère du vin de Khosrow par sa fonction : il « satisfait le cœur ». Il s'agit dans ce cas précis du vin « divin » connu dans le mysticisme comme *haqiqi*, le vin véritable « de la gnose et de la manifestation de la présence divine⁵¹⁰ » qui s'oppose au vin terrestre *majâz*. Pour les poètes mystiques, le vin symbolise le chemin vers la divinité puisqu'il rend l'homme dans un état d'ivresse et lui fait oublier toutes ses valeurs terrestres. Cet état lui permet donc de passer d'un état terrestre à un état divin :

[...] les gnostiques mystiques considèrent l'ivresse en Dieu, Créateur illimité et parfait, comme la seule chose capable d'étancher cette soif et de conduire l'homme à la réalisation de sa perfection. Le vin permet donc de briser l'idole de son « moi » égoïste et de passer de l'état humain à l'état divin, car tant qu'une trace d'égoïsme reste présente, le divin ne peut se manifester au cœur de l'homme⁵¹¹.

La prairie où se trouve la reine Chîrîn avec ses demoiselles semble être présentée comme un paradis non pas terrestre, mais céleste. Les jeunes femmes n'ont d'autres préoccupations que le plaisir. Elles sont d'une suprême beauté, d'un cœur pur et joyeux. Elles se trouvent dans un « tapis de verdure remplie de fleurs⁵¹² ». La boisson qu'elles consomment contente leur cœur. Tous ces éléments sont les concepts gnostiques, et la féminité est comparable à une divinité, par une représentation paradisiaque du lieu du repos des filles.

Un autre épisode, où les deux caractères diffèrent, demeure le moment où les deux fuient leur royaume. Le début du poème raconte le départ de la reine dans le but de

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p.

⁵¹⁰ Amélie Neuve-Eglise, « Le vin dans la poésie gnostique à travers l'exemple de Hâfez : de l'ivresse terrestre à l'extase spirituelle », *La Revue de Téhéran*, août 2010, disponible sur <http://www.teheran.ir/spip.php?article1235#gsc.tab=0> [consulté le 25 avril 2021].

⁵¹¹ *Ibid.*

⁵¹² Nezâmi Gandjavi, *Le roman de Chosroès et Chîrîn*, op. cit., p. 28.

rencontrer son bien-aimé tant désiré : le jeune Khosrow est d'ores et déjà la figure d'un amour illusoire puisqu'elle l'a connu seulement par son portrait. Bien que leur rencontre n'a pas encore eu lieu, l'amour de Chîrîn envers Khosrow reste pur, cette tendresse la pousse à fuir son pays pour assouvir son désir et aller à sa rencontre :

[...] Chîrîn, montant Chebdîz, parcourait les pays, en quête de Parvîz ; et elle se hâtait prompte comme planète, sans prendre de repos, nuit ni jour, de sa course – sanglée dans sa tunique, à la façon des pages, allant de bourg en bourg, de village en village, jamais en sureté contre ses ennemis, par monts, par vaux, chemins frayés ou non frayés, poussant son grand cheval, allant comme le vent, dépassant en sa course et les monts et le vent⁵¹³.

Quand elle découvre finalement la vraie nature de l'homme dont elle est amoureuse, en réalité indécis et irrésolu, elle tâche de le transformer de puéril en être responsable, attentif et mature⁵¹⁴. Le poète attribue au roi l'impuissance et au contraire la puissance à la reine. Khosrow s'enfuit lui aussi de son royaume, mais son départ est de nature différente, la fuite d'un prince impuissant. Le prince Khosrow ne peut reprendre son propre trône à son usurpateur Bahrâm-Tchoubîn et doit quitter son propre royaume. C'est grâce à l'aiguïsement de la reine Chîrîn qu'il obtient finalement son héritage royal. La reine lui rappelle que « ce monde est au pouvoir de [s]es aïeux⁵¹⁵ » et qu'il lui faudra chercher le pouvoir pour reconquérir « son domaine royal⁵¹⁶. » C'est de cette manière seulement qu'elle deviendra son épouse : « je n'existe que si tu obtiens la victoire⁵¹⁷ ». Chîrîn perce l'orgueil du prince dans le but de l'encourager à combattre Bahrâm Tchoubîn :

Montre donc une fois ce dont tu es capable au vil Bahrâm qui t'a dépouillé de tes biens, volé traîtreusement ta couronne et ton trône ; fais souffrir tout son corps par ton glaive ; [...] la main du souverain, poursuivant son désir, doit étreindre tantôt le fer tantôt la coupe ; il te suffira donc de te munir du glaive, d'assembler les soldats de tous les points du monde ; et avec toi, le ciel se ceindra pour combattre, pour lancer avec toi la pierre à l'ennemi⁵¹⁸.

La perte du roi est le prix qu'elle paie pour ces paroles aiguïsees, puisque le roi, humilié et saisi de colère par ce discours tranchant, quitte la reine, mais ces paroles l'aident à reconquérir son trône.

Chîrîn est de nature forte, elle joue, par exemple, au polo et va à la chasse. Khosrow, quant à lui, ne manque pas de force physique, il est doué d'une force extraordinaire, il a appris « à combattre et dragon et lion ; contre les lions il luttait corps à corps ». Il

⁵¹³ *Ibid.*, p. 38.

⁵¹⁴ K. Talattof, « Nizami's Unlikely Heroines », *op.cit.*, p. 54.

⁵¹⁵ Nezâmi Gandjavi, *Le roman de Chosroès et Chîrîn*, *op. cit.* p. 82.

⁵¹⁶ *Ibid.*

⁵¹⁷ *Ibid.*

⁵¹⁸ *Ibid.*

« dénouait un cheveu par un seul coup de flèche, de sa lance enlevait la maille d'une cotte⁵¹⁹. » Chîrîn et ses demoiselles sont aussi fortes, elles le démontrent lorsqu'elles jouent au polo. Voici la description fournie par Nezâmi de leur jeu :

Dès qu'au terrain de jeu ils furent arrivés, ces jeunes fées étaient transportées d'allégresse : chaque lune avançait comparable au soleil ; chaque perdrix parut transformée en un aigle. Or Khosrow vit que ces oiselles s'accordaient : colombes sur le pré, faucon sur le gibier ; et il dit à Chîrîn : « Poussons donc nos chevaux et jouons à la balle, un temps, sur ce terrain. » [...] D'une part se trouvaient la lune et ses étoiles ; et d'autre part, Khosrow et ses auxiliaires. Ainsi, c'était le jeu du lion et de la biche ; ainsi l'on enlevait des deux côtés la balle, tout comme le faucon fait du faisan sa proie : tantôt le soleil qui enlevait la balle, tantôt c'était Khosrow ; tantôt c'était la lune et tantôt le soleil qui enlevait la balle⁵²⁰.

L'habileté sur le terrain de jeu est égale. Tant Khosrow que Chîrîn sont d'excellents joueurs. Nezâmi décrit très métaphoriquement le jeu : dans chacune des équipes les joueurs s'arrachent la balle, ils sont rapides, maîtrisent donc parfaitement leurs chevaux. L'accent est mis sur l'esprit combattif des jeunes filles, sur un terrain de jeu, elles se livrent pleinement. À la suite de la partie de polo, les deux camps partent à la chasse. C'est l'occasion pour Khosrow d'observer Chîrîn et ses servantes. Même dans cette occupation, elles ne cèdent pas aux hommes. Elles sont qualifiées de « nobles amazones⁵²¹ », « lionnes chasseresses, chacune étant comme un griffon sur le terrain, comme un dragon aux lieux où il poursuit sa proie⁵²² ». Ces demoiselles sont des « viragos⁵²³ » qui sont prêtes « au temps de l'effort⁵²⁴ », à « arracher au lion sa griffe et à l'éléphant ses défenses⁵²⁵. » Chîrîn est forte physiquement, comme elle joue (très régulièrement vu la qualité de son jeu) au polo et va (assez souvent) à la chasse, des activités considérées en général comme masculines. Il faut se rappeler qu'à l'origine du jeu au polo se trouvent les anciens cavaliers nomades des steppes de l'Asie centrale – probablement un des peuples Scythes, et ce jeu était notamment assez pratiqué par les gens de la haute société de l'Empire perse⁵²⁶. Nezâmi accentue par ce jeu d'un côté la noblesse de ces joueurs, car il pratique le jeu considéré noble et auquel certainement les gens de la classe moyenne n'ont pas moyen d'accéder. De l'autre côté, en mettant les joueurs dans la même position que ce soit par leur maîtrise du jeu ou du cheval, Nezâmi présente les femmes et les hommes égaux. Cette remarque a déjà été indiquée par Gabbay

⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 16.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 64-65.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 65.

⁵²² *Ibid.*

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ *Ibid.*

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ Jean-Luc A. Chartier, *Cent ans de polo en France*, Paris, Polo Club Éditions, 1992.

qui en comparant les personnages féminins chez Ferdowsi et Nezâmi avait noté que « [t]he manner in which the poet [Nezâmi] transforms Firdawsī's version in this work signifies his determination to topple the values set forth by Firdawsī and to substitute for them a more complex and egalitarian set⁵²⁷ ». Chîrîn et Khosrow ont les mêmes capacités : les deux sont chasseurs, cavaliers et souverains.

Chîrîn est une femme courageuse. Ce point est évoqué à la fin du roman, Nezâmi voit du courage dans le suicide de Chîrîn. Le poète va à l'encontre de la croyance musulmane selon laquelle le suicide est considéré comme un péché qui amène l'être à l'enfer, car le Coran indique : « Ne vous tuez pas entre vous. Dieu lui-même est miséricordieux envers vous. Quiconque agira ainsi par iniquité et méchanceté, nous le ferons consumer par le feu. Certes cela sera facile à Dieu⁵²⁸. » Il est donc aussi courageux de la part du poète de revendiquer à travers cet épisode son admiration pour l'acte suicidaire de Chîrîn. Or, chez Nezâmi cet acte n'est pas vu comme un péché, mais comme digne de bravoure et il en fait lui même des éloges :

Bravo, Chîrîn ! Bravo pour ta fin courageuse ! Rendre son âme ainsi, la retirer du monde, c'est bien ! c'est ainsi qu'il faut mourir en amour et que pour l'être aimé il faut livrer sa vie. Toute femme n'est nécessairement lâche, mais tout homme qui est indolent n'est que femme. Combien de beautés sont braves comme des hommes ! Mainte soie dans ses plis cache image de lion⁵²⁹ !

Chîrîn demeure une femme forte mentalement qui n'hésite pas au nom de l'amour à mettre fin à sa vie. C'est dans cet acte que Nezâmi laisse apparaître le caractère tenace de son héroïne. Or, pour pouvoir prendre une telle décision, il faut du courage, de la détermination et bien évidemment de la fidélité à son amour. Le poète refuse d'admettre dans cet acte de la lâcheté. Elle commet l'irréparable au nom de l'amour et ainsi sa décision ultime est pardonnable (« pour l'être aimé il faut livrer sa vie »).

La valorisation de la figure de Chîrîn par Nezâmi s'amplifie davantage avec la comparaison de son personnage avec celui de l'histoire de Khosrow et Chîrîn dans *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi. L'épopée témoigne que lorsque Khosrow devient roi, il se sépare de son amie Chîrîn « tout absorbé par la guerre qu'il soutenait contre Bahram⁵³⁰ ». Mais un jour, lors d'une chasse, il revoit Chîrîn qui est toujours amoureuse de lui. Chîrîn prépare tout le nécessaire pour l'arrivée du Khosrow, elle met sa plus belle robe, en tête un diadème royal. À l'arrivée de Khosrow, elle lui rappelle les beaux jours passés ensemble

⁵²⁷ Alyssa Gabbay, *Islamic Tolerance. Amīr Khusraw and pluralism*, op. cit., p. 48.

⁵²⁸ *Le Coran*, trad. Kasimirski, op. cit., Sourate IV. Les femmes, versets 33-34, p. 91.

⁵²⁹ Nezâmi Gandjavi, *Le roman de Chosroës et Chîrîn*, op. cit., p. 232.

⁵³⁰ Ferdowsi, *Le livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, Tome VII, op. cit., p. 297.

et lui demande s'il tient toujours sa promesse de revenir envers elle. Touché par son discours, Khosrow envoie un beau cortège pour accompagner Chîrîn dans son harem, l'installer dans l'appartement doré spécialement conçu pour ces femmes. Il retourne à la chasse, continue de festoyer et à son retour à l'aube, suite au conseil du grand Mobed (religieux), Khosrow se marie avec Chîrîn. Mais le lendemain, les Mobeds s'inquiètent de cette nouvelle, car Chîrîn était une femme de sang impur (chrétienne ?). Pour démontrer à Khosrow qu'en épousant Chîrîn, le roi purifie son sang impur, un des Mobed remplit une belle tasse d'or d'un sang, mais ensuite il le déverse, le lave avec de l'eau. Et une fois la tasse nettoyée, il y met du vin. Cet acte signifie que Khosrow a purifié le sang impur de Chîrîn. Quand Khosrow devient plus tard encore plus puissant, il passe ses journées à côté de sa deuxième femme Maryam. Chîrîn, jalouse de cette femme, l'empoisonne. Personne n'est au courant de ce crime, un an plus tard Khosrow donne à Chîrîn la chambre dorée. L'histoire continue ensuite sans présence de Chîrîn. Khosrow a un fils de Maryam dénommé Schirouïeh. Quand il grandit, il devient incontrôlable et Khosrow décide de l'enfermer. Entre temps le roi connaît des complications avec son armée, les soldats se révoltent (car ils sont sous-payés). Un d'eux libère Shirouïeh. L'armée attaque la demeure de Khosrow, mais il se cache avec Chîrîn. Shirouïeh le retrouve, l'emprisonne et récupère le trône.

Dans le *Livre des Rois* de Ferdowsi, très peu est consacré à Chîrîn. Elle est bien avisée de la politique parce qu'elle donne conseil au roi Khosrow lorsqu'il subit des attaques de la part l'armée. Mais Chîrîn n'est pas un personnage fort, elle est même représentée comme un personnage de second rang, son statut est inférieur par rapport à Khosrow. Avant leur première rencontre, Chîrîn fait tous les préparatifs nécessaires afin de rencontrer le roi et de lui faire plaisir : « elle mit une tunique jaune, parfumée de musc, donna à ses joues la couleur de la grenade, d'habilla d'une robe rouge de brocart de Roum, dont l'or était pur et les figures en pierreries, et plaça sur sa tête un diadème royal, dont les ornements étaient tous en pierreries dignes d'une *femme* de Pehlewan⁵³¹ ». Ainsi, le roi est représenté comme un personnage puissant et Chîrîn doit obtenir son approbation et avoir un statut suffisamment élevé pour être « digne » de devenir sa femme. Les préparatifs de Chîrîn affirment que, d'une part, elle reconnaît son infériorité ; d'autre part, elle montre son grand désir de devenir l'épouse de Khosrow, prête à accomplir tout le nécessaire pour y parvenir. Ferdowsi poursuit avec la description d'un caractère féminin

⁵³¹ *Ibid.*, p. 299.

sensible : « Elle attendit, les larmes coulant de ses cils sur ses joues, que le roi fût arrivé⁵³² ». En raison de cette sentimentalité, Ferdowsi définit la reine comme une femme sensible, pour qui la seule vue d'un roi fait couler des larmes. Lorsque Chîrîn avoue ses sentiments, Khosrow touché par sa déclaration l'envoie dans son harem :

Il envoya un cheval de main à bride d'or et quarante eunuques roumis de bon renom, disant : « Vous l'amènerez [Chîrîn] dans l'appartement doré de mes femmes, vous la conduirez dans la chambre incrustée de pierreries ». De là il alla dans la plaine où il devait chasser, et y passa son temps avec du vin et de la musique, et avec ses compagnons de festin⁵³³.

Après avoir envoyé Chîrîn dans le harem, Khosrow part à la chasse. Il assigne par là une place non essentielle à la femme dans le sens où il préfère continuer à s'amuser en chasse pendant que Chîrîn l'attend dans le harem. Elle n'a suffisamment de pouvoir pour attirer l'attention du roi et influencer son comportement (pour qu'il vienne auprès d'elle).

Contrairement à *Shâh-nâmeh*, Chîrîn chez Nezâmi va à la chasse. Mentionné auparavant, la première rencontre entre Khosrow et Chîrîn se produit de façon fortuite durant une chasse. Bien qu'il s'agisse de leur première entrevue en tête-à-tête, ces deux individus sont déjà amoureux l'un de l'autre car ils ont vu les portraits de chacun. Le poète met l'accent sur leur rencontre convoitée, après plusieurs tentatives échouées. Ce moment de réconciliation est comparé à l'histoire de Bilqis, la reine de Saba, et de Salomon⁵³⁴. En ce moment, les deux amants sont représentés comme deux amis qui ne peuvent s'empêcher de parler de « leur bien, leurs maux, mais songeant qu'ils avaient à dire tant de choses⁵³⁵ », même si à ce moment, ils ne sont que deux étrangers qui se rencontrent pour la première fois. Et aussi, on remarque que Khosrow et Chîrîn se sont mis à pleurer. La sentimentalité peut s'appliquer aussi bien à l'homme qu'à la femme.

Historiquement, Chîrîn était une princesse chrétienne⁵³⁶, c'est probablement la raison pour laquelle Ferdowsi la représente comme une personne de sang impur. Nous avons pu observer qu'après avoir installé Chîrîn dans le harem du roi, les Mobeds de Khosrow organisent une réunion afin de démontrer à Khosrow qu'il est la personne qui pourrait purifier le sang de Chîrîn avec une démonstration de la tasse d'or, remplie tout d'abord par un sang dégoûtant, ensuite avec du vin parfumé au musc qui crée immédiatement une apparence totalement nouvelle, qui procure un plaisir après l'avoir seulement regardée. Pour Nezami, Chîrîn est originaire d'une famille royale arménienne,

⁵³² *Ibid.*

⁵³³ *Ibid.*

⁵³⁴ Nezâmi Gandjavi, *Le roman de Chosroès et Chîrîn*, *op. cit.*, p. 62.

⁵³⁵ *Ibid.*

⁵³⁶ Paola Orsatti, « K̄osrow and Širin », *op. cit.*

mais aucune mention n'est faite de sa foi. Sa silhouette est représentée comme un personnage suprême – quelqu'un de divin qui « donnant [au] cœur du repos⁵³⁷ ». Plusieurs allusions à son état suprême sont évoquées tout au long du poème. Elle est parfois comparée à la lumière : « vous verrez son visage aussi beau que la lune cent fois pénétrer dans les cœurs malgré leurs voiles⁵³⁸ ». Elle est également représentée comme si elle était au paradis, par exemple, dans la description d'une prairie où elle est accompagnée de ses serviteurs.

Dans *Khosrow va Chîrîn* chez Nezâmi et Ferdowsi, l'un des personnages devient l'initiateur de la mort d'un amant par jalousie. Dans le poème épique de Ferdowsi, c'est Chîrîn qui assassine Maryam, la deuxième femme de Khosrow, en l'empoisonnant. Femme cruelle, aveuglée par la jalousie, Chîrîn recourt à cette mesure extrême pour attirer l'attention du roi uniquement sur sa personne. Nezâmi fait le contraire, la nature pure de Chîrîn est intacte. C'est Khosrow qui commet ce terrible acte. Même si le roi n'assassine pas de ses propres mains Farhâd, un architecte amoureux de Chîrîn, il l'incite à commettre un suicide. Il lui ment en prétendant que Chîrîn est morte. Cette fois-ci les rôles sont renversés, c'est Khosrow qui commet indirectement le crime. Ferdowsi suit une voie commune, c'est-à-dire qu'il utilise le « mythe » commun affirmant que la jalousie prédomine chez les femmes en représentant Chîrîn jalouse, alors que pour Nezâmi, l'homme a également recours à une ruse pour apaiser la peur d'être remplacé par autrui.

À la fin, le *Shâh-nâmeh* attribue la fidélité à Chîrîn qui refuse les avances de Shriui et se suicide. Nezami, pour sa part, reprend ce même motif. Mais il rompt le moment du bonheur des amoureux par la mort inattendue de Khosrow, tué par Shirui afin de gagner le cœur de Chîrîn. À ce moment Shirui est représenté comme un démon (Ahriman) assassinant son père. Nezâmi dessine aussi précisément les sentiments de Khosrow au moment où il reçoit un coup de couteau : il essaie de ne pas faire de bruit pour que sa bien-aimée ne se réveille pas. En plus, c'est uniquement à la fin que le poète unifie enfin après plusieurs tentatives ratées les deux amants Khosrow et Chîrîn ce qui intensifie la compassion du lecteur pour le sort de deux amants :

Le roi, ayant été frappé en plein sommeil, ouvrit l'œil et il vit qu'on l'avait mis à mort. Un déluge de sans s'étendait sur sa couche ; et son cœur faiblissait tant il mourait de soif. Il se dit : « Chîrîn dort, paisible, mais je vais l'éveiller car je veux quelque liquide à boire ». Mais ensuite il se dit : « Cette tendre compagne n'a point pu fermer l'œil durant nombre de nuits ;

⁵³⁷ Nezâmi Gandjavi, *Le roman de Chosroès et Chîrîn*, op. cit., p. 20.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 22.

elle verra sur mon détresse et injustice, et ne dormira plus, criant et se plaignant ; ce qui vaut mieux est donc que je ne souffle mot et que je meure alors qu'elle est en plein sommeil⁵³⁹ ».

Cet épisode ne laisse pas indifférent le lecteur. Il est partagé, lui aussi, comme Khosrow entre la pitié pour la mort du roi et son amour puissant pour la reine Chîrîn. Il vit avec le roi le même instant, partage avec lui son amour, sa douleur et sa souffrance. La scène diffère complètement du cas de Ferdowsi. Dans *Shâh-nâmeh* le roi Khosrow périt de la main du dénommé Mihr Hormuzd qui est spécialement envoyé pour l'assassinat du roi par ses ennemis⁵⁴⁰. Nezâmi accentue la tendresse de Khosrow envers sa bien-aimée et ses derniers instants amoureux à côté de Chîrîn. Celle-ci se suicide ensuite avec du poison sur la tombe de son bien-aimé (à la manière de Juliette chez Shakespeare).

Seyed-Gohrab note que « Nizami's portrait of Shîrîn draws on Firdausî's portrayals of the numerous female protagonists in *Shâh-nâme*⁵⁴¹ ». Il est certain qu'il s'agit de l'élaboration tirée des caractéristiques fortes des héroïnes dans la partie légendaire de *Shâh-nâmeh*. De la même manière que les femmes fortes chez Ferdowsi (issue probablement de la période pré-islamique de la Perse), Chîrîn participe « in activities ranging from hunting, polo-play and royal banquets to war⁵⁴² ».

Gabbay revendique même l'importance de l'influence de l'Islam dans *Shâh-nâmeh* dans l'élaboration du portrait influent des héroïnes dans la partie légendaire. Selon l'auteur, le shi'isme revendique une profonde fascination envers Fatima en tant que fille du prophète Mohamed, particulièrement aux manifestations mystiques. Corbin a déjà fait remarquer des similitudes entre cette adoration shi'ite envers Fatima et la déesse zoroastrienne Spenta Ârmaiti (associé souvent à la Mère terre)⁵⁴³. Gabbay suggère ainsi que l'image des filles défiant leurs pères ou prenant des initiatives dans *Shâh-nâmeh* pourraient contenir l'écho de Fatima ou des héroïnes de Zoroastrisme⁵⁴⁴. Cela nous amène à une autre voie, revendiquée auparavant avec le personnage de Layli et encore à explorer pour le cas de Chîrîn, celle de la croyance mystique chez Nezâmi, à savoir, la divinité incarnée par Chîrîn. Le roi consacre son existence à la recherche de celle-ci, bien-aimée tant convoitée, qu'il ne réussit pas à atteindre. Il épouse même deux femmes avant de

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 229.

⁵⁴⁰ Ferdowsi, *Le livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, Tome VII, *op. cit.*, p. 394-395.

⁵⁴¹ Ali Asghar Seyed-Gohrab, *Laylî and Majnûn*, *op. cit.*, p. 239-240.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 241.

⁵⁴³ Alyssa Gabbay, « Rebels, Virtuous Adorers and Successors: the Agentic Daughters of the *Shahnama* », in Gabrielle Rachel Van den Berg, Charles Peter Melville (eds.), *Shahnama Studies III: the Reception of the Shahname*, Leiden, Brill, 2018, p. 294.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 311.

pouvoir s'unir enfin à elle. Cette quête infinie est une allusion, par exemple pour Meisami, de la vertu divine qui est incarnée par le personnage de Chîrîn. Elle note que dans le roman *Khosrow va Chîrîn* « the question of identity is a key issue, and confusion of identity becomes a major theme, as Khosrow's pursuit of Chirin proves also to be a quest in the course of which his own identity is revealed as other than indicated by external circumstances⁵⁴⁵ ». Ce serait ainsi une quête d'identité de Khosrow.

Au moment de la composition de *Khosrow va Chîrîn*, une épouse bien-aimée de Nezami Afaq décède. La mort de sa compagne affecte énormément le poète. On retrouve ses lamentations à la fin du poème *Khosrow va Chîrîn* lorsque Chîrîn se lamente sur le tombeau du roi. Selon certains chercheurs, Chîrîn représente Afaq, la première femme de Nezâmi⁵⁴⁶, c'est pourquoi peut-être le portrait de Chîrîn est à la fois aimable et puissant. Mentionné auparavant, Ferdowsi, quant à lui, a une intention différente pour la composition du *Livre des Rois*. Le poète reflète une forte nostalgie pour le passé de la période sassanide, lorsque l'Empire perse est devenu l'un des plus puissants empires du monde, avant d'être conquis par les Arabes. Il chante un passé illuminé dans l'espoir que cet âge d'or renaisse. C'est pourquoi Ferdowsi consacre une grande partie du poème à la description des guerres, des exploits héroïques et des brillantes victoires des rois de l'Empire. Les personnages féminins sont utilisés pour souligner les actes héroïques des empereurs, des rois et des princes de Perse et Chîrîn, ce qui n'est pas une exception.

3.3.3. Le mouvement : la clé de l'émancipation féminine ?

Chamira, une femme nomade

À l'origine du caractère fort et de l'autonomie de Chîrîn se trouve, à notre avis, l'éducation qui lui a été donnée par sa tante Mehin Bânu. Maîtresse d'Arménie, cette figure est connue par sa grandeur et sa richesse, – revendique Chapoûr, le peintre de Khosrow qui a tant voyagé :

J'ai beaucoup circulé sous cette vaste tente à six portes (les six directions de la terre) ; sur tous les horizons, j'ai vu maintes merveilles ; Or, à quelques relais devers le Kôhistân, où se trouve le port de la mer de Darband règne une femme issue d'une race royale ; l'élan de son armée alla jusqu'Ispahan ; et ces pays, d'Arrân jusques à l'Arménie, sont tous rangés sous les décrets de cette femme ; et sans impôt foncier il n'y a nulle terre.

⁵⁴⁵ Julie Scott Meisami, « Kings and Lovers: Ethical Dimensions of Medieval Persian Romance », *op. cit.*, p. 8.

⁵⁴⁶ Евгений Бертельс, *Великий азербайджанский поэт Низами*, *op. cit.*, p. 29, 70 ; Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, Dordrecht, D. Reidel, 1968, p. 211.

Excepté la couronne et le trône, elle a tout : ses six mille châteaux-forts sur les hautes montagnes, son trésor dont Dieu seul sait ce qu'il représente, en fait de bestiaux tout ce que vous voudrez ; et des poissons et des oiseaux à profusion ; elle n'a point d'époux mais elle vit selon son bon plaisir, passant en joie son existence ; en majesté, elle est supérieure aux hommes ; par sa grandeur elle est nommée « la grande dame ».

Chamîra est le nom de cette souveraine – et ce nom Chamîra, signifie « grande dame »⁵⁴⁷.

Il y a plusieurs ressemblances du caractère de Mehin Bânu avec celui de Nouchabeh. Comme la reine Nouchabeh, Mehin Bânu est, elle aussi, une femme sans époux. À la manière de Nouchabeh, la tante de Chîrîn assure, également, en toute autonomie son gouvernement, sans l'aide des hommes (car aucune mention n'est faite au sujet des hommes). Le surnom Châmira lui est certainement attribué en raison de sa réussite en gouvernance, pour revendiquer la richesse territoriale et matérielle en sa possession. Un grand nombre de châteaux et un territoire fort étendu en sont les preuves. Indépendante, émancipée, c'est une femme de grand pouvoir. Elle est nommée « Grande dame » ce qui évoque d'un côté la majesté, c'est-à-dire son pouvoir au sens politique ; de l'autre côté, la sagesse – « grande » s'applique à la richesse de ses connaissances, de ses expériences en matière de gouvernement. Exactement comme les guerrières de Nouchabeh, Mehin Bânu passe ses journées en plaisir et joie. Elle est libre dans ses actes.

Éduquée chez une grande femme telle que Mehin Bânu, Chîrîn a sans doute hérité le caractère autonome de sa tante. Le récit dévoile dès le début la détermination de la nièce : elle n'hésite pas un instant de prendre la route pour aller à la rencontre de son bien-aimé Khosrow. Bien qu'elle tombe follement amoureuse à la vue du prince, Chîrîn est fidèle à ses convictions et tient la promesse donnée à sa tante. Or, cette dernière la convainc de se retenir des tentations amoureuses, souvent temporaires, car il arrive souvent que la femme tombe dans la ruse de l'homme :

Pour une femme, suivre un homme n'est pas noble ; se montrant inhumaine, une femme agit mieux. Combien de fleurs l'on a cueillies, belles et fraîches, puis jetées, une fois leur parfum respiré. Que de nectar l'on a dans la coupe versée, puis jeté après qu'on en but une gorgée ! Tu le sais, toi, qu'au temps de porter haut la tête, le mariage vaut mieux que les folles amours⁵⁴⁸.

Mehin Bânu par ce discours enseigne à Chîrîn des codes de la noblesse. Avec ses conseils précieux à sa nièce, la reine de Barda tient à ce que la femme ne suive l'homme, elle doit connaître ses valeurs, conserver sa dignité, doit rester inatteignable. La reine porte son jugement contre les hommes qui traitent de manière improbable les femmes : les filles quand elles sont jeunes sont désirées tandis que dès qu'elles perdent leur jeunesse

⁵⁴⁷ Nezâmi Gandjavi, *Le roman de Chosroès et Chîrîn*, op. cit., p. 21.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 63.

et leur beauté, elles ne sont plus souhaitées. Par ces paroles très métaphoriques, Nezâmi se place dans un esprit féminin en évoquant la peur des femmes d'être rejetées une fois perdue leur jeunesse et beauté. Celle-ci ne demeure d'ailleurs pas uniquement dans l'apparence, elle réside aussi dans l'esprit (« que de nectar l'on a dans la coupe versée, puis jeté après qu'on en but une gorgée ! »). Mehin Bânu appelle sa nièce à la raison, il ne faut pas se précipiter lorsqu'on est amoureux, le mariage – une union légitime devant la loi suprême, est avant tout.

Une chose importante à évoquer chez Chîrîn et Mehin Bânu est la liberté de mouvement de ces deux héroïnes. Mehin Bânu est une reine nomade. Elle est en perpétuel mouvement, Nezâmi le fait remarquer par les déplacements saisonniers de la demeure de la reine en se basant sur le climat :

elle établit en tout climat sa résidence, car pour toute saison elle l'a préparée ; elle habite Moughân à la saison des roses afin que sous son pied le sol soit fleurissant ; elle émigre en été vers les monts d'Arménie, et d'un morceau de fleurs à l'autre se pavane ; à la saison d'automne elle vient en Abkhâz et s'y élance à la poursuite du gibier ; et l'hiver, son penchant l'entraîne vers Barda', car cette ville a le climat des contrées chaudes. Et ainsi les saisons se succèdent pour elle et à chaque saison elle élit un climat ; un à un, ses instants se succèdent en joie ; en ce monde elle vit, heureuse, dans les jeux⁵⁴⁹.

À notre avis, cet extrait révèle le mode de vie nomade de la reine. Rappelons que les nomades (étudiés jusque maintenant) en raison de l'élevage du bétail se déplace d'une saison à l'autre dans une contrée plus chaude afin que le climat soit plus agréable pour les troupeaux. Bien que Nezâmi n'évoque explicitement l'élevage mené par le peuple de Mehin Bânu, nous pouvons supposer que le déplacement saisonnier est lié à l'élevage à la manière des peuples nomades.

Comme les nomades, Mehin Bânu est une grande connaisseuse des chevaux. Lorsque Chîrîn demande de lui préparer le cheval Chebdîz pour une chasse du lendemain (en réalité elle veut s'enfuir), elle la prévient que cet animal est le plus rapide de tous les chevaux et il est nécessaire de faire attention en le montant :

O ma belle ! au lieu de ce cheval demande cent royaumes, car Chebdîz, ce cheval de couleur de nuit, rapide, est très impétueux au moment de la course ; il hennit aussi fort que le tonnerre gronde et il est aussi prompt que le souffle du vent ; Dieu garde qu'impétueux et rapide il ne fasse, sous l'aspect d'eau dormante, un ravage de feu⁵⁵⁰.

Chîrîn n'est certainement pas ignorante en matière d'équitation. Or, c'est elle qui choisit exactement ce cheval, le plus rapide, pour s'enfuir au royaume de Khosrow en connaissant au préalable toutes les qualités de l'animal et le demande volontairement à

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 21-22.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 36.

sa tante. Toutefois, contrairement à Mehin Bânu, Chîrîn n'est pas représentée comme une nomade, mais telle une excellente cavalière. L'équitation, comme nous avons pu constater jusqu'à maintenant, constitue l'activité principale des nomades. Lorsque Chapour conseille à Chîrîn de s'enfuir lors d'une chasse pour aller à la rencontre de Khosrow, il évoque que :

[...] et demain tu prendras vers la chasse ton vol ; montée sur le cheval Chebdîz, tout comme un homme, viens donc chasser et puis enfuis-toi de la chasse ; personne ne voudra se mettre à ta poursuite ; nul coursier ne pourra rattraper ton Chebdîz⁵⁵¹.

Cet extrait démontre tout d'abord que Chîrîn chasse avec ses compagnons. C'est lors de cette chasse que Chapour lui propose de s'enfuir en cachette car elle est accompagnée de ses serviteurs. L'habileté à choisir un excellent cheval, qu'aucun autre ne peut rattraper, exprime bien évidemment la connaissance parfaite de Chîrîn de la culture équestre qui est en général un atout d'une femme nomade.

Berthels atteste que, dans la composition du personnage de Chîrîn, Nezâmi a certainement franchi la frontière iranienne et a puisé de nombreuses sources en dehors de ce territoire, ce personnage est comparable à la reine géorgienne Tamar I^{ère} (1160-1213)⁵⁵² et à la reine assyrienne Sémiramis⁵⁵³. Tout comme Nouchabeh, Chîrîn est une héroïne composite : inspirée peut-être des reines influentes historiques, ou encore des héroïnes des légendes orales caucasiennes, ou encore de sa croyance mystique, et pour ne pas négliger l'importance peut-être des réelles femmes nomades de la cour. Mais ce qui importe pour notre travail est la façon dont Nezâmi a représenté la figure de Chîrîn. Elle a toutes les qualités pour se faire définir comme une Amazone : elle a de l'émancipation, de la détermination, du courage, de l'initiative, de la connaissance équestre. Le personnage de Mehin Bânu, de sa part, n'est pas non plus à négliger. Avec la grandeur en tant que gouverneure de Barda, la connaissance royale et l'autonomie féminine, Mehin Bânu s'inscrit elle aussi dans notre observation d'une Amazone.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁵² Concernant le règne de la reine Tamar I^{ère}, voir Ариф Аллахяр оглы Гаджиев, *Ренессанс и поэзия Низами Гянджеви* [*La Renaissance et la poésie de Nezâmi Gandjavi*], Баку, Элм, 1980, p. 90-91.

⁵⁵³ Евгений Бертельс, *Великий азербайджанский поэт Низами*, *op. cit.*, p. 71.

CONCLUSION PARTIELLE

Le retour aux sources de Nezâmi, qui est l'œuvre classique inestimable de la littérature persane *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi nous a permis éminemment de porter notre regard sur la différence et la similitude des personnages féminins chez les deux auteurs. Nezâmi a réadapté des thèmes et certains motifs de *Shâh-nâmeh*. Les personnages féminins tels que Chîrîn, Azadeh apparus sous le nom de Fetneh chez Nezâmi, ainsi que la reine Nouchabeh qui incarne en elle la reine andalouse Keidafeh et la reine des Amazones chez Ferdowsi se différencient de ceux de l'épopée héroïque. Le contexte historique, dans lequel se situent les deux auteurs se distingue par un siècle d'écart, Ferdowsi à la période des Ghaznavides et Nezâmi à la période des Seldjoukides, a marqué la différence, repérable par le style et le motif littéraire de chacun des auteurs.

Comme nous avons défini auparavant, dans *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi le poète exprime une sorte de nostalgie pour la période de la souveraineté des Sassanides. L'auteur narre dans l'épopée les exploits héroïques des rois perses depuis la fondation de l'univers jusqu'au règne du dernier roi perse Yazdegerd avant la conquête des Arabes. Dans l'épopée nationale de Ferdowsi les héroïnes n'existent qu'à travers les héros et sont à leur service ; elles deviennent les fidèles épouses de ces derniers. C'est ici que cache l'historicité de l'œuvre épique de Ferdowsi qui à travers les conquêtes des femmes influentes revendique la domination politique des régions d'où proviennent ces héroïnes. Et aussi, la différence entre la représentation contrastée des femmes de la partie légendaire et celle historique est liée, selon notre observation, au basculement de mode de vie nomade au sédentarisme de la population iranienne. La source d'inspiration des récits de la partie légendaire où les femmes participent activement à la vie politique proviennent (au moins pour certains d'entre eux) de la période pré-islamique et de la période nomade des Iraniens.

Comme nous avons pu constater Nezâmi Gandjavi à travers sa poésie dans la collection d'œuvres *Khamseh* nous a transmis une vision tout à fait innovante et originale de la femme. Les héroïnes dans sa poésie se remarquent par une supériorité absolue que le poète leur attribue et par une intelligence et une sagesse qui surpassent celles des hommes. Elles sont à leur service pour les éduquer. Elles guident, elles critiquent, elles inculquent les hommes. Ce sont des personnages féminins d'une forte personnalité qui osent défier l'homme, la société et elles-mêmes. Ces femmes, chacune possédant des traits tout à fait remarquables, dans la mesure du possible ont été rapprochées aux Amazones et aux héroïnes de *Shâh-nâmeh* selon trois catégories distinctes : celles qui

servent de sa sagesse pour l'instruction de l'homme ; celles qui défient les sociétés et leurs règles établies qui empêchent aux femmes d'assumer librement de leurs choix de vie ; celles qui aspirent et vivent au nom de la liberté.

TROISIEME PARTIE.
LES GUERRIÈRES INSOUMISES DE L'ÉPOPÉE D'ASIE
CENTRALE : ÉMANCIPÉES ET LIBRES ?

Malgré la simplicité apparente du récit, l'épopée héroïque est un phénomène complexe, dont la polyfonctionnalité et la polysémie au niveau structurel lancent un défi tant à l'auditeur traditionnel qu'au chercheur.

Karl Reichl, *L'épopée orale turque d'Asie centrale*, Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes/Anda, 2002, p. 122.

Dans les parties précédentes, nous avons étudié les Amazones dans la littérature en débutant notre parcours par les femmes guerrières de l'Antiquité gréco-romaine, s'arrêtant sur le monde littéraire persan avec Ferdowsi et Nezâmi qui présentent les femmes influentes et fortes de ce milieu accompagnant les hommes, et la dernière partie de notre travail de thèse clôture notre parcours en s'intéressant aux femmes insoumises du monde littéraire d'Asie centrale. Curieusement, la question des femmes insoumises n'a pas encore été soulevée entièrement par les chercheurs, alors que la seule présence de ces femmes dans ce milieu littéraire aurait dû susciter l'intérêt, et d'autant plus que, comme évoqué auparavant, la région centrasiatique a une spécificité très particulière : elle atteste la présence réelle des femmes prenant part aux combats¹.

Les œuvres étudiées jusqu'à présent ressortaient de la tradition écrite, avec la littérature d'Asie centrale nous nous retrouvons dans un autre univers, celui de l'oralité. Étudier une littérature orale est en soi une tâche très complexe. Sans rentrer en détails sur les débats portant sur l'analyse de ces récits oraux, nous souhaitons, par l'étude plus spécifique de deux épopées héroïques – *Qirq qiz* et *Janyl myrza* – observer et analyser le traitement littéraire des héroïnes et leur rapprochement avec les Amazones antiques et les personnages féminins importants de Nezâmi examinés jusqu'à maintenant. Or, nous avons relevé que les femmes nomades ont affecté l'image des héroïnes puissantes chez les auteurs de notre corpus, conséquence certaine de leur contact avec la société nomade. Avec l'étude de la littérature orale des nomades, nous observons ces femmes à travers le prisme de leur communauté, donc à l'intérieur de la société nomade elle-même. Une particularité très saisissante au sujet des femmes fortes se révèle, à savoir, qu'elles ne sont jamais conquises, elles demeurent des insoumises. Inconnues encore pour le public européen, ces épopées reflètent les idées les plus profondes des nomades, proposent ainsi une vision différée (de la représentation féminine étudiée jusqu'à maintenant) des

¹ Cf. la première partie, 4.3. Les femmes nomades : la cause de la crainte ?

femmes. Dans ce type de littérature, le rapport homme-femme avec la guerre et la culture équestre est analysé de point de vue des nomades.

La principale difficulté de ce travail consiste dans la nature orale de la littérature d'Asie centrale, qui est, elle aussi, mouvante comme ses porteurs, les nomades. Les récits oraux, surtout les épopées héroïques – le genre préféré de ces peuples – ont été mis à l'écrit très tard, seulement à partir des années 1920 ce qui a ajouté de la complexité à notre analyse. Or, plus on s'attarde sur la mise à l'écrit, plus on se confronte à la transformation, à la modification du récit d'origine. Les bardes, les transmetteurs principaux de cette richesse littéraire, sont face à un public réel et doivent s'adapter à leurs auditeurs, à leurs attentes, à leurs désirs. C'est pourquoi chaque récitation s'adapte à son public, elle se transforme. Notre observation des femmes présentées dans les deux récits épiques *Qirq qiz* et *Janyl myrza* s'appuie sur leurs deux variantes transcrites.

CHAPITRE I.

INTRODUCTION A LA LITTERATURE D'ASIE CENTRALE

La littérature d'Asie centrale que nous étudions dans ce chapitre est une littérature orale. Ce chapitre tâche ainsi d'introduire l'univers littéraire d'Asie centrale, par une brève exposition de l'histoire de la littérature orale de cette contrée et surtout du genre privilégié des porteurs de cette littérature, les nomades, l'épopée héroïque. Le nomadisme, perçu jusque maintenant comme un mode de vie, sera observé cette fois-ci d'un autre point de vue, celui d'une culture à la riche littérature.

1.1. Bref aperçu historique de l'épopée orale

Jusque maintenant les nomades étaient observés et présentés par les sociétés qui leur faisaient face, celle des Grecs et celle des Persans. Surtout, le nomadisme a été considéré comme un mode de vie qui permet aux femmes nomades d'acquérir l'image de guerrières dans les écrits des auteurs sédentaires. Dans cette partie du travail, nous portons notre regard sur le nomadisme d'Asie centrale, précisons que nous nous limitons à deux ethnies en particulier des « Turcs nomades des steppes de l'Asie² » : les Kazakhs-Kirghiz et les Karakalpaks. L'éminent linguiste russo-allemand Radloff (1837-1918)³ est un des premiers voyageurs-ethnographes à avoir procuré des témoignages très détaillés sur leur mode de vie, leur culture, leurs traditions et coutumes lors de ses voyages réalisées entre 1860-1870. Selon Radloff, toute la culture des Kirghiz-Kazakhs (mais aussi des Karakalpaks) est étroitement liée au nomadisme :

Киргизы – подлинно кочевой народ, скитающийся круглый год по степям и разбирающий свои стоянки всегда там, где есть корм для его стад. Нравы, обычаи, образ мышления, словом, вся жизнь и деятельность киргизов тесно связаны с этими переездами ради животных⁴ [...].

Les Kirghizes sont un véritable peuple nomade, parcourant les steppes toute l'année et démontant leurs tentes partout où il y a du pâturage pour leurs troupeaux. Les habitudes, les coutumes, la façon de penser, en un mot, toute la vie et l'activité des Kirghizes sont étroitement liées à ces mouvements en faveur des animaux⁵.

Le nomadisme en tant que culture a donné naissance à une riche littérature orale selon Winner :

Nomadic Central Asia has presented the world with an almost inexhaustible of folklore productions representing a wide variety of genres from the simple song to ceremonial songs, tales, legends, fantastic stories, and finally heroic epos. This folklore heritage of the nomadic peoples is clearly a product of their whole way of life and culture⁶.

² Василий Васильевич Радлов, *Из Сибири. Страницы дневника [De la Sibérie. Les pages du journal de voyage]*, Москва, Наука, 1989, p. 247.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 253.

⁵ Toutes les traductions des critiques russes évoquées dans cette troisième partie du travail sont les nôtres.

⁶ Thomas G. Winner, *The Oral Art and Literature of the Kazakhs of Russian Central Asia*, Durham, N.C., Duke University Press, 1958, p. 26.

Notons particulièrement que la tradition orale chez les peuples de l'Asie centrale et septentrionale se divise selon Reichl⁷ en une demi-douzaine de zones principales en fonction des épopées orales. La forme la plus ancienne de la tradition orale, conservée au nord-est de la Sibérie, est l'épopée des Iakoutes appelée *olonxo*, caractérisée par sa nature archaïque et son rattachement étroit au chamanisme. Les épopées des Turcs de l'Altaï, habitant dans le sud du territoire, se caractérisent par leur ressemblance à celles des Iakoutes en raison de leur lien avec le chamanisme. Se situant vers le centre, les épopées turques désignées par Reichl comme « traditions centrales⁸ » sont des récits des Kirghiz, des Kazakhs, des Karakalpaks, des Ouzbeks et des Ouïgours. Au sud-ouest se situent les épopées des Turkmènes, des Azerbaïdjanais et des Turcs de la Turquie. L'épopée orale des Bachkirs se retrouve au sud de l'Oural et enfin, au dernier rang se placent les récits épiques des Tatars et des Nogaïs. Les transmetteurs de cette tradition orale sont des bardes, renommés pour leurs qualités de poètes et de chanteurs. Ces acteurs principaux de l'art oral sont respectés et appréciés par le peuple non seulement pour leur rôle de conservateurs de la culture orale, mais aussi pour le maintien des valeurs des ethnies. Winner parle d'une « epic performance » des bardes qui se caractérise par « a large degree of syncretism: gestures, exclamations, music, and songs were all elements of the epic performance⁹ ».

À l'heure actuelle, ces troubadours se présentent sous une image différente, évoluée, adaptée aux tendances de l'heure actuelle. Ces poètes-chanteurs assument la fonction de distraction dans les réunions et les événements particuliers comme les mariages, les fêtes nationales ou les funérailles. Désignés différemment dans la langue de chaque ethnie – il s'agit d'*akyne* en kazakh, de *zirçi* en karakalpak, d'*aşyq* en azéri, de *manasçi* en kirghiz, de *baxsi* en tatar, pour n'en citer que quelques-uns – ils dégagent tous un trait commun : ils narrent ou chantent des poèmes d'une belle voix, souvent très touchante mais monotone, accompagnés d'un instrument musical. Certains de ces poètes-chanteurs attestent avoir subi une sorte d'élection pour devenir bardes : si les uns voient en songe des ancêtres qui leur prédisent leur destin de musiciens, d'autres tombent malades et voient apparaître des saints (des esprits ou des ancêtres). Cette prédilection est probablement une trace de la culture chamanique des peuples d'Asie centrale car les

⁷ Karl Reichl, « Bref aperçu de l'épopée orale turque en Asie centrale », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, 2001-12, p. 9-10.

⁸ *Ibid.*

⁹ T. G. Winner, *The Oral Art and Literature of the Kazakhs of Russian Central Asia*, *op. cit.*, p. 68.

chamanes ont souvent eu une prédilection pour endosser cette fonction et jouer le rôle de messager entre les hommes et les dieux¹⁰.

L'intérêt de l'Occident pour les récits littéraires de l'Asie centrale a débuté avec le travail de Chodzko (1804-1891) publié en 1842 sous le titre *Specimens of the Popular Poetry of Persia as found in the Adventures and Improvisations of Kurrouglou*¹¹ fournissant les sagas des Tatars d'Astrakhan. Une autre figure importante fut l'ethnographe hongrois Vambery (1831-1913) qui effectue un voyage en Asie centrale en 1863 et publie la première édition scientifique des épopées héroïques de l'Asie centrale¹². L'intérêt aux récits oraux s'amplifie avec les travaux plus tardifs de Radloff, notamment avec *Proben der Volkslitteratur der Türkischen Stämme Süd-Sibiriens* [Образцы народной литературы тюркских племен живущих в южной Сибири и Дзунгарской степи]¹³, publié en 1872 qui procure un grand nombre d'exemples (extraits) des épopées centrasiatiques. Valikhanov (1835-1865), ethnographe kazakh, transcrit les épopées kirghizes *Edige* et *Manas* et fournit des informations sur les traditions et les coutumes des Kazakhs¹⁴.

