

Études folklorique, 1922

Cosquin, E.

# LE PROLOGUE-CADRE DES MILLE ET UNE NUITS

LES LÉGENDES PERSES

ET LE LIVRE D'ESTHER

(Extrait de la *Revue biblique*, publiée par l'École pratique  
d'Études bibliques des Dominicains de Jérusalem.  
Janvier et Avril 1909.)

## PREMIER ARTICLE

En relisant récemment le récit dans lequel sont encadrés les contes des *Mille et une Nuits*, et en prenant connaissance des études diverses auxquelles ce prologue-cadre a donné lieu, nous nous sommes trouvé en présence d'une thèse qui nous paraît de nature à attirer particulièrement l'attention des lecteurs de cette Revue. Cette thèse, en effet, prétend rattacher à la fois, et l'encadrement des *Mille et une Nuits*, et un écrit biblique, le *Livre d'Esther*, à une antique légende, à une légende de la Perse : les chroniqueurs persano-arabes fourniraient, nous assure-t-on, la justification de ce qui est ainsi affirmé, et, d'ailleurs, la simple confrontation du livre juif avec le récit arabe, établirait la parenté des deux ouvrages. Esther serait donc, comme on l'a dit, la « sœur de Shéhérazade » ou, plus exactement, son *double*.

Le premier, croyons-nous, qui a formulé la thèse en question, est un savant de premier ordre en sa spécialité, M. De Goeje, l'illustre arabisant de Leyde, l'un des huit Associés étrangers de notre Académie des Inscriptions. Exposées d'abord en 1886 dans la revue hollandaise *De Gids*, « Le Guide », puis reproduites à peu près in,

extenso en 1888, dans l'*Encyclopædia Britannica* (1), les idées de M. De Goeje ont été accueillies, sans la moindre discussion, non seulement par feu