L'intérêt scientifique pour cet héritage littéraire prend encore de l'ampleur notamment à partir de la Révolution d'octobre de 1917. Situé déjà au sein de l'Empire russe, l'Asie centrale fait désormais partie de la formation d'un nouveau pays : l'U.R.S.S. Selon la volonté de Lénine, l'U.R.S.S. a pour volonté d'unifier des républiques autonomes, réparties selon le principe ethnique. Ce changement a des conséquences importantes pour l'Asie centrale postérieure. Roy démontre que jusqu'à la fondation des « états-nations » par les Soviétiques, l'Asie centrale fonctionnait sur le principe de solidarité ; c'est-à-dire que, comme la majorité des ethnies centrasiatiques (à l'exception des Tadjiks) était des nomades, la structure sociale hiérarchique se construisait entre les dirigeants et les gens de « groupe de solidarité¹⁵ », autrement dit les loyaux aux dirigeants. Radloff explique très bien cette idée de solidarité dans son ouvrage *De la Sibérie* lorsqu'il

¹⁰ Karl Reichl, *L'épopée orale turque d'Asie centrale*, Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes / Anda, 2002, p. 75-76.

¹¹ Alexander Chodzko, *Specimens of the Popular Poetry of Persia as found in the Adventures and Improvisations of Kurrouglou*, London, Harrison & Co, 1842, 612 p.

¹² Виктор Максимович Жирмунский, *Тюркский героический эпос [Épopée héroïque turque]*, Ленинград, Наука, 1974, p. 13.

¹³ Wilhelm Radloff, *Proben der Volkslitteratur der Türkischen Stämme Süd-Sibiriens* [Образцы народной литературы тюркских племен живущих в южной Сибири и Дзунгарской степи], Санкт-Петербург, Императорская Академия Наук, 1872, 456 p.

¹⁴ Чокан Чингисович Валиханов, *Собрание сочинений в пяти томах [Œuvres complètes en cinq volumes]*, Алма-Ата, Главная редакция Казахской энциклопедии, 1984, 432+416+416+461+528 p.

¹⁵ Olivier Roy, *La nouvelle Asie centrale ou la fabrication des nations*, Paris, Seuil, 1997, p. 42.

décrit le mode de vie nomade des Kirghiz-Kazakhs¹⁶. Ces peuples vivent de l'élevage (des moutons, des chèvres, des vaches, des chevaux). Ils parcourent l'espace très étendu du territoire centrasiatique pour mieux nourrir leurs bêtes, raison pour laquelle ces populations se déplacent d'une saison à l'autre. S'ils perdent leur troupeau à cause d'un climat défavorable (par exemple, la sécheresse et le froid extrême), ils sont conduits à attaquer les peuples voisins afin de survivre et ne pas mourir de faim. Pour ce faire, ces tribus ont besoin de se regrouper. C'est en générale à partir d'une filiation familiale que débute ce regroupement. En haut de la hiérarchie se place le chef de tribu, généralement un homme, un des anciens de la cellule familiale, et possédant le plus grand cheptel, surtout habile en gestion. À ses côtés, se trouvent souvent les conseillers – les *bi*, généralement des personnes âgées, respectées et distinguées par leur intelligence et leur esprit pour la justice. Ces conseillers résolvent souvent les conflits familiaux, tribaux et bien d'autres. Si la gestion du chef est réussie, d'autres familles s'y rajoutent. De cette manière, se crée un groupe encore plus grand (dénommée par exemple *aoul* chez les Kazakhs). De ces conglomérats tribaux naissent des *orda* (camp, état). La nouvelle politique de l'U.R.S.S. amène à rompre avec cette filiation solidaire entre les dirigeants et le peuple, et surtout conduit à la création d'une idéologie ou d'une logique d'état-nation, « où la nationalité tend à être définie en fonction d'une appartenance linguistique, sinon ethnique, et dans une relation directe du citoyen à l'État, non médiée par les groupes de solidarité ou par l'appartenance religieuse¹⁷ ».

Sous l'ordre de Staline, suite au décret de 1924, les quinze républiques soviétiques voient le jour. Ce processus de création des états-nations a pour conséquence la fabrication d'« une multitude de “petits” peuples concurrents, ayant en théorie autant de droits que les “grands¹⁸” ». Ils sont nés « non seulement dans leurs frontières mais dans leur nom même, dans leur passé réinventé, dans la définition de l'ethnie qu'elles sont censées incarner, voire dans leur langue¹⁹ ». Si d'un côté, cela permet d'entretenir la politique du « diviser pour mieux régner », de l'autre côté, cette situation représente un atout pour l'union soviétique qui bénéficie d'un « empire » multi-ethnique.

Un des moyens pour promouvoir une république fraîchement née est de faire renaître son héritage littéraire. Des expéditions ethnographiques et linguistiques russes sont donc organisées dans le but de transcrire le patrimoine oral des indigènes de l'Asie

¹⁶ В.В. Радлов, *Из Сибири*, *op. cit.*, p. 336-339.

¹⁷ Olivier Roy, *La nouvelle Asie centrale ou la fabrication des nations*, *op. cit.*, p. 42

¹⁸ *Ibid.*, p. 9.

¹⁹ *Ibid.*, p. 8.

centrale²⁰. En Asie centrale, ce type d'entreprise est administré par le général von Kaufman qui « devait servir à la constitution d'une masse utile d'informations sur les différentes populations²¹ ». Toutefois, ces expéditions présentent les œuvres classées selon la typologie soviétique d'appartenance à l'état-nation. C'est la raison pour laquelle, nous avons plusieurs variantes d'une épopée telle qu'*Alpamiš* (kazakhe, ouzbèke et karakalpake) avec des ressemblances assez considérables au niveau du sujet, du thème, des personnages. L'ethnologue Winner affirme que ces épopées ont été composées bien avant la formation des états-nations, c'est pourquoi il faut les étudier comme étant récit commun n'appartenant pas à une communauté spécifique²². En prenant en considération cette remarque, nous jugeons important de noter que les deux épopées de notre corpus – *Qirq qiz* et *Janyl myrza* – sont considérées par la langue de leur transcription comme un récit, respectivement, karakalpak et kirghiz. Toutefois, à aucun moment nous ne les considérons comme des récits nationalistes qui glorifieraient les Karakalpaks ou des Kirghiz. Nous les considérons comme un héritage littéraire des Turcs d'Asie centrale.

Il existe plusieurs types d'épopées dans la littérature d'Asie centrale. Le genre le plus répandu est l'épopée héroïque. Parmi les récits héroïques, les plus populaires, ce sont, par exemple, *Gorogli*, *Manas*, *Alpamiš*, *Qoblandy*. L'épopée *Gorogli* a connu une diffusion très vaste dépassant le territoire d'Asie centrale et se répandant vers les peuples voisins non-turcs. À part les versions de *Gorogli* en ouzbek, ouïgour, kazakh, karakalpak, tatar, il y a des variantes en arménien, géorgien, kurde, arabe (de Boukhara), turc (de Turquie), azerbaïdjanais²³. Le deuxième récit populaire, *Manas* est une épopée kirghize. C'est un cycle de récits épiques qui exposent poétiquement, à la manière des épopées homériques, « les idéaux et les aspirations, les mœurs et les traditions, les habitudes et la conception du monde d'un peuple entier²⁴. » C'est une trilogie épique couvrant l'histoire de Manas, ses enfants, ses petits-enfants, et aussi quelques histoires de la quatrième génération²⁵. Mentionné auparavant, un des premiers extraits de l'épopée a été recueilli pour la première fois en 1856 par l'ethnographe kazakh Valikhanov²⁶. La composition complète (qui comprend au total 12 454 vers) a ensuite été enregistrée par Radloff lors

²⁰ George Murray Haining Shoolbraid, *The Oral Epic of Siberia and Central Asia*, Bloomington, Indiana University Publications, 1975, p. 27.

²¹ Lorraine de Meaux, *La Russie et la tentation de l'Orient*, Paris, Fayard, 2010, p. 128.

²² T. G. Winner, *The Oral Art and Literature of the Kazakhs of Russian Central Asia*, op. cit., p. 58-59: « A number of Central Asiatic epics actually appear to be the composite product of a number of nations. Thus Orlov has stated that the Central Asiatic epos cannot be regarded as a purely national one ».

²³ Karl Reichl, *L'épopée orale turque d'Asie centrale*, op. cit., p. 31.

²⁴ *Ibid.*, p. 32.

²⁵ В. М. Жирмунский, *Тюркский героический эпос*, op. cit., p. 25.

²⁶ Cf., note n° 13 dans cette troisième partie du travail.

de son voyage en Sibérie et en Asie centrale en 1862-1869²⁷. Quant au troisième récit, la version la plus populaire de l'épopée *Alpamiš* est celle ouzbèke. Elle se divise en deux parties : la première narre la naissance et la quête de la fiancée du héros Alpamiš, la deuxième son emprisonnement, son combat contre les ennemis, les Kalmuks, et son retour à la terre natale. Il existe des versions kazakhe, karakalpake, oghouz, bashkir, tatare de l'épopée²⁸. Et pour finir, *Qoblandy*, d'après les versions populaires en kazakh et karakalpak²⁹, retrace la vie du héros éponyme depuis sa naissance (né des parents d'un âge avancé), sa quête de fiancée nommée Qurtqa et son mariage, ses combats contre les envahisseurs Qizilbaş (les Iraniens) et jusqu'à sa victoire.

Hormis les épopées héroïques, il en existe des lyriques qui narrent souvent l'histoire amoureuse d'un jeune couple qui connaît une fin infortunée ou tragique, rarement des heureuses. Une de ces épopées plus répandue demeure *Gärip et Sänem*. Dans une des versions karakalpake, chantée par le barde Genjebay Tolewmuratov en 1983³⁰, l'histoire ressemble à celle de Layli et Majnûn de Nezâmi. Gärip et Sänem dès l'enfance sont promis l'un à l'autre (selon la coutume de leur tribu). Mais le père de Sänem s'oppose à leur mariage en raison de la pauvreté de la famille de Gärip. Accablé par ce refus, Gärip devient un *ashiq*, un amoureux itinérant qui chante son amour pour Sänem, à la manière de Majnûn devenu fou pour son amour pour Layla et composant des poèmes pour sa bien-aimée. Mais, dans cette histoire, la fin n'est pas tragique contrairement à celle de Nezâmi, les deux familles se réconcilient, après une multitude d'aventures et d'intrigues.

Pour la structure métrique des épopées³¹, limitons nous à mentionner les cas généraux pour le genre héroïque et lyrique. Dans les récits épiques héroïques, la structure des vers est de sept ou huit syllabes, groupés souvent selon les rimes (ou les assonances). Ces derniers se font par des syllabes rimantes issues des suffixes ou des formes grammaticales, par exemple, souvent on retrouve l'affixe du cas locatif *-da/-de*, *-tal/-te* (*amanliq-ta*, etc.) ou de l'ablatif en *-dan/-den*, *-tan/-ten* (*dušpan-nan*, etc.) Pour le lyrique le vers peut compter de onze à douze syllabes, souvent groupées en quatrain.

²⁷ В. М. Жирмунский, *Тюркский героический эпос*, *op. cit.*, p. 30.

²⁸ *Ibid.*, p. 119-182.

²⁹ Karl Reichl, *L'épopée orale turque d'Asie centrale*, *op. cit.*, p. 99-102.

³⁰ *Ibid.*, p. 22.

³¹ *Ibid.*, p. 19-21.

1.2. L'épopée orale, « le lieu de mémoire³² »

Oral literature is by definition dependent on a performer who formulates it in words on a specific occasion – there is no other way in which it can be realized as a literary product.

Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa*, Cambridge, Open Book Publishers, 2012, p. 4.

Zumthor souligne l'importance de deux éléments essentiels de la tradition orale : la voix et la mémoire. La voix qui accompagne par un chant l'épopée en question devant un public et la mémoire du poète qui nécessite l'apprentissage par cœur de l'épopée d'une grande longueur³³. Pour l'auteur, « la science de la voix³⁴ » est un élément essentiel qui « embrasserait en effet, au-delà d'une physique et d'une physiologie, une linguistique, une anthropologie et une histoire³⁵ ». Son rôle principal consiste dans le « vouloir-dire et volonté d'existence³⁶ ». C'est donc grâce à la voix que la poésie orale existe. Zumthor souligne ainsi l'importance de la voix dans la conscience humaine :

Nul doute que la voix ne constitue dans l'inconscient humain une forme archétypale : image primordiale et créatrice, à la fois énergie et configuration de traits qui prédéterminent, activent, structurent en chacun de nous ses expériences premières, ses sentiments, ses pensées. Non point contenu mythique, mais *facultas*, possibilité symbolique offerte à la représentation, et constituant au cours des siècles un héritage culturel transmis (et « trahi ») avec, dans, par le langage et les autres codes qu'élabore le groupe humain³⁷.

La voix constitue ainsi une part inséparable de la culture de son propriétaire, elle est un élément crucial pour transmettre toute une représentation et toute la connotation symbolique de ce que l'énonciateur prononce. C'est à l'aide du langage poétique que fait resurgir le récitant le fond de son message. Dans la récitation tout a un rôle important : qu'il s'agisse du rythme, du ton, du timbre, du registre, de l'intonation, des pauses... Chacun de ces éléments joue un rôle spécifique qui revendique le message caché (ou même peut-être peut-on parler de l'influence) à son auditoire. Toutefois, il est important de noter que les auditeurs doivent partager les bases de la même culture, qu'ils appartiennent à ce *socium*, pour que le message provenant de l'interlocuteur soit entendu, qu'il soit compris par le public.

³² Françoise Létoublon, « L'épopée homérique », in Jean Derive (dir.), *L'épopée. Unité et diversité d'un genre*, Paris, Karthala, 2002, p. 13.

³³ Paul Zumthor, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 9.

³⁴ *Ibid.*, p. 11.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, p. 12.

Quant à la mémoire, l'absence de l'écriture chez les nomades fait de la littérature orale, surtout l'épopée, « le lieu de mémoire » et « le répertoire d'une mémoire commune³⁸ » pour reprendre l'expression de Létoublon. L'épopée décrit, conserve et transmet l'écho des événements historiques et de la situation sociopolitique de l'ethnie. Les récits oraux (dont l'épopée) exercent généralement, comme le souligne Shoolbraid, une fonction patrimoniale :

For all these drawbacks ballads, folktales, and epics are, from a historical point of view at least, a valuable record of the social, moral, and spiritual consciousness of a nation and provide interesting sidelights on the economic and social conditions and development of the peoples that produce them³⁹.

Selon Labarthe, on reconnaît surtout en poésie épique « une richesse immémoriale, autant ethnologique que littéraire, poésie nourrie d'une polysémie fondatrice pour les peuples qui l'écoutent et la chantent⁴⁰ ». Dans ce processus de transmission de la richesse patrimoniale, la mémoire des poètes-bardes joue un rôle prépondérant en tant que transporteur du savoir. Les bardes sont les porteurs d'une mémoire collective et ils sont perçus, aux yeux de leur auditoire, comme les garants de la « voix de la tradition tribale⁴¹ », c'est-à-dire, les connaisseurs de l'Histoire de leur peuple. Plus explicitement, l'auditoire perçoit tout ce que le barde raconte comme une histoire vraie, car, comme il convient à la tradition orale, le barde est éduqué, il a acquis tout son savoir de son maître barde, ce dernier, pour sa part, de son propre maître, et ainsi de suite. C'est la raison pour laquelle, « [l]e barde est vu comme historien oral, l'épopée comme histoire tribale. Les règles du contrat entre le barde et ses auditeurs comportent donc la présupposition que ce que le barde raconte est la vérité et que son récit est historique⁴². »

Goyet ajoute, au rôle considérable du récitant dans la transmission du savoir à travers les épopées, l'importance de l'« auralité⁴³ » (les oreilles – *oures*), le rôle des gens qui écoutent. Comme toutes les épopées s'adressent à un public présent physiquement, il est primordial pour la chercheuse d'en tenir compte. Elle défend son point de vue par l'étude de Bettelheim sur les contes :

Le conteur ne peut s'abstraire des attentes de son public. C'est un groupe d'auditeurs qui réagissent, se lèvent et s'en vont quand on les ennue, sont accrochés aux lèvres du conteur quand on les touche et les passionne. La participation du public, si discutable quand il s'agit

³⁸ Françoise Létoublon, « L'épopée homérique », *op. cit.*, p. 13.

³⁹ G.M.H. Shoolbraid, *The Oral Epic of Siberia and Central Asia*, *op. cit.*, p. 4.

⁴⁰ Judith Labarthe, « Présentation », in Judith Labarthe (dir.), *Formes modernes de la poésie épique. Nouvelles approches*, Bruxelles, Presses Interuniversitaires Européennes – Peter Lang, 2004, p. 13.

⁴¹ Karl Reichl, *L'épopée orale turque d'Asie centrale*, *op. cit.*, p. 105.

⁴² *Ibid.*

⁴³ Florence Goyet, *Penser sans concepts : fonction de l'épopée guerrière. Iliade, Chanson de Roland, Hôgen et Heiji monogatari*, Paris, Honoré Champion, 2006, p. 15.

d'écrit, est une composante fondamentale du texte aural. La conséquence en est que le texte obtenu à la fin est exactement celui qu'il demande. [...] Un texte aural, c'est un texte qui a été façonné par le public, qui correspond à ce dont il a *besoin*⁴⁴.

Jirmunski note particulièrement l'importance de la séance de performance et surtout lorsque l'on souhaite transcrire un récit oral, il faut le réaliser au moment de la récitation où le barde se trouve dans l'état d'une inspiration poétique :

В момент исполнения сказитель-импровизатор находится в состоянии особого творческого подъема, который происходит в результате его общения с аудиторией. Поэтому необходимо записывать текст эпического произведения во время подобного творческого сеанса⁴⁵.

Le narrateur-improvisateur est dans un état particulier de vivacité créative au moment de la performance, qui est le fruit de son interaction avec le public. Il est donc nécessaire d'enregistrer le texte d'une épopée lors d'une telle session de création.

La manière de s'adapter au public est très importante car l'intérêt principal du récitant consiste à distraire son public et maintenir ainsi en permanence son attention. C'est justement l'envie du public qui détermine l'existence et la continuité d'un récit oral. De ce besoin d'adaptation à ses auditeurs, la littérature orale peut être conçue comme un genre en mobilité, tout comme les nomades, car elle se transforme à chaque récitation, s'adapte à son environnement et dépend beaucoup de la manière d'exposer et du talent de son récitant. Et surtout, l'épopée en tant que genre littéraire prévaut sur les autres en Asie centrale puisqu'elle est la mieux adaptée pour être récitée ou chantée pour les peuples qui sont en déplacement régulier. Assez souvent la récitation des épopées peut durer des heures, voir même des jours, c'est ce qui a affirmé Hamayon concernant la récitation des épopées bouriates :

Le barde, à demi couché, doit chanter l'épopée jusqu'au bout (ce qui demande couramment plusieurs nuits de suite, neuf étant le nombre idéal pour celle de Geser, Hangalov, même si une partie de l'auditoire dort ; et l'auditoire doit le relancer s'il faiblit, reprendre avec lui certains couplets, car sa participation active est ce qui valide l'exécution de l'épopée en tant que « devoir collectif⁴⁶ ».

À noter également qu'autant les femmes que les hommes composent le public. Or, c'est par l'ouïe que se réalise la compréhension du récit, nul besoin de savoir écrire et lire, mais il est préférable de savoir écouter. Cela joue en faveur des femmes, en quelque sorte, car dans les sociétés sédentaires, comme on l'a observé, elles sont dans la majorité des cas (à l'exception des femmes de la classe royale) écartées de l'éducation, n'apprenant notamment ni à lire ni à écrire. À la différence de la littérature écrite, comme dans

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ В. М. Жирмунский, *Тюркский героический эпос*, *op. cit.*, p. 28.

⁴⁶ Roberte Hamayon, « Le genre épique bouriate : du rôle rituel réel du "modèle" chanté au rôle politique rêvé d'un héros montré », in Ève Feuillebois-Pierunek, *Épopées du monde*, *op. cit.*, p. 230.

l'Antiquité gréco-romaine et la poésie persane, il nous semble que le rapport de la littérature orale d'Asie centrale vis-à-vis de deux sexes reste identique, puisque le public en face se compose de femmes et d'hommes.

1.3. L'épopée (héroïque) : genre privilégié des nomades

Les épopées héroïques en Asie centrale prévalent sur les autres types d'épopées. Concernant l'importance de ce genre chez les peuples turcs d'Asie centrale, Winner note que :

The Central Asiatic epos seems to epitomize the very spirit of the culture of the Turkic nomads. The hero of the epos usually symbolizes the cultural conception of the ideal personality; and the epos itself seems to mirror the cultural ideals of the nomads, their conception of honor and prestige, of chivalry, love, and war⁴⁷.

Les nomades sont connus pour leur excellente habilité à guerroyer, c'est une des raisons probables de la popularité des épopées héroïques. Ce genre littéraire permet de transmettre subtilement la connaissance des nomades en matière de guerre comme ils sont très attachés à la connaissance guerrière. Ce type de récit permet de parler de la participation active aux combats et de glorifier l'héroïsme des aïeux.

Selon Jirmunski, il existe plusieurs caractéristiques communes qui définissent une épopée héroïque. Peu importe son origine, turque, grecque, ou européenne (germaniques, françaises, nordiques, slaves), l'épopée contient ces éléments reconnaissables portant sur la figure du héros de l'épopée : il incarne toutes les valeurs, les aspirations, les attentes du peuple ; sa naissance est généralement miraculeuse ; enfin, il est surtout doté d'une force exceptionnelle⁴⁸. Autrement dit, le héros représente « un modèle pour les hommes et un symbole de l'aspiration humaine à vouloir dépasser les limites de l'existence⁴⁹ ». Pour les épopées héroïques d'Asie centrale, en plus de ces caractéristiques communes, il existe une structure narrative répétitive. Elles sont généralement cycliques : elles débutent par la naissance du héros, continuent par sa quête de l'épouse et se terminent par sa victoire sur les ennemis. La structure est tripartite en se composant du cycle biographique [биографическая циклизация] « naissance - exploit – mort⁵⁰ ». Cité par Reichl, en

⁴⁷ T.G. Winner, *The Oral Art and Literature of the Kazakhs of Russian Central Asia*, op. cit., p. 54.

⁴⁸ В. М. Жирмунский, *Тюркский героический эпос*, op. cit., p. 12.

⁴⁹ Karl Reichl, « II. Le héros et le saint », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, n° 32, 2001, 17 mars 2009, p. 10, disponible sur <http://journals.openedition.org/emscat/1281> [consulté le 20 avril 2021].

⁵⁰ В. М. Жирмунский, *Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки*, Москва-Ленинград, Государственное издательство художественной литературы, 1962, p. 37.

s'appuyant sur les versions kazakhes de *Qoblandy*, Nurmagambetova présente le chemin commun des héros de l'épopée. Dans les versions étudiées, les héros passent tous par les phases essentielles comme présentées ci-dessous :

1. La naissance du héros (le motif de la naissance miraculeuse) et son enfance.
2. La quête de l'épouse (l'épreuve prématrimoniale du héros et son mariage).
3. La naissance et le cheval du héros.
4. La lutte du héros contre des ennemis étrangers (dans les variantes les plus anciennes, contre des monstres ou des dragons, c'est-à-dire diverses puissances mauvaises, etc).
5. La victoire du héros et son retour dans sa patrie⁵¹.

Jirmunski spécifie les traits communs susmentionnés⁵². Tout d'abord, le héros naît miraculeusement d'un vieux couple qui a toujours eu honte de son infertilité. L'enfant grandit très vite et possède une force exceptionnelle. Sa force se remarque généralement quand il blesse involontairement un de ses camarades lors d'un jeu. C'est à ce moment qu'on découvre qu'il s'agit d'un héros. Il réalise très jeune son premier exploit, soit en tuant des créatures monstrueuses, souvent au moment de la conquête de la main de sa future épouse, ou en défendant le territoire de l'attaque des ennemis. Notons particulièrement que le héros dans l'épopée turque d'Asie centrale est souvent accompagné dans ses exploits ou aventures, parfois par un saint, ou parfois par sa femme grâce à qui il remonte toutes ses épreuves. Reichl expose l'exemple des héros dans *Qoblandy* et *Alpamiš* qui sont accompagnés par Hizir ou Khizr (la nomination provient du nom Khidhr, un des prophètes de l'Islam, équivalent à Elie⁵³), le saint qui intervient lors des épreuves. Le saint Hizir Ilyas fournit, par exemple, à Qoblan (dans *Qoblandy*) le sabre, la cuirasse et la lance pour qu'il acquière la main de la belle Qurtqa.

À part le saint, selon Jirmunski, c'est la femme qui aide le héros dans sa mission principale par leurs conseils très pertinents :

Рядом с героем эпос изображает героиню, его верную жену и боевую подругу, также наделенную, в соответствии с идеалами воинского века, героической доблестью и физической силой, мудрую советницу богатыря, способную в его отсутствие управлять страной и народом, переносить невзгоды плена и мужественно сопротивляться насильнику⁵⁴.

Aux côtés du héros, l'épopée présente l'héroïne, sa fidèle épouse et amie guerrière qui, conformément aux idéaux de l'âge guerrier, est également capable de prouesses héroïques et dotée de force physique, c'est une sage conseillère du guerrier qui peut, en son absence, gouverner son pays et son peuple, endurer les épreuves de la captivité et résister courageusement à son agresseur.

⁵¹ Karl Reichl, *L'épopée orale turque d'Asie centrale*, op. cit., p. 111.

⁵² В. М. Жирмунский, *Тюркский героический эпос*, op. cit., p. 12-18.

⁵³ *Ibid.*, p. 11.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 31.

Il est nécessaire de noter, ici, que les épopées mettant en scène une guerrière qui combat à son côté de son amant, lui aussi guerrier, sont très fréquentes dans celles d'Asie centrale. Dans chacun des récits épiques au moins un personnage féminin se montre capable de combattre et souvent il devient l'épouse du héros. À titre d'exemple, dans la plus célèbre des épopées kirghize, *Manas*, le héros, d'où est tiré le nom de l'œuvre, doit vaincre au combat son adversaire Kanikey, la guerrière de Boukhara. L'épopée kazakhe *Qoblandy batyr* [*Le guerrier Qoblandy*] présente l'épouse du héros Qurtqa, elle aussi, une guerrière renommée⁵⁵. Le *Livre de Dede Korkut* évoque les excellentes guerrières Banu Ciçek et Seldjan khatoun que nous présenterons plus tard. Selon Jirmunski, cet acte prend son commencement dans une ancienne tradition afin de mettre à l'épreuve la force du marié⁵⁶.

La particularité de deux épopées de notre corpus, *Qirq qiz* et *Janyl myrza*, consiste dans le fait qu'elles diffèrent du schéma commun des épopées évoquées auparavant par les personnages, la structure et la nature. Tout d'abord, les personnages principaux des récits ne sont pas des héros, mais des héroïnes, Gülayim pour *Qirq qiz* et Janyl pour *Janyl myrza*. Elles occupent bel et bien le rôle de héros, elles portent les mêmes valeurs : la vaillance, la bravoure, le patriotisme, la loyauté envers le peuple. Elles protègent également leur terre natale des assauts des ennemis. Toutefois, à la différence des héros, ni Gülayim ni Janyl n'ont de naissance miraculeuse. D'ailleurs, les poètes omettent complètement leur naissance et leur enfance et débute le récit à leur âge adolescent. En plus, les héroïnes ne possèdent aucune qualité surhumaine et la magie en générale est quasi absente de ces textes. Dans *Qirq qiz*, il existe un unique passage d'un recours à la sorcellerie et dans *Janyl myrza*, la guerrière tue un tigre (un monstre ?) qui menaçait les Kirghiz. Ensuite, la quête de fiancée, présentée dans la multitude d'épopées d'Asie centrale⁵⁷, est absente dans les deux œuvres de notre étude. Gülayim et Janyl refusent à tout prix l'idée de se soumettre à un autre être, mais cela n'empêche pas qu'elle se marie, Gülayim devient l'épouse d'Arislan et Janyl sera forcée à se marier avec Kalmataï. Mais elles ne perdent jamais leur liberté. Les deux épopées privilégient alors les héroïnes plutôt que les héros dont le rôle est plus important que celui de leurs comparses. Les agissements

⁵⁵ В. М. Жирмунский, *Народный героический эпос*, *op. cit.*, p. 39-40.

⁵⁶ В.В. Жирмунский, *Народный героический эпос*, *op. cit.*, p. 110 : « Примеры подобных брачных состязаний хорошо известны из сказаний о богатырском сватовстве у самых разных народов. По мнению некоторых этнографов, в их основе лежал древний обычай испытания силы жениха. Брачные состязания могли преследовать цель подвергнуть испытанию ловкость, силу и мужество женихов, их искусство в беге или в верховой езде ».

⁵⁷ В. М. Жирмунский, *Тюркский героический эпос*, *op. cit.*, p. 263-304.

des héroïnes sont plus remarquables et prennent une envergure supérieure à ceux des hommes. Et pour terminer, les deux épopées présentent une structure narrative complètement différente. Dans la lignée narrative, les schémas d'actions de *Qizq qiz* peuvent se définir ainsi (sous le modèle de Nurmagambetova) :

- L'isolation de Gülayim à Miywali ;
- Le rejet des cavaliers ;
- L'accomplissement de la mission : le combat contre l'ennemi ;
- L'unification : aider à se défendre le peuple de Khoresm et la victoire sur les ennemis iraniens, une nouvelle vie en union.

Pour *Janyl myrza* la structure est très compliquée en raison de la multitude d'histoires qui s'entremêlent :

- Prologue : l'introduction de la guerrière
- Refus du mariage : combat au nom du refus
- L'enlèvement et le mariage forcé
- La vie d'une femme ordinaire
- Point culminant : le réveil d'esprit guerrier
- Le chemin de l'indépendance et retour dans sa patrie.

Les deux épopées se rejoignent dans trois thèmes : tout d'abord, dans le refus du mariage, Gülayim et Janyl refusent les avances des cavaliers ; ensuite, leur isolement, Gülayim choisit d'habiter en dehors du regard des hommes, tandis que pour Janyl la réclusion lui a été imposée lorsqu'elle est forcée à se marier ; et enfin, leur liberté, Gülayim demeure libre d'entreprendre du début jusqu'à la fin du récit, même si elle se marie avec Arislan, elle n'est pas privée de sa liberté, tandis que Janyl obtient sa liberté en s'enfuyant du lieu de sa détention.

Un point commun surgit dans la plupart des épopées héroïques centrasiatiques (dont *Qirq qiz* et *Janyl myrza*), c'est le rôle primordial de compagnon fidèle du héros - le cheval. Radloff a déjà noté l'importance du cheval dans la culture nomade des Turcs d'Asie centrale. Selon l'auteur, pour les Kirghiz (Kazakhs), par exemple, le cheval est la représentation de la beauté sublime, la perle parmi leurs animaux⁵⁸. Ce compagnon est aussi important pour l'homme que pour la femme ; il peut être considéré comme la fierté des deux. Voici ce que Radloff témoigne à ce sujet :

⁵⁸ В.В. Радлов, *Из Сибири*, *op. cit.*, p. 275 : «Для киргиза лошадь – это высшее средоточие красоты, жемчужина среди всех его животных». Notre traduction : « Pour les Kirghizes, le cheval est le pôle ultime de la beauté, la perle rare parmi tous leurs animaux. »

Верховая лошадь – гордость девушки и юноши. Хваля коня, выражают похвалу всаднику и оскорбляют его, осуждая его коня. Нанести удар чужому коню значит нанести удар всаднику. Верховая лошадь доставляет юношу невесте и, усталая на привязи у юрты, пока он весело проводит время со своей возлюбленной; верховая лошадь несет героя на битву, и ей по праву принадлежит честь участвовать в оплакивании мертвого героя⁵⁹.

Le cheval d'équitation est la fierté de la jeune fille et du jeune homme. Vanter un cheval, c'est vanter le cavalier et on lui fait insulte en condamnant son cheval. Frapper le cheval de quelqu'un d'autre signifie porter un coup au cavalier. Le cheval livre le jeune homme, jusqu'à sa bien-aimée ; le cheval attend patiemment à côté de la yourte, pendant que le jeune homme passe son temps avec sa bien-aimée ; le cheval porte le héros au combat, et il a le droit de participer au deuil du héros quand ce dernier est mort.

Plus tard, Radloff évoque la course de chevaux entre les jeunes garçons et les filles qui lui semble vraiment particulière. Cette course se passe en général au printemps pendant Nourouz, la fête de nouvel an, héritée des Iraniens. Voici comment il décrit le jeu :

Девушки и юноши скачут парами. Девушке дается фора в несколько корпусов коня, а затем юноша должен догнать свою противницу. Если ему это удастся, он получает право обнять ее и обеими руками коснуться ее груди. Девушке же разрешается пустить при этом в дело свою плетку. Это игра – великолепное зрелище, если девушки и юноши искусные наездники и если у них хорошие лошади. Кони летят стрелой. Вот всадник постиг девушку. Но как только он наклоняется вперед, чтобы схватить ее, плетка со свистом рассекает воздух. Однако юноша не зеваает, он быстро пригибается, и кнут проносится над его головой. Если юноше удастся схватить свою добычу, возвращающуюся пару встречают громкими приветствиями. Нередко незадачливый наездник падает с лошади и возвращается ни с чем, с кровотокающими царапинами на лице. Тогда ликует женская половина играющих⁶⁰.

Les filles et les garçons participent à la course par paires. La fille a un avantage, elle se place à quelques mètres d'avance et le garçon doit alors rattraper son adversaire. S'il y parvient, il est autorisé à la serrer dans ses bras et à toucher sa poitrine avec les deux mains. Mais la fille, quant à elle, est dans ce cas autorisée à utiliser son fouet. Ce jeu est un spectacle splendide si les filles et les garçons sont de bons cavaliers et s'ils ont de bons chevaux. Les chevaux volent comme des flèches. Voici, le cavalier est en train de s'approcher de la fille, mais dès qu'il se penche en avant pour l'attraper, le fouet siffle dans l'air. Mais le jeune homme ne bâille pas [ne s'attarde pas] – il se baisse rapidement et le fouet passe au-dessus de sa tête. Si le jeune réussit à attraper sa proie, ils sont accueillis par des applaudissements nourris. Mais souvent, quand le cavalier infortuné tombe de son cheval et revient les mains vides, avec des égratignures sur le visage, c'est alors le groupe féminin de joueurs qui se réjouit.

Cette observation de Radloff au sujet des jeux des jeunes dans les aouls kazakhs-kirghiz au XIX^e siècle met à notre avis en évidence l'excellente qualité cavalière des filles et des garçons. L'auteur note d'ailleurs que souvent les filles ne se laissent pas attraper par les garçons. Dans le jeu, les adversaires sont traités de la même manière, donc il y a un rapport égal entre les jeunes filles et les garçons. C'est surtout le comportement libre des filles vis-à-vis des garçons qui demeure particulièrement notable. Comme Radloff a

⁵⁹ *Ibid.*, p. 282.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 319.

fait remarquer, cette liberté a permis au sexe féminin de s'exercer librement et de participer aux jeux au même niveau que les adversaires masculins. La liberté devient ainsi un élément important pour les filles au point de devenir dans *Janyl myrza*, par exemple, la quête perpétuelle du personnage principal. L'héroïne Janyl est à la recherche de la liberté tout au long du récit de la même manière qu'Alexandre en quête de connaissance chez Nezâmi.

Pour aller plus loin sur la question de la liberté des femmes, Radloff évoque à ce sujet l'absence de ségrégation nette du féminin et du masculin dans la société nomade tribale, distinction qui existe chez les musulmans sédentaires :

Разумеется, у кочевого народа не может быть и речи о таком же строгом разделении полов, как у оседлых мусульман. Ни девушки, ни женщины не закрывают лица. Они принимают участие в каждом собрании, в играх и вместе с мужчинами поют в хоре и при состязаниях певцов. В разговоре с мужчинами и женщины обмениваются шутками. Более того, киргизские женщины позволяют себе общаться с мужчинами гораздо более свободно сем, например, русские женщины и девушки⁶¹.

Bien sûr, chez le peuple nomade, il n'est pas question de parler de la même séparation stricte des sexes que chez les musulmans sédentaires. Ni les filles ni les femmes ne se couvrent le visage. Elles participent à toutes les réunions et à tous les jeux et chantent avec les hommes dans la chorale et lors des concours de chant. Les hommes et les femmes échangent des plaisanteries dans la conversation. En outre, les femmes kirghizes s'autorisent à communiquer avec les hommes beaucoup plus librement que, par exemple, les femmes et les jeunes filles russes.

L'évidence concernant la liberté (plus ou moins expressive) des jeunes filles exprime pour nous une importance à ne pas négliger dans l'étude des sujets des femmes dans les épopées. Toutefois, nous souhaitons noter que malgré la liberté que la femme possède chez les nomades d'Asie centrale, comme chez les Ghaznavides ou les Seldjoukides, le statut de la femme reste généralement inférieur par rapport à l'homme. La femme est considérée, par exemple, chez les Kirghiz (Kazakhs) comme une propriété de l'homme car il paie à la famille de son épouse une somme conséquente (*kalin mal*) pour obtenir sa main. Une fois mariée, la femme quitte le foyer familial et s'installe chez son mari. Elle doit toujours montrer du respect non seulement à son époux, mais également à toute sa famille, surtout aux beaux-parents et aux cadets de la famille. Par respect, elle ne doit pas prononcer par les noms de ses beaux-parents ou des anciens de la maison, ni des cadets, et elle doit leur trouver des surnoms. Mais comme nous allons voir dans les épopées *Qirq qiz* et *Janyl myrza*, le statut des héroïnes ne sera jamais rabaissé sur toute la durée des récits, et tout au contraire, ce sera aux hommes de subir l'infériorisation.

⁶¹ *Ibid.*, p. 314.

Pour revenir au sujet de l'importance du cheval dans la culture nomade, certainement, la valorisation du cheval dans la société se reflète également dans sa littérature. Selon Jirmunski, le cheval est surtout important dans l'épopée en tant que compagnon du héros dans l'accomplissement de ses missions. L'animal est évoqué dans les contes et les épopées turco-mongoles en tant que bête dotée d'une force surnaturelle :

[Конь] нарекает имя герою, чудесным образом создает для него «народ и скот», указывает суженую ему невесту, предупреждает о сказочных препятствиях на пути к ней и научает, как преодолеть эти препятствия, переносит героя через безбрежные водные рубежи, на край света, «где небо и земля сходятся». Он воскрешает убитого героя живой водой или вытягивает его из подземной темницы, опуская в семидесятисаженную яму один волосок своего хвоста⁶².

[Le cheval] nomme le héros, crée miraculeusement pour lui « des gens et du bétail », lui indique sa future épouse, l'avertit des obstacles féeriques qui se dressent sur son chemin et lui apprend à les surmonter, lui fait traverser des eaux sans limites, jusqu'au bout du monde « où le ciel et la terre convergent ». Il ressuscite le héros assassiné avec de la source de la vie, ou le sort de sa prison souterraine en faisant descendre un seul poil de sa queue dans la fosse à soixante-dix côtés.

Le cheval devient l'ami du héros, il est l'animal le plus proche de son maître. Et le fait d'avoir prescrit au cheval des qualités surnaturelles témoigne de son extrême importance dans le récit. Sans le coursier, le héros n'est pas capable d'accomplir sa mission.

Le cheval, en tant qu'élément primordial et inséparable des nomades, apparaît dans *Qirq qiz* à travers deux épisodes en particulier : le premier est la description de l'héroïne Altinay et de son cheval ; le deuxième est Jurin le berger avec son bâton. À notre avis, le premier extrait dévoile, à travers Altinay et son coursier, la connaissance profonde équestre des nomades ainsi que leur attachement particulier à cet animal. Quant au deuxième épisode, il a un ton humoristique qui incarne à notre avis la moquerie des nomades vis-à-vis des sédentaires (ou tous ceux qui ne possèdent pas de cheval). Il met en scène Jurin le berger sans cheval qui utilise un bâton pour faire semblant de galoper (ces épisodes sont développés en détails par la suite).

Comme nous avons mentionné auparavant, la transformation de la littérature orale joue un rôle prépondérant dans l'analyse textuelle. Déjà, l'analyse est plus que nécessaire pour creuser le fond et faire accéder au lecteur les valeurs de l'œuvre littéraire, car cette dernière « n'existe que par et pour le lecteur, qui lui confère vie et sens⁶³ ». L'analyse de ces textes en particulier entraîne certaines difficultés liées à la nature orale et au contexte. Or, les deux récits littéraires de notre corpus *Qirq qiz* et *Janyl myrza* sont des versions

⁶² В.М. Жирмунский, *Народный героический эпос*, *op. cit.*, p. 24.

⁶³ Fabrice Thumerel, *La critique littéraire*, Paris, Armand Colin, 2002, p. 8.

notées à une date et un moment spécifiques, en face d'une personne chargée de réaliser cette transcription. Concernant la mise à l'écrit des textes oraux, Goyet a parfaitement noté que « paradoxalement, c'est quand le texte [oral] est fixé par écrit qu'il peut s'éloigner, se "corrompre", en esprit sinon dans les détails⁶⁴ ». Comme nous avons mentionné auparavant, nos deux textes oraux ont été mis à l'écrit tardivement (en 1940 pour *Qirq qiz* et 1960 pour *Janyl myrza*) ce qui rajoute de la complexité à notre analyse, car comme l'a bien remarqué Goyet « l'avantage de la fixation est justement d'avoir arrêté l'évolution⁶⁵ ». Plus on s'attarde avec la fixation par écrit, plus on risque d'avoir plusieurs annexes à l'histoire d'origine qui se sont rajoutées et qui ont évolué à chaque récitation, à chaque transmission d'un récitant à l'autre. Tel est le cas pour nos deux épopées en question : l'étude de près de la structure narrative des récits nous a permis de relever certaines incohérences (ou les mélanges mythiques, légendaires et historiques) qui se font remarquer par l'ajout des personnages, des événements historiques non-successifs ou encore par la perte du fil de l'histoire, surtout dans le cas de *Janyl myrza*.

⁶⁴ Florence Goyet, *Penser sans concepts*, op. cit., p. 16.

⁶⁵ *Ibid.*

CHAPITRE II.

QIRQ QIZ [QUARANTE FILLES] INSOUMISES :

EPOPEE PAS COMME LES AUTRES ?

Éloigné du milieu littéraire antique et du milieu poétique persan, avec la littérature orale, nous découvrons un univers de femmes tout à fait fascinantes, figures féminines qui se présentent comme des insoumises. Un récit en particulier, l'épopée karakalpake Qirq qiz présente ses héroïnes, toutes guerrières comme les Amazones, ne se laissant jamais dominer par les hommes et même étant supérieures à leurs confrères masculins par leur force et leur caractère tenace. Digne d'attention par cette particularité saisissante, nous penchons dans ce chapitre à l'observation précise des héroïnes principales de l'épopée – Gülayim et Altinay – afin de dévoiler leur portrait d'insoumise.

2.1. Introduction à l'épopée *Qirq qiz*

Qirq qiz, l'épopée héroïque karakalpake, nous semble se rapprocher de l'image de femmes dominantes des Amazones, dessinée par les auteurs gréco-romains. L'épopée *Qirq qiz* met en scène les combats de Gülayim avec quarante camarades guerrières contre le souverain kalmak Surtaiši et le souverain iranien Nadirša.

Qirq qiz s'inscrit dans la lignée du motif de l'épopée classique qui, selon la définition de Jirmunski, décrit le temps de guerre et l'incarnation de la valeur du peuple par le héros :

Классические произведения народного героического эпоса [...] изображают историческое прошлое народа, сохранившееся в его памяти в формах монументальной героической идеализации. Богатырь, воплощающий народный идеал героизма в условиях воинского века, выступает как защитник своего народа, его свободы и независимости, в героической борьбе против его исторических врагов и поработителей⁶⁶.

Les œuvres classiques des épopées héroïques populaires [...] dépeignent le passé historique du peuple, conservé dans sa mémoire sous la forme d'une idéalisation héroïque monumentale. Le héros, qui incarne l'idéal national d'héroïsme à l'époque de la guerre, agit comme un défenseur de son peuple, de sa liberté et de son indépendance, dans la lutte héroïque contre ses ennemis historiques et ses esclavagistes.

Tout comme Héraclès, Thésée, Achille dans la littérature grecque ou Rostam, Sohrâb, Bijen dans la littérature persane, Gülayim incarne en elle toute la valeur de son peuple. Cette héroïne est une guerrière redoutable qui a pour mission de protéger ses compatriotes des assauts des ennemis. Le peuple peut compter sur Gülayim ; elle répond toujours à leurs attentes. Cette sauveuse est extrêmement brave, plein d'ardeur et de fierté. Toutefois, contrairement à Héraclès ou Rostam, elle ne possède aucun don divin.

⁶⁶ В.М. Жирмунский, *Народный героический эпос*, *op. cit.*, p. 44.

La transcription et les variantes de Qirq qiz

Deux variantes de *Qirq qiz* sont connues à l'heure actuelle : celle de Kurmanbaï Tajibaev, transcrite en 1940, et celle de Khiyas Khairadinov, transcrite en 1961⁶⁷. La variante de Kurmanbaï Tajibaev, que nous avons décidé d'étudier dans ce travail, est une variante très célèbre de l'épopée. Cette variante a aussi été la première à être transcrite. Maksetov attribue même la paternité de ce récit à Tajibaev, car, selon lui, le barde ne se limite pas à une simple récitation mais la modifie et l'adapte à son style⁶⁸. La version du poème étudiée comprend plus de 17 815 vers.

Nous possédons très peu d'informations sur la biographie de Kurmanbaï Tajibaev. Né en 1883, il est issu de la tribu karakalpake Mangyt⁶⁹. Encore jeune, il est berger chez un *baï*⁷⁰. On raconte qu'un jour le *baï* entend son jeune berger réciter de très beaux poèmes. *Baï* le questionne et demande comment il a appris à déclamer par cœur les poèmes. Kurmanbaï répond qu'il a eu une prédilection en songe⁷¹. À l'âge de dix-huit ans, le barde part à Nur-ata (en Ouzbekistan, au district de Samarkand) pour s'instruire auprès de Qalmurat, un barde connu à cette période. Durant ses six années d'études, il récite par cœur de nombreux *dastans*⁷² : *Qirq qiz*, *Širin et Šeker*, *Er Kosai*, *Alpamis*, *Qoblan* et bien d'autres. Kurmanbaï s'appuie sur *kobyz*⁷³ pour accompagner ses poèmes. Il apprend à jouer sur cet instrument avec le musicien Nurabulla⁷⁴ à Kungrad (Karakalpakistan). Kurmanbaï travaille ensuite dans une troupe nationale du théâtre dramaturge jusqu'en 1940. En 1954, à Nukus, il participe au troisième congrès de l'Union des écrivains soviétiques du Karakalpakistan⁷⁵.

La variante du récit *Qirq qiz* de Tajibaev est transcrite pour la première fois par Šampet Khodjanijazov et Sadyrbai Maulenov. Par la suite, elle est complétée par Assan

⁶⁷ Исмаил Танатарович Сагитов, *Каракалпакский героический эпос [L'épopée héroïque karakalpake]*, Ташкент, Издательство Академии Наук Узбекской ССР, 1962, p. 97.

⁶⁸ Кабул Максетович Максетов, *Каракалпакский эпос [L'épopée karakalpake]*, Ташкент, Издательство «Фан» Узбекской ССР, 1976, p. 65-66.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 114.

⁷⁰ Un noble.

⁷¹ C'est une figuration fréquente dans la culture orale d'Asie centrale. Les bardes, les *aqyns*, les *zirau*, les *aqhyq* évoquent d'avoir vu en songe les ancêtres qui leur prédisent leur destin de bardes. Voir Karl Reichl, « II. Le héros et le saint », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, n° 32, 2001, 17 mars 2009, p. 8, disponible sur <http://journals.openedition.org/emscat/1281> [consulté le 20 avril 2021].

⁷² Il s'agit des récits oraux plus longs, voir Karl Reichl, « I. Bref aperçu de l'épopée orale turque en Asie centrale », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, n° 32, 2001, 17 mars 2009, p. 9, disponible sur <http://journals.openedition.org/emscat/1263> [consulté le 19 avril 2021].

⁷³ L'instrument musical à deux cordes.

⁷⁴ Un pseudonyme donné au musicien Abdurassul Kalbaly.

⁷⁵ Люциан Ипполитович Климович, *Каракалпакская народная поэма: «Сорок девушек» [Le poème populaire karakalpak : Qirq qiz]*, Нукус, 1983, p. 5-19.

Begimov en 1949 dans le kolkhoz Obkom, district Tortkul, au Karakalpakistan⁷⁶. Jdanko cite au moins cinq générations de bardes par lesquels la variante de Tajibaev de l'épopée *Qirq qiz* se transmet : le poète l'a appris de son maître Jiemurat Bekmukhamedov. Lui, pour sa part, de *jirau* Khalmurat-Kazakh, ce dernier l'a appris de *jirau* Shankai. Shankai était l'élève de Kabul et ce dernier l'a appris du célèbre *jirau* du milieu centrasiatique Jien *jirau* au XVIII^e siècle⁷⁷. Le récit de Tajibaev a connu un grand succès durant la période soviétique et plusieurs adaptations ont vu le jour⁷⁸ : une pièce théâtrale *Qirq qiz* est créée par Šamuratov et Usupov. Tarkovski, sur la base de ce *dastan*, crée son poème « Повесть о прекрасной Гулаим⁷⁹ ». Le ballet de Feigin *Qirq qiz* fut présenté au théâtre académique d'opéra et de ballet de Navo'i.

Date de composition et résumé de l'épopée

La date de composition de l'épopée *Qirq qiz* reste inconnue. Datée avec exactitude une épopée orale est en soi une tâche très difficile, surtout quand il s'agit de l'épopée créée à partir des traditions épiques déjà existantes, comme cela est le cas de *Qirq qiz*. Cette épopée renverse les valeurs habituellement admises, c'est-à-dire qu'elle attribue aux femmes de la vigueur, de la force et de l'héroïsme et aux hommes de la sensibilité, de la sujétion et de la faiblesse ; une conception qui pourrait provenir des traces des légendes de la société archaïque d'Asie centrale. Comme le note Jirmunski, la littérature fonctionne tel un miroir de la société dans laquelle elle est née reflétant des changements socio-politiques, son idéologie ; elle peut même servir d'outil pour la restructuration de la société suite à un bouleversement :

Литература, как прочие виды идеологий, возникает прежде всего на основе социальной практики – как отражение и осмысление определенной общественной действительности и как орудие для ее перестройки. Поэтому самая возможность влияния со стороны обусловлена внутренними закономерностями развития данного общества, данной литературы как общественной идеологии, порожденной определенной исторической действительностью⁸⁰.

La littérature, comme d'autres types d'idéologie, émerge principalement de la pratique sociale - en tant que réflexion et compréhension d'une réalité sociale particulière et en tant

⁷⁶ К.М. Максегов, *Очерки по истории каракалпакского фольклора* [Essais sur l'histoire du folklore karakalpak], Ташкент, «Фан», 1977, р. 26.

⁷⁷ Татьяна Александровна Жданко, «Каракалпакская эпическая поэма “Кырк кыз” как историко-этнографический источник» [Le poème épique karakalpak *Qirq qiz* comme source historique et ethnographique], *Историко-этнографический атлас Средней Азии и Казахстана / Советская этнография. Краткие сообщения Института этнографии АН СССР*, vol. XXX, n° 4, Москва, 1958, р. 114.

⁷⁸ К. М. Максегов, *Каракалпакский эпос*, *op. cit.*, р. 64.

⁷⁹ Арсений Тарковский, *Повесть о прекрасной Гулаим* [L'histoire de la belle *Gülayim*], Москва, Детгиз, 1958.

⁸⁰ В.В. Жирмунский, *Народный героический эпос*, *op. cit.*, р. 7.

qu'outil de restructuration. La possibilité même d'une influence extérieure est donc conditionnée par les régularités internes du développement d'une société donnée, d'une littérature donnée en tant qu'idéologie sociale générée par une réalité historique particulière.

Avant d'évoquer l'importance socio-politique de *Qirq qiz*, il faut noter que les nombreuses études sur l'épopée ont été réalisées pendant la période soviétique. Celles-ci, malgré la profondeur et la qualité de la recherche, prêtent à confusion concernant l'histoire et la littérature des nombreuses ethnies, mentionnées auparavant, qui appartiennent aux différents états-nations mis en place par la politique de division de l'U.R.S.S. Les études scientifiques étudient *Qirq qiz* en tant que récit appartenant à une ethnie particulière, celle des Karakalpaks et non pas comme une narration commune aux peuples Turcs nomades d'Asie centrale (les Kazakhs, les Kirghiz, les Turkmènes). L'analyse du fonds historique du récit extrait l'histoire des Karakalpaks de celle des Kazakhs et des Kirghiz, or, ces ethnies constituent en réalité un seul peuple partageant une histoire commune. C'est pourquoi, pour un public européen, les différentes appellations et les histoires qui se répètent chez les Karakalpaks ou Kirghiz peuvent être confuses. Toutefois, comme l'épopée *Qirq qiz* se situe à une période antérieure à celle soviétique, nous jugeons judicieux de désigner par l'emploi des termes les Karakalpaks et les Kirghiz (pour l'épopée *Janyl myrza*) les Turcs d'Asie centrale (il s'agit de l'ensemble des peuples des Kazakhs, des Kirghiz, des Turkmènes, des Karakalpaks), ayant eu un mode de vie nomade et ayant vécu une histoire commune jusqu'au moins la division étatique en 1924. Nous employons toutefois les appellations « Karakalpaks » ou « Kirghiz » pour conserver les mêmes termes que ceux évoqués dans les travaux soviétiques.

L'épopée *Qirq qiz* décrit d'abord le combat de Gülayim contre le roi kalmak Surtaiši, ensuite le combat d'Altinay, Arislan et Gülayim contre le roi iranien Nadirša. Selon Shoolbraid, le récit est né des bouleversements politiques et sociaux au cours de différentes époques et relève au moins trois occurrences de l'histoire des Karakalpaks :

There would appear to be at least three distinct layers of historicity in the poem; the oldest of these refers to the Pri-Aral tribes of the sixth to fourth centuries B.C., which were then on the point of emerging from matriarchal society and embracing a patriarchal system. A second layer seems to originate with the Turks of the Middle Ages, as is evidenced in the epics by many ethnological clues pertaining to that time, and the description of customs forgotten by the present-day Karakalpaks. A third bears most resemblance to history, in that the battles of Gulaim and Arislan reflect real events of the eighteenth century, such as the invasion of the Pri-Syr Darya territory by the Jungar Kalmuks in 1723 and the conquest by Nadir Shah in 1740⁸¹.

⁸¹ G.M.H. Shoolbraid, *The Oral Epic of Siberia and Central Asia*, op. cit., p. 10.

Concernant la première couche historique, celle du passage du matriarcat au patriarcat, nous allons développer par la suite les études menées sur ce sujet. Concernant les deux autres couches historiques, comme il s'agit d'événements historiques, il est plus judicieux d'en témoigner davantage. La période de la gouvernance des Turcs au Moyen-âge sur le territoire d'Asie centrale correspond à la période appelée Noghaïly-Kipchaks par l'ethnographe et l'archéologue kazakh Margulan. Il tente de périodiser et de systématiser les événements historiques présents dans les épopées évoquant les Noghaïs. Il a repéré cinq périodes distinctes dans les épopées :

1. *Архаический* – древнетюркский, доисламский период (легенды об Огуз-кагане, плач Кюльтегина, сказания о сером волке – бөрте шене и др.);
2. *Эпоха огузов и кипчаков*– VII–XII вв. (Китабу-Коркут, Қозы-көрпеш –Баян-сұлу и др.);
3. *Эпоха ногайлы-кипчаков* – XIII–XVI вв. (Едіге, Мұса-хан, Орақ-Мамай и др.);
4. *Эпоха противостояния казахов с джунгарами-калмыками* – XVII–XVIII вв. (сказания об Абылае, Баян-батыре, Қабанбай-батыре, Богенбай-батыре и др.);
5. *Новейший период* – XIX в., когда пелись героические песни о Сырьме, Исатае, Махамбете, Жанкоже, выступавших против политики царизма и ханов⁸².

1. *La période archaïque* - ancienne période turque, préislamique (légendes d'Oghouz-Kagan, lamentations de Kültegin, contes du loup gris - bërte-şene, etc.);
2. *L'âge des Oghouz et des Kipchaks* - les VII-XII^e siècles (*Kitabu-Qorqut, Qozy körpeş-Bayan sülu*, etc.);
3. *L'ère Nogaiïly-Kipchak* - XIII^e-XVI^e siècles (*Edige, Moussa-khan, Oraç-Mamay* etc.);
4. *L'époque de la confrontation des Kazakhs avec les Djoungars et les Kalmouks* - XVII^e-XVIII^e siècles (légendes d'Abylai, Bayan-batyr, Kabanbai-batyr, Bögenbai-batyr, etc.);
5. *La nouvelle période* est le XIX^e siècle, lorsque des chansons héroïques ont été chantées à propos de Syrym, Isataï, Mahambet et Janqoja qui ont lutté contre les politiques tsaristes et les *khans*.

Pour sa part, *Qırq qız* se situe essentiellement dans l'ère des Nogaiïly-Kipchak et celle qui suit plus tard le XVIII^e siècle. Pour éclaircir modérément l'appellation Noghaï et Kipchak, présentons brièvement l'histoire⁸³. Entre le XI^e et le XV^e siècle, les Kipchaks (connus sous le nom de Polovtses dans la littérature russe médiévale et Comans dans l'Occident du Moyen-âge) étaient des peuples nomades se trouvant dans zones steppiques entre la mer Noire et de la mer Caspienne. Composés de plusieurs tribus, ils faisaient partie de la Horde d'Or de Batou (1243-1255). La Horde d'Or est l'empire turco-mongol, dirigé par Dhoichi, fils de Gengiz khan. Ensuite, au cours du XIV^e siècle, le pouvoir de la Horde d'Or avec le khan Toktamich s'affaiblit et les tribus passent sous la domination

⁸² Cité par У.М. Абукаримов, А.Б. Айтбаев, « Историография ногайлинского героического эпоса от казахских сказителей-жырау и акынов XIX в. - первой половины XX в. [Historiographie de l'épopée héroïque sur les Nogais des conteurs kazakhs – *juryau* et *akyns* du XIX^e à la première moitié du XX^e siècle] », *Тарихи ғылымдар. Философия. Дінтану сериясы Historical sciences. Philosophy. Religion series*, vol. 2 (127), 2019, p. 50.

⁸³ *Ibid.*, p. 106-107.

de Tamerlan (1336-1405). Plus tard, au début du XV^e siècle, chef de tribu nogai Idi Qu (1400-1412) prend le pouvoir et fonde la Horde des Noghaïs. En générale, l'appellation des « Noghaïs » est perçue dans les épopées d'Asie centrale (surtout chez les Kazakhs, les Karakalpaks) comme les Nartes chez les Ossètes⁸⁴, c'est-à-dire, qu'il s'agit d'une appellation générale pour évoquer les aïeux turcs :

Ногайцы в фольклоре многих тюркских народов кипчакского происхождения предстают как своего рода эпическое племя наподобие нартов у осетин и абхазо-адыгских народов. При этом исторические воспоминания о ногайской орде оттесняются более поздними политическими отношениями эпохи калмыцких воин и даже борьбы против кзылбашей, т.е. персов (имеются в виду, в частности, захватнические походы Надир-шаха XVIII в.⁸⁵).

Dans le folklore de nombreux peuples turcs d'origine kipchak, les Nogaïs apparaissent comme une sorte de tribu épique semblable aux Nartes des peuples ossètes et abkhazes-adyguéens. Les souvenirs historiques de la horde Nogaïs sont contrebalancés par les relations politiques ultérieures de l'époque des guerres kalmoukes et même de la lutte contre les Kyzylbaşy, c'est-à-dire les Perses (en référence, tout particulièrement, aux campagnes agressives de Nadir-shah au XVIII^e siècle).

Pour la couche médiévale, Reichl indique que dans l'épopée karakalpake et kazakhe héroïque est généralement présenté l'âge héroïque de la période de la Horde des Noghaïs : il s'agit de l'époque où « ces peuples, ou plutôt les tribus qui les composaient, faisaient encore partie d'une confédération tribale commune, qui ne fut dissoute qu'à la fin du XVI^e siècle⁸⁶ ».

Pour revenir au récit *Qirq qiz*, Gülayim et ses guerrières luttent d'abord contre le souverain kalmouk Surtaiši. Ce combat correspond probablement à la période d'âge d'or des Noghaïs-Kipchaks (dont les Karakalpaks font partie). Pour l'histoire des Kalmouks, à la fin du XIV^e siècle (en 1399), dans le nord de la Mongolie, les Oirates, appelé les Kalmouks par les musulmans d'Asie centrale, fondent un pays féodal nommé la Djoungarie⁸⁷. En 1723, les Djoungars conquièrent le Turkestan au bord de la rivière Syr-Daria en supplantant les Karakalpaks de cette région qui sont alors contraints de se disperser. Une partie a immigré vers le nord-ouest, un autre groupe vers l'est, un troisième vers le centre de l'Asie centrale en remontant la rivière Syr-Daria. La dévastation de Sarkop par Surtaiši décrit probablement cet événement⁸⁸. Il est important de signaler que,

⁸⁴ Sur les Nartes voir *Le livre des héros : les légendes sur les Narthes*, trad. de l'ossète avec annotation et introduction Georges Dumézil, Paris, Gallimard, 1965.

⁸⁵ Елеазар Моисеевич Мелетинский, *Кипчакский эпос о ногайских богатырях // История всемирной литературы в девяти томах [Épopée Kipchak des bogatyrs Nogais // Histoire de la littérature mondiale en neuf volumes]*, т. III, Москва, Наука, 1985, p. 586.

⁸⁶ Karl Reichl, *L'épopée orale turque d'Asie centrale, op. cit.*, p. 11.

⁸⁷ Раиса Зайтовна Кыдырбаева, *Народно-поэтические традиции в эпосе «Жаныл мырза» [Les traditions poétiques populaires dans l'épopée Janyl Myrza]*, Фрунзе, Издательство АН Киргизской ССР, 1960, p. 4.

⁸⁸ Т.А. Жданко, « Каракалпакская эпическая поэма “Кырк кыз” как историко-этнографический источник », *op. cit.*, p. 114.

malgré la recherche du fonds historique dans les épopées centrasiatiques, il est difficile de déterminer avec exactitude un événement, car dans la plupart des cas, les combats contre les ennemis, souvent les Kalmouks, couvrent plusieurs périodes d'affrontements, comme le note Kydyrbaeva⁸⁹. L'appellation « Kalmouks » ou « Kalmaks » est ensuite utilisée dans les épopées pour désigner en général les ennemis (sans précision de leur origine ethnique)⁹⁰ de la même manière que les Touraniens dans *Shâhnâmeh* de Ferdowsi.

Concernant la troisième couche historique, dans le combat de Gülayim, Altinay et Arislan contre le roi iranien Nadirša, il n'y a aucun doute, il s'agit de la conquête de Khorezm en 1740 par le roi iranien Nader-Shâh (1686-1747), le fondateur des Afsharides⁹¹.

Pour résumer brièvement le récit *Qirq qiz*, il évolue autour de l'héroïne Gülayim, une guerrière redoutable. Gülayim est la fille unique d'Allayar. Elle grandit avec ses six frères et dès sa jeunesse elle aspire à l'indépendance. Elle exprime sa volonté d'habiter en toute autonomie, accompagnée de ses quarante congénères et demande à son père de lui faire construire une demeure en dehors des regards extérieurs et protégée par des portails en fer, de la même manière que la Dame de forteresse de Nezâmi dans le compte du pavillon de la princesse slave⁹². Ce lieu se nomme Miywali (« La terre des fruits »). Gülayim y passe ses journées à entraîner ses camarades au combat. Renommée pour sa beauté, Gülayim est très courtisée des cavaliers souhaitant l'épouser. Elle refuse parmi tant d'autres les avances de trois jeunes cavaliers : Amakul, Ašir et Saïeke. Toutefois, Jurin, le berger d'Allayar, recourt à la ruse pour obtenir la belle : une nuit, Jurin parvient à s'introduire dans la demeure de Gülayim et la convainc qu'Arifan *batyr*⁹³ de Khoesm est en face d'elle. Encore ensommeillée, Gülayim est persuadée de voir Arifan (qu'elle avait auparavant vu en songe). Mais le berger est très vite dévoilé et chassé de la chambre. Gülayim veut le tuer mais il se sauve en racontant une histoire inventée : il informe avoir rencontré Arifan sur le chemin et que ce dernier ne veut pas venir rencontrer la belle. Attristée Gülayim laisse partir le berger. Au retour, celui-ci rencontre Arifan qui est à la recherche de Gülayim vu dans son rêve. Mais le berger lui ment en disant qu'elle est devenue folle. Accablé par cette nouvelle, le héros retourne chez lui.

⁸⁹ P.З. Кыдырбаева, *Народно-поэтические традиции в эпосе «Жаньл мырза»*, *op. cit.*, p. 4.

⁹⁰ Нажим Давкараев, *Очерки по истории дореволюционной каракалпакской литературы [Essais sur l'histoire de la littérature karakalpak pré-révolutionnaire]*, Ташкент, Издательство Академии наук узбекской ССР, 1959, p. 69.

⁹¹ Т.А. Жданко, « Каракалпакская эпическая поэма “Кырк кыз” как историко-этнографический источник », *op. cit.*, p. 114.

⁹² *Cf.*, la deuxième partie, 3.1. Les héroïnes de sagesse de Nezâmi : les Amazones instruites ?

⁹³ Un guerrier.

Entre temps, *baï* Allayar tombe gravement malade. Il invite tous les guérisseurs du pays, mais personne ne peut l'aider et il décide alors de prier sur le tombeau de ses ancêtres. Au moment où il arrive sur la tombe, le berger Jurin s'y trouve également. Après avoir entendu le discours du *baï*, le berger recourt de nouveau à la ruse : caché derrière le tombeau, il répond à Allayar en faisant semblant d'être son ancêtre. Il demande au *baï* de mieux traiter son berger et de lui donner sa fille Gülayim en mariage. Inquiète de l'état de son père, l'héroïne accepte sa demande. Selon la coutume, c'est le frère de Gülayim qui part demander au berger d'épouser sa sœur. Mais Jurin refuse et exige que Gülayim vienne elle-même pour le supplier. Prête à tout pour son père, la guerrière accepte d'aller voir Jurin. Toutefois, arrivée sur place, elle retrouve le berger assis sur un arbre. Au lieu de le supplier, Gülayim pousse très fort l'arbre, attrape le berger, l'incline sous ses pieds, l'amène dans cet état devant son père, le jette et dit vouloir repartir à Miywali. Humilié et furieux, le berger demande à Allayar de faire revenir sa fille. Mais entre-temps, l'un des invités au *toi*⁹⁴ Saïeke, toujours amoureux de Gülayim, lui confie ses sentiments. La belle profite de cette déclaration d'amour et lui dit qu'il peut obtenir sa main au prix de la mort de Jurin. Aveuglé par son désir, Saïeke poignarde le berger lorsqu'il est endormi, mais il reçoit, lui aussi, un coup en retour. C'est ainsi que les deux s'entretuent. Satisfaite, Gülayim continue à séjourner à Miywali.

Le récit continue avec l'histoire d'Arслан et sa sœur jumelle Altinay. Nadirša, le roi iranien, amoureux d'Altinay veut l'épouser. Il recourt à la ruse de son esclave Kulanbaï et fait courir des rumeurs à propos de liaisons incestueuses entre Arслан et sa sœur. Le *batyr* est accablé par cette médisance, mais Altinay dévoile immédiatement la ruse de Nadirša et console son frère. C'est alors que Kulanbaï décide de recourir à la sorcellerie. Accompagné d'une sorcière, ce-dernier décide de tuer Arслан en le poignardant. Mais la sorcière lui insinue l'idée d'organiser une scène d'inceste lorsque les deux dorment. Kulanbaï réussit ce forfait. Arслан, ayant vu sa sœur à côté de lui, est choqué de cette scène et quitte sa terre natale. Il part à la recherche de Gülayim.

Quant à Altinay, après le départ de son frère, elle est accueillie, consolée et encouragée par sa mère pour affronter Nadirša. C'est ainsi qu'elle invite le roi iranien au combat, mais ce dernier, effrayé, s'enfuit. Le souverain est furieux de cette retraite honteuse ; il décide d'attaquer Khoesm dans la nuit. Cependant, il est ramené à la raison par Kulanbaï qui le persuade d'éviter d'entacher sa réputation et lui conseille de dialoguer

⁹⁴ Une occasion festive comme la cérémonie de mariage.

avec Altinay. Mais la guerrière refuse et le combat éclate. Nadirša vainc Khoesm et fait prisonnière Altinay. Le souverain déclare son amour pour Altinay, mais elle reste immuable. Furieux du rejet de son amour, Nadir la réduit en esclavage.

Le récit revient à Gülayim. Avec ses quarante jeunes camarades, elle décide de passer un certain temps sur la montagne. Durant leur absence, le roi kalmak Surtaiši attaque sa terre, y fait de terribles ravages et emprisonne toute la famille de Gülayim. Ses six frères sont exécutés et le père meurt en combat singulier. Arrivée du voyage, Gülayim découvre sa terre dévastée. Accompagnée de ses amies, elle part à Sarkop pour combattre Surtaiši. Sur le chemin, elle rencontre Arislan qui l'accompagne au combat. La bataille est remportée par Gülayim et ses guerrières : plusieurs scènes de combats sont décrites, le guerrier karakalpak Ospanbaï est tué par le kalmak Kunkar, qui, est lui, de son côté, vaincu par Särbinaz. Gülayim défi Suraiši et le tue au cours de la chasse.

Après la victoire sur Surtaiši, Arislan s'installe chez Gülayim. Ayant la nostalgie du pays, Arislan exprime son désir de rentrer chez lui et la reine le soutient. Sur le chemin à Khoesm, une caravane apprend de l'attaque de Nadirša. Arislan demande de l'aide à Gülayim et ils partent ensemble à Khoesm pour combattre. Ils libèrent Altinay qui défie Nadirša, mais ce dernier s'enfuit. Särbinaz poursuit le souverain iranien, Nadirša, exalté par la beauté de la guerrière, l'attrape pour l'amener avec lui en Iran. Toutefois, il est arrêté et tué par Arislan. Un mois plus tard, Gülayim demande à Arislan de s'allier et de s'installer ensemble. C'est à partir de ce moment que Sarkop et Khoesm vivent ensemble en paix.

Un écho du mythe des Amazones ?

Qirq qiz met en scène les exploits des héroïnes redoutables. Certains chercheurs voient dans la force et la position élevée des femmes de cette épopée des échos mythiques, mais aussi historique des reines des anciens nomades des steppes. Avant d'évoquer ces échos, attardons-nous sur la difficulté d'étudier une épopée orale. Reichl soulève le problème très complexe de l'interprétation d'une épopée héroïque (surtout dans la tradition orale), en exposant savamment les travaux des chercheurs se penchant d'un côté, sur l'aspect mythique de l'épopée, de l'autre côté, sur son apparence historicité. Si pour Wundt et De Vries (une théorie soutenue ensuite par Meletinskij), l'épopée s'est développée à partir

d'un mythe, « une forme narrative plus archaïque⁹⁵ », pour les chercheurs du groupe « historique » (Munro, Kershaw Chadwick, Bowra), il faut chercher les racines d'une épopée dans l'histoire plutôt que dans le mythe⁹⁶. Pour sa part, Reichl propose la théorie d'Eliade, « point de vue qui [lui] semble très convaincant⁹⁷ », selon laquelle les récits épiques seraient « remythisés » au lieu d'être « historicisés ». C'est de cette manière que nous observons les personnages ou les événements historiques se transformer en mythes ; on assiste donc à une « métamorphose d'un personnage historique en Héros mythique » et de « la mythisation des prototypes historiques⁹⁸ ». Dans ce cas se trouve certainement Alexandre le Grand présent dans la littérature persane. On l'a observé, il a perdu toute son historicité pour devenir un pieux musulman en quête de savoir en se transformant même en prophète chez Nezâmi.

La structure narrative de l'épopée orale d'Asie centrale contient certainement une part mythique, mais aussi de l'historicité (au moins par l'attitude du barde et son auditoire convaincus de l'authenticité de l'événement⁹⁹). Éclairons plus en détails la structure narrative de *Qirq qiz*. L'étude du fonds génétique du récit révèle que l'épopée se compose à la fois d'éléments mythologiques et historiques. Pour ce qui est du fond mythologique, on retrouve l'image des Amazones de la tradition grecque. Comme les Amazones, Gülayim et ses quarante filles vivent à l'écart des hommes. Elles passent leurs journées à s'entraîner au combat et à tirer à l'arc, à la manière des guerrières mythiques. Elles sont, tout comme les Amazones, d'excellentes cavalières. Toutes les figures féminines fortes de l'épopée – Gülayim, Altinay ou Sarbinaz – refusent à tout prix la demande du mariage. Les héroïnes sont alors mises à l'honneur.

La raison de la valorisation des femmes dans le récit demeure différente selon plusieurs chercheurs. Pour Davkaraev, elle précise que le texte contient les traces des épopées plus anciennes, antérieures à ce récit¹⁰⁰ car les motifs du peuple ou de la masse dans *Qirq qiz* prévalent sur les motifs personnels : il n'est plus question du combat personnel d'un personnage, mais de celui de la population dans son ensemble, avec les héroïnes, qui les accompagne dans leur exploit héroïque. L'idée du peuple se retrouve

⁹⁵ Karl Reichl, *L'épopée orale turque d'Asie centrale*, op. cit., p. 113.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 112-114.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 114.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*, p. 113.

¹⁰⁰ Н. Давкараев, *Очерки по истории дореволюционной каракалпакской литературы*, op. cit., p. 110.

dans les anciennes épopées des Noghaïs-Kipchaks, évoquées auparavant. Maksetov s'accorde sur cet aspect de l'épopée :

[...] наряду с основными героями, которые двигают сюжет, в эпосе участвует народ. Это могучая сила, которая поддерживает положительных героев, вдохновляет их на борьбу с врагами. Герои в эпосе движимы волей народа. Это единение делает их непобедимыми¹⁰¹.

En plus des personnages principaux qui mènent l'intrigue, l'épopée implique le peuple. C'est la force puissante qui soutient les héros positifs et les incite à combattre leurs ennemis. Les héros de l'épopée sont motivés par la volonté du peuple. Cette unité les rend invincibles.

Pour ce chercheur, l'idée du patriotisme prévaut dans l'épopée. Ce thème est transmis à travers les personnages féminins au caractère très fort, à travers leur lutte où l'héroïne est le serviteur fidèle de son peuple. Même le titre du poème renvoie à l'idée de l'unification. Le chiffre « quarante » dans le titre, employé pour revendiquer l'union du peuple, est significatif de cet aspect de l'épopée¹⁰². Certains chercheurs supposent même que l'étymologie de l'ethnie « kirghiz » vient de « qirq » (quarante) et « qiz » (fille). Il existe une légende de la naissance du peuple kirghiz selon laquelle les quarante filles se seraient réunies avec les loups et auraient donné ensuite naissance aux enfants qui forment l'ethnie kirghize¹⁰³. Il existe une autre supposition de l'utilisation du chiffre quarante ; il peut s'agir du nombre de tribus impliquées dans le récit. Dans tous les cas, le chiffre relève l'idée d'un peuple uni. Il y a donc, dès le titre, l'appel à l'unification, l'idée de solidarité et l'idée de groupe. L'épopée héroïque invite par là au patriotisme et à l'unification. Et c'est grâce à cette force unie que le peuple ne se soumet à aucun adversaire.

Selon Jdanko, les caractéristiques guerrières attribuées aux jeunes filles et aux héroïnes comme Gülayim, Sarbinaz et Altinay remontent à la culture sako-sarmates au I^e siècle av.J.-C. et les histoires transmises par Hérodote, Diodore, Ctésias et Arrien en portent preuves. Il y trouve le récit d'Hérodote sur l'origine amazonienne des femmes Sauromates. Et également le témoignage de Diodore sur l'histoire de la reine assyrienne Sémiramis, veuve du roi Ninus qui a gouverné entre 810 et 805 av. J.-C. Sémiramis, déguisée en homme lors des batailles, menait des armées, elle se dévoilait seulement à la fin des combats. Elle a inventé un style pratique et confortable de vêtement pour

¹⁰¹ К.М. Максетов, *Очерки по истории каракалпакского фольклора*, *op. cit.*, p. 30.

¹⁰² Сергей Павлович Толстов, *По следам древнехорезмийской цивилизации* [*Sur les traces de l'ancienne civilisation khorezmienne*], Москва, Ленинград, Академия Наук ССР, 1948, p. 21-22.

¹⁰³ *Ibid.*

l'équitation, un pantalon, qui permet de ne plus différencier les hommes des femmes¹⁰⁴. Ctésias dans *Persica* raconte le combat des reines Saces nommées Zarinaia et Sparethra. Il raconte aussi les combats de roi historique Cyrus le Grand contre la tribu sace dirigée par Sparêthra (aux environs du 545 av. J.-C.) et la tribu massagète conduite par Tomyris¹⁰⁵. Et la chercheuse voit dans l'épopée l'écho de l'histoire d'Arrien qui raconte qu'Alexandre a reçu comme cadeau cent guerrières scythes prises pour des Amazones. De plus, les études ethnographiques des peuples en question et leurs descendants probables – les Ouzbeks d'Aral, les Turkmènes et les Karakalpaks – ont prouvé l'existence des réelles guerrières. Toutes ces histoires ont joué, selon Jdanko, un rôle dans l'élaboration du portrait des guerrières de Sarkop¹⁰⁶.

Dans son étude sur la région de Khoresm, Tolstov atteste que la position élevée et la participation active aux combats des femmes saces (toujours en s'appuyant sur l'histoire de Tomyris et de Sparethra) témoignent de l'existence de traditions matriarcales chez les Saces. Hormis ces témoignages antiques, l'auteur s'appuie également sur la tradition zoroastrienne selon laquelle il est possible d'unir maritalement un frère et sa sœur. Cette période où l'union est possible entre famille correspond, selon le chercheur, au passage du matriarcat au patriarcat¹⁰⁷. Maksetov est du même avis, à savoir que l'épopée *Qirq qiz* relève les anciennes traditions des sociétés archaïques qui remontent probablement à la culture scytho-saco-sarmato-massagète¹⁰⁸. Il y voit le modèle d'une société matriarcale où les femmes occupent la même position que les hommes¹⁰⁹. Toutefois, il est hors de notre compétence ici d'évoquer le grand débat sur l'existence ou non du matriarcat dans la société ancienne, car ceci nous éloigne du but de notre recherche, mais il nous paraît important d'exposer les avis des chercheurs sur l'origine de la position élevée des femmes dans la société que nous retrouvons évoquée dans *Qirq qiz*. De notre côté, nous souhaitons nous appuyer sur le propos de l'historien Lebedynsky sur cette question qui explique que, jusqu'à présent, aucune découverte archéologique

¹⁰⁴ Adrienne Mayor, «Amazons In The Iranian World», *op. cit.*, disponible sur <http://www.iranicaonline.org/articles/amazons-ii> [consulté le 24 août 2021].

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ Т.А. Жданко, «Каракалпакская эпическая поэма “Кырк кыз” как историко-этнографический источник», *op. cit.*, p. 115-118.

¹⁰⁷ С.П. Толстов, *По следам древнехорезмийской цивилизации*, *op. cit.*, p. 99-101.

¹⁰⁸ К.М. Максетов, *Очерки по истории каракалпакского фольклора*, *op. cit.*, p. 46.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.61.

attestée ne met en évidence l'existence d'une société matriarcale. Toutefois, il existe une matrilocalité – une société où les hommes viennent habiter chez les femmes¹¹⁰.

À part les références aux Amazones et aux reines saco-massagètes, dans *Qirq qiz* on retrouve également les échos légendaires du *Livre de Dede Korkut*¹¹¹, où la place des femmes était très importante¹¹². Le *Livre de Dede Korkut* est un recueil de récits épiques. Il est difficile de déterminer la datation, car il s'agit des récits racontés ou précisément chantés et transmis oralement par les bardes. Une chose est certaine : le récit se situe dans le cadre d'une société historique, celle des Oghuz qui étaient des nomades et qui ont joué un rôle considérable dans l'expansion turque vers le sud-ouest, à partir de l'Asie centrale¹¹³. Les Oghuz se composaient de 22 (ou 24) tribus à l'époque médiévale parmi lesquelles se trouvait les Kinik. Le chef de cette tribu Seldjouk a donné naissance à la dynastie des Seldjoukides, dont le fondateur demeure Togrul Bey¹¹⁴, famille au sein de laquelle se situe Nezâmi. D'ailleurs, on se demande si le *Livre de Dede Korkut* n'a pas exercé une influence sur le statut élevé des femmes évoquées chez Nezâmi.

Le *Livre de Dede Korkut*, traduit en français par Bazin et Gokalp, se compose d'une introduction et de douze récits épiques qui narrent les exploits des *khans*¹¹⁵. Deux manuscrits de *Dede Korkut* sont conservés, l'un à Dresde, daté de 1831, contient des passages versifiés, et un autre, au Vatican, écrit en prose¹¹⁶. Hormis les héros vaillants, le récit est remarquable par les figures féminines participant, à côté des hommes, au combat. Elles se caractérisent par une bravoure et une force exceptionnelles. Deux personnages féminins en particulier s'esquissent : Seldjan Khatun, et Banu Çiçek.

L'histoire de Seldjan Khatun débute par une quête. Khan Tourali, le fils de Kangli Koca cherche une femme pour se marier, mais il veut que sa femme « soit debout avant qu'[il] ne soit levé ; qu'elle ait enfourché son pur-sang de Karakoç [le cheval] avant qu'[il] ne l'ait monté ; avant même qu'[il] n'ait atteint le pays des infidèles, qu'elle y ait été et qu'elle [lui] revienne avec une tête coupée¹¹⁷ ». Son père trouve finalement la seule et unique femme correspondant à ces critères. C'est la fille du roi de Trébizonde nommée

¹¹⁰ Ces propos m'ont été témoignés lors de notre rencontre avec M. Iaroslav Lebedynsky. Je tiens à remercier au professeur Lebedynsky pour ses remarques et conseils précieux pour l'histoire antique des peuples nomades de la steppe eurasiennne.

¹¹¹ *Le livre de Dede Korkut : dans la langue de la gent oğuz, récit de la geste oghuz*, trad. du turc Louis Bazin, Altan Gokalp, Paris, Gallimard, 1998.

¹¹² Низами Мамедов, *Каракалтакский эпос [L'épopée karakalpak]*, Баку, Мугарджим, 2007, p. 61.

¹¹³ *Le livre de Dede Korkut*, op. cit., p. 21.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ *Khan* signifie un souverain.

¹¹⁶ *Le livre de Dede Korkut*, op. cit., p. 25.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 155.

Seldjan Khatun. C'est une fille « extrêmement charmante et belle. Elle était si habile au tir à l'arc que, d'un trait, elle pouvait décocher une paire de flèches, l'une à droite et l'autre à gauche, coup sur coup. Les flèches qu'elle tirait ne retombaient pas à terre¹¹⁸ ». Mais il y a certaines conditions que le *jigit* [le jeune homme] doit accomplir pour pouvoir l'épouser : il doit tuer trois animaux farouches (le lion, le taureau, le chameau). Khan Tourali accomplit la tâche et décide d'amener Seldjan Khatun chez ses parents. Mais en route, lorsqu'il se repose avec ses *jigits*, une attaque inattendue survient : c'est l'armée du père de Seldjan Khatun qui s'approche, mécontent de l'enlèvement de sa fille. Fidèle déjà à son mari, Seldjan Khatun affronte l'armée de son père, tue la plupart des guerriers, et sauve ainsi la vie de son amant.

Une autre guerrière du récit, Banu Çiçek est aussi l'objet d'une quête de fiancée. La fille de Biçan Bey, Banu est renommée pour son courage et ses qualités guerrières. Elle était promise « par le rituel de frottement des berceaux¹¹⁹ » à Beyrek, fils de Büre Bey. Une des journées de chasse, Beyrek, en poursuivant une harde de cerfs, arrive dans une prairie où il voit une très belle tente rouge appartenant à Banu Çiçek. Aperçu par la princesse Banu, le jeune prince est interrogé sur son identité et la raison de sa visite sous la tente de la belle. Le prince lui avoue vouloir rencontrer la guerrière et la belle Banu Çiçek. C'est alors que la princesse dissimule sa propre identité et prétend être la gouvernante de la belle. Elle explique que pour la voir il lui faut d'abord affronter sa servante dans une course à cheval, puis lancer des flèches et enfin la vaincre à la lutte. Voici ce qu'elle dit :

Elle reprit : « Ce n'est pas fille à se faire voir de toi, mais moi, qui suis la gouvernante de Banu Çiçek, je t'invite immédiatement à venir avec moi à la chasse : si ton cheval dépasse le mien, tu dépasseras aussi le sien ; nous lancerons aussi des flèches, et, si tu me dépasse, tu la dépasseras aussi ; nous allons aussi lutter, et si tu me bats, tu la battras aussi¹²⁰ ».

Le prince surmonte sans aucune difficulté les deux premières épreuves, mais rencontre plus de difficultés à la troisième épreuve :

Ils s'empoignèrent et devinrent deux lutteurs s'enroulant l'un à l'autre. Beyrek souleva la fille et voulut la lancer contre terre. La fille souleva Beyrek et voulut le lancer contre terre. Beyrek, abasourdi, pensa : « Si je me laisse battre par cette fille, je recevrai, parmi les masses oghuz, des coups sur la tête et des gifles sur la figure ».

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 99. Il s'agit d'une tradition ancienne selon laquelle les parents se mettent d'accord pour unir les deux enfants (une fille et un garçon) lorsque les deux sont encore au berceau.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 100.

Il reprit le courage, empoigna la fille, enroula une jambe autour d'une des siennes et lui attrapa un tétou. La fille se débattit. Alors, Beyrek glissa une main autour de sa fine taille, l'enlaça et lui plaqua le dos contre terre¹²¹.

Lors de la lutte, la force des deux adversaires est égale. Le prince a honte de ne pas pouvoir vaincre la servante, c'est alors que sa ruse entre en jeu puisqu'il pince la zone sensible du corps de la princesse. Il triche en quelque sorte (est-ce une lâcheté de sa part ?).

Malgré la représentation de femmes fortes dans le récit, dans l'introduction de l'édition de l'œuvre *Dede Korkut*, Gokalp rappelle que la société dessinée dans le texte reste tout de même très hiérarchique : le *khan*, « le chef suprême » se trouve au sommet, viennent ensuite les chefs commandants *beg* (ou *bey*) de clans qui dirigent les tribus et le peuple ce qui signifie que les femmes se trouvent en bas de l'échelle. Le récit est d'ailleurs obsédé par l'idéologie de « tenir son rang », et il rappelle constamment aux hommes leur rang :

À chaque instant, homme ou femme, puissant ou humble, aîné ou cadet, on doit « tenir son rang » et respecter celui d'autrui à travers une étiquette rigoureuse. Le texte de *Dede Korkut* est, à cet égard, très « pédagogique » vis-à-vis de son auditoire, d'une manière dont les épopées ont le secret : il faut lui rappeler sans cesse, par l'exemplarité des héros, les vertus qui font la tradition et la manière de les mettre en pratique¹²².

Le système hiérarchique de la structure de la communauté Oghuz correspond certainement à la marque du nomadisme et le récit met clairement à l'évidence l'esprit nomade, et le vrai message de cette œuvre consiste en :

la célébration du temps de la vie nomade – qui n'est déjà plus – et dans la manière de magnifier cette opposition entre *nomos*, l'esprit nomade, et *polis* : les adversaires des héros oghuz sont toujours, dans *Dede Korkut*, en « position de défense », derrière les murailles qui « rivalisent avec le ciel » de leurs citadelles¹²³.

Par évocation des récits mettant en scène la vie de la société nomade, nous souhaitons évoquer notre position qui consiste dans le fait que les femmes puissantes et fortes des récits épiques s'inspirent de l'image des femmes nomades. Nous ne souhaitons pas nous attacher à un prototype féminin en particulier que ce soit les Amazones ou les reines sarmates, mais à leur appartenance commune à une société nomade. Sur ce thème, nous nous appuyons sur l'idée de Jirmunski à propos de la position socialement élevée que l'on attribue aux femmes dans le récit qui peut provenir de la réalité historique des femmes de la société nomade, comme on l'a observé dans les découvertes

¹²¹ *Ibid.*, p. 101.

¹²² *Ibid.*, p. 34.

¹²³ *Ibid.*, p. 36.

archéologiques qui ont mis à jour l'existence de femmes guerrières et leur statut important chez les anciens nomades :

Однако многочисленные свидетельства античных и средневековых писателей, исторические, полусторические и легендарные, позволяют утверждать, что у кельтов, германцев, славян, а на Востоке у тюркских, монгольских и кавказских народов и в период господства патриархально-родовых отношений вплоть до высшей ступени варварства и даже в условиях развивающегося феодализма сохранялись пережитки более независимого положения женщины в семье и обществе, которые сказывались, в частности, в ее сперва равноправном, а позднее – более эпизодическом участии в воинских предприятиях своих родичей и соплеменников и могли быть реальными бытовыми предпосылками эпического образа «девушки-воина»¹²⁴.

Cependant, de nombreux témoignages d'auteurs antiques et médiévaux, historiques, semi-historiques et légendaires, nous permettent d'affirmer que les Celtes, les Germains, les Slaves et les peuples turcs, mongols et caucasiens, sous la domination des clans patriarcaux jusqu'au stade le plus élevé de la barbarie et même pendant le développement du féodalisme, ont conservé les vestiges d'une position plus indépendante des femmes dans la famille et la société. Cela s'est traduit en particulier par une participation égale, puis plus sporadique, aux entreprises militaires de sa famille et de ses tribus, et pourrait avoir été la condition préalable, dans la vie réelle, de l'image épique de la « fille guerrière ».

Jirmunski propose de voir dans l'origine de la représentation égalée des femmes et des hommes la société de la période de domination du mode de vie tribal des sociétés, des Celtes aux Mongols. Nous avons déjà observé l'influence du mode de vie nomade sur le comportement des femmes, à savoir, il conduit les femmes à s'adapter aux conditions dures de l'environnement et à être plus libres d'agir en toute autonomie, indépendante, en cas d'absences (ce qui d'ailleurs arrive souvent) des hommes. Ajoutons également le propos de Winner qui suppose que la place importante des femmes dans les épopées d'Asie centrale date de la période préislamique : « It is interesting to note that in the epics [of] all of the Turkic peoples of Central Asia, the heroine is depicted as equal in moral worth and intelligence to her husband or lover and that she is always highly idealized. It seems reasonable to assume that this attitude goes back to the period before Mohammedan influence¹²⁵ ». Nous nous limitons ici à évoquer que nous tenons au propos de Jirmunski sur la nature tribale (donc nomade) des sociétés pour évoquer le statut élevé des femmes dans la société car justement les épopées *Qirq qiz* et *Janyl myrza* nous dévoilent à travers leurs héroïnes à caractère fort certains éléments du nomadisme qui contribuent justement à leur image valorisante et vaillante.

¹²⁴ В.В. Жирмунский, *Народный героический эпос*, *op. cit.*, p. 115.

¹²⁵ T.G. Winner, *The Oral Art and Literature of the Kazakhs of Russian Central Asia*, *op. cit.*, p. 75.

2.2. L'espace féminin : un lieu de protection du masculin ?

On a observé que le territoire des Amazones, bien qu'il soit mouvant chez les auteurs antiques, est un espace réservé uniquement aux femmes car aucun homme n'y a accès. Ce même motif a été retrouvé dans le pays de Barda gouverné par Nouchabeh chez Nezâmi. Ce poète a même mis en place une protection grâce au Château d'airain de la princesse slave du conte de *Haft paykar*. De même, Gülayim interdit aux hommes l'accès à sa demeure et édifie, elle aussi, une construction afin de se protéger de l'extérieur.

Passons à présent à l'observation fine du texte *Qirq qiz*. Gülayim est une fille ordinaire, élevée au milieu de six garçons. Le poète omet totalement la période de la naissance et de l'enfance de l'héroïne. C'est à partir de ses quinze ans que le lecteur découvre sa personnalité. Le poète dévoile progressivement le caractère de son personnage. Dès son jeune âge, Gülayim est déterminée et ne se laisse jamais influencer par les autres. C'est justement cette détermination qui lui permet d'obtenir un espace pour elle et ses quarante jeunes filles. Gülayim demande à son père de lui offrir Miywali qui devient ensuite le lieu de protection :

Qasina qirq qiz aldirip,
Qarsi jawdan qaytpadi,
Tayinip söz aytpadi,
Şaşların qiya taratpay,
Kelgen jıgitti jaratpay,
Elden erek bolıwğa,
Qirq qızı menen Gülayım,
Bārha birge turiwğa,
Atasınan soraydı,
“Miywali” degen atawın,
Berdi atası irkilmey,
Qızınin etip qälewin,
Gülayımday periyzat,
Jazdırıp endi tatawin,
Atası Bergen mäkengä,
Tiktirdi sänlep otawın¹²⁶.

Les quarante filles avec elle [Gülayim],
[sont] Prêtes à affronter les ennemis,
Sans [la] contredire,
Sans se laisser vaincre,
Prêtes à refuser les hommes.
Pour se différencier des autres,
Pour habiter ensemble
Avec ses quarante camarades,
Gülayim demanda à son père,
La terre de « Miywali ».
Le père la [lui] donna sans hésiter,
Satisfit [ainsi] le souhait de sa fille,
La belle comme Gülayim,

¹²⁶ Ceyhun Vedat Uygur, *Karakalpak destanlari: Qirq qiz destani, op. cit.*, p. 42.

Fit ouvrir sa tente,
Sur le lieu offert par son père,
Fit installer sa demeure¹²⁷.

Cette protection devient un besoin primordial dès la décision du père Allayar de vouloir offrir ce lieu à sa fille. Cet acte peut être analysé de deux manières : si d'un côté, il s'agit du caractère déterminé de la fille, puisque le père préfère ne pas la contredire car il sait déjà qu'elle obtient ce qu'elle souhaite ; de l'autre côté, c'est la volonté nette du père de vouloir protéger sa fille qui explique le cadeau de cet espace.

Sous l'ordre de Gülayim, les douze maîtres lui construisent, pour elle et ses filles, une demeure à Miywali. L'héroïne exige que le lieu soit bien protégé et ordonne d'y installer un grand portail. Les dix-neuf vers sont consacrés à la construction de cette barrière en fer. Construite en un an et quatre mois, l'installation du portail d'une très grande taille nécessite les forces d'au moins six cent hommes. En plus de ce portail, Gülayim y fait installer une serrure à cinq clés. C'est ainsi que cet espace devient le lieu de protection et le lieu de refuge pour Gülayim et ses quarante camarades. Il y a une volonté de l'héroïne de se protéger ainsi que ses compagnonnes. Dans la construction de Miywali, Jurmunski voit les échos des anciennes légendes de la « cité des femmes/filles », connues par diverses occurrences locales dans différentes parties du Karakalpakistan, du Khorezm et du Turkménistan¹²⁸. Rappelons également, les légendes sur les *Emmetch* de la tradition caucasienne¹²⁹.

Il est curieux de voir qu'en s'enfermant les femmes se protègent et se sentent libres de vivre. C'est un paradoxe, car il faut tenir compte qu'il s'agit d'une épopée née dans une société nomade. Le nomadisme est l'opposé de l'enfermement. La mobilité est le fondement de l'existence d'un nomade : il ne possède ni demeure, ni foyer fixe. Sa maison est facilement démontable, transportable, mobile. Et c'est en se fixant que le nomade perd sa liberté. Le mouvement lui permet de se sentir libre. Et paradoxalement, l'existence de Gülayim et de ses filles commencent par une fixation, par une sédentarisation dans un espace fixe. Cet enfermement n'est pas un lieu de limitation, mais de liberté. Elle a besoin de cette demeure afin d'être libre d'agir, libre de vivre. C'est justement dans cette maison que Gülayim et ses guerrières assouvissent tous leurs désirs

¹²⁷ Toutes les traductions de *Qirq qiz* et celles de *Janyl myrza* qui vont suivre des textes sources sont les nôtres. Nous avons opté pour une traduction ciblisme.

¹²⁸ В.В. Жирмунский, *Народный героический эпос*, *op. cit.*, p. 201.

¹²⁹ Cf. la deuxième partie, 3.1.1. Nouchabeh d'*Iskander-nâmeh* : l'Amazone savante ?

sans aucune contrainte. La littérature épique consacre cet espace à la liberté et la protection de la femme.

Mais curieusement ce lieu, en contrepartie, a besoin de ces guerrières pour être en sécurité. Quand les filles y sont, l'endroit est protégé : aucun danger, aucune attaque de l'extérieur n'ont lieu. Toutefois, il suffit que les femmes quittent cette demeure et Miywali devient vulnérable. C'est en l'absence des filles, parties dans la montagne, que Surtaiši dévaste ce territoire. Le besoin est donc réciproque : Miywali nécessite Gülayim, l'héroïne, pour sa part a besoin de cet espace.

Il peut également s'agir d'une protection d'ordre sexuelle. Or, nous savons que Gülayim et ses filles ont été installées à Miywali pour être protégées des avances des princes souhaitant épouser la belle. Les princes en voyant la beauté de Gülayim ne cessent de venir à sa rencontre. Ils souhaitent tous l'épouser, donc la posséder en tant que femme, donc sexuellement. Ce désir est impulsé par la beauté de la guerrière. Quand le poète décrit les hommes qui surveillent chaque pas de Gülayim dans le seul et unique espoir de l'apercevoir, les hommes n'incitent aucunement sur la qualité guerrière de la fille, mais de sa beauté :

Kelgende on bes jasina,
Ayttirğan jigit köp boldi,
Ağasiniñ esigi,
Baylawli atqa köp boldi¹³⁰ [...].

Quand [Gülayim] eut quinze ans,
Nombreux furent les cavaliers [désirant de] demander sa main,
Devant la porte [de la maison] de son frère,
Nombreux furent les chevaux attachés [...].

L'arrivée abondante des cavaliers sur la porte de Gülayim rappelle également les princes venus à la rencontre de la princesse slave dans *Haft paykar* de Nezâmi. D'ailleurs, il y a plusieurs ressemblances dans la représentation de deux héroïnes. Gülayim s'installe et s'isole à Miywali, le lieu est sécurisé par un portail en fer fermé à clé. Le château d'airain de la princesse slave a été, rappelons nous, protégé par des talismans. Gülayim défie également les hommes de même que la princesse nezâmienne, mais non pas par leur intelligence, par leur force. L'Amazone de *Qirq qiz* est également dépeinte comme cruelle lorsqu'elle tue le souverain kalmak (ce sujet sera étudié ultérieurement), tout comme la princesse slave qui montre sa cruauté avec des têtes de princes décapités, accrochées sur les lances devant le château. Comme la princesse slave, Gülayim se marie, elle aussi, à un homme, mais dans son cas le héros n'a eu aucune épreuve intellectuelle à passer pour

¹³⁰ C.V. Uygur (éd.), *Karakalpak destanlari : Qirq qiz destani*, op. cit., p. 42.

obtenir sa main. Elle choisit de se marier pour son peuple car cette union garantit à sa communauté la paix.

En dehors de sa fonction protectrice, Miywali, un espace réservé uniquement aux filles, est également un lieu d'amusement. Hors de la portée des regards extérieurs, ces femmes y passent leurs journées à se divertir sans que personne les trouble. Sans inquiétude, elles y vivent, elles y apprennent à combattre, elles y jouent. Il semble que le mythe des Amazones a trouvé de l'écho. Toutes les filles de Gülayim, comme les Amazones, s'amuse à se guerroyer :

Qirq qizi menen atawda,
Tartip ilaq oynardi,
Keynine eritip birazin,
Tana soyip süyretti.
Qilis berip qolina,
Batirliqqa üyretti,
Aqili tuwğan Gülayim,
Qirq qizğa etti ziynetti.
Qariwlanip qirq qizi,
Atlarina minedi,
Bekkem buwip bellerin,
Erkekşe kiyim kiyedi.
Tört bölünip on-onnan,
Jaw bolip bağqa tiyedi.
Qarsi şigip jigirmasi,
Qara şaşin tüyedi.
Kelgenlerdi qırğan bolip,
Awdarip alip atinan,
Bir jerge bärin üyedi.
Buni körüp Gülayim,
Şaqalaqlap küledi.
Qizlarinin bul isin,
Kütä jaqsi köredi¹³¹.

Avec ses quarante camarades dans la demeure,
[Gülayim] Joua en « attrape-chèvre »,
En suivant [Gülayim]
Les filles attrapèrent les charognes.
[Gülayim] Donna les épées [aux filles],
[Leur] Apprit à guerroyer,
Gülayim dotée d'intelligence,
Gagna le respect des filles.
Armées, les quarante filles
Montèrent sur leurs chevaux,
[Elles furent] Courageuses,
Habillées comme les hommes.
Divisées en quatre par [un groupe de] dix,
[Un groupe] Attaqu[a] le territoire à la manière des ennemis,
[Les autres] Vingt les affrontèrent,
Faisant semblant de massacrer les ennemis,
[Les] Faisant tomber de leurs chevaux,
[Les] Ressemblèrent en un tas,
En voyant tout cela Gülayim,
S'amusa avec joie.

¹³¹ *Ibid.*, p. 44-46.

Cette affaire [jeu] des filles,
[Elle] aima particulièrement.

Le jeu de l'attrape chèvre des filles de Gülayim a beaucoup de ressemblances avec le jeu intitulé *bozkatchi* (en persan, litt. « jeu de l'attrape chèvre »), appelé également *kok-börü* en kirghiz et *kökpar* en kazakh. C'est un jeu équestre qui se pratique toujours dans plusieurs pays d'Asie centrale et du Moyen-Orient, notamment au Kazakhstan, Kirghizstan, Ouzbékistan, Tadjikistan, Pakistan et en Iran. Il se joue entre deux équipes et une charogne, une chèvre décapitée sert de balle de jeu. Le principe du jeu est de marquer des buts dans une zone spéciale de l'autre équipe. Ce jeu nécessite une grande force physique et un entraînement solide. Il faut savoir se tenir sur un cheval et être capable de ramasser la charogne qui se trouve à terre. Les chevaux employés pour ce jeu nécessitent, eux aussi, un entraînement spécial. Il est donc évident que les quarante filles de Gülayim démontrent, à travers cette pratique, qu'elles maîtrisent parfaitement l'équitation et sont dotées d'une grande force, elles sont sportives. Il faut noter que Gülayim recourt à ses qualités de joueuses de l'attrape chèvre lorsqu'elle saisit Jurin le berger tombant de l'arbre. Elle utilise la même technique que celle du jeu, c'est-à-dire qu'elle l'attrape, le serre contre son cheval à l'aide de sa jambe et l'immobilise ainsi. C'est grâce à cette technique que Gülayim réussit à « déposer » le berger chez son père Allayar. Dans ce lieu, les filles s'amuse également à guerroyer, ce jeu a certainement des intérêts militaires puisque c'est un parfait exercice pour développer une stratégie militaire. L'extrait comprend une mention directe du nomadisme par l'utilisation de l'expression « faire tomber de son cheval », employée pour annoncer la défaite dans le jeu.

Ce moment de détente et de jeu se ressemble à celui de Chîrîn avec ses servantes à la prairie lorsqu'elles jouent au polo. Chîrîn et ses servantes se trouvent dans la prairie en buvant du vin, en dansant et en chantant. Le poète Nezâmi emploie dans ce moment de détente les éléments féminins contrairement au moment d'amusement décrit dans le récit de Gülayim et ses filles. Le lecteur est, lui aussi, emporté par ce moment de calme et de plaisance dans le récit nezâmien. On y imagine les femmes détendues, séductrices, belles, charmantes. La nature de l'amusement de Gülayim et de ses quarante amies est différente ; elle est liée plus à leur aptitude physique et leur esprit de concurrence. Nous nous sommes interrogée du sort du jeu, qui sont exactement les perdants et les gagnants. Le moment est plus tendu, on est emporté par l'esprit de concurrence, et surtout la capacité des filles à relever le défi du jeu. Ainsi, celles-ci sont en mouvement permanent,

d'abord, elles jouent au *kökpar*, ensuite elles guerroient. Gülayim maîtrise parfaitement l'art du combat et partage ce savoir-faire avec ses filles. Veut-elle veiller à ce que ses filles soient à la même hauteur qu'elle ? Cela nous rappelle certainement les reines des Amazones (dont Nouchabeh chez Nezâmi) qui passent leurs journées à entraîner les guerrières.

Le langage de l'épopée *Qirq qiz* est très modeste et simple comparé, par exemple, à la poésie de Nezâmi. Si on confronte l'extrait d'amusement des filles de Gülayim avec le moment semblable de Chîrîn (lorsqu'elle joue au polo avec ses servantes), la différence est très remarquable. Nezâmi emploie une multitude d'expressions métaphoriques pour décrire le jeu et l'habileté des filles, les hyperboles sont également employées pour évoquer la force, la rapidité, la maîtrise du cheval par Chîrîn et ses servantes. Elles sont comparées aux lionnes. Dans *Qirq qiz*, la description est brève, avec très peu de métaphores raffinées, mais davantage de métaphores simples, sans hyperboles. Les vers sont de sept pieds, d'une rime de type a, b, a, c, a, d. La rime est pauvre, exprimée par des répétitions d'éléments morphologiques. Cependant, cela ne signifie pas que l'épopée orale est moins riche que l'épopée romanesque de Nezâmi. Selon Dor, la poésie orale a, elle aussi, une force qui est liée à sa structure « audio-orale ». Il se réfère à la poésie kirghize en exposant cette idée :

faite pour être chantée et entendue, elle est tout entière tournée vers l'improvisation. Cette dernière permet et justifie l'évolution d'une œuvre en perpétuel devenir. C'est la caractéristique fondatrice de l'orature que de laisser constamment au changement, de permettre l'intégration au récit de nouvelles attitudes, de nouveaux comportements qui rendent l'œuvre toujours actuelle, toujours sentie comme un élément présent et vivant de la culture nationale¹³².

Les vers modestes de l'épopée *Qirq qiz* visent à être facilement récités et aussi aisément adaptés au public pour rendre leur compréhension fluide. Lors que le barde récite un poème, il se situe dans une phase d'inspiration, mais également d'improvisation. Il ne dispose guère de temps pour raffiner les vers, ce qui importe est le message, ce qu'il veut faire passer à son auditoire. Il souhaite également divertir son public, ce qui entraîne des transformations, des improvisations au niveau de la structure, du langage du récit d'origine. Concernant la différence entre les littératures écrites et orales Finnegan évoque que :

In the case of *written* literature, a literary work can be said to have an independent and tangible existence in even one copy, so that questions about, say, the format, number, and publicizing of other written copies can, though not irrelevant, be treated to some extent as

¹³² Rémy Dor, « Orature et littérature kirghize », in Rémy Dor (dir.), *ANKA. Les littératures d'Asie centrale*, n° 22/23, mai 1994, pp. 17-44, p. 24.

secondary; there is, that is, a distinction between the actual creation of a written literary form and its further transmission. The case of oral literature is different. There the connection between transmission and very existence is a much more intimate one, and questions about the means of actual communication are of the first importance—without its oral realization and direct rendition by singer or speaker, an unwritten literary piece cannot easily be said to have any continued or independent existence at all¹³³.

Concernant le terme pour évoquer la littérature orale, Dor emploie celui d'« orature » pour définir un héritage culture qui se transmet oralement (dont les récits épiques), et le définit comme suit : « [i]n a given society, the verbally transmitted cultural heritage constitutes a modality of expression whose originality appears at the three levels of composition, performance and transmission¹³⁴ ». Le chercheur distingue les deux formes : la littérature (qui a une forme écrite) et l'orature (qui a une forme orale) de toute conception artistique. Toutefois, nous souhaitons employer le terme littérature orale pour les récits épiques oraux d'Asie centrale qui ont été transcrits puisque nous analysons ces textes en employant les méthodes littéraires (analyse d'une poésie) et le terme « orature » pour nous mérite d'être davantage appréhendé de notre part, d'être encore étudié plus profondément et par un manque de recherches effectuées sur ce sujet, nous ne souhaitons pas nous avancer plus avant dans cette perspective d'analyse, nous réservant cette possibilité d'approfondir notre étude ultérieurement.

2.3. De la soumission masculine

La virilité, on le voit, est une notion éminemment *relationnelle*, construite devant et pour les autres hommes et contre la féminité, dans une sorte de *peur* du féminin, et d'abord en soi-même.

Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, *op. cit.*, p. 59.

Dans l'épopée *Qirq qiz*, les personnages masculins sont les êtres souvent infériorisés. Les hommes (sauf Arislan) sont des caractères à connotation péjorative, puisqu'ils rusent, attaquent, ou recourent à des moyens peu honorables pour arriver à leurs fins, il s'agit souvent de la quête de Gülayim. Ce sont des figures faibles, qui ne savent rien entreprendre à la vue de la belle tant ils sont sous son charme et ils ont tous un seul désir, c'est de devenir l'époux de l'Amazone de Sarkop. Au moins six personnages masculins

¹³³ Ruth Finnegan, *Oral Literature in Africa*, *op. cit.*, p. 4-5.

¹³⁴ Rémy Dor, « Orature and Translation. Some Reflexions on the Özbek Lyric Epos Nurali », in Rémy Dor (éd.), *L'Asie centrale et ses voisins. Influences réciproques*, Paris, INALCO, 1990, p. 57.

(Amanqul, Aşir, Saïeke, Jurin, Arislan, Surtaişa) tentent leur chance, mais tous subissent le même échec, à l'exception d'Ariflan. Ce dernier réussit à atteindre son objectif grâce à sa notoriété, mais surtout parce que Gülayim le choisit pour qu'il devienne son époux.

Comme remarqué précédemment, Miywali est un lieu de protection. Il protège surtout Gülayim et ses guerrières des hommes. Le portail installé spécialement dans le but de les préserver de la gente masculine exerce bien sa fonction : aucun homme ne peut franchir cet obstacle. Il s'agit ici, surtout, des prétendants de Gülayim, tombés follement amoureux de la belle, fascinés par sa beauté. Ils ne peuvent aucunement traverser la barrière, l'accès à ce lieu leur semble interdit :

Körgen janlar, kelbetine toyğanday,
Arsar bolip aqil-quwşın joyğanday,
Aysız tünde şıqsa ol qız dalağa,
Qaranğı üyge hasil gāwhar qoyğanday.
Bağ işinen hasil güller tergendey,
Sawlati onin kün ornina jürgendey,
Kün şıqpastan qırq jil qamal bolsa da,
Appaq jüzi ay säwlesin bergendey.
Aybatlansa batirlar da qorıqqanday,
Quli bolip esikte ot jaqqanday,
Nāzer salıp kelbetine qarasañ,
Turqın onıñ som altinnan soqqanday¹³⁵.

Les gens qui la voient se régalaient de son apparence,
Ils deviennent confus et perdent la raison.
Quand cette fille sort dans une nuit sans lune,
C'est comme si une pure perle était placée dans une maison sombre.
[C'est] comme cueillir les belles fleurs dans le jardin.
Son visage serait à la place du soleil,
Si le soleil ne se levait pas pendant quarante ans,
Son pâle visage pourrait procurer les rayons lunaires.
Si elle se met en colère même les hommes [les plus braves] ont peur,
[Ils sont prêts à] devenir l'esclave, à mettre le feu devant sa demeure,
Si on jette précieusement un regard sur sa silhouette,
Comme si sa forme était bâtie d'or pur.

Le poète consacre une grande partie à la description de la beauté de Gülayim. Successivement elle est comparée à une perle, au soleil, à la lumière de la lune, à un feu, à de l'or. Son visage éblouit s'opposant aux ténèbres (« dans une maison sombre »). Toutefois, cet éclat de beauté comparée à la lumière n'a pas la même fonction que chez Nezâmi¹³⁶, étudiée auparavant. La Lune (lumière) qui illumine les ténèbres dans sa poésie romanesque contient un fond mystique, qui signifie symboliquement la croyance pour le dieu suprême, tandis que dans le poème épique, la comparaison à la lumière et à toutes les surfaces qui dégagent de la lumière (lune, soleil, or, feu) proviennent probablement

¹³⁵ C.V. Uyğur (éd.), *Karakalpak destanlari : Qırq qız destani*, op. cit., p. 40-42.

¹³⁶ Cf. la deuxième partie, 3.2.2. Parier la société : Layli de *Laylı ö Majnûn*

du mythe cosmologique dans le but de renforcer la beauté de la femme en question. Elle n'a pas de connotation mystique.

Cette beauté lumineuse attire de nombreux *jigits*¹³⁷ qui souhaitent épouser Gülayim comme d'ailleurs dans le cas de la princesse slave dans *Haft parkar* dont la beauté est mise en évidence par le portrait de la belle, dessiné et accroché sur le château dans le but d'attirer le regard des prétendants. Malgré les avances des jeunes hommes provenant de toutes les classes sociales, Gülayim, comme la princesse slave, indépendante d'esprit et de caractère, ne leur porte aucun intérêt. Elle privilégie celui du peuple, leur souhait et leur sécurité sont avant tout :

Kelgende on bes jasina,
Ayttirğan jigit köp boldi,
Ağasiniñ esigi,
Baylawli atqa köp boldi,
Sondadaği Gülayim,
Birewin közge ilmedi.
Bay balasi kelse de,
Onli juwap bermedi,
Märt boldi qiz jasinan,
Şuğil sözge ermedi,
Tereñnen şiqqan qunsizday,
Erte turip keş batqan,
Ömiri zaya juldizday,
Körgenniñ işin jandirip,
Süymey miyrin qandirip,
Däwran sürdi Gülayim¹³⁸.

Quand [Gülayim] eut quinze ans,
Nombreux furent les cavaliers [désirant] demander sa main,
Devant la porte [de la maison] de son frère,
Nombreux furent les chevaux attachés,
Mais Gülayim
Ne fit attention à aucun.
Même si un [cavalier] riche vienne,
[Gülayim] ne lui répondit pas favorablement,
Brave est la fille dès l'enfance,
[Elle] Ne se laissa pas emporter par les rumeurs.
Se levant tôt et se couchant tard,
[Elle est] Comme une étoile qui brille.
Elle ignore
[Le cœur] Brûlant des hommes,
[Ainsi] satisfaite,
Vivait Gülayim.

La vie de Gülayim est, en l'absence de l'homme, joyeuse. On l'a vu : elle est libre de faire ce qu'elle désire, aime regarder des scènes de guerre improvisées par ses guerrières et plus globalement, elle est heureuse dans sa demeure à Miywali. Seuls les

¹³⁷ *Jigit* est un jeune cavalier.

¹³⁸ C.V. Uygur (éd.), *Karakalpak destanlari : Qirq qiz destani*, op. cit., p. 42.

hommes arrivent à interrompre ce moment de plaisir qui s'invitent chez elle, tentent de s'introduire et passer le portail, emportés par leur impérieux désir de voir la séductrice. L'auditeur/le lecteur manifeste un mécontentement pour ces individus si indésirables à ce moment :

Künde mäslik, künde toy,
Miywali baqli atawda,
Qirq qizdi menen Gülayim,
Tayarlaniq sawaşqa,
Jata berdi otawda,
Gülayimğa suliwğa,
Aşiq jigiti köbeydi,
Qorğanina kire almay,
Siğalap sirttan jüredi,
Jolin añlip paqirlar,
Qabaqlari qatadi,
Ümit penen üniliq,
Därwazada jatadi,
Sonda da qiz körinbey,
Diñkelerin qurtadi¹³⁹.

Chaque jour est une joie, chaque jour est une fête,
Dans l'heureuse demeure de Miywali,
Gülayim avec ses quarante copines,
Prêtes au combat,
Passèrent leurs journées,
Les amoureux de la belle Gülayim
Se multiplièrent de jour en jour,
[Ils] Ne purent pas entrer dans sa demeure,
La contemplèrent de l'extérieur,
[Ces] malheureux épièrent [son chemin],
S'énervèrent,
Regardèrent [le portail] avec espoir,
S'allongèrent devant le portail,
Mais la fille ne se manifesta pas,
[Ce fait] Les tortura.

Les hommes ne sont certainement pas les bienvenus à Miywali : ils sont représentés comme des ennemis troublant la paix. Ce refus permanent de Gülayim aux hommes, comparable à la situation de la princesse slave, cette volonté féminine de vouloir ne plus accueillir les mâles sur son territoire traduit le même choix que celui des Amazones. Les guerrières mythiques refusaient systématiquement de laisser habiter les congénères masculins avec elles. De la même manière, Gülayim et ses filles choisissent la vie sans hommes.

Malgré toutes les restrictions et la protection mises en place par Gülayim, le nombre des prétendants désirant l'épouser ne cesse d'augmenter. Toutefois, tous subissent des échecs, à l'exception d'un seul homme (à part le futur mari Arislan) qui pourra se

¹³⁹ *Ibid.*, p. 54.

rapprocher de Gülayim et s'introduire dans sa loge, c'est le berger Jurin. Jurin est un personnage rusé. La ruse est son arme principale, il va y recourir à plusieurs reprises. Il est aussi ambitieux, car il veut obtenir la plus belle des femmes malgré sa position inférieure (berger) à Gülayim (guerrière).

En règle générale, dans la culture turque d'Asie centrale, les bergers rusés sont, dans la plupart des cas, des individus positifs. À titre d'exemple, évoquons Aldar kossé, le personnage issu de la classe populaire, qui se sert de sa ruse pour se jouer des *baï* [riches] dans les contes kazakhs. Il est représenté comme étant pauvre, ce qui le place dans le rang de la classe moyenne s'opposant aux riches, souvent peints comme avides et sots. Dans *Qirq qiz*, Jurin est en revanche dessiné comme une figure négative. Il a une apparence physique peu agréable : il est maigre et chauve. Cette dernière caractéristique lui a même insinué son pseudonyme « Jurintaz » qui signifie « Jurin le chauve ». Sa pauvreté a également contribué à le desservir en accentuant son statut social défavorisé. On le remarque surtout à travers l'épisode où Jurin se sert d'un bâton pour se faire un cheval. Il n'a pas coursier, mais il se l'invente en se servant d'une branche :

Özin jolğa üyretip,
Tal tayağın süyretip,
Gülayımğa jönedi.
Baratuğın jolina,
Aq tayağın at qilip,
Minip aldi astına¹⁴⁰.

Il a pris le chemin
En trainant son bâton,
Pour voir Gülayim.
Sur le chemin
Il a fait de son bâton un cheval
Sur lequel il est monté.

Cet acte sert à souligner combien un homme sans cheval est ridicule aux yeux d'une cavalière comme Gülayim. Jurin ne peut évidemment l'égaliser ni en force ni en ardeur. C'est un adversaire faible de point de vue physique, toutefois, il peut recourir à d'autres moyens, comme la ruse, pour tenter d'atteindre son objectif. Il nous semble que l'extrait révèle l'idée qu'aux yeux d'un nomade, un sédentaire peut uniquement se servir de sa ruse (ou autrement dit des moyens humains) pour défaire un cavalier/une cavalière.

Le poète/barde utilise ce personnage de Jurin pour mettre en valeur son héroïne Gülayim, car dès lors première rencontre Jurin est ridiculisé en permanence à côté de la belle, fière, orgueilleuse Gülayim. Il tremble de peur lorsqu'il la croise pour la première

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 88.

fois. Cependant, il saura maîtriser ses émotions, ce qui lui permettra de s'approcher de la belliqueuse :

Qarap edi Gülayim,
Üydin arqa betine,
Qol-ayağı qaltirap,
Şaş şiqpağan taz basi,
May qabaqtan jaltirap,
Aq tayağın at etken,
Malaqayın qus etken,
Kördi dağı Gülayim,
Aşiwlanıp baqirip,
Dawriq etti tağı da,
Qirq qızın şaqqañ şaqirip,
- Uslap alıp qozğaltpay,
Minaw turğan adamdı, -
Bailawğa ölsin ol axmaq,
Azanğa barmay şidamdi,-
Degeninde hämme qız,
Jurindayın keldi qasına,
Qızlardan Jurin qoriqsa da,
Sir bildirmey märt bolıp,
Tura berdi taltayip¹⁴¹.

Quand Gülayim regarda
La porte d'entrée,
Elle y vit un homme chauve
Qui tremblait de peur.
Il faisait de son bâton un cheval.
En le voyant Gülayim
Se mit en colère
Et ordonna à ses quarante filles :
- Attrapez-le, pour qu'il ne bouge pas,
Cette personne qui est là,
Enchaînez-le, qu'il meure,
Qu'il ne survive pas jusqu'à l'aube.
À ces paroles les filles,
Se rapprochèrent du berger,
Bien que Jurin ait peur des filles,
Il fit semblant d'être brave,
Et resta debout.

Jurin s'échappe à la mort grâce à son histoire inventée. Il prétend qu'Arıslan, l'amoureux de la guerrière, ne veut pas venir à sa rencontre. Cette nouvelle déstabilise Gülayim, qui, sous le coup d'émotions, libère le berger. Lui, de sa part, ne souhaite pas abandonner l'idée d'épouser la maîtresse de Sarkop, il va de nouveau recourir à la ruse dans la suite de l'histoire afin d'obliger Allayar (père de Gülayim) à demander à sa fille de se prosterner devant lui. Lorsque le berger retourne chez lui pour surveiller les troupeaux, suite à son échec dans la loge de l'Amazone de Miywali, il a une idée qui lui a été remise, curieusement par un corbeau (il discute avec les moutons et un corbeau lors

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 100.

de sa puissance) : c'est de faire semblant d'être l'ancêtre d'Allayar quand celui-ci viendra prier devant le tombeau en cherchant en vain un remède à sa maladie. Jdanko voit dans ce dialogue mené avec les animaux les traces de la croyance totémique des peuples turcs¹⁴².

L'histoire continue avec une nouvelle humiliation pour Jurin. Après avoir trompé Allayar sous le rôle de son ancêtre, le berger demande à *bai* de faire venir sa fille pour qu'elle lui fasse une demande en mariage. Gülayim, après une réflexion sereine, accepte la demande, car il s'agit peut-être de la dernière volonté de son père vu son état grave. Gülayim part ainsi à la recherche de Jurin, mais arrivée sur place, elle aperçoit que Jurin s'était mis sur un arbre. Ce moment est fort intéressant, puisqu'on y trouve le rapport du dominant et dominé, reproduit par Jurin au sommet de l'arbre pour être symboliquement plus haut que Gülayim à cheval. Cette position du berger fait renaître immédiatement celle d'auparavant lorsqu'il était par terre à traîner son bâton-cheval. Même les rapports envers la femme dans les deux scènes se diffèrent, la hauteur permet au berger de gagner du pouvoir, or, au-dessus de l'arbre il prononce ces paroles :

Äken meni salip edi qoylarğa,
Qoydi baqtim otlı jerge, saylarğa,
Qädirimdi bugün bilip ol axmaq,
Şaqiripti qorıqqaninan toylarğa.
Aytqanına heşbir qulaq salmayman,
Doslarımnan sirä keyin qalmayman,
Häle bolma keynine qayta ber,
Lymansızdin ol toyına barmayman.
Qayt keynine jalınsan da ermeymen,
Ölgenimşe bul erkimdi bermeymen,
Oylap körsin mağan neler etipti,
Dozaqınin duwri kelgen jolıma,
Ariwların äkeldirip qoynıma,
Äken meni ullı toyğa şaqirip,
Tanbaq şığar sen jamandı moynıma.
Qaşıq etkil bul kăradan arandı,
Qozdırarman şıbiq şertip jarandı,
Al dese de sen jamandı almayman,
Tezirek ket körsetpegil qarandı¹⁴³.

Ton père m'a mis à surveiller le bétail,
Je l'ai fait pendant des années
Et c'est maintenant que cet idiot a compris ma valeur,
Il m'a invité au *toy* [mariage], parce qu'il a eu peur.
Je n'ai pas l'intention d'écouter ses supplices,
Tu essaies en vain,
Je n'irai jamais au *toy* de ce mécréant.
Retourne donc, même si tu me supplies,
Je ne céderai pas, je garderai ma liberté jusqu'à la mort.

¹⁴² T. A. Жданко, « Каракалпакская эпическая поэма «Кырк кыз» как историко-этнографический источник », *op. cit.*, p. 116.

¹⁴³ C.V. Uygur (éd.), *Karakalpak destanlari : Qırq qız destanı*, *op. cit.*, p. 214.

Il faut qu'il pense à moi,
 Quelles [terribles] choses il m'a fait faire,
 Maintenant il veut se sauver
 En me proposant sa fille.
 En m'invitant à son grand *toy*,
 Il veut se débarrasser de toi, la moche.
 Éloigne-toi de moi,
 Je ne te marierai jamais.

Sous l'emprise du pouvoir, Jurin tente de rabattre l'orgueil de Gülayim. En profitant de sa situation contraignante, le berger commence à l'humilier en dénigrant son physique et refuse de partir avec elle. Il insulte même son père Allayar en l'égalant à un « idiot » qui ne rehausse point les mérites du berger. Il ne veut pas désormais être privé de sa liberté qui pourrait s'estomper avec le mariage. Observons plus particulièrement la dimension spatiale (haut et bas) dans le récit qui s'exprime par l'idée que plus on est haut, plus on a du pouvoir. Cette puissance, mise à la hauteur, nous a été dessinée, souvenons nous, dans la miniature de Mirzâ Âli qui plaça la reine Nouchabeh au-dessus d'Iskander sur un splendide trône. La hauteur joue donc son rôle dans la transmission de l'idée de domination. À notre avis, on trouve dans ce propos une connotation culturelle nomade, à savoir qu'un nomade sur un cheval voit le monde d'une certaine hauteur, l'horizon du champ de vue est plus élargi, comparé à celui qui se trouve par terre. À pied, le spectre de vue de la personne est limité, ce qui réduit son champ de perception. De ce point-là, un nomade, qui a une vue plus étendue, a certainement un privilège vis-à-vis d'un homme à pied.

Dans la suite de l'histoire, Gülayim est furieuse d'entendre le discours offensant du berger et secoue l'arbre et le fait tomber :

Sol waqitta Jurintaz,
 Jilan sorğan baqaday,
 Hali ketip hawada,
 Qanati talğan qarğaday,
 Jalp etip tüsti ol jerge,
 Sol mähäli Gülayim,
 Atina minip aldi da,
 Ötkerdi qolin alqimğa,
 Jurintazdi işqirtip,
 Qisip aldi taqimğa,
 Toyğa Bergen ilaqtay,
 Taslaydı ga qaringa,
 Jurindayin tazşanin,
 Közinen aqti jaslari,
 Zängige tiyip qanadi,
 Qizil şaqa baslari,
 Jurindayin taziniz,
 Äbden ayi alindi.
 Taqimğa suliw basqanda,
 Moyni tömen salindi,

Ôtirmegil ariw dep,
Köp eken sende qariw dep,
Jurindayin taziniz¹⁴⁴.

À ce moment
Jurintaz
Comme une grenouille
Avalée par un serpent,
Fut affaibli,
Comme un corbeau dans l'air
Sans ailes,
Tomba durement par terre.
Alors Gülayim
Monta sur son cheval
Attrapa Jurintaz sous ses pieds
Comme s'il était une chèvre,
Destinée au *toy*.
Les yeux de Jurin le chauve
Se remplissent de larmes.
Il a eu tellement honte que
Lorsque la belle le mit sous ses pieds,
Qu'il la supplia seulement
De ne pas le tuer.

Jurin change immédiatement de stratégie et c'est expulsé par le changement de son comportement, de son caractère aussi : il n'est plus « tout puissant » d'autrefois, son orgueil disparaît instantanément en laissant la place à la pleurnicherie. Le rapport entre les deux sexes se transforme, à la femme revient de nouveau la puissance. Gülayim, toute vigoureuse, en étant sur son cheval prend sous ses jambes le berger, l'amène dans cet état devant tous les invités à la fête et le jette par terre. La force de la guerrière est stupéfiante qui est capable de porter un homme (ne nous rappelle-t-elle pas cette force celle de Fetneh qui peut porter un taureau sur ces épaules ?). D'ailleurs, la manière dont Gülayim tient le berger se réfère une fois de plus à la culture nomade, notamment au jeu *bozkatchi* évoqué antérieurement, car, généralement, on évoque rarement la force des jambes d'une femme. Cet attribut corporel est très masculin, c'est pourquoi dans cette description précise, on évoque une technique nomade utilisée lors du jeu qui a servie à Gülayim à déposer le berger.

En règle générale, l'homme veut toujours dominer dans le rapport mâle-femelle dans l'épopée. Il veut exercer un certain pouvoir sur la dominée et veut la plier à son gré, c'est le cas dans l'histoire de Gülayim et Jurin, il y a l'idée de cette double opposition : le masculin vs le féminin, dominant vs dominé. L'être masculin tente d'assujettir la femme. Mais Gülayim ne se plie pas devant la volonté de l'homme et devient donc l'adversaire de l'homme dominant. Une fois jeté devant les invités, Jurin s'adresse

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 214-216.

directement au père de Gülayim pour faire revenir sa fille car il domine son père et sait qu'il réalisera tous ses vœux. Son père est donc déjà « dompté » par le berger à cause de ses convictions au culte des ancêtres : il croit toujours aux paroles de son aïeul présumé. Jurin utilise le père comme un outil dans la conquête de Gülayim. Mais malgré le respect qu'elle donne à son père, son honneur prévaut sur tout, ce qui permet à Gülayim de conserver son indépendance.

La vision des nomades du dominant/dominé, produite par l'emplacement haut/bas de Jurin et Gülayim masque en elle, nous semble-t-il, l'idée de la conquête, certes, d'une part, de la femme par l'homme, mais de l'autre part d'un nomade par un sédentaire. Or, Jurin est toujours présenté comme étant un homme à pied. En ridiculisant Jurin, le poète semble ridiculiser un sédentaire, le grand adversaire des nomades sur le plan politique et économique. Et par l'insoumission de son héroïne, le poète dévoile son idée la plus profonde, celle de la liberté : un/e nomade n'est jamais soumis/e, car sa liberté, son honneur prédominent sur tout.

L'inversion des valeurs masculine/féminine et le rapport du dominant/dominé trouve sa prolongation dans l'histoire d'Altinay et le roi iranien Nadirša. De la même manière que Jurin, Nadirša est amoureux d'Altinay et la veut pour épouse. Mais Altinay, elle aussi, comme Gülayim, elle rejette l'idée de la sujétion qui se produira certainement après le mariage :

Nasiršanin iši ottay janadi,
 Attan tūsip qizdi süyep aladi,
 Süyegende Altinay ariw qiz,
 Xanğa qarap qähärlenip söyledi :
 -Qulaq salip arzimdi esit Nadirša,
 Eki kelmes bende bolğan dünyaga,
 Men keşkenmen bir şibinday janimnan,
 Basimdi kes, qayğırmağil zalimša.
 Soldir endi bağda aşılgan gülimdi,
 Talaw qilip alin endi elimdi,
 Yar bolmaspan sağan eki dünyada,
 Janğa Rahim qilma xanim sen endi¹⁴⁵.

Plein de joie,
 Nadirša descend de son cheval et embrasse la fille.
 Mais Altinay prononce ces mots
 En réponse à son baiser :
 - Écoute-moi bien Nadirša.
 On ne vit qu'une seule fois,
 J'ai vécu ce qui m'est destiné.
 Je préfère que tu me tues, je ne regretterais pas.
 Tu as dévasté mon peuple,
 Et maintenant tu me demandes de t'épouser ?
 Je ne deviendrai pour rien au monde ton épouse,

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 402.

Tes efforts sont vains.

De ses paroles, la fidélité d'Altinay est mise en avant, elle est l'enfant de son peuple. Pour elle, l'honneur prévaut sur tout. Bien qu'elle devienne prisonnière de Nadirša, elle tient fort à ses convictions qui se dévoilent à travers les dialogues qu'elle mène avec le roi. Encouragée par son peuple et surtout par sa mère, Altinay appelle le suzerain iranien au combat singulier :

Asiqpay tur Nadirša,
Keltiremen aldina,
Usi etken isindi,
Balta menen qağarman,
Eki aziw tisindi.
Ne etpedin iymansi,
Šiqn maydanğa häzirden,
Ayaytugin janım joq ! –
Dep Altinay qınaptan,
Suwirip aldi qilišin,
Sol waqları Nadirša,
Altinayday suliwdin,
Qähärlergen türinen,
Qol-ayağı qaltırap,
İši jaman muzladi,
Šiq degennen maydanğa,
Jerge kire jazladi,
Ekinši ret anıqlap,
Qaray almay jüzine,
Qaytıp ketti izine¹⁴⁶.

« - Ne te précipite pas Nadir,
Je retournerai encore [contre toi]
[Pour] Tout ce que tu as fait!
Je briserai avec un marteau tes dents.
Qu'est-ce que tu n'as pas fait, infidèle ?
Viens au combat tout de suite,
Je n'aurai aucune pitié pour toi ! »
En disant ces paroles Altinay
Sortit son épée.
Alors Nadirša
Sur le visage de la belle Altinay
[Voyait] la colère
[II] Trembla de peur.
Pour son appel au combat,
Il s'enfuit en honte,
Une deuxième fois,
N'osant pas regarder sur son visage,
Il se retourna sur son chemin.

Le poète présente alors deux caractères opposés, deux personnages complètement différents : si d'un côté, il y a Altinay, une femme brave, arrogante et sûre d'elle (surtout de ses forces physiques), prête au combat ; de l'autre côté, Nadirša, un homme lâche et

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 384.

peureux, prêt à s'enfuir. Si on prend en compte le rang de ces deux adversaires, à savoir, Nadir est un souverain (donc un rang plus élevé) et Altinay est une soldate (généralement, un rang qui se situe plus bas qu'un gouverneur dans l'échelle sociale), on voit très clairement la volonté du poète/barde de dévaloriser son personnage masculin et au contraire, de valoriser son personnage féminin. Pour un suzerain tel Nadir Shâh, il est inhabituel de se comporter d'une manière, d'autant plus qu'historiquement parlant, il s'est jamais enfuit, bien au contraire, il a vaincu Khoesm. Poétiquement parlant, cet ennemi est doublement inférieurisé, si d'un côté il a peur d'affronter, de l'autre côté, il est effrayé d'une femme.

L'infériorisation de Nadirša par rapport à Altinay s'explique aussi par son amour pour elle : il est affaibli par ses sentiments pour la belle guerrière, il est emporté par le désir de l'épouser. Mais pour Altinay, l'amour de l'ennemi est répugnant, elle n'hésite même pas à l'offenser pour lui avoir avoué ses sentiments :

Qulaq salin men qyatpayman pikirinnen,
 Ayrilgan son ben bir jalgiz elimnen,
 Ta olgenşe tuttirmaspay qolimdi
 Aşiqliqti şigar patşa kewlinnen
 Alğan bolsan zorliq penen elimdi,
 Sen degende soldira arman gülimdi,
 Men bir hasil, sen bir bolsan biyhasil
 Quday alsin Nadirša bul türindi.
 Sen jilattin xaliqlardi zar-zar
 Jaqsi adam olgenine quwanar,
 Sen kelipsen alpis eki jasina,
 Men emespen sendey qulğa miyasar.
 Özim jaspan qalma menin qanima,
 Oylanadi jaqsi adam bağina,
 Tütüsine qarap sagal ağina¹⁴⁷.

Écoute-moi bien, je ne changerai pas d'avis.
 Tu m'as séparée de mon peuple,
 Tu m'as enchaînée,
 Oublie ton amour pour moi.
 Même si tu as pris par force mon peuple,
 Tu ne pourras jamais me prendre par force.
 Je suis un trésor, tu n'es qu'un pauvre homme.
 Que Dieu te prenne !
 Tu as dévasté mon peuple,
 Un bon homme se réjouit de sa mort,
 Te voici à soixante-deux ans,
 Et ce n'est pas moi qui épouserai un tel esclave.
 Je suis encore jeune, ne reste pas sur mon chemin.
 Réfléchis bien,
 Sépare bien le blanc [bien] du noir [mal].

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 406.

Avec ce discours, Altinay humilie Nadirša, ce qui met clairement en évidence le courage de la guerrière avoir osé critiquer le souverain. Elle juge d'abord Nadirša pour son acte dévastateur : il est un tyran qui a ruiné Khoesm. Elle n'hésite pas lui rappeler que cet acte ne restera pas impuni. Elle lui souligne ensuite le fait que malgré son âge avancé (il a soixante-deux ans), il veut pour épouse une femme qui est encore dans la fleur de l'âge. Elle le critique sévèrement pour son désir de vouloir posséder une fille et ainsi de la priver de sa liberté. Et finalement, elle l'égale à un « qul », c'est-à-dire, un esclave en réduisant son pouvoir à *minima*. Pour ces accusations, Altinay sera, elle-même, réduite à l'esclavage. Mais l'orgueil et la fierté d'Altinay lui permettent de conserver son insoumission, sa rébellion contre ce désir de vouloir la dominer.

Généralement, dans l'épopée l'humiliation et la peur sont propres uniquement aux hommes de toute classe confondue. Tel est le cas de Surtaiši, le roi kalmak, qui se doute de la force de sa propre armée pour attaquer Sarkop car les soldates de Gülayim l'effraient :

- Usi qiriq qiz işinde,
Gülayim atli batur bar,
Särbinaz atli batir bar,
Jaña ğana doslarim,
Särbinaz adli batiri,
Kelip edi qasima,
Tüwe kibi bozladim,
Qarağanda qaşqan torğayday,
Qara jerdin astina,
Kirip kete jazladim.
Men bulardan qorqaman,
Qoriqpay doslar qäyteyin,
On besinen bermağan,
Gülayim degen bir naşar,
Güreske özin saylağan.
Neşe jil bağıp bağımanday,
Bedewlerin saylağan,
Qoladan salip qorğandi,
Miywalini jaylağan¹⁴⁸.

« Parmi les quarante filles,
Il y a *batyr* [guerrière] Gülayim,
Il y a *batyr* Särbinaz.
Là tout de suite mes amis,
Batyr Särbinaz s'était approchée de moi,
Je gémissais comme un chameau.
Lorsqu'elle me regarda,
Comme un moineau en fuite,
J'étais prêt
À disparaître sous terre.
J'eut peur d'elles,
Comment ne pas avoir peur, mes amis,
Dès l'âge de quinze ans

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 700.

Cette Gülayim, “le mal”,
[Est] Vouée au combat,
Depuis tant d’années
Se sont entraînées [ces filles],
À Miywali à grand portail ».

Malgré le statut d’un souverain, Surtaiši, comme exactement Nadirša, est terrifiée par l’idée de devoir affronter l’armée amazonienne de Gülayim. Une fois de plus, la puissance de Gülayim est mise en évidence, de nouveau insoumise, de nouveau brave et la terrible adversaire. Surtout, l’entraînement permanent des soldates de l’Amazone est souligné ce qui leur permet de gagner cette notoriété de redoutables combattantes. Surtaiši aura raison d’avoir eu peur des Amazones de Sarkop, car il verra sa mort de la main de Gülayim. La scène de leur combat est décrite d’une façon violente :

Gülayimday märt palwan,
Batirliğin bildirdi,
Qarap turğan doslardi,
Şadlandirdi, küldirdi,
Surtayşaday qalmaqti,
Qol uşına köterdi,
Qol uşına köterip,
Ökpesin äbden jetedi,
Gülayimnin sawsağı,
Aş belinen ötedi,
Qol uşınan köterip,
Taslağanda pätlenip,
Surtayşanın baslari,
Jerge qaris kiredi,
Ökpe-awzina tiğadi,
Atana nälet qalmaqtin,
Aq töşine mingennen,
Gülayimday ariwdin,
Közi ottay jaynadi,
Miyri äbden wanadi,
Qinapqa salsa jilt etken,
Almas qanjar qolğa alip,
Surtayşaday qalmaqtin,
Basin kesip aladi.
Qanin suwday işedi,
Surtayşani öltirip,
Bawday basin kesedi.
Ğamğa kewlin toltirip,
Zalimnin gülün soldirip,
Aq nayzanin uşına,
Däwdin basin ildirip,
Aqtamkerdi jeldirip,
Jan-jağına qaradi,
Arislan menen qiriq qizdin,
Märt qarasin köredi¹⁴⁹.

La combattante comme Gülayim
Démontra toute sa force.
Elle amusa ses amis,

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 760-762.

Elle souleva d'une seule main
 Surtaiši la plume.
 Par un doigt Gülayim,
 Tint la taille de Surtaiši.
 Elle le souleva,
 Et cloua ensuite sa tête
 Brusquement par terre.
 La belle Gülayim prit du plaisir
 À monter sur ce kalmak, crétin.
 Satisfaite, Gülayim sortit son épée du fourreau
 Et décapita le kalmak Surtaiši.
 Elle tua ainsi le kalmak
 Et but son sang.
 Son visage rempli du sang,
 Fut satisfait,
 D'avoir obtenu l'âme de ce tyran.
 Elle cloua la tête de ce géant
 Sur sa lance.
 Montée sur son Aqtamker [cheval],
 Elle jeta un regard aux alentours
 Et vit Arislan et ses quarante filles.

La scène est décrite violemment. Gülayim est satisfaite de sa vengeance et elle éprouve du plaisir à avoir tué Surtaiši. Elle est fière de son acte. L'héroïsme de Gülayim se transmet par la véhémence, mais celle-ci la glorifie. L'acte cruel de la guerrière fait écho à l'histoire de Tomyris, reine des Massagètes, décrit par Hérodote¹⁵⁰. Rappelons que suivant l'historien grec, Tomyris, après le combat décisif contre les Perses et sa victoire, aurait commandé de retrouver le corps de Cyrus, l'aurait décapité et aurait plongé sa tête dans une outre remplie de sang humain. Les deux textes signalent la cruauté dans la vengeance de deux commandantes, mais la rudesse du meurtre dans le cas de Gülayim prend une tournure plutôt positive, dans le sens que derrière cet acte se cache le sentiment de fierté d'avoir enfin réussi à venger la dévastation de Miywali par Surtaiši. Ce roi kalmak semble avoir mérité ce qui lui est arrivé et sa mort ne dégage de la part du public aucune pitié, seulement de la satisfaction. Tandis que chez Hérodote, la cruauté féminine est mise en avant pour revendiquer le danger du pouvoir de la femme.

Par ailleurs, assez souvent dans l'épopée, l'amour pour un être féminin est la cause de la faiblesse de l'homme. Prenons à titre d'exemple, l'image de Säyeke, follement amoureux de Gülayim :

Manlayi qurğan Säyeke,
 Aşiq qizin körgende,
 Es-aqıldan ayrıldı,
 Kiyatirğan suliwğa,
 Qaray almay aniqlap,
 Biyuş bolip jığildi¹⁵¹.

¹⁵⁰ Hérodote, *Histoires*, Livre IV, *op. cit.*, 205-214.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 74.

Quand le pauvre Säyeke
À vu la belle,
Il est devenu fou.
Ne pouvant pas regarder
La belle en face [de lui],
Il est tombé, ce malheureux.

Un simple regard porté sur la belle suffit pour rendre fou Säyeke et pour lui faire ainsi perdre le contrôle. Envoûté par le charme de l'insoumise, le jeune, affaibli, tombe de son cheval, il commence même à verser des larmes. En face de lui se trouve Gülayim toujours si fière, si arrogante, si belle. Absolument indifférente aux sentiments de Säyeke, elle se moque de son état et s'amuse à le ridiculiser : elle l'attache et met à l'envers sur son cheval, et retourne dans cet état chez lui. La tentative de l'homme de dominer une femme est de nouveau vouée à l'échec.

Même le héros positif tel qu'Arıslan est victime de son amour pour Gülayim, qui le rend sensible et vulnérable. La première rencontre d'Arıslan avec Gülayim a lieu juste avant le combat contre le roi kalmak Surtaişı. Les deux comprennent tout de suite qu'ils étaient toujours amoureux de l'un et l'autre. L'état dans lequel se trouvent les deux amoureux se diffère : Arıslan laisse libre cours à ses sentiments et désirs, ce qui importe est le plaisir que l'on peut tirer de ce moment amoureux ; tandis que pour Gülayim, c'est le temps de la guerre où l'amour ni le sentiment n'ont leur place à présent. Elle repousse Arıslan lorsque celui-ci veut l'embrasser et prononce ces paroles :

Häzir mağan kerek emes aşılıq,
Duşpannan öş aliw talap qilğanım.
Keşe kundiz qalmaq şayqap tölimdi,
Tartırdı iytkı oni menen solımdı.
Bay ozdep jür dep kelmesin oyına,
Süyme betten, tartqıl batır qolındı.
Aşıqtıqqa häzır janıp-küyesen,
Maqul körsem aq betimnen süyesen,
Amanlıqta usladımba qolındı,
Ötken kündi endi kimnen köresen¹⁵².

Je n'ai pas besoin d'amour maintenant,
Se venger de l'ennemi est mon but,
Hier dans la journée les Kalmaks secouèrent mon peuple,
Devastèrent ma terre.
Mon peuple ne doit pas penser que [je] suis en quête d'un époux,
Ne m'embrasse pas, enlève ta main, guerrier,
C'est maintenant que tu brûles d'amour,
Si je donne mon accord, tu es prêt à m'embrasser sur ma joue,
[Je] suis prête à te tenir la main mais en temps de paix,
À qui la faute, mais un tel malheur s'est passé ?

¹⁵² C.V. Uygur (éd.), *Karakalpak destanlari : Qırq qız destanı*, op. cit., p. 611.

Les rôles dans l’histoire amoureuse de Gülayim et Arislan sont renversés. Gülayim maîtrise parfaitement ses sentiments et ses émotions. Elle ne se laisse pas guider par l’exaltation et garde la tête froide contrairement à Arislan qui demeure sensible, romantique et amoureux. Pour lui, le moment partagé entre les deux est le plus important. Mais après avoir retrouvé la raison suite au discours aiguisé de Gülayim, Arislan, honteux de son acte, s’excuse et propose de combattre aux côtés des guerrières.

Contrairement aux autres épopées héroïques, Arislan n’accomplit aucun acte noble pour s’allier à Gulayim. Nous avons mentionné auparavant qu’en règle générale dans l’épopée d’Asie centrale, le héros (par exemple, Alpamis, Qoblan, Manas, Khan Tourali) est amené à combattre la femme pour pouvoir l’épouser. Toutefois, dans *Qirq qiz*, Arislan ne combat pas Gülayim, et ne surmonte aucune épreuve. Il est même dévirilisé, car, après la victoire sur Surtaiši, il s’installe à Sarkop et y passe six ans avant qu’il ne puisse repartir chez lui, à Khoresm. Il occupe, ici, le rôle de l’épouse plutôt que de l’époux. Se trouvant à Sarkop, nostalgique, il désire connaître l’état des choses à Khoresm. Voyant son mari attristé, Gülayim l’interprète d’une manière différente, elle pense qu’Arislan est amoureux d’une autre femme khosremienne, mais la situation est très vite déraillée, il explique la raison de sa tristesse : il a le mal du pays. Voici le discours d’Arislan :

-Ata-anam zar jilap,
 Izimde menin qalğanğa,
 Biyil alti jil boldi,
 Ağa-inim joq edi,
 Namis-ardi almağa,
 Āziz keler šiyrin jan,
 Xorezmge barmağa.
 Bozlap qaldi izimde,
 Altinay degen tuwğanim,
 [...] Men ayrilip jurtimnan,
 Sarkop boldi mağan tar.
 Dušpannan öšim ala almay,
 Türkistannin jurtinda,
 Qayğiğa tüstim säwer yar,
 Kewlimdegi ärmanim,
 Tinlasaniz batir qiz,
 Usinday menin otim bar¹⁵³.

Il y a maintenant six ans
 Que j’ai quitté ma terre
 En laissant mes parents.
 Je n’ai pas eu de frères,
 Mais ma sœur Altinay
 Est restée derrière moi.
 [...] Éloigné de mon peuple,
 Sarkop est devenu étroit pour moi.
 Ne pouvant pas me venger,

¹⁵³ C.V. Uygur (éd.), *Karakalpak destanlari : Qirq qiz destani*, op. cit., p. 794-796.

Cloué à Turkestan,
J'y reste immobile.
Si vous m'entendiez, ma chère guerrière,
C'est la raison de ma tristesse.

Précédemment analysé par Hartog¹⁵⁴, ce passage nous rappelle fortement l'histoire des Scythes et des Amazones. De la même manière que les jeunes scythes dans le texte grec qui s'installent avec les Amazones au long du Tanaïs, le jeune guerrier Arislan, lui aussi, déménage chez Gülayim. De la même manière que Hartog voit l'inversion des rôles entre les deux sexes, à savoir, les Scythes qui sont devenus les « épouses » des Amazones, Arislan est, à nos yeux, devenu conjoint occupant la place d'une femme. Il demande à Gülayim en tant que son conjoint l'autorisation pour partir et rendre visite à sa famille.

Avec le renversement des valeurs masculines-féminines, nous avons presque l'impression de nous situer face à un public uniquement féminin avec la récitation de *Qirg qiz*. Toutefois, nous supposons que le barde tente d'attirer l'attention par cette inversion puisqu'il lui faut à tout prix garder l'attention du public (ce sont des poèmes qui peuvent être récités pendant des jours). Surtout, portons une attention particulière aux hommes qui incarnent les ennemis. En dessinant des ennemis masculins apeurés par les femmes, le poète valorise doublement l'esprit patriotique de son auditoire. C'est un récit qui a pour but de réveiller, dans la conscience collective, une fierté pour le passé, en mettant en avant les combats des aïeux incarnés par les combattantes. Cette mise en scène attire certainement l'attention aussi bien des hommes que des femmes. Le public masculin ne se sent pas humilié par l'attitude inférieure des personnages masculins parce que les hommes ne s'y identifient pas, étant donné que ce sont les ennemis. Ils s'identifient à Gülayim ou Altinay, car elles représentent le peuple et leur combat est celui de leur patrie. Par cette inversion, le poète a réussi à atteindre son but, à savoir faire écouter son histoire et réveiller le patriotisme. Ici, il faudra souligner le rapport particulier du poète envers les héroïnes. Il nous semble que dans ce rapport se cache l'idée d'une fierté des nomades liée à leurs femmes. Or, on l'a vu, les femmes nomades étaient surtout remarquables par leur participation aux combats. Et ceci a vivement éveillé la curiosité des hommes sédentaires. Cette observation a permis aux nomades de reconnaître dans l'habileté guerrière de leurs femmes une force et d'en faire un personnage qui glorifiait les nomades eux-mêmes. Pour nous, l'incarnation du nomadisme et de la fierté de ce mode de vie (avec l'implication de

¹⁵⁴ François Hartog, *Le miroir d'Hérodote, op. cit.*, p. 236.

la guerre, l'héroïsme, l'idée de solidarité) se trouve explicitement dans la représentation des héroïnes-Amazones de Miywali.

Une dichotomie masculine-féminine

La dichotomie masculine/féminine dans *Qirq qiz* est intéressante à aborder dans le rapport familial, notamment dans la relation de Gülayim avec ses six frères. Un seul épisode revendique cette relation, c'est le moment où Surtaişi attaque Sarkop et fait prisonnière toute la famille de la combattante. Plus tard, la guerrière apprend l'attitude lâche de ses frères qui se distingue de la mort héroïque de leur père, ce dernier ayant affronté Surtaişi dans un combat singulier. Les six frères subissent un sort pitoyable, ils se font emprisonner, torturer, enchaîner. La population de Sarkop perd l'espoir porté au début sur les frères de Gülayim, qui étaient censés de la protéger, mais désormais le peuple ne peut compter que sur Gülayim et ses Amazones. Elle regrette amèrement de l'absence de ces militantes, or, la ville n'aurait subi un tel désastre en leur présence.

Avisée du sort de ses frères, Gülayim est en colère. Elle est scandalisée par le comportement lâche de ses frères. À ses yeux, ces hommes ont trahi le peuple, ils ont trahi la valeur héroïque tant estimée et promulguée par Gülayim. Bref, elle est déçue. Ces traîtres ne méritent même pas d'être enterrés. Voilà son discours, si sévère, vis-à-vis de ses parents mâles :

- Ha atalar, atalar,
Janin orqa jaqpağan,
Reti kelgen waqitta,
Gelleni toptay qaqpağan,
Qiyamet kün tuwğanda,
Eldi jawdan baqpağan,
Kerek emes bulardin,
Tuwisqanliq jaqindi,
Qalmaq kelip qalani,
Bastan ayaq šolipti,
Basip, jenšip qalmaqlar,
Bul qalağa tolipti,
Solarğa qarsi turmağan,
Bularday jaman tuwisqan,
Ölgeni täwir bolipti.
[...] Qorğapti basin aybinip,
Axmaqtin tutup jollarin,
Kömbey taslan dalağa,
Šoqitinlar ğarğağa,
Waliqtin arin almağan,
Siyi bolsin sol bularğa.
Ha ğarrilar, ğarrilar,
Sozime qulaq salinlar,
Dušpanğa qarsi turmagan,
Waliqti azat qilmağan,

Bul usağan ağalar,
Ölgin de kömbenler,
Düzde qalsin jamanlar¹⁵⁵.

- Hé, les pères, les pères !
Ces hommes n'ont même pas guerroyé,
En temps de guerre,
Ils n'ont pas pu sauver le peuple.
Laissez-les ici.
Quand les Kalmaks ont dévasté le pays,
Ils ne les ont pas affrontés.
Je préfère ne pas avoir de tels frères.
Dieu soit loué qu'ils soient morts.
[...] Ils n'ont pensé qu'à sauver leurs têtes.
Laissez les ici,
Que les corbeaux les dévorent !
Ils ne se sont pas vengés pour le peuple.
Écoutez-moi, les pères,
Ces frères n'ont pas affronté les ennemis,
N'ont pas libéré le peuple.
Ils ne méritent même pas d'être enterrés,
Laissez-les ainsi.

À la demande des anciens de la ville de Sarkop d'enterrer ces hommes, Gülayim refuse fermement. Gülayim ne démontre aucune affection pour ses frères bien que ce soient les seuls parents de la guerrière. Cette dépréciation de l'image des frères contribue par opposition à la valorisation de l'image du père. Gülayim demande aux vieillards de la ville de lui montrer le tombeau de son père qui s'est distingué par l'héroïsme en affrontant seul l'ennemi kalmak. Sa bravoure lui a garanti une fin honorable, lui fait gagner le respect éternel de sa fille.

Une autre forme de dichotomie masculine/féminine est témoignée par les jumeaux qui sont Arislan et sa sœur Altinay. Nous avons déjà pu observer que même dans le cas du personnage positif comme Arislan, l'infériorisation, due à son sexe masculin, lui est aussi infligée, c'est-à-dire qu'Arislan en tant que personnage a un caractère moins fort comparé à sa sœur Altinay. Durant tout au long du poème, le héros ne se distingue par sa bravoure que dans deux scènes de combats d'abord contre les Kalmaks, ensuite contre les Iraniens. Même ici, sa force et sa manière de combattre demeure atténuées à côté des redoutables combattantes telles Gülayim, Särbinaz ou sa sœur Altinay.

Arislan est représenté comme quelqu'un de naïf lorsqu'il croit aux rumeurs concernant l'inceste qu'il a avec sa sœur. Contrairement à son frère, Altinay saura gérer la situation et réussira à convaincre son frère qu'il s'agit du complot de Nadirša. Mais choqué, semble-t-il, après la scène d'inceste, organisée par Kulanbaï, le héros préfère

¹⁵⁵ C.V. Uygur (éd.), *Karakalpak destanlari : Qirq qiz destani*, op. cit., p. 506-508.

s'enfuir que de faire face à cette situation intenable. Mais Altinay est prête à y faire face. Lorsqu'elle retourne à Khoresm après le départ de son frère, elle est accueillie par sa mère. La mère est informée de la situation, agit immédiatement et encourage sa fille à affronter Nadirša. De nouveau, l'homme s'enfuit, la femme affronte l'ennemi :

Sonda anasi märt bolip,
Qizinin sirin bileli,
Bilip olda söyleydi :
-Onday bolsa qarağim,
Qapalanba qamiqpa,
Märt bolip biw belindi,
Jilay berme jaliqpa,
Atannan qalğan aq saqit,
Saqlawli tur qarşında,
Onu üstine kiyersen,
Olay-bilay kün bolsa,
Bedewine minersen,
Qiliş uslap qolina,
Qas jawina tiyersen¹⁵⁶.

Sa mère courageuse
Apprit l'histoire de sa fille
Et lui dit :
« Si c'est le cas, ma chère,
Ne t'inquiète pas.
Ressais-toi,
Cesse de verser des larmes.
Les armes de ton père
Sont conservées à la maison.
Porte ces armes,
En temps voulu,
Sers-toi d'elles.
Prends l'épée dans ta main,
Affronte l'ennemi.

L'extrait dévoile le portrait si brave de la mère des jumeaux : elle encourage sa fille à combattre le roi iranien. Elle est consciente du danger et du risque que cela implique pour sa fille, mais l'honneur est avant tout. Peut-être, elle était aussi, comme sa fille, une Amazone redoutable au temps de sa jeunesse ? Elle prépare ensuite l'armure du père d'Altinay qui était jusqu'à présent conservée dans la maison. Il est curieux de voir que c'est une seule allusion faite à leur père, il est complètement omis de l'histoire. Les armes de leur parent revendique certainement qu'il est issu, lui aussi, de la classe des combattants. L'absence du père et la présence uniquement de son armure met sans doute en évidence la mise en scène de la société des Amazones. Or, c'est Altinay qui se prépare par la suite au combat, tandis qu'Arislan s'est évadé. Identique au cas des frères de

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 372.

Gülayim, dans ce moment les habitants de Khoresm ne comptent plus sur Arislan mais sur sa sœur et lui prononcent ce discours d'espoir :

-Aynanayin Altinay,
Qiz da bolsan qarağim,
Batirga sağan ten emes.
Jağalasip kelgende,
Batirdin küşin kem emes.
Aytqam iras şirağim,
Xaliqti Nadir şabadi,
Wayranlaydi qalani,
Bilğaydi qanğa dalani,
Ertrekten şirağim,
Belindi bekkem buwasan,
Arislannin ornina,
Sen Arislan bolasan,
Xaliqtin endi minnetin.
Moynina alasan¹⁵⁷.

« Altinay, notre chère !
Bien que tu sois femme, ma chère,
Nul *batyr* n'est ton égal,
Tu égales en force
Le *batyr* le plus valeureux.
C'est vrai, ma chère,
Nadir nous a fouettés.
Il dévasta ta ville,
Fit couler le sang.
Ne t'attarde pas,
Rassemble, ma chère, tes forces
À la place d'Arislan,
Tu es maintenant Arislan,
C'est sur toi maintenant
Que repose l'espoir du peuple ».

La confiance que les Khoresmiens accordent à la guerrière Altinay la motive, donne du courage et de la force pour aller combattre l'ennemi. Le peuple, déçu par le comportement de son homme – Arislan, le remplace par une femme militante, prête à tout pour la sécurité de ses compatriotes.

2.4. La cavalière Altinay

There is no secret so close as that between a rider and his horse.

Il n'y a pas de secrets aussi intimes que ceux d'un cavalier et de son cheval.

Robert Smith Surtees, *Mr. Sponge's Sporting Tour*, London, Bradbury, Agnew & Co, 1852, p. 199.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 376.

Les auteurs antiques et persans (Ferdowsi et Nezâmi) nous ont parlé des femmes à cheval, des Amazones qui doivent leur notoriété de guerrière au cheval, Chîrîn et Mehin Bânu chez Nezâmi qui doivent leur liberté à cet animal. En revanche, mis à part une simple mention de leur habilité à monter sur un cheval, aucun détail n'a été fourni sur la façon de chevaucher, de guider, ou de jouer, à l'exception bien évidemment du jeu de polo avec Chîrîn et ses servantes. Mais même ici, on ne remarque pas forcément la connaissance équestre des femmes. Leur jeu et surtout la maîtrise du cheval sont accompagnés par des hyperboles qui exagèrent certainement la force et donc influencent la manière d'apercevoir le réel déroulement du jeu.

La littérature épique d'Asie centrale, quant à elle, témoigne d'une profonde connaissance en matière d'équitation et procure éminemment de détails sur le cheval. On a surtout évoqué précédemment le rôle important du destrier qui accompagne son héros dans toutes ses missions, illustré par Jirmunski. Dans le cas de *Qirq qiz*, le lien particulier que tisse la maîtresse avec son animal de compagnie est transmis à travers la scène où Altinay se fait attaquer par les loups. Mais grâce au courage et aux forces infatigables de son cheval, sa vie est sauvée. Le poète narre qu'au cinquième jour d'attente de son frère, Altinay fait face aux treize loups qui l'entourent de tous côtés :

Äyne bes kün tolğanda,
 Yarim aqşam bolğanda,
 Alti qasqir qubladan,
 Şubirisip keledi.
 Dalada jatqan suliwdi,
 Aş qasqirlar köredi,
 Birazi qorqip qaşadi,
 Taltayip turip birazi,
 Topiraqlar şaşadi,
 Sol waqlari bolğanda,
 Altinaydin tulpari,
 Orninan turip uşadi,
 Tikireytti qulağın,
 Qara turğan qasqirdi,
 Kimin tewip janiwar,
 Kmin tislep janiwar,
 Toz-toz qilip quwadi,
 Sondadağı doslarim,
 Kelgen on ol qasqir,
 Attan qorqip ketpedi,
 Qoydi endi qaşızdi,
 Üdetti sonda qasqirlar,
 Topiraqti şaşıwdi.
 Sonda dağı janiwar,
 Tört tuyağın sermedi,
 Altinayday suliwdi,
 Aş qasqırğa bermedi.
 Bir az waqıt bolğanda,

Sarğayip tan atqanda,
Jimilağan juldizlar,
Serpiledi, batadi,
Qatar turğan bäteler,
Arasin endi aşadi,
Tan atqanşa turparğa,
Bir zaman tinim bolmadi,
Qamalağan qasqirlar,
Bir jerin aman qoymadi,
Pitkerdi olar islerin,
Altinaydin tulparina,
Batirdi olar tislerin,
Bunday xorliq körgeñ son,
Tan da atip, kün šiğip,
Qasqirlar tarap ketken son,
Jali tal-tal esilip,
Altinaydin qasina,
Kele jatti janwar,
Tört ayağın kösilip¹⁵⁸.

Quand ce fut le cinquième jour,
Dans l'après-midi,
Les six loups sortirent d'un coin
Et s'approchèrent.
Les loups affamés
Virent la belle qui dormait.
Certains s'enfuirent de peur,
Les autres restèrent.
À cet instant
Le cheval d'Altinay
Arriva soudainement,
Dressa ses oreilles,
En direction des loups
Donna des coups à certains,
Mordit les autres,
Les fit fuir.
Mais, mes amis,
Les dix loups venus
N'eurent pas peur du cheval
Et continuèrent à attaquer.
Mais malgré cela le destrier
Ne s'enfuit pas,
Il n'céda aux loups
La belle Altinay.
Un certain temps se déroula
Et l'aube commença à se lever,
Les étoiles se cachèrent,
Les loups ne laissèrent pas
Un instant le coursier,
La troupe l'entoura,
Ils le blessèrent,
Le mordirent.
Quand enfin l'aube se leva
Et le jour tomba
Les loups se dispersèrent.
Blessé de partout,
Le cheval marcha avec peine

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 362.

Pour s'approcher d'Altinay.

Cet extrait est, à notre avis, l'exemple parfait qui met en évidence la culture équestre à travers le lien du cheval avec sa maîtresse Altinay. Le suspense domine dans l'extrait. Le lecteur/l'auditeur est curieux de connaître le sort du cheval de l'héroïne dans son combat contre les loups. Il faut noter que le loup a également sa place dans la culture nomade. Les nomades font régulièrement face à la meute des loups en se faisant souvent attaquer par eux en raison du bétail en leur possession. C'est pourquoi ils connaissent parfaitement le comportement de cet animal. Il convient également de noter que le loup est considéré comme l'ancêtre des Turcs d'Asie centrale. Tout comme dans la mythologie romaine, avec Romulus et Remus descendants d'une louve, il existe également dans la culture turque la légende de deux frères qui ont été élevés et allaités par une louve, d'où seraient descendus les peuples turcs¹⁵⁹. De plus, il est connu que les loups ne chassent pas seuls, mais en meute. On y retrouve donc l'idée de solidarité, chère aux nomades, c'est peut-être la raison pour laquelle ces peuples errants s'identifient aux loups.

Dans l'extrait proposé, l'accent est surtout mis sur la bravoure du cheval d'Altinay, qui ayant pressenti le danger, se précipite pour venir au secours de sa propriétaire. Malgré un nombre conséquent des loups, il réussit à sauver la vie de sa maîtresse. La scène est imprégnée des détails assez réalistes. À notre avis, par une simple scène de combat d'un cheval contre une meute des loups, le poète arrive à transmettre à son public l'idée de l'affrontement. Pour nous, les loups incarnent les peuples ennemis, ceci est donc la mise en abîme du combat des Khoresmiens contre les Perses. Toutefois, il ne se limite pas uniquement à l'idée de l'affrontement entre les peuples, mais il englobe également l'affrontement entre les sexes. Comme le coursier d'Altinay est en train de défendre sa propriétaire, ceci peut également démontrer l'idée d'une confrontation masculine-féminine.

La culture équestre a toute une histoire et suit un processus assez complexe dans lequel le rapport homme-animal est le point clé. Ce rapport est surtout intéressant à observer dans l'extrait proposé. Le cheval est décrit comme un compagnon fidèle de l'héroïne. L'animal est prêt à donner sa vie pour protéger celle d'Altinay. À notre avis, cet aspect de fidélité est très important. C'est en général l'homme qui choisit son cheval. Le cheval le plus fort est celui le plus sauvage. Il faut de la force, de la patience et du savoir pour la personne qui dompte. C'est par son cheval que l'on connaît et juge le/la

¹⁵⁹ С.П. Толстов, *По следам древнехорезмийской цивилизации, op. cit.*, p. 21-22.

cavalier(e) qui peut témoigner du caractère (fort ou faible) du dompteur/de la dompteuse. Une fois que l'homme réussit à apprivoiser le cheval, l'animal lui témoigne sa servitude absolue :

It is the rider's body which gives directions to the horse's body. The space of command is thus reduced to a minimum. The distant, alien quality which is part of the original character of command disappears. Command is domesticated in a quite special way and a new actor introduced into the history of relationships between creatures – the riding-animal, a servant on which one sits, which is exposed to the physical weight of its master and responds to the pressure of his body¹⁶⁰.

Après le domptage, le cheval fait corps avec l'homme, l'homme et le cheval constituent désormais un ensemble uni. Les Grecs leur ont donné une image, celle des Centaures – les êtres mi-homme, mi-cheval.

Rien n'est fait au hasard dans le domptage. Tout d'abord, on choisit très soigneusement l'animal que l'on veut dompter. On l'entraîne ensuite à l'activité adaptée que ce soit la guerre, la course ou autre. Il y a une attache émotionnelle qui entre en jeu comme nous nous retrouvons face à un animal, nous tissons un lien particulier à force de passer du temps avec lui. Même si nous ne déchiffrons pas le langage de l'animal, nous arrivons à saisir (en tout cas à supposer) ce qui est essentiel pour lui : ce qu'il désire, s'il veut se nourrir ou se promener, s'il est de bonne humeur et tant d'autres rapports. L'homme éveille de la sympathie (ou voir même de l'empathie) pour son animal domestique. L'extrême fidélité du cheval d'Altinay témoigne de cet attachement, de ce lien particulier entre les deux créatures.

La séparation de son cheval signifierait la fin pour la cavalière. Or, un nomade « sédentaire » ne représente plus aucun danger. C'est pourquoi la victoire sur les nomades se traduit par une perte du cheval (ou une chute du/de la cavalier/cavalière de son cheval). L'histoire en témoigne : les Amérindiens par les Américains ou les Kazakhs, Kirghiz, Turkmènes par les russes, ont subi le même sort, ils ont été forcés à se sédentariser. Comme Sylvain Tesson, écrivain nomade d'esprit, note justement : « Enfermer un nomade entre quatre murs c'est mettre le vent en boîte¹⁶¹ ». La sédentarisation est une perte pour les nomades, non seulement d'un mode de vie, mais aussi d'une partie de leur culture qui va avec : la tradition, la littérature, l'histoire, la coutume, l'identité. À la suite de la fixation, tout le système se modifie, s'adapte aux nouvelles règles. Un nomade sédentaire devient en quelque sorte un cheval dompté. Il se plie à la volonté du vainqueur.

¹⁶⁰ Elias Canetti, *Crows and Power*, transl. from German by Carol Stewart, New York, Continuum, 1981, p. 317.

¹⁶¹ Sylvain Tesson, *Aphorismes sous la lune et autres pensées sauvages*, Paris, Pocket, 2008, p. 132.

Quand on arrache l'homme de ses racines culturelles et qu'on le met dans un nouvel environnement, il est face à un nouveau fonctionnement qu'il n'est pas en mesure de comprendre. Le seul moyen ou la seule manière de comprendre est de s'adapter. Cette adaptation passe par la soumission aux ordres de ceux qui savent manier ce nouveau système. Ils écoutent et obéissent au vainqueur. C'est pourquoi il est important pour un nomade de ne pas se laisser dompter, de ne pas se séparer de son cheval.

CHAPITRE III.
L'EPOPEE KIRGHIZE *JANYL MYRZA* :
LIBERTE A TOUT PRIX

Le modèle absolu d'une femme qui aspire à l'indépendance correspond à l'héroïne Janyl de l'épopée héroïque kirghiz Janyl myrza. Singulier pour son contexte épique, le récit raconte le chemin difficile d'une guerrière qui, devenue victime d'un mariage forcé, saura enfin obtenir sa liberté au prix de l'abandon de son propre enfant. La puissance du caractère de Janyl sera aiguisée par ses combats extérieurs et intérieurs, par sa force physique et morale, par sa fidélité à sa conviction, à savoir : la liberté avant tout. C'est à travers ce modeste chapitre que nous souhaitons présenter le personnage de Janyl, la guerrière qui a su s'émanciper.

3.1. Introduction à l'épopée *Janyl myrza*

[...] la femme n'a aucun besoin de liberté ; ce n'est pas la liberté qu'elle cherche mais l'accomplissement et l'épanouissement de sa personnalité.

Wolfgang Lederer, *Gynophobia ou la peur des femmes* [*The Fear of Women*], trad. Monique Manin, Paris, Payot, 1970, p. 269.

Janyl myrza est la deuxième épopée centrasiatique que nous étudions dans cette partie du travail et qui se diffère des autres récits héroïques, de même que *Qirq qiz*, par son personnage principal qui est une héroïne. Cette épopée kirghize narre à travers la vie de son héroïne, la guerrière Janyl, les conflits entre deux tribus et la lutte des Kirghiz contre leurs ennemis, les Kalmouks. Hormis ces combats politiques, c'est le combat intérieur d'une femme qui est mis au cœur du récit à travers les souffrances et les questionnements de Janyl, le poète/barde donne la parole à sa figure féminine pour qu'elle puisse raconter ses années difficiles en étant sous la tyrannie de son mari Kalmataï.

La transcription et les variantes de Janyl myrza

Comme la majorité des récits épiques de l'Asie centrale, *Janyl myrza* est une épopée orale dont l'auteur reste incertain. Il y a quatre variantes de cette épopée connues à ce jour :

- Abdykhalyq Chorabayev (mise par écrit et publiée en 1957 et en 1966) ;
- Baymbet Abdrakhmanov, le poète autrement nommé Togolok *moldo* (transcrite en 1960) ;
- Ybyraim Abdrakhmanov (en 1967) a mis par écrit deux versions de l'épopée ;

- Moldobassan Musulmankulov (en 1983)¹⁶².

Nous avons choisi dans cette étude de travailler sur la variante d'Abdykhalyq Chorabaev, la première à avoir été transcrite et qui du point de vue littéraire se distingue par un style personnel du récitant au sujet de la femme. De plus, selon Suleimenov, Chorabaev aurait élaboré la composition du poème pendant quinze ans¹⁶³. En raison de ce long travail, Kydyrbaeva situe le poème entre la tradition épique orale et la littérature, ce qu'elle appelle « professionnelle »¹⁶⁴, c'est-à-dire qu'elle considère ce poème en tant qu'une véritable œuvre littéraire achevée.

Nous en savons fort peu sur la biographie du barde Abdykhalyq Chorabaev. Il était le disciple de Togolok *moldo* [maître religieux] et était ensuite son secrétaire littéraire. Il est l'auteur de poèmes tels que « Barsa kelbes unkur [Le puits duquel l'on ne peut pas revenir] », « Myshyktyn armany [Le rêve du chat] ». Il a écrit le poème « Tailak baatyr [Guerrier Tailak] » en se basant sur le récit populaire en prose. Selon Souvanbekov, le barde aurait composé *Janyl myrza* à deux reprises. Pour faire la première version, Chorabaev a transcrit les variantes des récitants tels que Nuraly Tügölov, Shermat Bazarkulov, Kydyrgyç Karataev, Bakysh Sazanov et Orozobek Jamanjénov. Il a ensuite enrichi le poème et en a fait une deuxième version¹⁶⁵.

Janyl myrza de Chorabaev raconte la quête de l'héroïne non seulement pour l'indépendance de son peuple, mais aussi et surtout pour elle-même. Par sa structure, elle est proche de l'épopée romanesque de *Laili ô Majnûn* chez Nezâmi avec un focus sur le ressenti de l'héroïne, ses sentiments, ses douleurs et difficultés qu'elle a subi dans sa vie. C'est l'une des rares épopées de la littérature kirghize qui a pour personnage principal une femme guerrière. L'épopée était connue à l'époque soviétique et Malikov en a repris les grandes lignes en partenariat avec Kuttubaev pour créer une pièce de théâtre intitulée « Janyl », où les réalisateurs ont conservé l'image guerrière et le rôle de protectrice de Janyl¹⁶⁶.

Janyl est une femme brave, rebelle et fière. Comme dans l'épopée *Qirq qiz*, les hommes sont perçus comme les personnages négatifs. L'héroïne est une incarnation du *bien* et ses adversaires – les hommes – sont des incarnations du *mal*. Bien que l'épopée soit considérée comme héroïque, le poète met peu d'accent sur les exploits guerriers de

¹⁶² Жүрсүн Суванбеков, *Кыргыз элинин баатырдык эпостору* [Les épopées héroïques des Kirghiz], Фрунзе, Мектеп басмасы, 1970, p. 184.

¹⁶³ Р.З. Кыдырбаева, *Народно-поэтические традиции в эпосе «Жаныл мырза»*, *op. cit.*, p. 7.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 17.

¹⁶⁵ Жүрсүн Суванбеков, *Кыргыз элинин баатырдык эпостору*, p. 188.

¹⁶⁶ Р.З. Кыдырбаева, *Народно-поэтические традиции в эпосе «Жаныл мырза»*, *op. cit.*, p. 41.

Janyl et ne décrit que brièvement les scènes de combat. En revanche, le barde se concentre davantage sur les combats psychologiques de l'héroïne. L'auteur attribue à son héroïne un destin féminin : elle devient tout d'abord une épouse par mariage forcé, ensuite une mère. Toutefois, pour l'héroïne, sa liberté prévaut sur ses fonctions d'épouse et de mère. Kydyrbaeva voit dans cette attitude une sorte de défi que le personnage de Janyl a entrepris contre les canons islamiques qui obligent les femmes à se soumettre à leur mari. Elle lutte contre la limitation de sa liberté et de l'égalité¹⁶⁷. Il est intéressant de remarquer que l'on passe alors d'une civilisation nomade bédouine à une civilisation citadine sédentaire et ethniquement mélangée, où les femmes de classe supérieure sont voilées et recluses.

Date de composition et résumé de l'épopée

Tout comme pour *Qirq qiz*, la date de composition de *Janyl myrza* demeure inconnue. Kydyrbaeva¹⁶⁸ suppose que les combats contre les Kalmouks décrits dans l'épopée correspondent aux assauts de la fin du XVII^e au début du XVIII^e siècle. Mentionnés auparavant, les Kalmouks étaient des Oirates du nord de la Mongolie qui ont fondé un pays féodal à la fin du XIV^e siècle. Depuis la fondation de leur état, les Kalmouks attaquaient régulièrement les Turcs nomades de la région de Jetti-suu qui correspond au sud-est de l'actuel Kazakhstan. Toutefois, Kydyrbaeva précise par ailleurs que *Janyl myrza* ne se limite pas uniquement aux combats d'une période en particulier, mais fait référence aux guerres perpétuelles allant jusqu'à une centaine d'années :

[...] «Жаныл мырза» наряду с отражением калмыцкого нашествия на землю киргизов, вобрал в себя как события до калмыцкого нашествия, так и последующий. Но основной сюжетной линией осталось именно борьба киргизского народа против калмыцких завоевателей, как одно из самых тяжелых и жестоких испытаний в жизни киргизского народа. Народная молва поэтому приурочила образ Жаныл в периоду войн с калмыками¹⁶⁹.

[...] *Janyl Myrza*, avec les répercussions de l'invasion kalmouke sur la terre des Kirghizes, intègre à la fois les événements qui ont précédé l'invasion kalmouke et ceux qui ont suivi. Mais l'intrigue principale reste la lutte du peuple kirghize contre les envahisseurs kalmouks, l'une des épreuves les plus sévères et les plus cruelles de la vie du peuple kirghiz. La tradition populaire fait donc coïncider l'image de Janyl avec la période des guerres contre les Kalmouks.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 4.

¹⁶⁹ *Ibid.*

Par sa structure et sa thématique, l'épopée *Janyl myrza* s'inscrit dans le registre héroïque¹⁷⁰. Janyl est un personnage qui se remarque par ses aptitudes guerrières. Elle fait partie d'une des tribus kirghizes, celle des Noiguts. Grâce à sa notoriété en tant que combattante, elle réussit à garantir la sécurité à sa tribu et conserver ainsi la paix durant de nombreuses années. Elle est la fierté de son peuple, elle est son fidèle serviteur. De ce fait, l'héroïne se voue entièrement à sa communauté et refuse totalement de s'allier aux hommes. Kydyrbaeva voit dans le personnage de Janyl une incarnation, comme dans le cas de *Qirq qiz*, du nomadisme, incarné par le dévouement à la liberté :

В эпосе образ Жаныл раскрыт как образ стража кочевий, табунов и стад – главного богатства своего народа, – дающего отпор тем, кто на них посягнет. Неукротимое свободолюбие и буйный нрав – определяющие характерные черты Жаныл, это гордое существо, на терпящее над собой никакой власти¹⁷¹.

L'épopée décrit Janyl comme la gardienne des troupeaux, du nomadisme et des cheptels - la principale richesse de son peuple - luttant contre ceux qui voudraient les atteindre. L'amour irrépressible de la liberté et le tempérament fougueux sont les traits caractéristiques de Janyl, elle est une créature orgueilleuse qui ne tolère aucune autorité sur elle.

Pour observer le caractère de Janyl présenté dans l'épopée, présentons d'abord brièvement le résumé du texte. Sarseit a deux fils : Uçuke et Tulku. Tulku attaque la terre des Kirghiz et ramène avec lui une fille qu'il épouse. Un an plus tard, celle-ci donne naissance à un garçon. Lors d'un déplacement pour un pâturage en caravane, par souci de sécurité, elle demande à sa belle-mère de lui confier l'enfant qui était à terre. Blessée par la demande de sa belle-fille (en effet, il est mal vu d'exiger une tâche de la part d'une personne âgée), la belle-mère refuse de se mouvoir. Tulku qui était en tête de la caravane est averti de cette situation. La mère de Tulku exige qu'il renvoie sa femme chez elle. Accablée par cette demande, la femme embrasse son enfant pour la dernière fois et quitte ainsi la caravane.

La mère de Tulku demande à son fils de se remarier. Elle a beaucoup entendu parler de Janyl de Kakşal, une fille de la tribu Noigut. Elle est connue pour sa bravoure, car elle a défendu sa terre des assauts des ennemis. C'est une guerrière qui égale un homme par sa force et on dit qu'elle sait tirer à l'arc. Pour la mère de Tulku, il n'y aurait qu'elle qui mériterait d'être l'épouse de son fils. La mère exige alors que Tulku attaque la terre de la guerrière pour la récupérer. S'il ne l'exécute pas, elle refusera de le reconnaître comme fils. Tulku, accompagné d'Uçuke et quelques hommes, partent ainsi à la conquête de Janyl à Kakşal. Janyl est absente lorsqu'ils arrivent sur le lieu. Profitant

¹⁷⁰ P.З. Кыдырбаева, *Народно-поэтические традиции в эпосе «Жаныл мырза»*, *op. cit.*, p. 5.

¹⁷¹ *Ibid.*

de cette situation, ils dévastent la ville : ils détruisent des maisons, blessent les gens et récupèrent des chevaux. Ils veulent que Janyl vienne récupérer les troupeaux et attendent son retour. Avertie de l'attaque, Janyl arrive et combat un par un les quatre guerriers : d'abord Čabakty, ensuite Atakozy, et finalement Ulburček et Burguï. Quand la nuit tombe, Janyl rencontre un groupe de gens (trente-quarante personnes) au milieu desquels se trouvent Učuke et Tulku. Avant d'intervenir, Janyl décide de consulter un *molda* qui l'accompagnait. Le *molda* lui conseille d'épouser un des deux fils. Janyl conteste, elle ne peut pas s'allier aux ennemis qui ont dévasté sa terre et pris leurs troupeaux. Elle prête serment pour aller récupérer le bétail. Entre temps, Učuke est mis au courant de la mort de ses quatre hommes et ordonne d'amener plus d'hommes pour surveiller les troupeaux et met en première ligne Akkoškar et Kaňki. Malgré ces efforts, Janyl réussit à récupérer des bestiaux et devient ainsi encore plus populaire.

Entre temps, Janyl apprend que le kalmak Erdene souhaite la prendre pour épouse. Elle l'informe qu'il faut qu'il amène un *kalin mal*¹⁷² riche pour pouvoir l'épouser. Erdene organise une fête en son honneur au cours de laquelle Janyl rencontre une guerrière, Čynassyl, venant d'une autre tribu kirghize. Elle l'informe que ces Kirghiz sont en chemin pour récupérer les troupeaux. Janyl veut leur transmettre le message de paix et arrive elle-même sur la terre kirghize pour dialoguer. Mais les hommes amènent de force Janyl à la maison de Kalmataï, un *bi*¹⁷³ de la tribu, pour la marier. Janyl est ainsi forcée à se marier avec un homme plus âgé qu'elle. Au début de leur relation, Kalmataï promet à Janyl de la laisser libre dans ses choix et de bien la traiter en tant qu'épouse. Mais en réalité, ce n'étaient que des mensonges. Janyl passe trois années de sa vie d'épouse dans l'humiliation et la souffrance. Enchaînée à la maison, elle est maltraitée par son époux Kalmataï qui la bat de temps en temps. Pendant ces années de mariage malheureuses, Janyl donne naissance à un garçon. Quand l'enfant a deux ans, les habitants de l'*aoul* demandent à Janyl de leur faire une démonstration de ses habilités guerrières. Mais Janyl refuse en rappelant qu'elle n'est plus la célèbre guerrière de l'époque et qu'elle n'est plus qu'une simple femme. Kalmataï se permet de la battre pour l'obliger à accepter de faire cette démonstration. Malgré elle, Janyl accepte la proposition et demande de lui fournir un cheval et un arc. Puis, elle ordonne aux autres de lancer des chapeaux en l'air et les transperce avec grande habileté. Mais curieusement, cet exercice réveille en elle sa nature enfouie d'ancienne guerrière et son goût pour la liberté. C'est alors qu'elle décide de

¹⁷² Un bien que l'on paie pour épouser une fille.

¹⁷³ Un conseiller de la tribu.

s'enfuir pour se libérer de toutes ces années de souffrance. Les hommes de la tribu vont tout de suite à sa poursuite. Chacun à son tour la met en garde, car une mère ne peut pas abandonner son enfant. Elle ne les écoute pas et les élimine tous un par un. Pour l'arrêter, Kalmataï décide d'abandonner l'enfant au bord du chemin. En voyant son fils laissé seul, Janyl hésite alors entre la honte et son instinct. Elle ne peut pas emmener son fils avec elle, selon la coutume ceci est très mal vu, mais elle ne peut pas non plus l'abandonner dans le désert. Après tant de réflexions et d'hésitations, Janyl prend sa décision : elle doit tuer cet enfant. Elle tire une flèche sur son fils, mais, par chance, le coup ne l'atteint pas et il est sauvé. Elle le prend finalement avec elle. Arrivée enfin sur sa terre natale, elle décide de cacher l'existence de son enfant, par honte. Elle demande alors à Čynassyl de l'emmener et de l'abandonner près d'un troupeau. Son ordre est exécuté, l'enfant est abandonné. Mais par chance, un vieil homme trouve l'enfant et l'élève comme son propre fils en lui donnant le nom de Kaïpberdi.

Erdene souhaite se venger pour avoir été trahi et attaque ainsi la terre de Janyl. La guerrière, accompagnée de Čynassyl, affronte ses ennemis et sort victorieuse de ce combat. Mais la vengeance des Kalmaks n'en reste pas là. Akkoškar et Kanki rassemblent une armée pour affronter la guerrière, mais ils subissent également une grande défaite. Le récit continue avec l'histoire de Šygaï qui veut épouser Janyl, mais elle refuse. Le récit prend fin avec la mort de Janyl, toujours rétive au mariage, est restée fidèle à son peuple jusqu'à la fin de sa vie.

3.2. Janyl la protectrice

Curieusement, dans le récit le personnage de Janyl est introduit par la mère de Tulku. Elle apprend au lecteur/à l'auditeur que Janyl est issue de la tribu Noigut, qu'elle est une guerrière redoutable qui a su assurer à sa tribu de la sécurité, qu'elle est surtout renommée pour son habileté à tirer à l'arc. Par sa force, elle dépasse le guerrier le plus robuste. Nous observons immédiatement les traits marquants des Amazones antiques appliqués à l'héroïne kirghize. La mère de Tulku y ajoute encore la beauté singulière de la guerrière qui la rend encore plus désirable. Pour elle, Janyl est une perle rare qu'il faut récupérer sans tarder. Il est curieux de voir qu'en tant qu'une belle-mère à la recherche d'une épouse pour son fils, bizarrement, la femme est attirée, uniquement, par les qualités guerrières de Janyl et ne s'intéresse point à d'autres compétences, propre si on peut dire pour une épouse ou une belle-fille :

At bastyryp barsyn deit,
 Ęr Janyldy alsyn deit,
 Ęr Janyldy albasa
 Menden tuubai qalsyn deit.
 Özü noigut uruusu
 Urgaachynyn suluusu.
 Manap Ęmes, bai Ęmes,
 Ęl biilegen bii Ęmes,
 Bukhara baikuš Jagoogo
 Aitpapyr kudai uuldan,
 Kanat jasap kamchy urgan,
 Kairattuu kyz tuulgan.
 Ata-Ęnesi, Ęlinin -
 Jaryn achkan kyzy deit,
 Ęldi saktap duš mandan
 Öök syrthan ušu deit,
 Jardylygy bolboso,
 Jandan aškan mykty deit.
 Myltyk atyp, jaa tartkan,
 Ęrkekterden yktuu deit.
 Kakšaal menen Toiunda,
 Kalyn noigut aily deit,
 Özü baatyr Janyldyn
 Jok Ęken azyr kainy deit¹⁷⁴.

« Qu'il [Tulku] aille en galopant,
 Qu'il prenne la brave Janyl.
 S'il n'épouse pas la brave Janyl,
 Qu'il ne soit pas né de moi [qu'il ne se considère point comme mon fils].
 Elle est de la tribu Noigut,
 La belle des femelles [femmes].
 Pas un notoire, pas un riche,
 Pas un *bi* gouvernant le pays,
 À Jago, le pauvre,
 Dieu n'accorda pas un fils,
 Mais il eut une brave fille.
 De sa famille, de son peuple,
 Elle est le bonheur.
 [Elle] sauva le peuple des [attaques des] ennemis,
 Ce fut vrai.
 Si ce n'est pas sa pauvreté,
 [Elle est] Courageuse comme nul autre.
 Plus forte que les hommes
 Elle tire à l'arme, affronte l'ennemi.
 De Kakšal et Toiundy,
 De la terre des Noiguts innombrables,
 Est Janyl *batyr*,
 On dit [qu'elle] n'a pas encore de *kain* [beaux-parents] ».

L'admiration de la mère de Tulku pour Janyl est intensifiée par ses origines modestes. Le fait qu'elle ne soit pas issue d'une famille d'un *bi* souligne le chemin que Janyl a entrepris pour mériter sa notoriété de guerrière. Ceci témoigne tout d'abord de l'importance de son éducation, c'est-à-dire qu'elle a été élevée dans l'idée d'être destinée

¹⁷⁴ Абдылдажан Акматалиев (ред.), *Саринжи, Бөкөй. Жаңыл Мырза: эпостор* [Le combattant Sarinši. La guerrière Janyl : les épopées], Бишкек, Шам, 1998, «Эл адабияты», p. 218.

à défendre son peuple. On apprend également qu'elle s'est entraînée suffisamment pour pouvoir affronter et vaincre les hommes/ennemis. Elle n'est pas exempte de courage, prête à toute sorte de difficulté pour la paix de son peuple. D'ailleurs, cette mission protectrice de Janyl s'apparente à celle des quarante soldates de Gülayim. De la même manière que chez les jeunes combattantes de Sarkop, pour Janyl l'intérêt de sa tribu prévaut sur tout, il s'agit là d'une idéologie sûrement héritée des sociétés archaïques comme dans le cas de *Qirq qiz*.

Le caractère de la mère de Tulku dessiné par Chorabaev a un tempérament défavorable à première vue, mais en tant qu'un individu, elle dégage tout de même une puissance. Elle sait manipuler son fils pour obtenir de lui des bénéfices personnels. Elle n'approuve pas le choix de Tulku d'avoir épousé une Kirghize et profite de l'occasion survenue avec son ancienne belle-fille pour faire tourner la situation en sa faveur. Le fils, de sa part, ne lui contredit aucunement et exécute tous ses ordres. Dans ce rapport mère-fils, il y a une double explication : d'un côté, cela témoigne du respect (ou de la place importante) de la mère dans la famille, due probablement à l'absence du père qui fait que le fils donne tout son respect pour la figure maternelle. Sur ce sujet, évoquons le propos de Mayor selon lequel la société kazakhe accorde une grande importance aux mères dans la cellule familiale et elle peut même les désigner comme des cheffes de tribu :

In *auls* (villages or yurts) of northern Kazakhstan in the present day, women's crucial responsibilities give them a say in local government by consensus. Women gain extra clout by being known as an *ana* or *hewana* (« mother of the tribe »), a title bestowed on widows raising children alone or mothers of seven sons), or as a *kelen*, a woman originally from outside the village whose exceptional abilities allow her to become a leader and organizer of the *aul*. Some communities are led by women because they have been recognized as "the most adept". Women's roles and status are determined "by pragmatism, not sexual politics"¹⁷⁵.

De l'autre côté, l'attitude de sa mère envers Tulku témoigne de son caractère égocentrique. La mère stipule l'intérêt uniquement sur son propre désir et elle ne prend pas en considération celui de son fils. Son plus grand plaisir du moment est d'avoir Janyl comme sa belle-fille. La guerrière est perçue comme un besoin ou une nécessité qui pourrait venir combler un vide dans la famille de Tulku. Dans ce désir, il y a également l'idée d'une conquête, non seulement de Janyl, mais de tout le peuple Noigut. Elle a donc une très grande ambition d'une conquête d'une tribu entière qui se réalise à travers la possession d'une femme.

¹⁷⁵ Adrienne Mayor, *The Amazons, op. cit.*, p. 164.

Tout comme Miywali, Kakšal est vulnérable aux attaques en l'absence de sa protectrice principale – Janyl :

Katyndaryn kakšatyp,
Karan tündü baštatyp,
Süttüü menen sürögün,
Takaluudan tai koiboi,
Kulun-taiyn chynyrtyp,
Töönun murdun jyryltyp,
Dobul kagyp, mal tiip,
Tündüktön bular buta atyp,
Uch-tört aiyl jylkysyn,
Alyp chykyt uzatyp.
Ėki koško Ėki tai,
Tuugandašip soiušti.
Ėën jerdin börülör
Ėtke, maıga toiuštu.
Üchükö, Tülkü ošentip,
Tiip alyp jylkysyn
Janyl myrza jok kezde,
Ėldin achkan uikusun¹⁷⁶.

[Ils] Firent sangloter les femmes,
S'introduisirent comme une nuit noire,
Ne laissèrent aucune vache,
Aucun poulain,
Firent gémir les troupeaux,
Blessèrent les museaux des chameaux,
Battirent le tambour, récupèrent du bétail,
Volèrent tous les biens de *tündük* [maison],
Ils prirent
Trois ou quatre chevaux de l'*aul*,
Deux béliers, deux poulains,
Ils brûlèrent les maisons.
Comme les loups du lointain,
Qui se rassasissent de la viande et du gras.
Ce furent Učuke, Tulku,
Qui récupèrent les chevaux,
Quand Janyl myrza fut absente,
Troublèrent ainsi le sommeil du peuple.

Comme dans l'épopée *Qirq qiz*, le peuple à Kakšal est attaqué et dévasté par les ennemis troublants lors de l'absence de Janyl. Učuke et Tulku sont à la tête de l'armée. De la même manière que dans l'épopée karakalpake, les ennemis dans le récit kirghiz sont incarnés par les êtres mâles. Ils sont comparés aux *šaitan* (démons), ayant tourmenté la terre en paix. Le lecteur/l'auditeur a de même que pour les cas des hommes dans *Qirq qiz* éprouve de la méfiance pour ces derniers. Aussi, ils attaquent la cité lorsqu'elle était privée de Janyl. Cet acte fait ainsi manifester en quelque sorte la lâcheté de ces hommes, car ils évitent toute confrontation avec la plus valeureuse guerrière de cette contrée.

¹⁷⁶ Абдылдажан Акматалиев (ред.), *Саринжи, Бөкөй. Жаңыл Мырза: эпостор*, op. cit., p. 221.

3.3. La voie vers l'indépendance

« Plus j'étais traitée comme une femme, plus je devenais femme ».

Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, op. cit., p. 68.

Jusque maintenant nous avons observé Janyl à travers le prisme de la mère de Tulku, il est à présent l'heure, pour nous, de l'observer à travers sa propre conduite. La puissance de son caractère promulguée surtout par son attitude supérieure aux hommes est peinte par l'auteur/poète/barde lorsqu'elle est confrontée à un *moldo* [religieux]. Elle était accompagnée par ce dernier lorsqu'elle voulait engager le combat contre les Kalmouks. Avant de se lancer dans cette lutte, elle veut s'assurer de sa décision et demande l'avis de *moldo*. Il lui propose une solution simple : c'est de se laisser épouser par l'un de ses prétendants (Tulku ou Učuke). Janyl se met alors en colère. Elle le blâme de l'avoir prononcé une simple idée de soumission, or, avant tout, c'est une insoumise, elle veut être la justicière, aller combattre et récupérer les biens volés. Son discours, prononcé en guise de réponse à la proposition de *moldo*, a un ton sec et la guerrière se permet même de l'insulter :

Kiz da bolsom batyr dep,
Jalpy noigut bel bailap,
Bul kelgenim kurusun,
Moldo, cagan dem bailap,
Kol salmakka dušmandar
Kelgen eken jer chailap.
Kebiñ menen kurui kal,
Kete berse jylky aidap,
Ošondo kantip jol bolsun,
Ër tandaisy yñtailap.
Aitkan kebiñ kurusun,
Büttü senin jümüšüñ.
Joo ayagan majaluu,
Jeñemin azyr bulardi.
Koldon kelgen baatrylar,
Kozgolboi karap turarby.
Coogatyma könbösö,
Jylkyny kaira berbese,
Atyšyp jatyp ölömün,
Aidap maldy bölömün¹⁷⁷.

Bien que je sois une fille, sur moi *batyr*
Compte tout le peuple Noigut,
Que ma venue soit maudite,
Chez toi, *moldo*, en comptant sur toi.
Les ennemis sont venus de loin
Pour piller les biens [de mon peuple].

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 226.

Sois maudit toi, avec ce visage,
 [Toi, qui sois indifférent] Qu'ils partent avec des chevaux,
 Tu te préoccupes seulement
 De choisir un bon mari [pour moi].
 Que soit maudit ce visage [qui l'a dit],
 Ton affaire est finie.
 Qui a pitié de l'ennemi sera blessé [lui-même],
 J'irai les vaincre [tout de suite].
 Si les *batyr* le peuvent,
 Ils ne restent pas sans rien faire.
 S'ils ne se plient pas à mes coups,
 S'ils ne rendent pas les chevaux,
 Que je meure en combat,
 Mais je récupérerai les biens volés.

Elle est furieuse d'entendre une telle proposition de la part de l'homme, censé de l'encourager, car il est de sa tribu. Certainement, les convictions de ces deux se diffèrent : si pour l'homme, *moldo*, il paraît tout à fait normal de s'incliner devant les ennemis, impulsé probablement par sa peur de ces adversaires, pour la femme, Janyl, il est inconcevable qu'elle trahisse la confiance de ses compatriotes. Elle est prête à sacrifier sa propre vie pour l'honneur de son peuple. Elle a de la fierté et ne veut ressentir aucune honte vis-à-vis d'eux. Elle n'acceptera jamais de se soumettre aux ennemis.

Du fait que le *moldo* a proposé d'accepter ce terme « facile » pour sa compagne guerrière fait manifester le caractère lâche de ce personnage, s'opposant à celui de Janyl la brave. Il devient en quelque sorte l'associé des ennemis, donc un traître. Il ne veut pas contrarier les frères Tulku et Uçuke et préfère ignorer le mal qu'ils avaient produit auparavant. Sa prise de position inclinée vers un dénouement simple a éveillé en lecteur/auditeur du mépris pour son acte.

La quête de Janyl sera, de la même manière que dans *Qirq qiz*, très présente dans le récit, dans le sens que multiples sont les hommes qui souhaitent la prendre pour épouse. Un seul homme en sera capable, c'est un vieux *bī kirghiz* au nom de Kalmataï. Il est une réelle incarnation d'un mal dans le poème. Or, dès son apparition dans le chant, il est immédiatement dessiné comme un tyran qui fait subir à sa femme Janyl toute sorte de violence. D'ailleurs, curieusement, il est inséré dans le récit à partir du milieu lorsque Janyl est capturée chez les tribus voisines Kirghiz. L'insertion soudaine de ce personnage indique, nous semble-t-il, un mélange dans le récit, peut-être, le sujet d'un autre récit a été ajouté et réadapté selon la volonté du barde pour le développement de son histoire. Or, à partir de ce moment le comportement de Janyl et l'attitude de l'homme envers la femme changent. Le poète n'accentue plus l'héroïsme de son personnage féminin, tant chanté à la première partie du poème, mais décrit éminemment sa vie d'une femme

ordinaire subissant régulièrement de la maltraitance de la part de son mari. Le mari devient la source de toutes les souffrances de la femme-Janyl.

Notons tout d'abord un point essentiel dans ce rapport, c'est le fait que Janyl a été forcée à se marier à Kalmataï. À travers ainsi le destin de Janyl, désormais une simple femme qu'une guerrière, le barde Chorabaev soulève lui aussi, à la manière de Nezâmi, l'atrocité de l'existence d'une tradition, celle du mariage à l'encontre de la volonté de la femme. Contrairement à Nezâmi qui présente la victime certes de cette tradition, mais qui souffre plus de son amour impossible que les conséquences d'une telle coutume, Chorabaev dessine un univers complètement sévère et cruel, une réalité atroce de la vie d'une pauvre femme. Si pour Layli chez Nezâmi, sa vie d'épouse passée dans le harem d'Abu Salâm ne la torture que moralement, pour Janyl, son sort est pire : en plus des violences morales, elle subit des violences physiques, enfermée et enchaînée, elle aussi, dans la loge de Kalmataï.

Passons à présent à l'observation fine du texte. Avant d'épouser Kalmataï, Janyl lui pose certaines conditions : elle lui demande le droit d'agir librement et de ne pas la mêler aux tâches féminines. Bien que Kalmataï donne sa parole, il ne respecte finalement aucune de ces conditions. Après sa détention, le poète décrit les journées douloureuses de Janyl :

Kunduz uidö olturat,
Kaigyny ichke tolturat,
Tünündö kişen butunda,
Kaşuuga kaidan jol turat¹⁷⁸.

Dans la journée à la maison,
Elle cache sa souffrance en elle [à l'intérieur d'elle].
Dans la nuit, la chaîne est à ses pieds,
Où se trouve le chemin de la fuite ?

Le mariage représente pour Janyl l'enfermement, portons une attention particulière au changement brusque de la condition de Janyl avant et après cet événement. Janyl si brave, si libre, si forte d'autrefois a laissé sa place à celle souffrante, capturée et impuissante du présent. Mais elle maintient son esprit combattif, car elle se rebelle, tente de résister aux injures de son mari. D'ailleurs, c'est justement cette résistance qui incite Kalmataï à recourir à sa force physique afin de se sentir supérieur par rapport à la guerrière :

Olut basty degensip,
Uruuchu boldu Kalmatai,
Kolgo tüşkön künsün dep,

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 258.

Küibögön jerin kül kylyp,
 Turuuchu boldu Kalmatai.
 Nary-beri jumšasa,
 Tilin albeıt ır Janyl,
 Kancha suuk söz aitsa,
 Tenine albait ır Janyl.
 Kabyrgasin kyiratat,
 Kan jötkürtüp yilatat.
 Kalmatai kēēde tepkileit.
 Myna ušintip uch jyly
 Kalmataidin ırkinde,
 Kairan Janyl kor bolyp,
 Kete albady törküngö¹⁷⁹.

Sous prétexte qu'elle ne fait pas bien,
 Kalmataï commença à la battre,
 Disant qu'elle est une esclave capturée,
 Des cendres du reste [de son corps] non-brulé,
 Commença à faire Kalmataï.
 S'il lui demande de faire quelque-chose
 Janyl brave, ne l'écoute pas,
 Même s'il la blâme,
 Janyl l'ignore.
 Il fracture sa côte,
 Il la bat jusqu'à ce qu'elle crache du sang.
 Kalmataï lui donne parfois des coups de pieds.
 C'est comme cela pendant trois ans,
 Sous la volonté de Kalmataï
 Que la pauvre Janyl est humiliée,
 Ne pouvant pas retourner chez elle.

Le mariage prend ici une allure monstrueuse au sein duquel, la partenaire subit de l'animosité de la part de son conjoint. Janyl est désormais immobile, enchaînée, elle se trouve dans une situation désespérée, car le retour lui est impossible à ce moment. Janyl représente désormais une femme ordinaire, privée de son passé héroïque. Il n'est plus question d'une guerrière, mais d'une femme condamnée à une vie pleine de douleur. Le lecteur/auditeur oublie tous ses exploits antérieurs et se concentre sur son sort féminin.

Kalmataï incarne, comme on l'a souligné le mal dans cette histoire. Il se remarque par un caractère répugnant. Il est hypocrite et menteur, car avant le mariage avec Janyl, il lui fait des promesses dans le seul et unique but qu'elle accepte de l'épouser. Il n'en respectera aucune. Durant le mariage, c'est un despote qui n'hésite pas à malmenager sa tendre moitié. C'est durant les trois années qu'il lui fait subir cette horreur. Et après le mariage, car Janyl réussit à se séparer de lui, c'est un pauvre abandonné qui se lamente de la perte de sa précieuse femme.

Plus que tout autre caractéristique, est dessiné Kalmataï l'opresseur. Son attitude abjecte se manifeste lorsqu'il demande, ou plutôt impose, à Janyl de faire une

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 266.

démonstration de son talent de guerrière. Mais Janyl refuse au début et avance ce discours :

Meni alarda Kalmatai,
Suradym ėle ėki iŝti
Anda maakul dedin go
Ne aitasyn bul iŝti?
Ant kyldyn ėle sakalym,
Örttönsün dep sakalym,
Aga opa kylbadyñ,
Oŝonuna kapamyn.
A degende men aittym,
Jaidak atka mingendi,
Kol-butumdu karma dep,
Kokuilatpai jürgöndü,
Abadañdy men alyp,
Külüñ menen chykkamyn.
Otun alyp, ot jagyp,
Otyñ menen kirgemin.
Okus bir kun aitat dep,
Uŝunundu bilgemin.
Bala tuup tul boldum,
Basyp üigö kirbedim,
Barkymdi abdan ketirip
Bargan sayin tildedñ.
Arka-baŝym tyrma dep,
Antyny kiiin bilbedñ,
Könbögön iŝti koi desem,
Kokuilatyp jindendin,
Koŝ kabyrgam syngancha
Tokmoktodun, iiledin.
Mynda kaiaŝa aitpadym,
Je bir kakyi debedim,
Ėmi бүгүн momintip
Ėsten chykkan ėmenin
Jarabait ko Kalmatai,
Jaa atyp ber degenñ¹⁸⁰.

Avant de me prendre [pour épouse] Kalmataï,
Je te demandai deux choses.
Tu étais d'accord,
Qu'est-ce que tu peux [me] dire maintenant ?
Tu juras sur ta barbe,
[En disant] Qu'elle prenne feu, ma barbe [si je ne tiens pas mes paroles].
Mais tu ne tins tes paroles,
Ceci m'attriste.
Je t'avais demandé,
De me laisser galoper,
De ne pas enchaîner mes pieds,
De ne pas [me laisser] crier de désespoir,
Cette promesse tu me fis,
Quand je devins ta femme.
Je cueille du bois, je mets le feu,
Je suis devenue ta femme.
Je le savais à l'avance
Qu'un jour tu me ferais des remarques,
Je donnai naissance à un enfant,

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 269-270.

Je suis devenue l'esclave,
 Je ne peux pas rentrer à la maison,
 Tu as chassé mon bonheur,
 Tu as commencé à me blâmer [avec le temps].
 En me disant de ne pas te déranger,
 Tu ne tiens pas ta promesse,
 Quand je te demandais d'arrêter cette affaire,
 Tu te fâchais,
 Jusqu'à ce que mes deux côtes se fracturent,
 Tu me battais, tu me tannais.
 Même si je me faisais frapper,
 Je supportais tout.
 Et maintenant, de cette façon,
 De me demander de démontrer,
 Ma façon d'attaquer l'ennemi,
 Cela ne va pas Kalmataï.

Janyl reproche à plusieurs reprises à son mari Kalmataï de l'avoir battue durant des années. Ceci témoigne bien évidemment de sa rébellion, d'avoir osé exprimer ses douleurs et les violences. Ce discours provoque la colère de son mari, qui à nouveau la bat :

Janyl, tilim algyn dep,
 Jaman sözun koibodu.
 Achuus keldi tildedı,
 Arbak urgur jindedı,
 Ajalyń menden jetkenshe,
 Atyndy yldam min dedi.
 Kachankycha seni men
 Kastarlap alyp jurömün,
 Achuuma tiibeı attanghyn,
 Aidai betin tilemin.
 Bala turmak sen maga
 Manas tuup berseń da,
 Köp jinime tiibegin.
 Kalynyna kelsem da,
 Dedi daghy Kalmataı,
 Taiagi tidi karsyldap,
 Kairati katuı tügöttün
 Kamchysy tidi barsyldap,
 Öñöründü körgöz dep,
 Ölö elekte kuuragyr,
 Jonun jara chapkylap,
 Jolundu kudai muunagyr¹⁸¹.

« Janyl, écoute-moi [obéis-moi],
 Tu as multiplié de mauvaises paroles ».
 Il se mit en colère, diffama,
 Ce maudit se fâcha,
 « [Si tu ne veux pas] que ta mort vienne de moi,
 Monte tout de suite sur ton cheval.
 Jusqu'à quand
 Te protégerai-je ?
 Ne me fâche pas,
 Je couperai ton visage de lune.
 [Tu me parles d'] Un fils pour moi ?

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 270.

Même si tu donnes [naissance à] Manas,
 Ne me fâche pas »,
 En le disant Kalmataï,
 Donna des coups,
 La colère de ce mal est violente,
 Son fouet l'a claqua,
 En disant « montre ton talent »,
 Que soit brûlé ce maudit,
 Il blessa le dos [de Janyl],
 Que Dieu te [Kalmataï] condamne.

Il est fort intéressant d'apercevoir à travers cet extrait l'idée que même une femme comme Janyl, aussi forte physiquement qu'un homme, puisse subir de telles atrocités. Ceci est un paradoxe, car Kalmataï doit être physiquement inférieur à Janyl si on tient compte de son âge déjà avancé. Et aussi, Janyl était célébrée pour avoir combattu les adversaires redoutables, toutefois, malgré son passé glorieux, elle est désormais enchaînée et n'est pas en mesure de contrarier son vieux mari. Il est certain que le poète veut attirer de cette manière l'attention sur les problèmes du mariage forcé et de la violence conjugale, qui continue malheureusement subsister dans la société de nos jours.

Pour en revenir au récit, le moment de démonstration de l'aptitude guerrière de Janyl doit vu comme une rupture entre ce qui précède et ce qui succède dans la vie Janyl. En effet, elle réussira à s'échapper de sa cage et retrouvera sa liberté plus exactement après cette scène. Et c'est par les derniers coups de son mari que l'esprit d'une ancienne combattante se réveille. Après avoir été battue, Janyl accepte contre sa volonté de faire la démonstration de son don de tireuse. Vêtue d'une armure et armée de l'arc, elle perce un par un sur des chapeaux qu'elle demande de jeter en l'air :

Yrgyt ! dedi, yrgyty,
 Kara et başyn chulguttu,
 Jaa atyp köngön er Janyl
 Jaanyn ogun mylgyty.
 Jyp etkende typ etip,
 Kalpakty teşe bir atty.
 Kaita ainalyp tüşkönşö
 Kairyla turup dagi atty,
 Andan ykys berdirip,
 Ekinchisin jana atty.
 Jaza tappai er neme,
 Udaasy menen any atty.
 Üchunchüsün üch atti,
 Üchöönü birdei tuz atty.
 El başına chykkancha
 Eç bolboso juz atty¹⁸².

« Lancez ! » dit-elle, ils lancèrent,
 Son cheval noir montra sa tête,
 Ayant l'habitude de tirer à l'arc,

¹⁸² *Ibid.*, p. 274.

Janyl brave frappa la cible.
 Dès le chapeau apparut,
 Elle le perça.
 Il tomba par terre,
 Elle le perça de nouveau en se tournant.
 En se précipita,
 Pour tirer sur le deuxième.
 Elle ne rata pas un coup,
 Le [chapeau] tira encore dessus.
 Elle tira sur le troisième avec un coup,
 Tira sans faute sur tous les trois.
 Jusqu'à ce qu'ils tombent sur la tête des gens,
 Elle tira au moins cent fois.

L'accent est mis sur l'habileté de Janyl à tirer parfaitement à l'arc. Cette habileté la rapproche des Amazones, car l'un des traits reconnaissables de ces guerrières était le tir à l'arc, en plus du lancer de javelot. Janyl, assise sur un cheval, se tenant tout droit ne rate aucune cible. Les gens venus assister à cette performance sont émerveillés par le talent de cette femme. Ils se divertissent comme convenu et s'amuse à lancer leurs bonnets. Et paradoxalement, cette démonstration réveille chez Janyl son esprit guerrier et ravive chez elle le désir de s'enfuir pour retourner dans sa patrie. Elle réussit ainsi à reprendre son ancienne identité de militante et elle s'évade :

Atty sanga kamchylap,
 Ala kachyp uchturup.
 Kōz ilešpei jogoldu,
 Šamal-kuiun jelge oišoit¹⁸³.

Elle cravacha son cheval,
 Elle se précipita.
 Ainsi elle se porta hors de vue,
 Comparable à un ouragan.

Dès que Janyl prend la fuite, le poète met l'accent sur l'état lamentable de Kalmatai :

Katynynan airylp,
 Kalmataidai bii kaldy. [...]
 Kadyryn bilbes kyztalak
 Kalmataidai chal kaldi¹⁸⁴.

Ayant perdu sa femme,
 Ainsi resta Kalmataï bī. [...]
 Le pauvre qui ne sut estimer [sa femme]
 Tel est resté le vieux Kalmataï.

Kalmataï est réduit, comme évoqué auparavant, à l'état lamentable. De là ressort de nouveau son caractère hypocrite, car au prix du mensonge, il veut faire revenir Janyl : il

¹⁸³ *Ibid.*, p. 275.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 276.

lui fait croire qu'il reconnaît sa faute, il est prêt désormais à changer pour devenir un meilleur de lui-même. Ici, on retrouve un exemple parfait d'un comportement (habituel) d'un mari-tyran qui n'hésite pas à fabuler pour manipuler sa femme. Pour la faire revenir, Kalmataï se sert même de son enfant :

Saga yraazy boloiun,
Salba akыр zamandy,
Men kuruuin, myna bu
Zyrkyratpa balandy.
Chyn ële senden airylsam,
Körgön künüm ne bolot,
Karyganda bašymdy,
Attaganyn ne bolot?
Öidö-tömön ötkөndür,
Aiyp menden ketkendir,
Ainalaiyn Janylym,
Bu saparda tilimdi al,
Ölүp ketchü ant berem,
Ušu sözdü bilip al¹⁸⁵.

« Contente-moi,
Ne provoque pas la fin du monde.
Que je sois détruit, mais ce pauvre enfant,
Ne fais pas pleurer ton enfant.
Si je te perds réellement,
Qu'est-ce que je deviendrais [que deviendront mes journées sans toi],
Comment tu peux me laisser,
Ce pauvre vieux,
Tout ce qui s'est passé,
Est de ma faute,
Janyl ma chère
Écoute-moi cette fois-ci,
Je te promets [sinon que je sois mort]
Crois à mes paroles. »

Kalmataï interpelle d'abord la sensibilité de Janyl pour réveiller en elle son instinct maternel, en lui rappelant constamment l'abandon de son propre enfant. D'ailleurs, pour sa part, en tant que son père, lui-même ne lui témoigne aucune tendresse. Au contraire, l'enfant pour lui est un outil auquel il peut se servir pour faire renoncer à Janyl à son évasion. Il l'abandonne au milieu du désert. Cet acte témoigne de la nature narcissique et égocentrique de Kalmataï, privé d'affection, n'hésitant pas à faire recours à tous les prétextes qui répondent à ses propres intérêts. Janyl ne tombera pas dans le piège cette fois-ci. Elle est plus déterminée que jamais : ce qui compte pour elle, c'est la liberté.

Par ailleurs, l'enfant dans le poème est perçu comme un obstacle sur le chemin vers l'indépendance de Janyl. Dès la naissance, l'enfant est une « autre » chaîne pour la guerrière. Pour la mère, son fils est la cause de son incarcération :

Janyl atym jogolup,

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 284.

Katyn atka kongon chak.
Bala bailap kolumdy
Baikuš Janyl bolgon chak¹⁸⁶.

C'est un temps où mon nom Janyl est perdu [oublié],
Quand mon nom est devenu celui [d'une simple] femme.
Quand l'enfant m'a enchaînée,
Je suis devenue la pauvre Janyl.

Avec la naissance de l'enfant, Janyl est rabaissée à un statut de femme ordinaire, elle a perdu son statut de guerrière. Par ces deux positions juxtaposées, le poète renvoie au rapport complexe d'une mère et de son enfant. Cet extrait peut également mettre en évidence les diverses formes de dépression *post-partum* de Janyl, causant le rejet de son enfant. Nous voyons dans ce rejet une similitude avec les mères Amazones qui n'accueillaient pas les enfants mâles dans leur royaume, qui les traitaient d'une manière atroce en les exterminant ou en les renvoyant chez leurs pères. De la même manière, Janyl n'est pas prête à accueillir son fils, d'ailleurs elle ne le fera jamais. Existe-t-il dans ce rapport une sorte de rejet du patriarcat, l'idée d'une présence masculine qui perturbe inéluctablement l'univers féminin ? Contrairement aux Amazones, lors de la fuite, Janyl n'exclut pas ses sentiments maternels pour son fils :

Balasyň ästep  r Janyl,
K zd n jaşy t g l p,
Anda-sanda bir yilayt,
B tk n boi terge ch m l p¹⁸⁷.

En entendant son fils, Janyl la brave,
Fit couler ses larmes,
Janyl pleura parfois,
Son corps se remplit de sueur [Son corps la fatigua].

Janyl lutte contre l'abandon de son fils, elle souffre, elle h siste. Elle a de l'affection maternelle pour son fils, elle n'est pas aussi cruelle que les Amazones antiques. L'enfant provoque en elle un sentiment de culpabilit . La sc ne de l'h sitation de Janyl est transmise avec une subtile description, bas e essentiellement sur les sentiments paradoxaux de Janyl :

Je  n si Janyldy,
Chakyrarga tili jok,
Je  n r p ketkenge
Jalgiz-jarym biri jok.
Alaiyn dese  r Janyl
Akyry artyn oilonot,
Albayin dese arman k p,

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 267.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 276.

Balasyna tolgonot.
 Balany taštap ketüügö
 Ėën talaa, ėrme chöl,
 Baš-ayagy köz jetkis
 Chalk öidölüü kerme chöl.
 Taap keter kishi jok,
 Karga, kuzgun jegidei,
 Jara tartyp karyshkyr,
 Tülkü joiloit degendei.
 Önörüp alyp ketüügö,
 Namys kylat tügüngür,
 Kaisy menin atamdan,
 Tukum kalgan bülümdür,
 Bala tuup keldim dep,
 Kantip baram maktanyp,
 Uch jyl udaa men baikuš,
 Kor boldum goi taptalyp,
 Körüp jürüp küigüčö,
 Körböi jürüp ölöiün¹⁸⁸.

Pour appeler sa mère,
 Il n'a pas de langue [il ne parle pas encore]
 Pour partir,
 Il n'a personne [à côté de lui].
 Janyl veut le prendre,
 Mais elle pense à la suite [à son avenir].
 Pour le laisser ici, elle pense à lui [à son avenir],
 Elle hésite.
 Pour l'abandonner,
 Il y a le désert,
 Aussi étendu,
 Dont les yeux ne voient ni le début ni la fin,
 Il n'y a personne [autour],
 Les corbeaux autour [pourraient le dévorer],
 En sentant [son odeur] le loup,
 Le renard pourrait s'approcher.
 Pour le prendre avec elle,
 Elle a honte, la malheureuse,
 De quel père
 Est né [semé] cet enfant,
 [En disant que] J'ai donné naissance à un enfant,
 Comment puis-je aller me vanter,
 Toutes ces trois années moi, la pauvre,
 J'étais humiliée, j'étais opprimée.
 Au lieu de se brûler [souffrir] en le voyant,
 Il vaut mieux exister sans le voir.

Janyl hésite entre deux sentiments opposés. Si d'un côté, elle a un devoir envers son fils en tant que mère, de l'autre côté, elle a un fort désir d'indépendance et d'être réunie à son peuple. Après cette réflexion, Janyl décide finalement d'anéantir son fils. C'est ainsi qu'elle prend son arc et tire sur l'enfant :

Boljop karmai bergende,
 Dene-boiu kalch etip,
 Chymchyk uchsa janynan

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 288-289.

Mingen aty jalt etip,
 Jaa sundurup tez irmep,
 Tiktei albai kōz irmep,
 Muunu ketip Janyldyn
 Bardap kōzün beš irmep,
 Tartyp iise chuuldap,
 Jebenin ogu jyp etip,
 Jetpei kalgan balaga
 Jerge tiip typ etip,
 Perište kagyp, ok kaigyp,
 Saiylyp taška tyk ėtip,
 Ajalynyn jogynan
 Aman kalgan ėmespi,
 Kak talaada jaš bala,
 Karaan kalgan ėmespi.
 Janyl tūsüp atynan
 Jatyp kaldy alsyrap,
 Chala jan ölüp al jerde,
 Kalmatai jatat kansyrap,
 Taianyp bala jygylyt,
 Tamtan-tumtan kaltyrap,
 Bir jygylyp, bir turup,
 Birde yilap, birde ulup.
 Ėki šiltep, bir basyp,
 Borguldanyp ter basyp,
 Kōz tunaryp kōrgöndö,
 Ėnesinin kōönü azyp
 Ėptep jetip jakyndap,
 Ėtek-jenip tartkylap,
 Ėmchegine tyrmyšyp,
 Ėnekelep barkyrap,
 Yilap tursa kantesin,
 Yraiym kyl dep charkyrap,
 Bešenelüü berište,
 Küiüp turgan šam chyrak¹⁸⁹.

Elle tira en calculant,
 Elle frissonna,
 Un [petit] oiseau s'envola [à côté],
 Son cheval sursauta,
 [Quand] elle visait avec l'arc pour tirer,
 [Elle] Ne put viser sans cligner les yeux,
 Elle perdit la position,
 Avec effort [elle] essaya de viser,
 Tira en reculant, [avec un bruit] retentissant,
 La flèche de l'arc brillant,
 N'atteignant pas l'enfant,
 Tomba par terre,
 L'ange protégea [l'enfant], la flèche changea de direction
 Se cloua sur une pierre,
 Son heure n'est pas venue,
 Resta en vie,
 Le petit enfant dans le désert.
 Janyl descendit de son cheval,
 Affaiblié,
 À moitié mort se trouva,
 Kalmatai se trouva par terre [saigné],
 L'enfant marcha [doucement] en tremblant,

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 289-290.

Il tomba parfois et se releva de nouveau,
 Parfois pleura, parfois hurla,
 Faisant des pas il marcha,
 Il sua abondamment,
 En le voyant [de près],
 Sa mère s'émut,
 Il s'approcha doucement,
 Tira la jupe de sa mère,
 Essayait [de s'approcher de] ses seins,
 Cria en appelant sa mère,
 Que pourrait-on faire s'il pleure,
 On demanderait la grâce,
 À l'ange heureux,
 Car l'enfant est une chandelle allumée.

Janyl n'est qu'un être humain, bouleversé par la situation dans laquelle elle se trouve. Elle réfléchit, mesure son acte avant tout. La décision de Janyl d'abandonner son fils demande de sa part un immense courage pour passer ensuite à l'action. C'est de cette façon que le poète met en évidence la ténacité du caractère de Janyl. Elle est forte psychologiquement. Chorabaev illustre parfaitement la psychologie maternelle de son héroïne, ses douleurs et surtout son chagrin à l'idée de perdre son fils. Le poète, à travers cet extrait, réveille de l'empathie pour l'héroïne, car Janyl en tant que mère, n'omet pas complètement ses sentiments pour son fils. Elle est une femme, elle tremble à l'idée de devoir assassiner son propre enfant. Par chance, l'enfant est sauvé, grâce, dit-on, à un ange gardien. La scène est certainement la plus influente, en termes d'émotions suscitées chez les auditeurs/lecteurs.

Janyl prend enfin son enfant avec elle pour le retour chez elle. Même sur sa terre natale, chez les Noiguts, son fils continue de lui représenter un obstacle. Le poète transmet ainsi la réflexion de Janyl :

Bala tuup keldim dep,
 Janyl aituu aalamat,
 Aldyna alyp öñörüp,
 Attan tüšüü kyiamat,
 Bul išten Janyl uialat.
 Nary-beri oilonup,
 Boldu akyl tapyt emi,
 Taštaš üchün dalalat,
 Kapkanchy abam tuiaksyz
 Taap alsyn salamat.
 Dedi dagy balany,
 Taštap koidu amanat¹⁹⁰.

« J'ai donné naissance à un enfant »,
 Ne pourra pas dire Janyl.
 Avec l'enfant devant elle,
 Elle se trouva dans une situation difficile,

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 304.

Janyl eut honte de cela,
Elle réfléchit,
Elle trouva enfin la solution,
Pour abandonner [l'enfant] dans la rue,
Pour qu'il soit retrouvé par un berger,
En se le disant
Elle laissa l'enfant à la grâce.

L'obstacle qui pourrait tout gâcher est l'enfant. L'abandon de l'enfant est donc la solution que Janyl a adoptée pour éviter la honte sur sa terre natale selon le moral de son temps. Or, évoquons à titre d'exemple que dans la culture kirghize (ou kazakhe), selon la coutume, il est mauvais de voir sa fille revenir après son mariage. Les filles sont éduquées de sorte qu'après le mariage, elles n'appartiennent plus à leur famille, mais à la famille du mari. Un proverbe kazakh dit que les filles doivent s'intégrer comme de l'eau qui s'absorbe et le caillou qui se noie (« судай сиңип, тастай бат »). Cette « règle » s'applique même pour les cas des mariages forcés, ce qui est le cas de Janyl. Elle est d'ailleurs doublement touchée par cette question, car non seulement elle retourne chez elle après le mariage, mais elle ramène en plus avec elle un enfant. Elle a donc subi un échec, car elle n'a pas pu s'intégrer dans sa nouvelle famille. Mais comme Janyl a disparu mystérieusement et que personne n'est mis au courant de sa vie hors de sa terre natale, Janyl a donc une chance de pouvoir dissimuler son mariage. Elle demande à Čynasyl de s'occuper de cette tâche et d'abandonner l'enfant. Il est également curieux d'observer la raison pour laquelle Janyl demande de lui rendre ce service : ce n'est pas parce qu'il est difficile de devoir de se séparer de son enfant, mais parce qu'il est honteux pour elle de rentrer au pays avec un enfant à la main. C'est donc la honte qui la pousse à prendre cette décision.

L'enfant reste donc toujours un obstacle dans la voie de Janyl de sa liberté et de sa réconciliation avec son peuple. En plus, le père de l'enfant est de la tribu ennemie, il est donc mi-kirghiz, mi-noigut. Ce n'est pas la première fois que dans une épopée, un enfant naît d'une union entre deux ethnies devenues ennemies. En comparaison avec *Shâh-nâmeh* de Ferdowsi, Rostam, héros par excellence, a une mère touranienne Tahmineh. Rostam continuera la lignée paternelle en devenant le héros iranien par excellence. Dans le cas de l'enfant de Janyl (qui aura plus tard un nom Kaïpberdi), le récit n'attribue aucun exploit héroïque à ce garçon. Il sera élevé par un vieux couple qui avait toujours rêvé d'avoir un enfant.

L'histoire de Janyl dans cette partie, peut être vue comme une représentation du destin d'une femme ordinaire. Elle a été enlevée, forcée à se marier et a donné naissance

à un enfant. Elle souhaite ensuite fuir la honte de ne pas avoir pu échapper à tout cela. C'est ainsi que le poète décrit habilement la douleur et les souffrances de l'héroïne, son combat intérieur (surtout à propos de sa relation avec son fils) : tous les obstacles qu'elle rencontre dans sa voie vers l'indépendance.

3.4. Janyl, la guerrière

Bien que l'épopée soit héroïque, le poète donne très peu de place aux exploits de Janyl. Contrairement aux autres épopées turco-mongoles telles que *Alpamis* ou *Qoblandy batyr*, *Janyl myrza* ne se distingue par aucune compétence surnaturelle. Almapis ou Qoblandy sont des héros invulnérables. Lorsqu'Alpamis s'est endormi lors de l'attaque des Kalmaks, ces derniers ne réussissent pas à se débarrasser de lui, « ni le feu, ni l'eau, ni l'arme ne le blesse¹⁹¹ ». Contrairement à ces êtres exceptionnels, Janyl ne se distingue pas par une particularité et son habilité guerrière reste à l'échelle humaine. Elle démontre ses qualités guerrières à trois reprises : lorsqu'elle tire sur les chapeaux, lorsqu'elle combat contre un tigre et quand elle attaque Akkočkor et Kañki pour récupérer le troupeau de son peuple. Le poète ne consacre qu'une simple description avec les éléments minimales pour décrire Janyl combattante et le combat lui-même est décrit sur quelques lignes seulement.

Dans l'épopée, Janyl mène un double combat : si d'un côté, elle doit gérer les conflits tribaux subsistant chez les Kirghiz où elle est emprisonnée, de l'autre côté, elle doit combattre les ennemis voisins – les Kalmouks. C'est justement dans ce double combat que Janyl laisse apparaître ses qualités guerrières. Mentionné auparavant, Janyl est habile au tir à l'arc qu'elle démontre chez les Kirghiz où elle se trouve prisonnière. Nous pouvons y voir la volonté du poète de souligner que cet outil de guerre, l'arc, est particulièrement bien connu par les nomades. Dans l'Antiquité gréco-romaine, nous savons que l'arc, « l'arme à distance », était considéré comme un outil de nomade, « des guerriers mineurs¹⁹² », car ils étaient experts dans le maniement de ces armes. Mais le poète ne donne pas de détails sur l'entraînement ni sur l'apprentissage au combat de son

¹⁹¹ В.В. Жирмунский, *Народный героический эпос*, *op. cit.*, p. 18 : « Суға салды батпады, Отқа салса күймеді » [*Alpamis batyr*, variante de A. Nyssanov].

¹⁹² Cf. la première partie, 1.2. Vivre de la guerre.

héroïne. Le lecteur se rend compte de ces compétences quand Janyl résiste aux assauts de ses ennemis.

Curieusement, lorsque Janyl se retrouve captive chez les Kirghiz qu'elle est amenée à réaliser une mission dangereuse, à savoir tuer un tigre, ce qui est la deuxième allusion aux aptitudes guerrières de Janyl. Le peuple ne se soucie aucunement des sentiments de Janyl et profite de sa détention pour lui confier cette mission, dans le but de la faire souffrir :

Chuludaği kamyšta,
Jolbors, kaman jüröt deit.
Adam daabait baryška.
Chyga kalyp maldi jeit.
Jalgyz jarym jandy jeit,
Jol boyunan köch andyp,
Kulun menen taidy jeit,
Myna ošogo Janyldy
Jibereli bargyn dep.
Jolbors menen karmašyp,
Küchündü synap algyn dep.
[...] Ëlge Janyl kep aitat,
Delebesi kozgolup:¹⁹³
- Men kamanga baratam,
Ölö turgan okšonup,
Ëki eski kyl arkan
Ëki kolgo chymaiyn,
Kir desener kireiin,
Kudai berse jolborstu
Kulaktaiyın mineiin,
Jetken bolso ajalym
Jarylaiyn ölöiün,
Arga barby men dagy
Ak jazganyn köröiün.
Ne bolso da kamandan,
Kanymdy baryp tögögün¹⁹³.

« Dans les roseaux
Habite un tigre,
Il n'a pas peur des gens,
Il mange nos troupeaux.
Il espionne les bétails,
Il mange l'esclave, les poulains,
Envoyons Janyl,
Pour affronter ce tigre.
Qu'elle teste sa force,
En combattant ce tigre. »
[...] Voici ce que Janyl dit
Toute agitée :
« J'irai vers cette bête
[Cela] Vaut mieux que de mourir [sur place],
Donnez-moi deux vieilles cordes,
Demande-t-elle en colère,
Aves les vieilles cordes,
Que je l'enroule de mes mains,
Si vous me dites d'enterrer, j'enterrai,

¹⁹³ Абдылдажан Акматалиев (ред.), *Саринжи, Бөкөй. Жаңыл Мырза: эпостор*, op. cit., p. 259-260.

J'affronterai le tigre.
 Donnez-moi un bâton,
 Que j'entre [dans ce lieu],
 Si Dieu le veut,
 Que je dompte ce tigre,
 Si la mort m'atteint,
 Que je meure.
 Est-ce que j'ai le choix ?
 Je verrai ce qui m'est destiné.
 Quoiqu'il arrive,
 Je partirai pour le combatte.

Le poète décrit ensuite le combat de Janyl avec le tigre et la grandiose victoire de la guerrière sur l'animal sauvage :

Karap turgan ëlderdin
 Achkan közü jumulup,
 Jaryp iichü nemedei,
 Janylga jolbors julunup,
 Betten alar kezinde,
 Bet bagalbai burulup,
 Sala berse oozuna
 Kolun jolbors sugunup,
 Ailakechi adamdan
 Jaratylgan tuulup,
 Arkan menen tumşuktan
 Chyrmai kalyp bek bailap,
 Jygachty salyp kemeştep,
 Chalyp orop, köp bailap,
 Jetelep chykkän ämespi
 Myrza Janyl batyryn,
 Kördünörbü momintip,
 Oidon chykkän akylın¹⁹⁴.

Les gens qui regardaient,
 Fermèrent leurs yeux.
 Comme un sauvage
 Le tigre attaqua Janyl,
 Quand il voulut [la] prendre au visage,
 Elle ne le permit pas,
 Quand le tigre essaya de mettre sa patte,
 À la bouche,
 Elle ne le permit pas.
 De la personne rusée,
 Est née [Janyl],
 Avec la corde elle entoura bien
 Le museau [du tigre],
 Avec le bâton,
 Elle bâillonna,
 Elle battit, attacha,
 Le sortit ainsi attaché,
 Janyl myrza la guerrière,
 Comme cela, elle démontra
 Sa force.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 261.

Cet épisode a été décrit, selon Kydyrbaeva, dans le but de souligner la bravoure et le courage de Janyl, et donc de faire remarquer qu'elle est avant tout une guerrière :

Гордая и независимая Жаныл воплощает мечту народа о женщине, раскрепощенной от всех законов адата и шариата. Плен как будто укрощает свободолюбивый нрав Жаныл, но это только относительное усмирение ее. Чтобы показать, что былая сила и мужество Жаныл не иссякли, народ включает эпизод с тигром, которого голыми руками связывает отважная Жаныл¹⁹⁵.

Janyl, fière et indépendante, incarne le rêve du peuple d'une femme libérée de toutes les lois de l'*adat* [droit coutumier] et de la *charia* [loi islamique]. Il semble que sa détention ait dompté son esprit épris de liberté, mais ce n'est qu'une paix relative. Pour montrer que sa force et son courage d'antan ne sont pas épuisés, le peuple inclut un épisode avec un tigre que la courageuse Janyl attache à mains nues.

La chercheuse souligne surtout que l'héroïne incarne l'image d'une femme libre dans ses choix, libre d'agir en dehors des règles établies par la société. Selon elle, tout le chemin vers l'indépendance de Janyl est celui d'une femme qui agit en faveur de sa liberté. De notre côté, nous soutenons ses propos.

Une troisième manifestation des qualités guerrières de Janyl est présentée lorsqu'elle rencontre un voyageur sur le chemin vers Kakšal, après trois ans de disparition, enchaînée chez Kalmataï. Lors de cette rencontre, Janyl cache sa réelle identité et demande au voyageur ce qu'il sait sur le peuple Noigut. Le voyageur parle avec grande nostalgie de l'époque où la tribu Noigut était protégée par Janyl, faisant part de son regret qu'elle ait disparu :

Janyl özü jaşynan
Jaa atkandy bilchü ële,
It agytyp kuş salgan,
Beline saadak ilchü ële.
Joonun yrkyn ketirip,
Ylachyndai diichü ële.
Janyl myrza barynda,
Jergebiz бүтүн jyrgagan,
Urugu noigut elinen
Uuktun uchu synbagan.
Tuurdugu syirylyp,
Konuşunan jylbagan.
Kandai күнү kez boldu,
Uçuke, Tulku degender,
Kelip jylky tiigende,
Janyl myrza kemenger
Altoonu altyp öltürüp,
Ël buzuldu aleñger.
Andan keiin kalmaktar,
Ui түгүндөй көп keldi,
Karmap alyp kara atty,
Kaidan bizge jol berdi.
Alaiyn dep Janyldy
Abydan Kalyn toi berdi.

¹⁹⁵ P.З. Кыдырбаева, *Народно-поэтические традиции в эпосе «Жаныл мырза», op. cit.*, p. 15.

Toidun kyrdaal chagnda,
Akkočkordan kol keldi,
Ataktuu baatyr baarysy,
Arbyn koşun mol keldi.
Kalmaktan uch jüz at algan,
Bir ële tündö bat algan,
Janyl kuup artynan,
Ketken noigut kalkynan
Ošo boidon dayin jok,
Airylganby barkynan¹⁹⁶.

Janyl dès son jeune âge
Savait tirer à l'arc,
Savait chasser,
[Elle] Avait un arc sur sa ceinture.
Ne laissant pas prendre le troupeau par l'ennemi,
Elle affrontait l'ennemi,
Elle perturbait l'ennemi
Elle l'attaquait comme un faucon.
Quand Janyl était là,
Le peuple était heureux,
Le peuple noigut,
Était protégé,
Il n'était jamais dévasté,
Il n'était jamais vaincu.
Il y avait un jour,
[Les ennemis comme] Učuke et Tulku,
Quand ils vinrent récupérer le troupeau,
Le peuple était perturbé,
Janyl myrza la brave,
Tua les six par le tir.
Après cela les Kalmaks
Vinrent [chez Noigut] en grand nombre.
Assis sur les chevaux,
Pourquoi étaient-ils dirigés [vers nous] ?
Voulant épouser Janyl
Ils donnèrent une grande toy.
Au bon milieu de la toy,
Akkočkor vint avec une armée,
Il était *batyr* notoire,
Avec une grande armée,
Akkočkor prit trois cents chevaux
En une nuit.
Janyl les poursuivit,
Au nom du peuple noigut.
Depuis ce temps-là
On n'a pas eu de nouvelles [d'elle].

Ce discours du voyageur réveille sans aucun doute l'esprit patriotique de Janyl et l'encourage à aller combattre Akkočkor et Kañki. C'est justement cette scène de combat qui nous dévoile la vraie nature de Janyl : une guerrière impitoyable. La victoire sur les Kalmouks est la meilleure des récompenses pour elle. Lors de cette troisième présentation des qualités guerrières de Janyl, le poète Chorabaev met en avant les longs échanges de

¹⁹⁶ Абдылдажан Акматалиев (ред.), *Саринжи, Бөкөй. Жаңыл Мырза: эпостор*, op. cit., p. 297-298.

paroles entre Janyl et les Kirghiz, qui prennent une place assez conséquente dans le récit. Comme le note Jirmunski, ces discours, souvent accompagnés par des vantardises hyperboliques, sont assez présents dans les épopées héroïques, et sont utilisés dans le but d'effrayer l'ennemi¹⁹⁷. Le poète décrit ensuite le combat qui est assez bref :

Omyrtkadan onu oorup,
Arka, daly syrty oorup,
Onolup kaira tartkanda,
Omuroogo kakkanda,
Naizanyu uchu batkanda,
Ayagy chykyt asmanga.
Akkočkordon al ketti,
Oozunan orgup kan ketti.
Boz jorgodon jalp etti,
Akkočkordon jan ketti.
Jandai salyp ır Janyl,
Ilip ketti jorgonu,
Karap turup ıl kachty,
Kanky bařtap chondoru.
Joo aiagan jaraluu,
Katyny kalsyn karaluu,
Dedi dagy Kankyny
Kantyp Janyl aiadi.
Alengir jebe jaa menen,
Karmai Bergen jeri ořo,
Karantın salgan ořentip,
Kairan Janyl ır ořo.
Ořondon kiin Janylga
Duřmani kelbei tyiylgan,
Tiiřem dep dalaidyn,
Tizginderi kyiylgan.
Antip algan Kankyny,
Bagyndyrgan jalpyny.
Akkočkor ımes, bardygy,
Jekeden saigan altyny.
Alamyn dep kelgender
Aldy katkan ımespi,
Chabamyn dep kelgender
Jandy katkan ımespi.
Alda kancha kořunu
Akkochkordon ayrylyp,
Childei tarap kalgan deit.
Kiz da bolso ır Janyl,
Balaketti salgan deit.
Uřu menen jarandar,
Tamam bolsun bul kitep.
Jazyp chyktym kaltyrbai,
Kındır-tındır men tiktep¹⁹⁸.

Elle le [Akkočkor] frappa sur la cōte,
Avec la main droite [elle] frappa fort.
Frappa sur la cōte,
Frappa sur le dos.
Dès qu'il se leva,

¹⁹⁷ В.В. Жирмунский, *Народный героический эпос*, *op. cit.*, p. 31.

¹⁹⁸ Абдылдажан Акматалиев (ред.), *Саринжи, Бөкөй. Жаңыл Мырза: эпостор*, *op. cit.*, p. 326-327.

[Elle] Frappa sa poitrine,
 [Elle le] perça avec sa lance,
 Les pieds [d'Akkočkor] montèrent en haut.
 D'Akkočkor coulèrent
 Des sangs abondants.
 Il tomba de son cheval
 L'âme quitta le corps d'Akkočkor.
 La guerrière Janyl en criant,
 Récupéra le cheval,
 Le peuple commença à s'enfuir,
 En tête avec Kañkī.
 Qui a pitié de l'ennemi sera blessé [lui-même],
 En le disant [Janyl]
 Prit Kañkī,
 Avec son arc fatal,
 Ce fut l'affrontement [de Janyl].
 Infligeant la défaite [aux ennemis]
 Ce fut la guerrière Janyl.
 Depuis [cet acte] de Janyl
 Les ennemis ne s'approchèrent plus.
 Voulant l'affronter
 Beaucoup ont subi la défaite.
 Elle vainquit Kañkī de cette manière,
 Elle vainquit un bon nombre de guerriers.
 Ce n'est pas Akkočkor
 Qui put la prendre.
 Ceux qui vinrent la prendre,
 Furent épuisés,
 Ceux qui vinrent attaquer,
 Perdirent leur âme.
 Combien de caravanes
 Dit-on qu'elle laissa sans Akkočkor.
 Même si elle est une femme,
 Janyl la guerrière,
 Causa des ennuis [aux ennemis].
 Contentez-vous de ce récit,
 Je finis cet ouvrage,
 J'écrivis tout sans rien omettre,
 Jour et nuit avec désir.

C'est juste après sa victoire sur Akkočkor et Kankī que Janyl trouve enfin la paix, et se réconcilie avec elle-même et c'est à partir de ce moment précis, les autres attaques des voisins troublants vont cesser.

Janyl est un personnage qui incarne toutes les valeurs d'un héros – elle fait preuve d'une grande bravoure, de courage, elle a de la fierté et surtout une dévotion sincère pour son peuple. Au travers de ce long parcours de Janyl, à part le thème de guerre, le poète a relevé la problématique du mariage forcé et des violences conjugales. Toutefois, il présente Janyl, l'insoumise, refusant de s'assujettir, elle lutte pour l'indépendance.

Le poète, à travers le personnage de Janyl, dévoile une psychologie féminine empreinte de nombreux combats intérieurs, d'hésitations, de prises de décision. Elle défie en quelque sorte le système patriarcal incarné par Kalmataï. L'amour profond de Janyl

pour la liberté et pour son peuple sont les principaux thèmes du poème, ce qui donne à l'épopée une place spécifique dans la littérature d'Asie centrale. La représentation de Janyl, en tant que femme qui a su se relever après tant de difficultés, a donné à ce personnage une place méritée parmi les femmes Amazones.

CONCLUSION PARTIELLE

Les héroïnes Gulayim, Altinay de *Qirq qiz* et Janyl de *Janyl myrza* sont des Amazones à leur manière. Elles savent combattre, tirer à l'arc, refusent les avances des hommes, refusent de se marier. Toutefois, contrairement aux Amazones antiques, elles semblent avoir un but très précis : celui de protéger leur peuple, être leur serviteur fidèle et dévoué, et faire front face aux attaques des ennemis. En tant que personnages littéraires, les trois femmes ont des personnalités très fortes. Elles sont émancipées, déterminées, arrivent au bout de leurs missions. Et elles sont des femmes cavalières. Le cheval fait partie intégrante de leur vie quotidienne et sont une part inséparable d'elles.

Le choix de donner le rôle principal à une femme dans l'épopée, que ce soit dans *Qirq qiz* ou dans *Janyl myrza*, qui guerroient et aspirent à l'indépendance (à l'émancipation) traduit de toute évidence l'idée de la glorification des temps anciens – de la période nomade des peuples. Les nomades se sont beaucoup attachés à la liberté. Ils s'opposent à l'enfermement, à l'immobilisation. Cette quête de liberté est transmise à travers l'héroïne Janyl. Les nomades sont aussi renommés pour leur stratégie militaire, leurs attaques, leur défense (bien qu'ils faisaient preuve aussi d'une grande cruauté), mais cette qualité à guerroyer a toujours été admirée par les adversaires : les Grecs, les Iraniens, les Arabes... Cette fierté liée au combat est astucieusement présentée par Gulayim, ses guerrières et Altinay. Or, en ces personnages féminins est dissimulée la fierté des nomades vis-à-vis de leurs femmes. Les femmes nomades inspiraient à la fois admiration et effroi aux hommes des communautés rivales, qu'il s'agisse des Grecs, des Arabes, ou des Perses. En faisant d'elles les personnages principaux de leurs épopées, les bardes rendaient hommage à la culture tribale d'antan, et aux femmes fortes qui se faisaient remarquer par leur différence. Elles étaient décrites comme fortes et invincibles. C'est peut-être la raison pour laquelle les nomades souhaitaient protéger cette richesse, en enfermant les guerrières et en les enchaînant, comme ce fut le cas pour Gulayim et ses quarante filles.

Bien évidemment, l'analyse dressée ici des héroïnes des épopées d'Asie centrale n'est pas totale et pourrait encore être approfondie, mais ce travail avait pour but de réaliser un premier pas vers l'étude de la littérature orale turque d'Asie centrale. Le sujet des femmes et de l'univers littéraire dans ce lieu nécessiterait d'être détaillé et creusé car il y aurait beaucoup de choses à en dire. Par cette modeste participation à cette réflexion,

nous espérons avoir attisé une curiosité de la part des lecteurs par rapport à tout cet univers féminin.

CONCLUSION GÉNÉRALE

La preuve critique, si elle existe, dépend d'une aptitude, non à *découvrir* l'œuvre interrogée, mais au contraire à la *couvrir* le plus complètement possible par son propre langage.

Roland Barthes, « Qu'est-ce que la critique ? », in *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1991, p. 256.

L'objet principal de notre travail consistait à partir de l'image forte et influente des femmes présentées dans *Khamseh* de Nezâmi afin d'observer, à partir de ce modèle, des femmes puissantes par excellence, à l'exemple des Amazones mythiques du milieu gréco-romain. L'immense potentiel de recherche qu'offre une telle approche est, bien évidemment, une force autant qu'un risque : les nombreuses études portant sur les Amazones mettent d'une part en évidence leur grande notoriété. La complexité et la singularité de l'œuvre de Nezâmi, d'autre part, ne sont pas à négliger. Nous avons étudié à notre façon l'univers des femmes dans la littérature et nous souhaitons indiquer dans cette partie conclusive de notre travail les chemins que nous avons suivis, les problèmes que nous avons posés et les solutions auxquels nous avons abouti en étudiant les femmes influentes dans la littérature antique gréco-romaine, dans l'épopée romanesque de Nezâmi et dans les épopées héroïques d'Asie centrale. Ces résultats ne doivent pas être considérés comme des perspectives fixes, mais doivent plutôt être vus comme une ouverture vers de nouvelles pistes de réflexion.

Dans la première partie du travail, l'étude porta sur l'univers des Amazones dont nous avons repéré les traits les plus représentatifs, puis sommes parvenu à l'établissement d'un classement en trois catégories : il peut premièrement s'agir de femmes qui font la guerre, deuxièmement de femmes qui défient les hommes, troisièmement de femmes qui, plus simplement, cherchent à s'émanciper. L'ensemble de cette représentation provient, comme nous avons examiné, du contact entre Grecs et les femmes nomades des sociétés de la zone steppique de la Scythie. Ce contact a surtout mis en évidence la peur des Grecs du pouvoir féminin, car ils découvrirent la réelle valeur guerrière des femmes nomades, alors associées à des barbares. La phobie du pouvoir féminin fait surface : les Grecs étaient effrayés à l'idée que les femmes puissent renverser le gouvernements de leurs cités et construire un monde uniquement dirigé par des femmes. C'est ainsi que les auteurs gréco-romains construisirent une représentation monstrueuse et chaotique des Amazones qui, en fait, ne repose que très peu sur la réalité historique de cette gente. Selon cette

perspective gréco-romaine, l'homme doit craindre, en face des Amazones, de perdre sa place dirigeante, et les enfants mâles de se faire exterminer. Ce furent en effet les femmes qui, chez les Amazones, exercèrent les tâches ordinairement masculines que sont la guerre et la chasse. Selon la vision grecque, ce chaos, ce désordre total devait cesser et le monde devait retrouver son harmonie ; c'est pourquoi les auteurs antiques attribuèrent aux héros grecs la tâche de remettre le monde en ordre en mettant fin à l'existence des Amazones. Voici l'hypothèse qui découla de notre perception des œuvres antiques au sujet des Amazones.

La deuxième partie de notre thèse, consacrée aux épopées persanes, témoigne d'une représentation féminine unique au sein de l'œuvre centrale de notre thèse, celle de *Khamseh* de Nezâmi. Les héroïnes de Nezâmi peuvent en un sens être qualifiées d'Amazones, ou du moins comparées à elles. Elles ont tous les traits nécessaires : l'émancipation, le courage, la bravoure, la force. Comme les Amazones, les héroïnes de Nezâmi défient également les hommes, mais cette fois-ci non pas par leur force physique, mais par leur intelligence. C'est ainsi que, à nos yeux, le poète propose une *autre* vision des Amazones.

Il n'était toutefois pas possible d'étudier l'œuvre de Nezâmi sans parler de sa source principale qui fut *Shâh-nâmeh* [*Le livre des rois*] du poète Ferdowsi, originaire de Tus, situé au nord-est de l'Iran actuel. Composé au X^e siècle, *Shâh-nâmeh* fut une source inestimable des souvenirs de la gouvernance des Perses. *Shâh-nâmeh* apparaît comme un pont entre la littérature antique et celle de Nezâmi : on y trouve des traces de la légende de Thésée et Antiope (Tahmineh et Rostam), d'Achille et Penthésilée (histoire de la guerrière Gurdaferid et Sohrâb), d'Alexandre et des Amazones (Iskander et Keidafeh). Toutefois, l'épopée nous a surtout paru intéressante pour sa représentation binaire des femmes que l'on qualifiait de « pouvoir ». Le récit, composé à la fois de faits légendaires et de faits historiques, fait également une distinction nette : dans la partie légendaire, les personnages féminins, de fort tempérament, sont émancipées, savaient combattre et prenaient des initiatives ; dans la partie historique, cette représentation change en ce que les héroïnes, bien qu'elles gouvernent, ne sont arrivées au pouvoir que par succession au trône, n'ont de ce fait aucune autorité. Ferdowsi présenta de fortes femmes légendaires dans ce seul but : exalter les personnages masculins, - les héros par excellence iraniens. De ce fait, comme le souligne Talattof, les personnages féminins dans l'épopée « do not

figure as importantly as male heroes and always occupy peripheral roles¹⁹⁹ ». Et elles finirent par se soumettre à leurs homologues masculins, contrairement à ce que nous avons pu observer chez Nezâmi qui, quant à lui, conserve la supériorité féminine tout au long de ses romans. Nous avons ainsi pu supposer que le changement du statut des héroïnes dans *Shâh-nâmeh* fut probablement lié au changement du mode de vie des Iraniens lorsqu'ils abandonnèrent leur mode de vie nomade et se sédentarisèrent. Or, ce changement du système eut un effet sur la position sociale des femmes et aboutit finalement à leur réclusion, limitant leur espace au foyer. Ainsi, certains récits portant sur les femmes guerrières et émancipées dans *Shâh-nâmeh* tirent leur origine des histoires des nomades iraniens, des Parthes.

Chez Nezâmi, bien que les hommes soient représentés comme étant de familles royales, donc de bonne éducation, ils ont toujours besoin de figures féminines pour accomplir la tâche qui leur est réservée. Ce ne sont plus des hommes sûrs d'eux-mêmes, franchissant seuls les obstacles de la vie, mais des hommes dépendants des femmes. Ce sont donc les figures féminines qui affrontent les obstacles pour mener les hommes vers la vertu. Ni l'âge, ni le statut de la femme n'importent dans les poèmes de Nezâmi : il peut s'agir d'une esclave (comme Fetneh), de princesses (Chîrîn, princesse slave) ou encore de reines (Nouchabeh). L'éminent spécialiste de la littérature persane Michael Barry, au sujet de la femme chez Nezâmi, revendique que le poète :

[...] distribue à des figures féminines les rôles dirigeants de son œuvre. Sur le plan terrestre, ses héroïnes humaines prennent toute l'initiative de l'action, se jouent des contraintes sociales, franchissent les barrières culturelles, pour influencer de derrière le voile (*posht-é pardeh*), le comportement de leurs hommes, si souvent présentés par le poète comme indécis et confus. [...] Les femmes de Nezâmî arrivent toujours à leurs fins²⁰⁰.

D'autres chercheurs s'accordent sur l'importance du rôle des femmes chez Nezâmi. Selon Chelkowski, « in Nizami it is the women who are strong, subtle, and virtuous, and at the same time, tender, passionate, and enchantingly beautiful ; they have sharp, educated intellects²⁰¹ ». Pour Talattof, les femmes chez Nezâmi sont des « unlikely heroines²⁰² » - conclusion tirée de la comparaison des figures féminines chez Nezâmi, Ferdowsi et Jâmi, le prédécesseur et le successeur de notre poète. Selon l'auteur, les héroïnes du poète influencent décidément leurs hommes, leurs comportements et leurs

¹⁹⁹ Kamran Talattof, « Nizami's Unlikely Heroines », *op. cit.*, p. 64.

²⁰⁰ Michael Barry, « Nezâmî, Shéhérazade et les "Mille et une Nuits" », *op. cit.*, p. 604.

²⁰¹ Peter J. Chelkowski, *Mirror of the invisible world*, *op. cit.*, p. 4.

²⁰² Kamran Talattof, « Nizami's Unlikely Heroines », *op. cit.*, p. 51-81.

destinées. Elles cherchent à les égaier, voire à les dépasser. Ne voit-on pas dans cette attitude le trait amazonien de la littérature antique ?

Nous avons aussi constaté que Nezâmi et Ferdowsi vécurent dans une période de changements politiques importants résultant de l'arrivée des nomades à la gouvernance sur le territoire iranien. La mise en place d'un nouveau gouvernement mené par les nomades impacta certainement le regard de nos auteurs sur la vie sociale du pays. Nous nous sommes ainsi intéressée aux femmes nomades de la cour des Ghaznavides et des Seldjoukides. Nous avons relevé que les femmes du milieu seldjoukide étaient beaucoup plus libres que les femmes Ghaznavides : elles participèrent aux affaires politiques, entreprirent seules les voyages et certaines fondèrent même des édifices architecturaux. Nous nous sommes alors retrouvée en face d'un nouveau problème : la place importante qu'accorde Nezâmi à la femme peut-il avoir un lien avec les amazones décrites par les mythes antiques et/ou dans l'épopée de la culture nomade, impulsée par la gouvernance des Turcs nomades seldjoukides ?

En étudiant la question dans le cadre de cette thèse, nous avons découvert d'autres faits qui témoignent de nombreux liens entre les Amazones et le milieu perse. Au-delà des faits littéraires, un lien linguistique les unit : la plupart des tribus scythes parlaient d'anciennes formes de langues iraniennes²⁰³. Une des hypothèses concernant l'étymologie du terme « amazone » repose même sur le terme « *a-mez-a-ne* », de l'ancienne langue iranienne de la Circassie qui signifie « mère forêt (lune) », ou encore sur le terme « *ha-mazon* » de l'ancien iranien signifiant « guerrier²⁰⁴ ».

Les auteurs grecs ont eux aussi parlé de guerrières dans le milieu perse. Diodore raconte l'histoire de la reine assyrienne Sémiramis²⁰⁵. Ctésias dans *Persica* parle du combat des reines Saces Zarinaia et Sparethra contre le roi historique Cyrus le Grand²⁰⁶.

Évoquons également les traces existantes des Amazones chez les Perses : en 2014, 109 tombes de guerriers ont été découvertes à côté de la ville de Tabriz (au nord-ouest de l'Iran). L'expédition menée par l'archéologue iranienne Alireza Hejebri Nobari a prouvé par des tests ADN qu'une de ces tombes appartenait à une femme :

In 2004, the Iranian archeologist, Alireza Hejebri Nobari, who had excavated 109 graves of warriors with weapons in an ancient site near the city of Tabriz in northwest Iran, pointed out in an interview that one of the graves held the bones of a warrior woman. This attribution was based on the DNA tests of the skeleton indicating that the skeleton inside the tomb was of a woman warrior and not, as previously suggested, that of a man because of the metal

²⁰³ Adrienne Mayor, « Amazons In The Iranian World », *op. cit.*

²⁰⁴ *Ibid.*

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ *Ibid.*

sword buried close by it (Hejebri Nobari, quoted in *Hambastegi News*, 2004). Plans were made to conduct DNA tests on the skeletons of other ancient warriors in the same site, but no further reports have appeared (Reuters)²⁰⁷.

Le Caucase – lieu de naissance de Nezâmi – compte de nombreuses légendes au sujet de femmes vaillantes et combattantes, transmises par le témoignage du missionnaire catholique Archangelo Lamberti dans sa *Description de la Colchise, appelée maintenant Mingrèlie* (XVII^e siècle) où l’auteur parle des femmes guerrières près du mont Elbrouz, au nord de la Svanétie. Afin de prouver la véracité de ces traditions, il indique que l’on trouva des femmes parmi les cadavres après un combat des Svanes (une tribu géorgienne) et des Karatchaï (un peuple turcophone au nord-ouest du Caucase) contre les Tcherkesses²⁰⁸. D’ailleurs, on rappelle également l’existence d’histoires sur des « amazones » appelées *Emmetch*, du pays des Tcherkesses, recueillies par le voyageur allemand Jacob Reineggs à la fin du XVIII^e siècle²⁰⁹. L’historienne Tsaroïeva (2005) signale qu’une tradition typiquement féminine existait chez les Ingouches : les femmes se rassemblaient une fois par an dans le col des Trois Croix sans que les hommes y eurent accès. Elles y festoyaient, dansaient, chantaient et faisaient des courses de chevaux²¹⁰. La tradition orale kabarde (au nord-ouest du Caucase) raconte l’histoire de la vierge guerrière Dekhanago, qui vivait dans les montagnes d’où elle organisait des expéditions²¹¹. Une autre histoire, comparable à celle des veuves scythes d’Hérodote²¹², fut raconté dans le *Chant sur les femmes héroïques* écrit à Vladikavkaz dans les années 1910 et issu de la bouche des conteurs de la famille des Andiev, originaires de la vallée de Kourat en Ossétie du Nord, rassemblé par Kaloïev. Elle raconte la vengeance de la fille de Dargavsar qui sut rassembler une armée de femmes, rescapées du massacre de la guerre des Nartes contre leurs ennemis les « Maliks²¹³ ». L’épopée ossète des légendes sur les Nartes, transmise par Dumézil²¹⁴, présente le combat entre la guerrière Satana et Usurmaeg, qui formèrent plus tard une nation. Le *Livre de Dede Korkut* consacre un chapitre à l’histoire du prince oghouz Beyrek qui affronta la princesse Banu Çiçek dans une course de chevaux, une épreuve de tir à l’arc et un combat à la lutte, décrit aussi l’histoire de la guerrière Seldjan khatun et Khan Tourali²¹⁵. Si Nezâmi va à l’encontre des mœurs de

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ Iaroslav Lebedynsky, *Les Amazones, op. cit.*, p. 81.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*, p. 83.

²¹¹ *Ibid.*, p. 81.

²¹² Cf. la première partie, 1.1. Les guerrières de l’ailleurs.

²¹³ Iaroslav Lebedynsky, *Les Amazones, op. cit.*, p. 82.

²¹⁴ *Légendes sur les Nartes*, trad. Georges Dumézil, *op. cit.*, p. 19-49.

²¹⁵ Iaroslav Lebedynsky, *Les Amazones, op. cit.*, p. 83.

l'époque de l'islam en présentant la femme supérieure à l'homme, c'est sans doute qu'il s'était lui-même inspiré de toutes ces littératures.

Dans la littérature de l'Antiquité gréco-romaine, autrement dit dans la littérature écrite, figée, ancrée sur une page d'un livre, il surgit un point commun : la volonté des auteurs d'assujettir son héroïne guerrière. Pour les auteurs gréco-romains, les Amazones étaient confrontées aux héros grecs (Bellérophon, Héraclès, Thésée et Achille) qui mirent fin à leur existence. La volonté d'assujettir la femme n'est pas propre aux auteurs antiques de notre corpus ; dans une étude éminente intitulée *Amazones, guerrières et gaillardes*, Pierre Samuel²¹⁶ offre un panorama général de la présence des femmes guerrières ou des femmes physiquement fortes dans le monde du folklore, dans la littérature et dans le milieu sportif en Occident et en Orient. La majorité des récits épiques présentés par le chercheur contient au moins un épisode dans lequel une guerrière est confrontée à son adversaire masculin, et cette confrontation finit généralement par la soumission de l'héroïne. Ceci est fréquent dans de nombreuses épopées aussi bien orientales qu'occidentales. À titre d'exemple, Steinberg dans son étude *Wives, Witches, And Warriors: Women In Arabic Popular Epic*²¹⁷ présente les femmes guerrières du folklore arabe : à la fin, elles décident toujours de retourner vers leur fonction primordiale d'épouse ou de mère. On peut encore citer l'exemple de la Renaissance italienne avec l'héroïne Bradamante de l'Arioste²¹⁸ et la guerrière Clorinde du Tasse²¹⁹ qui font combattre leurs héroïnes dans le but très précis de sauver leurs hommes et de devenir leurs épouses.

Nous retrouvons également ce procédé de soumission finale de la figure féminine à l'homme dans la littérature persane, à l'exception des écrits de Nezâmi où le rôle des femmes consiste à éduquer leurs congénères masculins. Par ailleurs, il existe une autre exception à côté des héroïnes de Nezâmi : les « romans » populaires persans médiévaux. Issues de la littérature orale des conteurs, ces œuvres dessinent des femmes du peuple incarnant des héroïnes guerrières recourant à la ruse et ne quittant pas la profession à leurs

²¹⁶ Pierre Samuel, *Amazones, guerrières et gaillardes*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1975.

²¹⁷ Amanda Hannoos Steinberg, *Wives, Witches, And Warriors: Women In Arabic Popular Epic*, thèse de doctorat, sous la direction de Roger MA Allen, University of Pennsylvania, 2018.

²¹⁸ La guerrière chrétienne Bradamante est à la recherche de son bien-aimé Roger, le prince sarrasin, dans le récit de *Roland furieux* de l'Arioste (*Roland furieux [Orlando furioso]*), trad. Francisque Reynard, Paris, Gallimard, 2003).

²¹⁹ Le Tasse évoque le combat entre la guerrière musulmane Clorinde et son adversaire, un chevalier chrétien, Tancredi (*La Jérusalem délivrée [Gerusalemme liberata]*), trad. Jean-Michel Gardair, Paris, Librairie générale française, 1996). Cette histoire a été mise en musique par Claudio Monteverdi vers 1600 qui porte le titre *Le Combat de Clorinde et Tancredi [Il combattimento di Tancredi e Clorinda]*.

éventuels mariages : les femmes-‘Ayyârs, telles que Ruz-Afzun dans *Samak-e ‘Ayyâr*²²⁰. Cela semble même être une constante dans la littérature iranienne orale, pour en citer quelques exemples : l’héroïne Burân-Dokht dans le *Livre de Dârâb*²²¹ raconte les aventures d’Alexandre le Grand en réduisant la présence du grand conquérant au profit de l’héroïne iranienne ; après leur mariage cependant, elle devient son général et sa conseillère (ce qui suppose une certaine soumission difficile à expliquer, étant donné son énorme supériorité à tous les niveaux). Un autre exemple, l’*Abu Moslem-nâmeh* attribué à Tarsusi²²² est une épopée religieuse étudiée par Hossein Esmaili²²³ dans l’introduction de l’édition en quatre volumes. Les femmes qui combattent du côté de l’Imam font le chemin inverse : d’abord femmes au foyer soumises, elles deviennent ensuite, après leur conversion, des héroïnes guerrières et combattent désormais d’une manière qui n’a rien à envier aux hommes. D’ailleurs on se demande si ces femmes fortes iraniennes ne trouvent pas leurs origines dans le monde turc. Tous les ouvrages cités plus haut ont été aussi populaires dans le monde turc que dans le monde iranien. Des versions turques ont été élaborées à différents moments, souvent avec une référence au souverain turc iranisé Mahmud de Ghazna (Ghaznavides). Les noms des héros sont persans, turcs et arabes : ces récits ont donc traversé les frontières. Leur mise à l’écrit, à partir de la deuxième moitié du XII^e siècle, correspond à l’arrivée sur le plateau iranien et en Anatolie des Seldjoukides, Turcs d’Asie centrale qui, moins éduqués que les Ghaznavides, ont dû trouver ce type de littérature plus accessible que la littérature persane savante.

L’apogée de la représentation de la femme forte et surtout insoumise se trouve dans les épopées héroïques d’Asie centrale, *Qirk Qiz* et *Janyl myrza*, que nous avons étudiées dans la troisième partie de notre travail. Nées chez les nomades, récitées par les bardes, ces épopées orales transpirent à travers les héroïnes l’idée de l’insoumission féminine. Le récit épique des Karakalpaks *Qirq qiz* raconte l’histoire de Gülayim, fille du bey Allayar, qui forma à quinze ans une troupe de quarante jeunes filles et les entraîna dans l’île de Miywali. Les « amazones » de Gülayim luttèrent contre Surtaişa, le *khan* (souverain) des Kalmyks et le souverain iranien Nadirşa. Gülayim et ses guerrières ne sont jamais présentées comme des femmes faibles face aux adversaires masculins. Dans

²²⁰ Voir Marina Gaillard, *Le Livre de Samak-e ‘Ayyâr : structure et idéologie du roman persan médiéval*, Paris, Klincksieck, 1987 ; Marina Gaillard, « Héroïnes d’exception : les femmes ‘Ayyâr dans la prose romanesque de l’Iran médiéval », *op. cit.*, p. 163-198.

²²¹ Abu Tâher Tarsusi, *Dârâb Nâme*, traduit et annoté par Marina Gaillard, Paris, De Boccard, 2005, p. 37-46.

²²² Abû Tâher Tarsusi, *Le roman d’Abu Moslem (Abû Moslem-nâme)*, texte établi et présenté par Hossein Esmâili, 4 vol., Tehrân, IFRI-Mo’in-Nashr-e Qatre, Bibliothèque Iranienne 55, 1380/2001.

²²³ *Ibid.*

les descriptions, elles sont au contraire proches des Amazones mythiques. En effet, elles s'isolèrent dans une île Miywali, n'acceptèrent aucun homme dans leur loge et passèrent leurs journées à s'entraîner aux combats. Elles utilisèrent l'arc comme arme principal et étaient en outre d'excellentes cavalières. Toutefois, contrairement à la représentation monstrueuse des Amazones, ces guerrières étaient dans la poésie d'Asie centrale fortement valorisées. Elles constituent la force principale du poème car, tout d'abord, elles en sont les personnages principaux. Tout le poème tourne autour de leur destin : leur combat contre les ennemis mâles. Ensuite, elles incarnent le patriotisme et l'héroïsme et portent la voix de leur peuple. Le peuple compta uniquement sur ses guerrières et fut au contraire déçu de ses héros. Finalement, elles ne furent jamais vaincues, ni par la guerre, ni par les hommes. Elles restèrent les éternelles insoumises.

L'épopée kirghize *Janyl myrza* présente Janyl qui luttait, pour sa part, contre la terrible coutume du mariage forcé. Elle lutta contre l'emprisonnement car il lui fut impossible de rester clouée chez les Kirghiz et elle consacra toute sa force à sa libération. Janyl, par ses combats physiques et moraux, semble incarner la liberté. Or, la liberté est l'essence dans la vie des nomades. Leur mouvement permanent assure ce sentiment, leur permet d'être privés de toute sorte de limite.

La liberté, l'amour du peuple, l'insoumission, voilà ce que les guerrières des épopées d'Asie centrale incarnèrent. Il semble, de ce point de vue, que les femmes nomades représentèrent une force invincible pour les auteurs/récitants de ces poèmes. N'y a-t-il pas chez eux une volonté de vouloir protéger cette force qui semble si précieuse à leurs yeux ? Car les poètes enferment volontairement les guerrières : dans un château à grand portail, comme dans le cas des guerrières de Gülayim, ou bien encore par détention dans le cas de Janyl.

Au terme de notre parcours de recherche, cette étude comparative nous a amené à constater que plusieurs traits représentés et appliqués aux Amazones dans l'Antiquité gréco-romaine, la Perse médiévale et la littérature d'Asie centrale se mélangent dans la représentation, mais ils n'avaient pas le même degré de représentativité dans toutes les littératures étudiées. Dans la littérature de l'Antiquité gréco-romaine les Amazones se présentent avant tout avec un trait dominant consistant en l'habilité à guerroyer. Guerrières, elles y sont très puissantes en termes de conquête et de souveraineté. Chez Nezâmi, il s'agit davantage d'Amazones aux traits spirituels qui influencent surtout le comportement et l'esprit masculin. Dans les récits épiques d'Asie centrale, les femmes sont insoumises et indépendantes des hommes.

Notre travail propose ainsi un parcours modeste mais long d'un voyageur-apprenti. Espérant contribuer humblement à l'étude de la littérature épique persane et centrasiatique, ce travail vise alors à faire découvrir l'*Autre monde*, l'univers des femmes, et à proposer notre *vision* des Amazones. Nous avons voulu définir cette étude comme *un travail nomade* qui a parcouru trois univers différents : la Grèce, la Perse et l'Asie centrale.

BIBLIOGRAPHIE

Corpus primaire

Antiquité gréco-romaine

- HERODOTE, *Histoires*, Livre IV, texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
- HIPPOCRATE, *Œuvres complètes*, Tome II, 2^e partie : *Airs, eaux, lieux*, texte établi et traduit par Jacques Jouanna, Paris, Les Belles Lettres, 1996.
- LYSIAS, *Discours*, texte établi et traduit par Louis Gernet et Marcel Bizos, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- DIODORE DE SICILE, *La Bibliothèque historique*, Livre II, texte établi et traduit par Bernard Eck, Paris, Les Belles Lettres, 2003 ;
 - *Bibliothèque historique*, Livre III, texte établi et traduit par Bibiane Bommelaer, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
 - *Bibliothèque historique*, Livre XVII, texte établi et traduit par Paul Goukowsky, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
- STRABON, *Géographie*, texte établi et traduit par François Lasserre, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- QUINTE-CURCE, *Histoires*, texte établi et traduit par Henry Bardon, Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- PSEUDO-APOLLODORE, *La Bibliothèque d'Apollodore*, Jean-Claude Carrière et Bertrand Massonie, Besançon, Annales littéraires de l'Université de Besançon, Paris, Les Belles Lettres, 1991.
- PSEUDO-CALLISTHENE, *Le Roman d'Alexandre. La vie et les hauts faits d'Alexandre de Macédoine*, Livre III, traduit et commenté par Gilles Bounoure et Blandine Serret, Paris, Les Belles Lettres, 1992.
- JUSTIN, *Abrégé des Histoires philippiques de Trogue Pompée*, texte établi, traduit et commenté par Bernard Mineo, notes historiques Guiseppe Zecchini, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- QUINTUS DE SMYRNE, *La suite d'Homère*, texte établi et traduit par Francis Vian, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

Les épopées persanes

- FERDOWSI, *Le Livre des rois [Shâh-nâmeh]*, trad. Jules Mohl, Paris, L'Imprimerie royale, 1838-1878 :
 - *Le livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, tome I, trad. Jules Mohl, Paris, L'Imprimerie royale, 1838.
 - *Le livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, tome II, trad. Jules Mohl, Paris, L'Imprimerie royale, 1842.
 - *Le livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, tome III, trad. Jules Mohl, Paris, L'Imprimerie royale, 1846.
 - *Le livre des rois [Shâh-nâmeh]*, Tome IV, trad. Jules Mohl, Paris, Imprimerie Nationale, 1855.
 - *Le Livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, tome V, trad. Jules Mohl, Paris, L'Imprimerie royale, 1866.
 - *Le Livre des Rois [Shâh-nâmeh]*, tome VII, trad. Jules Mohl, Paris, Imprimerie Nationale, 1878.

- GANDJAVI Nezâmi, *Le Roman de Chosroès et Chîrîn*, trad. Henri Massé, Paris, Maisonneuve & Larose, 1970.
 - *Layla et Majnûn*, trad. Isabelle de Gastines, Paris, Fayard, « Littérature étrangère 198 », 2017.
 - *Le Pavillon des sept princesses*, trad. Michael Barry, Paris, Gallimard, 2000.
 - *Les Sept Portraits*, trad. Isabelle de Gastines, Paris, Fayard, 2000.
 - *The Sikandar nâma e bara or Book of Alexander the Great*, trad. H. Wilberforce Clarke, London, W.H. Allen, 1881.

Les épopées d'Asie centrale

- UYGUR Ceyhun Vedat (éd.), *Karakalpak destanlari : Qirq qiz destani [Les épopées karakalpakes : l'épopée Les quarante jeunes filles]*, Ankara, Türk Dil Kurumu, 2007.
- АКМАТАЛИЕВ Абдылдажан (ред.), *Саринши, Бөкөй. Жаңыл мырза : эпостор [Le combattant Sarinşi. La guerrière Janyl : les épopées]*, Бишкек, Шам, 1997.

Corpus secondaire

ARISTOTE, *Économique*, texte établi et traduit par Bernard Abraham van Groningen et André Wartelle, introduction et note par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

- *Politique*, Livre I, texte établi et traduit par Jean Aubonnet, Paris, Les Belles Lettres, 1968.

ARISTOPHANE, *Lysistrata*, texte établi par Victor Coulon, trad. par Hilaire Van Daele, 5^e édition revue et corrigée, Paris, Les Belles lettres, 1958.

ARRIEN, *Histoire d'Alexandre. L'anabase d'Alexandre le Grand et l'Inde*, trad. par Pierre Savinel, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.

DE LEMNOS Philostrate, *Les Héroïques*, trad. par Jean François Boissonade de Fontarabie, 1806.

DIODORE DE SICILE, *Mythologies des Grecs. Bibliothèque historique*, Livre IV, XVI, traduit par Anahita Bianquis, introduit et annoté par Janick Auberger, préface de Philippe Borgeaud, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

HERODIEN, *Grammatici graeci*, Tome III, G. Olms, Hildesheim, disponible sur <http://www.cndp.fr/archive-musagora/amazones/fichiers/herodien.htm> [consulté le 10 mai 2021].

HERODOTE, *Histoires*, Livre I, Clio, texte établi et traduit par Philippe-Ernest Legrand, Paris, Les Belles Lettres, 1946 ;

HOMÈRE, *Illiade*, Tome I, Chant I-IV, trad. Pierre Chantraine, Paul Collart et René Langymier, Paris, Les Belles Lettres, 1937.

PLATON, *Les Lois*, Livres VII-X, tome 12, texte établi et traduit par Auguste Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

PLUTARQUE, *Vie parallèles. Vie d'Alexandre*, trad. Robert Flacelière et Émile Chambry, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

Corpus critique

Études sur les femmes

ABDULLAEVA Firuza, « Women in the Romances of the *Shahnama* », in Charles Merville, Firuza Abdullaeva (eds.), *The Persian Book of Kings: Ibrahim Sultan's Shahnama*, Oxford, Bodleian Library, 2008.

ACHARD Guy, *La femme à Rome*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, « Que sais-je ? ».

AHMED Leila, *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*, New Haven, Yale University Press, 1992.

ALI Wijdan. « Les femmes musulmanes : entre cliché et réalité », *Diogène*, 2002, vol. 3, n° 199, pp. 92-105, disponible sur <http://www.cairn.info/revue-diogene-2002-3-page-92.htm>, [consulté le 25 août 2021].

BALLOTTI Alessandra, KURAMAYEVA Inkar, TOUDOIRE-SURLAPIERRE Frédérique (dirs.), *Apprenties Sages. Apprentissages au féminin*, Reims, EPURE, 2017.

BARTHELMEBS Hélène, *De la construction des identités féminines. Regards sur la littérature francophone de 1950 à nos jours*, thèse de doctorat, sous la direction de Peter Schnyder, Université de Haute-Alsace, 2012.

BOURDIEU Pierre, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

COLLIN Françoise, PISIER Evelyne, VARIKAS Eleni, *Les femmes de Platon à Derrida. Anthologie critique*, Paris, Plon, 2000.

DE BEAUVOIR Simone, *Le Deuxième Sexe*, Tome 1, Paris, Gallimard, 1949.

DERAYEH Minoo, *Gender Equality in Iranian History. From Pre-Islamic Times to the Present*, Lewiston, Queenston, Lampeter, The Edwin Mellen Press, 2006.

JONES-BLEY Karlene, « *Arma Feminamque Cano* : Warrior-Women in the Indo-European World », in LINDUFF Kathryn M., RUBINSON Karen S. (eds.), *Are All Warriors Male? Gender Roles on the Ancient Eurasian Steppe*, Lanham, New York, Toronto, Plymouth, AltaMira Press, 2008.

LEDERER Wolfgang, *Gynophobia ou la peur des femmes [The Fear of Women]*, trad. Monique Manin, Paris, Payot, 1970.

MOSSE Claude, *La femme dans la Grèce antique*, Paris, Éditions Complexe, 1991.

PALMIER-CHATELAIN Marie-Elise, D'ORTIGUE Pauline Lavagne (éds.), *L'Orient des femmes*, Lyon, Éditions ENS, 2002.

PERROT Michelle, *Les femmes ou les silences de l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1998.

PROULX Geneviève, *Femmes et féminin chez les historiens grecs anciens (V^e siècle avant J.-C.-II^e siècle après J.-C.)*, thèse de doctorat, sous la direction de Janick Auberger, Université du Québec à Montréal, 2008.

REZAÏ Mahnâz, SARAMI Gadamali, « La femme dans la littérature classique persane », *La Revue de Téhéran*, décembre 2008, disponible sur <http://www.teheran.ir/spip.php?article850#gs.tab=0> [consulté le 20 avril 2021].

STEINBERG Amanda Hannoş , *Wives, Witches, And Warriors: Women In Arabic Popular Epic*, thèse de doctorat, sous la direction de Roger M.A. Allen, University of Pennsylvania, 2018.

Études sur les Amazones

BLOK Josine Henriëtte, *The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*, Leiden, New York, Köln, E. J. Brill, 1994.

CARLIER-DETIENNE Jeannie, « Les Amazones font la guerre et l'amour », *L'Ethnographie*, tome LXXVI, n° 1-2, 1980, p. 11-33.

DAVID Thérèse, « Amazones et femmes de nomades. À propos de quelques représentations réalistes dans l'iconographie antique », *Arts asiatiques*, 1976, p. 203-231, disponible sur https://www.persee.fr/doc/arasi_0004-3958_1976_num_32_1_1102 [consulté le 24 août 2021].

GERMAIN Yves (éd.), *Amazones et femmes de guerre dans l'Antiquité. Textes de Polyen, Hérodote et Diodore*, Clermont-Ferrand, Clermont-Ferrand, Éditions Paleo, 2012.

HAWKINS Derek, « Amazons were long considered a myth. These discoveries show warrior women were real », *Washington Post*, 1 janvier 2020, disponible sur <https://www.washingtonpost.com/science/2019/12/31/amazons-were-long-considered-myth-these-discoveries-show-warrior-women-were-real/> [consulté le 28 janvier 2021].

JAMES-RAOUL Danièle, « Le royaume de Femenie, entre utopie et dystopie : les Amazones dans les textes encyclopédiques médiévaux », in *L'utopie entre eutopie et dystopie*, Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2015, disponible sur <http://books.openedition.org/pub/17191> [consulté le 2 septembre 2021].

LEBEDYNSKY Iaroslav, *Les Amazones. Mythe et réalité des femmes guerrières chez les anciens nomades de la steppe*, Paris, Éditions Errance, 2009.

LISSARRAGUE François , SCHMIDT Pauline , « Amazones, entre peur et rêve », in LEDUC Guyonne (dir.), *Réalité et représentations des Amazones*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 43-64.

MAYOR Adrienne , *The Amazons. Lives and Legends of Warrior Women across the Ancient World*, Princeton, Oxford, Princeton University Press, 2014.

- « Amazons In The Iranian World », *Encyclopædia Iranica*, 2017, disponible sur <http://www.iranicaonline.org/articles/amazons-ii> [consulté le 24 août 2021].
- « Who Invented Trousers ? », *Natural History*, 122 (8), octobre 2014, p. 28-33.

MOSLEY Tonya, « New Russian Gravesite Proves Amazon Warrior Women were Very Much Real », WBUR, 14 janvier 2020, disponible sur <https://amp.wbur.org/hereandnow/2020/01/14/amazon-women-archaeology-myths> [consulté le 28 janvier 2021].

MULLER Marion , « Les Amazones vues par les Grecs : de l’imaginaire à la représentation », in BOULOGNE Jacques , DEVAUCHELLEN Didier , HECQUET Myriam (éds.), *Amazones et déesses guerrières, Cahiers de recherches de l’Institut de papyrologie et d’égyptologie de Lille*, Villeneuve d’Ascq, Université Charles-de-Gaulle - Lille 3, 2008, p. 65-74.

PAYEN Pascal , « Femmes en guerre : peu de mots, des actes ? », *Pallas. La femme, la parenté et le politique : Parcours sensible d’une historienne – Hommage à Claudine Leduc*, n° 85, 2011, p. 31-41, disponible sur <https://www.jstor.org/stable/43606435>, [consulté le 23 avril 2021].

SAÏD Suzanne , *Le monde à l’envers. Pouvoir féminin et communauté des femmes en Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

SAMUEL Pierre, *Amazones, guerrières et gaillardes*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1975.

SCHILTZ Véronique, « Amazones », in Jean Leclant (dir.), *Dictionnaire de l’Antiquité*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

SCHMIDT Laura , *Le Mythe des Amazones dans la littérature grecque et latine*, mémoire de master, sous la direction de Marie-Laure Freyburger, Université de Haute-Alsace, 2010.

SEBILLOTTE CUCHET Violaine, « Femmes et guerrières, les Amazones de Scythie (Hérodote, IV, 110-117), in BOEHRINGER Sandra , SEBILLOTTE CUCHET Violaine, *Des femmes en action. L’individu et la fonction en Grèce antique*, Paris, Athènes, Éditions de l’EHESS, Daedalus, 2013, « Hors série », p. 169-184.

SHAPIRO Harvey Alan , « Amazons, Thracians, and Scythians », *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, vol. 24 / 2, juin 1983, p. 105-114, disponible sur <http://grbs.library.duke.edu/article/view/5901> [consulté le 24 août 2021].

THELAMON Françoise , « Amazones et Gargaréens : la disjonction des masculins et des féminins au Caucase », *Anthropologie et société. Mélanges Pierre Lévêque*, Tome 7, Besançon, Université de Franche-Comté, 1993, disponible sur https://www.persee.fr/doc/ista_0000-0000_1993_ant_491_1_1376 [consulté le 30 janvier 2021].

TYRRELL William Blake , *Amazons. A Study in Athenian Mythmaking*, Baltimore, London, The Johns Hopkins University Press, 1984.

Études sur l'Antiquité gréco-romaine

ADRIANNE Gilles , « Regard interdisciplinaire sur le statut de l'arc en Grèce antique », *Corela*, HS-17, 2015, disponible sur corela.revues.org/3690 [consulté le 9 mai 2021].

BASLEZ Marie-Françoise, *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

DAN Anca , « Le Thermodon, fleuve des Amazones, du Pont-Euxin et de la Béotie : un cas d'homonymie géographique qui fait histoire », in NAAS Valérie , SIMON Mathilde (dirs.), *De Samos à Rome : personnalité et influence de Douris*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris Ouest, 2015.

DAWSON Doyne, *Cities of the Gods. Communist Utopias in Greek Thought*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1992.

FEUILLATRE Emile, « Sur la Vie d'Alexandre du Pseudo-Callisthène », *Revue des Études Grecques*, vol. 69, n° 324, 1956, p. 199-203, disponible sur http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reg_0035-2039_1956_num_69_324_3433 [consulté le 18 mai 2021].

FRONTISI-DUCROUX Françoise, « Idéaux féminins : le cas de la Grèce ancienne », *Topique. L'Esprit du temps*, n° 82, 2003/1, p. 111-119.

HALL Edith , *Inventing the Barbarian. Greek Self-Definition through Tragedy*, Oxford, Clarendon Press, 1989.

HARTOG François , *Le miroir d'Hérodote, Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980.

MIQUEL Paul-Antoine, *Comment penser le désordre ? Réconcilier la science et la philosophie*, Paris, Fayard, 2000.

PEDECH Paul, *Historiens compagnons d'Alexandre : Callisthène, Onésicrite, Néarque, Ptolémée, Aristobule*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

RENNO Assunção Teodoro, « Le mythe iliadique de Bellérophon », *Gaia : revue interdisciplinaire sur la Grèce Archaïque*, n° 1-2, 1997, p. 41-66.

ROMERI Luciana, « La cité idéale de Platon : de l'imaginaire à l'irréalisable », *Kentron*, n° 24, 2008, 13 mars 2018, p. 23-34 [consulté le 12 août 2021].

ROUBINEAU Jean-Manuel, *Les cités grecques (VI^e-II^e siècle av. J.-C.)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

THOMAS Joël , *Les mythes gréco-romains ou la force de l'imaginaire. Les récits de la construction de soi et du monde*, Louvain-la-Neuve, Académia-L'Harmattan, 2017.

VERNANT Jean-Pierre, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte, 1996.

Études sur la littérature et l'histoire persane

AIGLE Denise, « La conception du pouvoir en islam. Miroirs des princes persans et théories sunnites (XI^e-XIV^e siècles) », *Perspectives médiévales, Société de langues et littératures médiévales d'oc et d'oïl* (SLLMOO), 2007, vol. 31, p.17-44.

BARRY Michael , « L'amour courtois, de l'Andalousie au Caucase », in DZIUB Nikol , KOMUR-THILLOY Greta , THILLOY Pierre (dirs.), *L'ashiq et le troubadour. Perspectives transversales sur l'art de la poésie musicale*, Reims, EPURE, 2017, p. 33-75.

- « Sauvegarder et restituer le patrimoine afghan » qui a eu lieu à l'Institut National d'histoire de l'art le 15 octobre 2018, disponible sur <https://www.youtube.com/watch?v=yrlPqpd5-9k> [consulté le 12 mai 2021].

BARTOLO Micheline, *L'humanisme dans la littérature persane et son impact*, thèse de doctorat, sous la direction de Hossein Beikbaghban, Université de Strasbourg, 2008.

BEIKBAGHBAN Hossein (éd.), *Images et représentations en Terre d'Islam*, actes du colloque international, 3-4 février 1994 à Strasbourg, Téhéran, Presses Universitaires d'Iran, 1997.

BOSWORTH Clifford Edmund, « The Political and Dynastic History of the Iranian World », in John Andrew Boyle (éd.), *The Cambridge History of Iran. The Saljuq and Mongol Periods*, volume 5, Cambridge, Cambridge University Press, 1968.

CAIOZZO Anna, DEDRYVERE Laurent, PREVOST Stéphanie (dirs.), *Le Touran. Entre mythes, orientalisme et constructions identitaires*, Valenciennes, Presses Universitaires de Valenciennes, 2018.

CHAMLOU Laurence, « Métaphores et images féminines dans la poésie de Hâfez », in Marie-Elise Palmier-Chatelain, Pauline Lavagne D'Ortigue (éds.), *L'Orient des femmes*, Lyon, éd. ENS, 2002, p. 115-122.

CHODZKO Alexander, *Specimens of the Popular Poetry of Persia as found in the Adventures and Improvisations of Kurrouglou*, London, Harrison & Co, 1842.

DABASHI Hamid, *The World of Persian Literary Humanism*, Cambridge, Massachusetts, London, England, Harvard University Press, 2012.

DE BLOIS François, « Dîvân. Collected Works of a Poet », *Encyclopædia Iranica*, December 15, 1995, Vol. VII, Fasc. 4, p. 432-438, disponible sur <https://iranicaonline.org/articles/divan#pt3> [consulté le 2 septembre 2021].

DE BRUIJN Johannes Thomas Pieter, « Classical Persian Literature as a Tradition », in Johannes Thomas Pieter de Bruijn, *General Introduction to Persian Literature*, London, New York, I.B.Tauris, 2009, p. 1-42.

DE FOUCHECOUR Charles-Henri, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du III^e/IX^e au VII^e/XIII^e siècle*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1986.

ERKINOV Aftandil, « La querelle sur l'ancien et le nouveau dans les formes littéraires traditionnelles. Remarques sur les positions de Jâmi et de Navâ'i », *Annali*, vol. 59, Napoli, 1999, p. 18-37.

GAILLARD Marina, *Le Livre de Samak-e 'Ayyâr : structure et idéologie du roman persan médiéval*, Paris, Klincksieck, 1987.

- « Héroïnes d'exception : les femmes Ayyâr dans la prose romanesque de l'Iran médiéval », *Studia Iranica*, vol. 34, n° 2, 2005, p. 163-198.

GABBAY Alyssa, *Islamic Tolerance. Amîr Khusraw and pluralism*, London, New York, Routledge, 2010.

GHIRSHMANN Roman, *L'Iran des origines à l'Islam*, Paris, Payot, 1951.

GEOFFROY Eric, *Le soufisme : voie intérieure de l'islam*, Paris, Fayard, 2009.

GROUSSET René, « L'âme de l'Iran et l'humanisme », in *Georges Contenau, Jacques Duchesne-Guillemin, Roman Ghirshman*, [et al.], *L'Âme de l'Iran*, Paris, Albin Michel, 1951, p. 35-42.

HABIB Mohammad, *Hazrat Amir Khusrau of Delhi*, Bombay, Cosmo publications, 2004, p. 69-73.

HARF-LANCNER Laurence, KAPPLER Claire, SUARD François (éds.), *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proches-orientales*, Paris, Centre des Sciences de la Littérature, 1999.

JOHANNES Francis , « L'empire sassanide : l'ultime éclat de la Perse antique », *National Geographic*, 19 mars 2020, disponible sur <https://www.nationalgeographic.fr/histoire/2020/03/lempire-sassanide-lultime-eclat-de-la-perse-antique> [consulté le 2 septembre 2021].

Le roman d'Abu Moslem (Abû Moslem-nâme), texte établi et présenté par Hossein Esmâili, 4 vol., Tehrân, IFRI-Mo'in-Nashr-e Qaṭre, Bibliothèque Iranienne 55, 1380/2001.

LENFANT Dominique , « Les meilleurs des "Barbares" », in ANVAR Leili , BLANCHET Pierre , BRIANT Pierre , [et al.], *L'Iran : des Perses à nos jours*, Paris, Arthème Fayard, L'Histoire, 2012, p. 15-20.

MASSE Henri, *Anthologie persane. XI^e-XIX^e siècles*, Paris, Payot, 1950.

- *L'Anthologie de la poésie persane. XI^e-XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 1987.

MARTINEZ-GROS Gabriel , « L'Iran devient musulman », in Leili Anvar, Pierre Blanchet, Pierre Briant, [et al.], *L'Iran : des Perses à nos jours*, Paris, Arthème Fayard, « L'Histoire », 2012, 121-131.

MEISAMI Julie Scott, « Kings and Lovers: Ethical Dimensions of Medieval Persian Romance », *Edebiyât*, vol. I, n° 1, 1987, p. 1-27.

NASIRI-MOGHADDAM Nader, « Le pouvoir et le mouchoir », communication présentée aux Colloques interdisciplinaires de l'Université de Strasbourg & CNRS portant sur

« Images », 1-2 juin 2017, disponible sur <http://www.canalc2.tv/video/14539> [consulté le 2 septembre 2021].

NEUVE- EGLISE Amélie , « Le vin dans la poésie gnostique à travers l'exemple de Hâfez : de l'ivresse terrestre à l'extase spirituelle », *La Revue de Téhéran*, août 2010, disponible sur <http://www.teheran.ir/spip.php?article1235#gsc.tab=0> [consulté le 25 avril 2021].

NIZAM AL-MULK, *Traité de gouvernement [Siyaset-nâme]*, trad. Charles Schefer, préface de Jean-Paul Roux, Paris, Éditions Sindbad, 1984.

PIGNON Tatiana, « L'Iran au Moyen Âge : le règne des Grands Seldjoukides (c/1045-1194) », *Les clés du Moyen Orient*, 16 novembre 2012, disponible sur <https://www.lesclesdumoyenorient.com/L-Iran-au-Moyen-Age-le-regne-des.html#nb5> [consulté le 2 septembre 2021].

RICHARDS Donald Sidney (ed.), *Islamic civilisation 950-1150*, Oxford, Cassirer, 1973.

RICHAUD Jean-David, « Les cultures des plaisirs à la cour seldjoukide, entre islam et paganisme », *Hypothèses*, 2018/1 (21), p. 47-56, disponible sur <https://www.cairn.info/revue-hypotheses-2018-1-page-47.htm> [consulté le 9 septembre 2021].

ROUX Jean-Paul, « Les Grands Seldjoukides », *CLIO*, mai 2002, disponible sur https://www.clio.fr/bibliotheque/les_grands_seldjoukides.asp [consulté le 2 septembre 2021].

- *Histoire de l'Iran et des Iraniens*, Paris, Fayard, 2006.

SAFA Zabih Allâh, *L'anthologie de la poésie persane. XI^e-XX^e siècle*, textes choisis par Zabih Allâh Safâ, traduits par G. Lazard, R. Lescot et H. Massé, Paris, Gallimard, 1987.

SCHIMMEL Annemarie, « Amîr Kosrow Dehlavî », *Encyclopædia Iranica*, I/9, p. 963-965, disponible sur <http://www.iranicaonline.org/articles/amir-kosrow-poet> [consulté le 30 avril 2021].

SHAYEGAN Daryush, *L'âme poétique persane. Ferdowsî, Khayyâm, Rûmî, Sa'dî, Hâfez*, Paris, Albin Michel, 2017.

STOREY Charles Ambrose, *Persian Literature. A bio-bibliographical Survey*, Volume V. *Poetry of the Pre-Mongol Period*, François de Blois (ed.), London, The Royal Asiatic Society, 1997.

TARSUSI Abu Tâher , *Dârâb Nâme*, traduit et annoté par Marina Gaillard, Paris, De Boccard, 2005.

- *Le roman d'Abu Moslem (Abû Moslem-nâme)*, texte établi et présenté par Hossein Esmâîli, 4 vol., Tehrân, IFRI-Mo'in-Nashr-e Qaṭre, Bibliothèque Iranienne 55, 1380/2001.

VERSTANDIG André, *Histoire de l'empire Parthe*, Bruxelles, Le Cri, 2001.

YARSHATER Ehsan (éd.), *Persian Literature*, New York, University of New York Press, 1988.

Études sur Shâh-nâme

BANANI Amin, "Foreword", in Dick Davis, *Panthea's Children: Hellenistic Novels and Medieval Persian Romances*, p. I-II .

COYAJEE Jehangir Cooverjee, « The House of Gotarzes: a Chapter of Parthian History in the *Shahnamah* », *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 28, 1932, p. 207-224.

DAVIS Dick, "Women in *Shahnameh*: Exotics and Natives, Rebellious Legends, and Dutiful Histories", in Sara S. Poor, Jana K. Schulman (eds.), *Women and Medieval Epic: Gender, Genre, and the Limits of Epic Masculinity*, New York, Basingtoke, Palgrave Macmillan, 2007, p. 67-90.

- *Epic and Sedition. The Case of Ferdowsi's Shâhnâme*, Fayetteville, The University of Arkansas Press, 1992.
- *Warriors, Sufis, Princesses, Dervishes: the Complexities Persian culture (Shah-name)*, Center for Regional Studies, United States Naval Academy, disponible sur <https://www.youtube.com/watch?v=CbA2tZXtGyE> [consulté le 17 février 2021].
- *To Whom do you Beautifully Belong, or Whose Life is it Anyway? Women in Medieval Persian Poetry*, Ohio State University, disponible sur <https://www.soas.ac.uk/smei-cis/events/28oct2013-kamran-djam-2013-annual-lecture-at-soas-the-perils-of-persian-princesses-women-and-medieva.html> [consulté le 2 septembre 2021].

MOTLAGH Djalal Khaleghi, *Women in the Shâhnâme. Their History and Social Status within the Framework of Ancient and Medieval Sources*, Nahid Pirnazar (ed.), translated from German by Brigitte Neuenschwander, California, Mazda Publishers, 2012.

NÖLDEKE Theodor, *The Iranian National Epic or the Shahnamah [Das Iranische Nationalepos]*, trad. en anglais par L.Bogdanov, Bombay, K.R. Cama Oriental Institute, 1930.

OMIDSALAR Mahmoud, « Notes on Some Women of the *Shâhnâma* », *Nâme-ye Irân-e Bâstân*, vol. I, n° 1, 2001, p. 23-48.

SHAYEGAN Daryush, « Ferdowsî, ou le temps qui devance la mort », *L'âme poétique persane*, Paris, Albin Michel, p. 33-54.

VAN DEN BERG Gabrielle Rachel, Charles Peter Melville (eds.), *Shahnama Studies III: the Reception of the Shahname*, Leiden, Brill, 2018.

Études sur Nezâmi Gandjavi

BARRY Michael, *Nizâmi, Conseiller des rois, miroir de l'invisible*, conférence présentée lors de l'inauguration de la Chaire Nizami Gandjavi à l'Université de Haute-Alsace, 2 novembre 2015, disponible sur <https://www.youtube.com/watch?v=pgdvJ3IY61o> [consulté le 12 mai 2021].

BINYON Laurence, *The Poems of Nizami*, London, The Studio Limited, 1928.

CHELKOWSKI Peter J., « Nizâmî Gandjawî », in Clifford Edmund Bosworth, Emeri Johannes van Donzel, Wolfhart Heinrichs, Gérard Lecomte (éds.), *Encyclopédie de l'Islam*, Leiden, E.J. Brill, 1995.

- *Mirror of the invisible world. Tales from the Khamseh of Nizami*, New York, Metropolitan Museum of Art, 1975.

DZIUB Nikol, « *Son arme était la harpe* ». *Pouvoirs de la femme et du barde chez Nizami et dans Le Livre de Dede Korkut*, Münster, LIT Verlag, 2018.

GIAVERI Maria-Theresa, « Nizami and the Western Arts », in Rahilya Geybullayeva, Christine van Ruymbeke (eds.), *The Interpretation of Nizami's Cultural Heritage in the Contemporary Period : Shared Past and Cultural Legacy in the Transition from the Prism of National Literature Criteria*, Frankfurt am Mein, Peter Lang, 2020, p. 463-471.

KROTKOFF Georg, « Colour and Number in the Haft Paykar », in Roger M. Savory, Dionisius A. Agius (eds.), *Studia Islamica in Honorem Georgii Michaelis Wickens*, Toronto, Ontario, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984, p. 97-118.

MEISAMI Julie Scott, « Fitnah or Azadah? Nizami's Ethical Poetic », *Edebiyat*, Hors série, 1/2, 1989, p. 41-75.

ORSATTI Paola, « *Ḳosrow o Širin* », *Encyclopaedia Iranica*, août 2006, disponible sur <http://www.iranicaonline.org/articles/kosrow-o-sirin>, [consulté le 25 février 2021].

PARRELLO Domenico, « Kamsa of Nezâmi », *Encyclopædia Iranica*, novembre 2010, disponible sur <http://www.iranicaonline.org/articles/kamsa-of-nezami> [consulté le 8 mars 2021].

RICHARD Francis, *Les cinq poèmes de Nezâmî : chef-d'œuvre persan du XVII^e siècle*, Paris, Bibliothèque de l'image, 2009.

РЫПКА Jan, « Les sept princesses de Nezâmi », in *L'Âme de l'Iran*, Paris, Éditions Albin Michel, 1990, p. 135-164.

SEYED-GOHRAB Ali Asghar, *Laylî and Majnûn. Love, Madness and Mystic Romance in Nizâmî's Epic Romance*, Leiden, Boston, Brill, 2003.

TALATTOF Kamran, CLINTON Jerome W. (eds.), *The Poetry of Nizami Ganjavi: Knowledge, Love, and Rhetoric*, New York, Palgrave, 2000.

БЕРТЕЛЬС Евгений, *Великий азербайджанский поэт Низами: эпоха, жизнь, творчество* [*Le grand poète azerbaïdjanaïs Nezâmi : époque, vie, œuvre*], Баку, АзФАН, 1940.

ГАДЖИЕВ Ариф Аллахяр оглы, *Ренессанс и поэзия Низами Гянджеви* [*La Renaissance et la poésie de Nezâmi Gandjavi*], Баку, ЭЛМ, 1980.

Traductions des œuvres de Nezâmi

En français

Nezâmi de Gandjeh, *Le trésor des secrets*, trad. Djamchid Mortazavi, Paris, Desclée de Brouwer, 1987.

Nezâmi, *Expédition d'Alexandre le Grand contre les Russes; extrait de l'Alexandréide ou Iskèndèr-Namé*, traduit par Louis Spitznagel ; traduction entièrement refondue et précédée de celle des biographies de Nizamy et de onze autres poètes persans, d'après Devletchah, Luthf-Aly-Bey et le Recueil des poètes par F.B. Charmoy, Saint-Petersbourg, Hintze, 1827.

En turc

Nezâmi Gandjavi, *Hüsrev ve Şirin*, trad. Sabri Sevsevil, Istanbul, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı, 1988.

Nezâmi Gandjavi, *Mahzen-i esrar*, trad. Nuri Gencosman, Istanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1993.

En italien

Nezâmi Gandjavi, *Leyli y Majnûn : una historia persa de amor*, trad. Mohammad Kangarani, Salamanca, Sígueme, 2010 ; Nezâmi Gandjavi, *Layla y Majnûn : Laylî o Majnûn*, trad. Jordi Quingles, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 2001.

Nezâmi, *Il libro della fortuna di Alessandro*, trad. Carlo Saccone, Milano, Rizzoli-BUR, 1997.

Nezâmi, *Le sette principesse*, trad. Alessandro Bausani, Bari, Leonardo da Vinci, 1967.

En slovène

Nezâmi Gandjavi, *Sedem zgodb sedmih princes*, trad. Rudolf Gelpke, Gitica Jakopin, Vladislav Jagodic, Milan Markelj, Ljubljana, Cankarjeva založba, 1981.

En allemand

Nezâmi, *Chosrou und Schirin*, trad. Johann Christoph Bürgel, Zürich, Manesse, 1980.

Nezâmi, *Die sieben Geschichten der sieben Prinzessinnen*, trad. Rudolph Gelpke, Zürich, Manesse Verlag, 1959.

En japonais

Nezâmi, *Hosurō to Shīrīn*, trad. Emiko Okada, Tokyo, Heibonsha, Shōwa 52, 1977.

Nezâmi, *Raira to Majunūn*, trad. Emiko Okada, Tokyo, Heibonsha, 1981.

Nezâmi, *Shichiōhi monogatari (Bahram-name)*, trad. par Tsuneo Kuroyanagi, Tokyo, Heibonsha, Shōwa 46, 1971.

En anglais

Nezâmi, *Lailī and Majnūn: a poem. From the original Persian of Nazâmi*, trad. James Atkinson, London, A.J. Valpy, 1836.

Nezâmi, *The Haft Paykar: a Medieval Persian romance*, trad. Julie Scott Meisami, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Nezâmi, *The Treasury of Mysteries*, trad. Gholām Hosein, London, Arthur Probsthain, 1945.

En russe

ГЯНДЖЕВИ Низами, *Собрание сочинений в пяти томах. Пер. с фарси*, Р.М. Алиев (ред.), Москва, Художественная литература, 1985-1986.

Études sur la miniature persane

GRABAR Oleg, *La peinture persane. Une introduction*, Paris, PUF, 1999.

GRAY Basil, *La peinture persane*, trad. Yves Rivière, Genève, Skira, 1961.

HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Introduction à l'esthétique. Le beau*, vol. 1, trad. Samuel Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1979.

ISHAGHPOUR Youssef, *La Miniature persane. Les couleurs de la lumière : le miroir et le jardin*, Tours, Farrago, 1999.

SAKISIAN Armeénag Bey, *La miniature persane. Du XII^e au XVII^e siècle*, Paris, Bruxelles, Les Éditions G. van Oest, 1929.

STCHOUKINE Ivan, *Les peintures des manuscrits de la « Khamseh » de Nizâmî au Topkapi Sarayi müzesi d'Istanbul*, Paris, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1977.

Études sur l'histoire et la littérature d'Asie centrale

CANETTI Elias, *Crows and Power*, transl. from German by Carol Stewart, New York, Continuum, 1981.

DE MEAUX Lorraine, *La Russie et la tentation de l'Orient*, Paris, Fayard, 2010.

DOR Rémy, *L'Asie centrale et ses voisins. Influences réciproques*, Paris, INALCO, 1990.
- « Orature et littérature kirghize », in Rémy Dor (dir.), *ANKA. Les littératures d'Asie centrale*, n° 22/23, mai 1994, p. 17-44.

GORSHENINA Svetlana, *Asie centrale : l'invention des frontières et l'héritage russo-soviétique*, Paris, CNRS Éditions, 2012.

GREENFIELBOYCE Nell, « Why the Last “Wild” Horses Really aren't », *National Public Radio*, 22 février 2018, disponible sur <https://www.npr.org/sections/thetwo-way/2018/02/22/587755920/why-the-last-wild-horses-really-arent?t=1560781170067> [consulté le 17 juin 2021].

HAMAYON Roberte, « Le Pouvoir des hommes passe par la “langue des femmes”. Variations mongoles sur le duo de la légitimité et de l'aptitude », *L'Homme, Les catégories de sexe en anthropologie sociale*, tome 19, n°3-4, 1979, p. 109-139.
- « Le genre épique bouriate : du rôle rituel réel du “modèle” chanté au rôle politique rêvé d'un héros montré », in Ève Feuillebois-Pierunek, *Épopées du monde. Pour un panorama (presque) général*, Paris, Classiques Garnier, 2011p. 227-245.

IBN BATTUTA, *Voyages. II, De La Mecque aux steppes russes et à l'Inde*, trad. de l'arabe de C. Defremery et B.R. Sanguinetti (1858), introduction et notes de Stéphane Yerasimos, Paris, La Découverte, 1997.

Le livre de Dede Korkut : dans la langue de la gent oğuz, récit de la geste oğuz, trad. du turc Louis Bazin, Altan Gokalp, Paris, Gallimard, 1998.

Le livre des héros : les légendes sur les Narthes, trad. de l'ossète avec annotation et introduction Georges Dumézil, Paris, Gallimard, 1965.

POTOCKI Jean, *Voyage dans les steps d'Astrakhan et du Caucase. Histoire primitive des peuples qui ont habité anciennement ces contrées. Nouveau périple du Pont-Euxin*, ouvrage publié et accompagné de notes et de tables par M. Klaproth, tome II, Paris, Merlin, 1829.

REICHL Karl, *L'épopée orale turque d'Asie centrale*, Paris, Centre d'études mongoles et sibériennes / Anda, 2002.

- « I. Bref aperçu de l'épopée orale turque en Asie centrale », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, n° 32, 2001, 17 mars 2009, p. 9-37, disponible sur <http://journals.openedition.org/emscat/1263> [consulté le 19 avril 2021].
- « II. Le héros et le saint », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, n° 32, 2001, 17 mars 2009, p. 1-19, disponible sur <http://journals.openedition.org/emscat/1281> [consulté le 20 avril 2021].

RADLOFF Wilhelm, *Proben der Volkslitteratur der Türkischen Stämme Süd-Sibiriens* [Образцы народной литературы тюркских племен живущих в южной Сибири и Дзунгарской степи], Санкт-Петербург, Императорская Академия Наук, 1872.

ROY Olivier, *La nouvelle Asie centrale ou la fabrication des nations*, Paris, Seuil, 1997.

SHOOLBRAID George Murray Haining, *The Oral Epic of Siberia and Central Asia*, Bloomington, Indiana University Publications, 1975.

WINNER Thomas G., *The Oral Art and Literature of the Kazakhs of Russian Central Asia*, Durham, N.C., Duke University Press, 1958.

АЙТБАЕВ А.Б., АБУКАРИМОВ У.М., «Историография ногайлинского героического эпоса от казахских сказителей-жырау и акынов XIX в. - первой половины XX в. [Historiographie de l'épopée héroïque sur les Nogaïs des conteurs kazakhs – жырау et акыны du XIX^e à la première moitié du XX^e siècle]», *Тарихи ғылымдар. Философия. Дінтану сериясы Historical sciences. Philosophy. Religion series*, vol. 2 (127), 2019, p. 47-55.

ВАЛИХАНОВ Чокан Чингисович, *Собрание сочинений в пяти томах* [Œuvres complètes en cinq volumes], Алма-Ата, Главная редакция Казахской энциклопедии, 1984.

ДАВКАРАЕВ Нажим, *Очерки по истории дореволюционной каракалпакской литературы* [Essais sur l'histoire de la littérature karakalpak pré-révolutionnaire], Ташкент, Издательство Академии наук узбекской ССР, 1959.

ЖДАНКО Татьяна Александровна, «Каракалпакская эпическая поэма “Кырк кыз” как историко-этнографический источник» [Le poème épique karakalpak *Qirq qiz* comme source historique et ethnographique], *Историко-этнографический атлас Средней Азии и Казахстана / Советская этнография. Краткие сообщения Института этнографии АН СССР*, vol. XXX, n° 4, Moscou, 1958.

ЖИРМУНСКИЙ Виктор Максимович, *Тюркский героический эпос* [Épopée héroïque turque], Ленинград, Наука, 1974.

ЖИРМУНСКИЙ Виктор, *Народный героический эпос. Сравнительно-исторические очерки* [Une épopée héroïque et populaire. Essais comparatifs et historiques], Москва, Ленинград, Государственное издательство художественной литературы, 1962.

КЛИМОВИЧ Люциан Ипполитович, *Каракалпакская народная поэма : «Сорок девушек»* [Le poème populaire karakalpak : *Qirq qiz*], Нукус, 1983.

КЫДЫРБАЕВА Раиса Зайтовна, *Народно-поэтические традиции в эпосе «Жаныл мырза»* [Les traditions poétiques populaires dans l'épopée *Janyl Myrza*], Фрунзе, Издательство АН Киргизской ССР, 1960.

МАКСЕТОВ Кабул Максетович, *Очерки по истории каракалпакского фольклора* [Essais sur l'histoire du folklore karakalpak], Ташкент, «Фан», 1977.

- *Каракалпакский эпос*, Ташкент, Издательство «Фан» Узбекской ССР, 1976.

МАМЕДОВ Низами, *Каракалпакский эпос* [*L'épopée karakalpake*], Баку, Мутарджим, 2007.

МЕЛЕТинский Елеазар Моисеевич, *Кипчакский эпос о ногайских богатырях // История всемирной литературы в девяти томах* [*Épopée Kipchak des bogatyr's Nogais // Histoire de la littérature mondiale en neuf volumes*], т. III, Москва, Наука, 1985.

РАДЛОВ Василий Васильевич, *Из Сибири. Страницы дневника* [*De la Sibérie. Les pages du journal de voyage*], Москва, Наука, 1989.

САГИТОВ Исмаил Танатарович, *Каракалпакский героический эпос* [*L'épopée héroïque karakalpake*], Ташкент, Издательство Академии Наук Узбекской ССР, 1962.

СУВАНБЕКОВ Жүрсүн, *Кыргыз элинин баатырдык эпостору* [*Les épopées héroïques des Kirghiz*], Фрунзе, Мектеп басмасы, 1970.

ТАРКОВСКИЙ Арсений, *Повесть о прекрасной Гулаим* [*L'histoire de la belle Gülayim*], Москва, Детгиз, 1958.

ТОЛСТОВ Сергей Павлович, *По следам древнехорезмийской цивилизации* [*Sur les traces de l'ancienne civilisation khorezmienne*], Москва, Ленинград, Академия Наук ССР, 1948.

ЯЦЕНКО Сергей Александрович, *Костюм древней Евразии* [*Costume de l'ancienne Eurasie*], Москва, Восточная Литература, 2006.

Etudes sur le nomadisme et les nomades

CHARTIER Jean-Luc A., *Cent ans de polo en France*, Paris, Polo Club Éditions, 1992.

DAVIS-KIMBALL Jeannine, BEHAN Mona, *Warrior Women: an Archeologist's Search for History's Hidden Heroines*, New York, Warner Books, 2003, 288 p.

- LITTLETON C. Scott, « Warrior Women of the Eurasian Steppes. New evidence suggests that Tales of Amazon warriors may be more than mere legend », *Archeology*, vol. 50, n° 1, janvier-février 1997.

HANKS Bryan, « Reconsidering Warfare, Status, and Gender in the Eurasian Steppe Iron Age », in Katheryn M. Linduff, Karen S. Rubinson (eds.), *Are All Warriors Male? Gender Roles on the Ancient Eurasian Steppe*.

HARTOG François, « Les Scythes imaginaires : espace et nomadisme », *Annales*, vol. 34 / 6, 1979, p. 1137-1154, disponible sur https://www.persee.fr/doc/ahess_0395-2649_1979_num_34_6_294116 [consulté le 24 août 2021].

JÜRGEN Paul, « Perspectives nomades. État et structures militaires », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2004 / 5 (59^e année), p. 1069-1093.

KHAZANOV Anatoliï Mihaïlovič , « Les Scythes et la civilisation antique. Problèmes de contacts », traduit par M. BURDA, Thérèse DE SONNEVILLE-DAVID, in *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 8, 1982, p. 7-51.

KRADIN Nikolay N., « Nomadism, Evolution and World-Systems: Pastoral Societies in Theories of Historical Development », *Journal of World-Systems Research*, VIII, automne 2002, p. 368-388.

LEBEDYNSKY Iaroslav, *Les Nomades. Les peuples nomades de la steppe : des origines aux invasions mongoles (IX^e siècle av.J.-C.-XIII^e siècle apr.J.-C.)*, Arles, Édition Errance, 2017.

- *Les Sarmates. Amazones et lanciers cuirassés entre Oural et Danube (VII^e siècle av. J.-C.-VI^e siècle apr. J.-C.)*, 2^e édition revue et corrigée, Arles, Éditions Errance, 2014.

LEGRAND Jacques, « Les nomades mongols : une alternative anthropologique ? », in Jean-François Sabouret (dir.), *L'Asie-monde : Chroniques sur l'Asie et le Pacifique 2002-2011*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 511-515, disponible sur <http://books.openedition.org/editions-cnrs/12187> [consulté le 24 août 2021].

MAFFESOLI Michel, *Le voyage ou la conquête du monde*, Paris, Éditions Dervy, 2003.

- *Du nomadisme : vagabondages initiatiques*, Paris, Librairie générale française, 1997.

RICE Tamara Talbot, *Les Scythes*, Paris, Arthaud, 1958.

Études sur la littérature

ACQUIEN Michelle, « Épopée », in Jean-Pierre de Beaumarchais, Daniel Couty, Alain Rey (dirs.), *Dictionnaire des littératures de langue française*, Paris, Bordas, 1984.

BARTHES Roland, *Essais critiques*, Paris, Seuil, 1991.

DERIVE Jean (dir.), *L'épopée. Unité et diversité d'un genre*, Paris, Karthala, 2002.

DOR Rémy, « Orature and Translation. Some Reflexions on the Özbek Lyric Epos Nurali », in Rémy Dor (éd.), *L'Asie centrale et ses voisins. Influences réciproques*, Paris, INALCO, 1990, p. 57-72.

FINNEGAN Ruth, *Oral Literature in Africa*, Cambridge, Open Book Publishers, 2012.

GOYET Florence, *Penser sans concepts : fonction de l'épopée guerrière. Iliade, Chanson de Roland, Hôgen et Heiji monogatari*, Paris, Honoré Champion, 2006.

LABARTHE Judith (dir.), *Formes modernes de la poésie épique. Nouvelles approches*, Bruxelles, Presses Interuniversitaires Européennes – Peter Lang, 2004.

LUKACS Georges, *La théorie du roman*, traduit de l'allemand par Jean Clairevoye, Berlin, Éditions Gonthier, 1963.

PROVINI Sandra, « Introduction », in Sandra Provini (dir.), *L'Héroïque, Camenae*, n° 4, juin 2008.

TOURRET Marc, « Qu'est-ce qu'un héros ? », *Inflexions*, 2011/1, n° 16, p. 95-103.

ZUMTHOR Paul, *Introduction à la poésie orale*, Paris, Éditions du Seuil, 1983.

THUMEREL Fabrice, *La critique littéraire*, Paris, Armand Colin, 2002.

Etudes sur le nationalisme

AHMADI Hamid, « Unity within Diversity: Foundations and Dynamics of National Identity in Iran », *International Journal of Social Sciences (IJSS)*, vol. 2, n° 1, 2012, p. 127-147.

ANDERSON Benedict, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, London, New York, Verso, 1991.

ARIOSTE, *Roland furieux [Orlando furioso]*, trad. Francisque Reynard, Paris, Gallimard, 2003.

BAGHIROV Adil, « Appropriation de l'héritage historique et culturel de l'Azerbaïdjan », *Gulistan*, septembre 2011, disponible sur <http://gulistan.info/2011/09/appropriation-de-l%E2%80%99heritage-historique-et-culturel-de-l%E2%80%99azerbaïdjan/> [consulté le 4 février 2021].

CHOQUET Sabine, *Identité nationale et multiculturalisme: deux notions antagonistes ?*, Paris, France, Classiques Garnier, 2015.

KOUKOUTSAKI-MONNIER Angéliki, « L'affirmation de la nation face aux mémoires plurielles : la polémique sur l'enseignement de l'histoire en Grèce », *Le Discours du nationalisme en Europe*, Paris, L'improviste, p. 131-141.

LORNEJAD Siavash, DOOSTZADEH Ali, *Politicization of the background of Nizami Ganjavi: Attempted de-Iranization of a historical Iranian*, Yerevan, Caucasian Centre for Iranian Studies, 2009.

RIAUX Gilles, « Genèse de la cause azerbaïdjanaise en Iran », in Gilles Dorronsoro (dirs.), *Identités et politique : de la différenciation culturelle au conflit*, Paris, France, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 2014, 303 p.

- « Les relations entre l'Azerbaïdjan et l'Iran. Des représentations conflictuelles à l'apprentissage du réalisme », in Michel Makinsky, Laurent Vinatier (dirs.), *L'Azerbaïdjan au centre d'enjeux globaux*, Neuilly-sur-Seine, Paris, L'Harmattan, 2008.

SAÏD Edward. W., *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, trad. Catherine Malamoud, Paris, Éditions du Seuil, 1980.

Les dictionnaires

BELFIORE Jean-Claude, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, Paris, Larousse, 2010.

BLOCH Oscar , VON WARTBURG Walther (dirs.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, Presses Universitaires de France, 1975.

GLASSE Cyril, BERQUE Jacques, THORAVAL Yves, *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam*, vol. 1, Paris, Bordas, 1991.

IMBS Paul (dir.), *Trésor de la langue française. Dictionnaire de la langue du XIX^e et du XX^e siècle (1789-1960)*, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1973.

REY Alain (dir.), *Le Dictionnaire culturel*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2005.

REY Josette -Debove, REY Alain (dirs.), *Le Nouveau Petit Robert*, Paris, Dictionnaires Le Robert, 2004.

Ouvrages interdisciplinaires et littéraires

CARY George, *The Medieval Alexander*, Cambridge, University Press, 1956.

DE BUFFON Georges-Louis, *Histoire naturelle des animaux*, Paris, H. Lecène et H. Oudin, 1888.

FEUILLEBOIS-PIERUNEK Ève, BEN LAGHA Zaïned (éds.), *Étrangeté de l'autre, singularité du moi. Les figures du marginal dans les littératures*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

KLEIBER George , *La sémantique du prototype*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.

KURAMAYEVA Inkar, « “Doublement traduit ?” Culture nomade et traduction », in Nikol Dziub, Tatiana Musinova, Augustin Voegele (dirs.), *Traduction et interculturalité. Entre identité et altérité*, Peter Lang, 2019.

Le Coran, traduit par Kasimirski, chronologie et préface par Mohammad Arkoun, Flammarion, 1970.

LE TASSE, *La Jérusalem délivrée [Gerusalemme liberata]*, trad. Jean-Michel Gardair, Paris, Librairie générale française, 1996.

SURTEES Robert Smith, *Mr. Sponge's Sporting Tour*, London, Bradbury, Agnew & Co, 1852.

TESSON Sylvain, *Aphorismes sous la lune et autres pensées sauvages*, Paris, Pocket, 2008.

VALERE Julius, *Roman d'Alexandre*, trad. et commenté par Jean-Pierre Callu, Turnhout, Brepols, 2010.

INDEX SELECTIF DES AUTEURS

A

Abdullaeva, Firuza 166, 401
 Abercromby, Joh 47
 Achard, Guy 102, 103, 401
 Acquien, Michelle 153, 415
 Adrienne, Gilles 49, 404
 Ahmadi, Hamid 147, 416
 Ahmed, Leila 15, 24, 197, 401
 Aigle, Denise 143, 144, 405
 Ali, Wijdan 13, 130, 144, 149, 196, 250, 255, 257, 258, 270, 401, 409
 Anderson, Benedict 146, 416
 Anvar, Leili 32, 129, 258, 406
 Apollodore, 11, 19, 46, 79, 82, 83, 84, 399
 Arioste, 394, 416
 Aristophane, 103, 400
 Aristote, 56, 100, 101, 400
 Arkoun, Mohammad 197, 417
 Arrien, 90, 91, 313, 400
 Atkinson, James 141, 411
 Auberger, Janick 55, 82, 400, 402

B

Baghirov, Adil 148, 416
 Ballotti, Alessandra 13, 401
 Banani, Amin 165, 186, 408
 Bardon, Henry 11, 36, 399
 Barry, Michael 1, 7, 8, 11, 14, 15, 16, 24, 124, 135, 138, 139, 140, 142, 148, 149, 195, 201, 221, 222, 223, 224, 228, 229, 236, 237, 244, 258, 391, 400, 405, 408
 Barthelmebs, Hélène 21, 401
 Barthes, Roland 389, 415
 Bartolo, Micheline 139, 152, 405
 Baslez, Marie-Françoise 43, 73, 74, 75, 76, 404
 Bausani, Alessandro 141, 196, 410
 Bazin, Louis 315, 412
 Beck, Lois 24, 136, 163, 186
 Beikbaghban, Hossein 139, 208, 405
 Belfiore, Jean-Claude 174, 417
 Ben Lagha, Zaïned 21, 417
 Berque, Jacques 68, 256, 417
 Berthels, Evgenij 274
 Bianquis, Anahita 82, 400
 Binyon, Laurence 201, 202, 409
 Bizos, Marcel 11, 36, 399
 Blanchet, Pierre 32, 129, 406
 Bloch, Oscar 17, 417
 Blok, Josine Henriëtte 60, 105, 106, 402
 Boehringer, Sandra 46, 403

Bommelaer, Bibiane 11, 37, 59, 399
 Borgeaud, Philippe 82, 400
 Bosworth, Clifford Edmund 16, 24, 132, 133, 138, 187, 188, 189, 405, 409
 Boulogne, Jacques 47, 99, 403
 Bounoure, Gilles 11, 36, 399
 Bourdieu, Pierre 101, 325, 364, 401
 Boyle, John Andrew 16, 405
 Briant, Pierre 32, 129, 406

C

Caiozzo, Anna 186, 187, 188, 189, 405
 Canetti, Elias 350, 412
 Carlier-Détienne, Jeannie 31, 32, 55, 83, 98, 99, 402
 Carrière, Jean-Claude 11, 46, 399
 Cary, Georges 92, 176, 417
 Chambry, Emile 36, 90, 401
 Chamlou, Laurence 258, 405
 Chantraine, Pierre 31, 56, 400
 Chartier, Jean-Luc A. 265, 414
 Chelkowski, Peter J. 15, 24, 138, 142, 144, 199, 200, 258, 391, 409
 Chodzko, Alexander 285, 405
 Choquet, Sabine 147, 416
 Chorabayev, Abdykhalyq 355
 Clarke, H. Wilderforce 11, 400
 Clinton, Jerome W. 135, 250, 254, 255, 259
 Collart, Paul 31, 56, 400
 Collin, Françoise 57, 401
 Contenau, Georges 133
 Corbin, Henry 24
 Coulon, Victor 103, 400
 Couty, Daniel 153, 415
 Coyajee, Jehangir Cooverjee 190, 408
 Ctésias, 107, 313

D

D'Ortigue, Pauline Lavagne 258, 401, 405
 Dabashi, Hamid 129, 131, 132, 405
 Dan, Anca 37, 404
 Daqiqi, 131, 151, 152, 155
 Dauzat, Pierre-Emmanuel 56, 400
 David, Thérèse 22, 69, 113, 114, 115, 402
 Davis, Dick 24, 114, 153, 155, 161, 162, 164, 165, 166, 184, 190, 191, 192, 216, 408, 414

Davis-Kimball, Jeannine 107, 109, 114, 414
 Davkaraev, Hajim 312
 Dawson, Doyné 75, 404
 de Beaumarchais, Jean-Pierre 153, 415
 De Beauvoir, Simone 13, 401
 De Blois, François 135, 139, 405, 407
 De Bruijn, Johannes Thomas Pieter 135, 139, 160, 176
 Bürgel, Christoph Johann 141, 142, 144, 145, 195, 201, 208, 249, 258, 405, 410
 De Buffon, Georges-Louis 64, 417
 De Fouchécour, Charles-Henri 14, 200, 201, 405
 De Gastines, Isabelle 11, 135, 142, 228, 251, 400
 De Meaux, Lorraine 287, 412
 Dedryvère, Laurent 187, 188, 405
 Dehlevi, Amir Khosrow 145, 176, 201, 247
 Derayeh, Mino 24, 136, 401
 Derive, Jean 24, 415
 Devauchellen, Didier 47, 99, 403
 Diès, Auguste 36, 400
 Diodore, 11, 19, 37, 45, 46, 48, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 66, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 90, 105, 107, 217, 226, 313, 392, 399, 400, 402
 Doostzadeh, Ali 149, 416
 Dor, Rémy 324, 325, 412, 415
 Duchesne-Guillemin, Jacques 133
 Dumézil, Georges 105, 308, 393, 412
 Dziub, Nikol 228, 405, 409, 417

E

Eck, Bernard 11, 45, 399
 Erkinov, Aftandil 144, 406
 Eschyle, 60, 81
 Esmâïli, Hossein 395, 406, 407

F

Ferdowsi, 9, 11, 18, 19, 24, 25, 79, 123, 124, 127, 128, 129, 130, 131, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 161, 162, 164, 165, 166, 168, 169, 170, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 195, 196, 198, 202, 210, 212, 213,

214, 216, 220, 224, 226,
239, 245, 246, 248, 261,
266, 267, 268, 269, 270,
271, 275, 279, 309, 347,
377, 390, 391, 392, 399, 408
Feuillatre, Emile 92, 404
Feuillebois-Pierunek, Ève 7, 21,
24, 127, 128, 129, 130, 131,
132, 150, 152, 153, 156,
200, 291, 412, 417
Finnegan, Ruth 289, 325, 415
Flacelière, Robert 36, 90, 401
Freyburger, Marie-Laure 7, 18,
19, 403
Frontisi-Ducroux, Françoise 98,
404

G

Gabbay, Alyssa 145, 156, 245,
247, 248, 265, 266, 270, 406
Gaillard, Marion 199, 233, 395,
406, 407
Gelpke, Rudolf 141, 410
Gencosman, Nuri 141, 410
Geoffroy, Eric 257, 406
Germain, Yves 217, 402
Gernet, Louis 11, 36, 399
Geybullayeva, Rahilya 145
Ghirshmann, Roman 133, 188,
406
Giaveri, Maria-Theresa 1, 145
Glassé, Cyril 256, 417
Gokalp, Altan 315, 317, 412
Gorshenina, Svetlana 146, 412
Goukowsky, Paul 11, 90, 399
Goyet, Florence 24, 290, 299,
415
Grabar, Oleg 220, 411
Gray, Basil 155, 220, 411
Greenfielboyce, Nell 65, 412
Grenet, Frantz 187, 188, 189
Grousset, René 133, 159, 406

H

Habib, Mohammad 145, 406
Hall, Edith 37, 62, 74, 79, 404
Hamayon, Roberte 115, 116,
291, 412
Hanks, Bryan 66, 414
Harf-Lancner, Laurence 200,
201, 406
Hartog, François 22, 38, 39,
106, 342, 404, 414
Hawkins, Derek 108, 402
Hecquet, Myriam 47, 99, 403
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
219, 220, 411
Heinrichs, Wolfhart 138, 409
Hellanicos, 67
Hérodien, 48, 400
Hérodote, 11, 19, 35, 36, 37, 38,
39, 40, 42, 44, 45, 46, 48,
49, 50, 51, 60, 64, 75, 86,
87, 106, 107, 111, 112, 217,

313, 339, 342, 393, 399,
400, 402, 404
Hilenbrand, Carole 136, 137
Hippocrate, 11, 19, 36, 45, 49,
50, 65, 399
Homère, 11, 31, 49, 56, 57, 60,
74, 79, 80, 86, 87, 97, 399,
400
Hoseini, Gholâm 141, 411

I

Ibn Jubayr, 137
Imbs, Paul 17, 417
Ishaghpour, Youssef 219, 223,
411

J

Jagodic, Vladislav 141, 410
Jakopin, Gitica 141, 410
James-Raoul, Danièle 212, 402
Javadi, Hasan 15
Jdanko, Tatiana 305, 313, 331
Jetkins, Patty 31
Jirmunski, Victor 24, 143, 291,
292, 293, 298, 303, 305,
317, 318, 320
Johannès, Francis 128, 260, 406
Jones-Bley, Karlene 48, 401
Jouanna, Jacques 11, 36, 399
Juneaux, Marcel 36
Jürgen, Paul 42, 112, 414
Justin, 11, 19, 36, 39, 40, 48,
49, 59, 60, 63, 64, 65, 77,
79, 84, 93, 107, 190, 226,
399

K

Kangarani, Mohammad 141,
410
Kappler, Claire 200, 201, 406
Khazanov, Anatoli 41, 415
Kipling, Rudyard 44
Klaproth, Julius 211, 412
Kleiber, Georges 19, 24, 417
Komur-Thillo, Greta 7, 8, 405
Koukoutsaki-Monnier, Angéliki
147, 416
Kradin, Nikolay N. 113, 415
Krotkoff, Georg 228, 236, 409
Kuramayeva, Inkar 13, 228,
401, 417
Kuroyanagi, Tsuneo 141, 411
Kydyrbaeva, Raïssa 309, 356,
357, 358, 381

L

Labarthe, 290, 415
Lamberti, Judith 212, 393
Langacker, Ronald W. 19
Langymier, René 31, 56, 400
Lasserre, François 11, 36, 399
Lazard, Gilbert 127, 151, 407

Le Tasse, 394, 417
Lebedynsky, Iaroslav 22, 24,
37, 41, 46, 47, 50, 106, 107,
108, 109, 110, 314, 315,
393, 402, 415
Lecomte, Gérard 138, 409
Lederer, Wolfgang 355, 401
Leduc, Guyonne 403
Legrand, Philippe-Ernest 11, 36,
399,
Legrand, Jacques 113, 415
Lenfant, Dominique 32, 74, 75,
406
Lescot, Roger 127, 407
Létoublon, Françoise 289, 290
Linduff, Katheryn M. 48, 66,
115, 401, 414
Lissarrague, François 47, 99,
402
Littleton, Scott 109, 114, 414
Lornejad, Siavash 149, 416
Lukacs, Georges 154, 415
Lysias, 11, 19, 36, 50, 56, 57,
58, 65, 79, 80, 399

M

Maffesoli, Michel 24, 68, 69,
259, 415
Maksetov, Kabul 304, 313, 314
Markelj, Milan 141, 410
Martinez-Gros, Gabriel 129,
130, 133, 151, 406
Massé, Henri 11, 127, 128, 142,
160, 261, 262, 400, 406, 407
Massonie, Bertrand 11, 46, 399
Mayor, Adrienne 7, 21, 22, 24,
42, 45, 47, 48, 62, 63, 65,
67, 93, 94, 106, 107, 108,
113, 314, 362, 392, 402
Meisami, Julie Scott 24, 141,
142, 143, 162, 163, 245,
254, 255, 271, 406, 409, 411
Melville, Charles Peter 270, 408
Mineo, Bernard 11, 36, 399
Miquel, Paul-Antoine 78, 404
Mohl, Jules 11, 25, 151, 152,
166, 168, 170, 177, 179,
182, 399
Mortazavi, Djamchid 142, 410
Mosley, Tonya 108, 403
Mossé, Calude 57, 58, 100, 102,
103, 105, 113, 401
Motlagh, Djalal Khaleghi 179,
186, 190, 192, 408
Muller, Marion 47, 48, 403
Musinova, Tatiana 228, 417

N

Naas, Valérie 37, 404
Nashat, Guity 24, 136, 163, 185,
186
Nasiri-Moghaddam, Nader 223,
406
Navâ'i, Ali Shir 144, 406
Neuve-Eglise, Amélie 263, 407

Nezâmi, 1, 3, 4, 8, 9, 10, 11, 13,
 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20,
 22, 23, 24, 25, 36, 79, 94,
 123, 124, 127, 131, 134,
 135, 136, 138, 139, 140,
 141, 142, 143, 144, 145,
 148, 149, 150, 159, 160,
 165, 176, 186, 193, 195,
 196, 197, 198, 199, 200,
 201, 202, 203, 204, 205,
 206, 207, 208, 209, 210,
 211, 212, 213, 214, 217,
 218, 219, 220, 223, 224,
 226, 228, 229, 230, 231,
 232, 233, 234, 235, 236,
 237, 238, 239, 240, 241,
 242, 243, 244, 245, 246,
 247, 249, 250, 251, 252,
 253, 255, 256, 257, 258,
 259, 260, 261, 262, 263,
 264, 265, 266, 268, 269,
 270, 271, 272, 273, 274,
 275, 279, 288, 297, 309,
 312, 315, 319, 321, 323,
 324, 326, 347, 356, 366,
 389, 390, 391, 392, 393,
 394, 396, 400, 408, 409,
 410, 411
 Nizam al-Mulk, 136, 407
 Nobari, Alizera Hejabri 109,
 392
 Nöldeke, Theodor 151, 156, 408

O

Okada, Emiko 141, 411
 Omidasalar, Mahmoud 155, 162,
 408
 Orsatti, Paola 260, 268, 409

P

Palmier-Chatelain, Marie-Elise
 258, 401, 405
 Parrello, Domenico 144, 409
 Payen, Pascal 39, 103, 403
 Pédech, Paul 92, 404
 Perrot, Michelle 31, 402
 Philostrate de Lemnos, 65, 97,
 400
 Pignon, Tatiana 136, 407
 Pisier, Evelyne 57, 401
 Platon, 36, 57, 400, 401, 404
 Plutarque, 36, 90, 114, 401
 Polyen, 214, 217, 218, 219, 402
 Poor, Sara S. 153, 161, 408
 Potocki, Jean 211, 412
 Prévost, Stéphanie 187, 188,
 405
 Proulx, Geneviève 55, 76, 78,
 98, 99, 114, 402
 Provini, Sandra 153, 154, 416
 Pseudo-Callisthène, 11, 19, 36,
 55, 64, 69, 76, 80, 92, 93,
 176, 177, 178, 200, 202,
 212, 214, 226, 399, 404
 Puccini, Giacomo 145

Q

Quingles, Jordi 141, 410
 Quinte-Curce, 11, 19, 36, 49,
 59, 80, 91, 399
 Quintus de Smyrne, 11, 19, 49,
 56, 57, 80, 86, 87, 88, 89,
 97, 172, 174, 399

R

Radloff, Wilhelm 283, 285, 287,
 295, 296, 297, 413
 Reichl, Karl 7, 24, 279, 284,
 285, 287, 288, 290, 292,
 293, 304, 308, 311, 312, 412
 Renno, Assunção Teodoro 80,
 404
 Rey, Alain 17, 153, 415, 417
 Rey-Debove, Josette 17, 417
 Rezaï, Mahnaz 257, 402
 Rhône, Camille 186, 187, 189
 Riaux, Gilles 146, 147, 416
 Rice, Tamara Talbot 22, 415
 Richard, Francis 14, 140, 144,
 224, 262, 409
 Richards, Donald Sidney 129,
 188, 407
 Richaud, Jean-David 136, 407
 Rivière, Yves 155, 220, 411
 Romeri, Luciana 404
 Roubineau, Jean-Manuel 112,
 404
 Roux, Jean-Paul 128, 134, 136,
 407
 Roy, Olivier 285, 286, 413
 Rubinson, Karen S. 48, 66, 115,
 401, 414
 Rypka, Jan 130, 132, 138, 139,
 142, 151, 196, 271, 409

S

Saccone, Carlo 141, 410
 Safâ, Zabih Allâh 127, 407
 Saïd, Edward. W. 76, 416
 Saïd, Suzanne 43, 56, 60, 403
 Sakisian, Armeénag Bey 221,
 411
 Samuel, Pierre 394, 403
 Sarâmi, Gadamali 257, 402
 Schiltz, Véronique 118, 403
 Schimmel, Annemarie 145, 407
 Schmidt, Laura 18
 Schmidt, Pauline 47, 99, 402,
 403
 Schnyder, Peter 21, 401
 Schulman, Jana K. 153, 161,
 408
 Sebillotte Cuchet, Violaine 46,
 60, 403
 Sepanta, Abdolhossein 262
 Serret, Blandine 11, 36, 399
 Sevsevil, Sabri 141, 410
 Seyed-Gohrab, Ali Asghar 196,
 250, 255, 257, 258, 270, 409
 Shapiro, Harvey Alan 22, 403

Shayegan, Daryush 150, 152,
 407, 408
 Shoolbraid, George Murray
 Haining 287, 290, 306, 413
 Simon, Mathilde 37, 404
 Sonnevile-David, Thérèse 41,
 415
 Spitznagel, Louis 142, 410
 Stchoukine, Ivan 220, 411
 Steinberg, Amanda 394, 402
 Storey, Charles Ambriose 24,
 135, 150, 407
 Strabon, 11, 19, 36, 42, 45, 49,
 58, 61, 62, 63, 107, 148, 399
 Suard, François 200, 201, 406
 Surtees, Robert Smith 346, 417

T

Talattof, Kamran 24, 135, 151,
 156, 164, 195, 196, 197,
 250, 256, 258, 264, 390,
 391, 409
 Tarsusi, Abu Tâher 395, 407
 Tasse, 394
 Tesson, Sylvain 350, 417
 Thélamon, Françoise 46, 62,
 403
 Thomas, Joël 35, 37, 404
 Thillo, Pierre 405
 Thoraval, Yves 256, 417
 Thumerel, Fabrice 298, 416
 Toudoire-Surlapierre,
 Frédérique 7, 13
 Tourret, Marc 79, 416
 Tyrrell, William Blake 37, 83,
 86, 98, 101, 104, 403

V

Valère, Julius 176, 417
 Valikhanov, Chokan 285, 287
 Van Daele, Hilaire 103, 400
 Van den Berg, Gabrielle Rachel
 270, 408
 Van Donzel, Emeri Johannes
 138, 139, 409
 Van Groningen, Bernard
 Abraham 56, 400
 Van Ruymbeke, Christine 24,
 145, 160, 258
 Varikas, Eleni 57, 401
 Vedat Uygur, Ceyhun 11, 23,
 319, 321, 326, 327, 331,
 340, 341, 344, 400
 Vernant, Jean-Pierre 58, 98,
 103, 404
 Verstandig, André 190, 191,
 407
 Vian, Francis 11, 49, 56, 399
 Voegele, Augustin 228, 417
 von Wartburg, Walther 17, 417

W

Wartelle, André 56, 400

Winner, Thomas 283, 284, 287,
292, 318, 413

X

Xénophon, 91, 100

Y

Yarshater, Ehsan 15, 24, 130,
138, 142, 154, 186, 189, 407

Z

Zecchini, Guiseppe 11, 36, 399
Zipoli, Riccardo 176
Zumthor, Paul 24, 289, 416

A

Абукаримов, У.М. 307, 413
Айтбаев, А.Б. 307, 413
Акматалиев, Абдылдажан 11,
23, 361, 363, 379, 382, 383
Алиев, Р. М. 141, 411

Б

Бергельс, Евгений 140, 256,
271, 274, 409

В

Валиханов, Шокан 285, 413

Г

Гаджиев, Ариф Аллахяр оглы
274, 409

Д

Давкараев, Нажим 309, 312,
413

Ж

Жданко, Татьяна 305, 308,
309, 314, 331, 413
Жирмунский, Виктор 143,
176, 285, 287, 288, 291,
292, 293, 294, 298, 303,
305, 318, 320, 378, 383, 413

К

Климович, Люциан 304, 413
Кыдырбаева, Раиса 308, 309,
356, 358, 381, 413

М

Максетов, Кабул 304, 305,
313, 314, 413
Мамедов, Низами 315, 414
Мелетинский, Елеазар 308,
414

Р

Радлов, Василий 283, 286,
295, 414

С

Сагитов, Исмаил 304, 414
Суванбеков, Жүрсүн 356, 414

Т

Тарковский, Арсений 305, 414
Толстов, Сергей 313, 314, 349,
414

Я

Яценко, Сергей 109, 414

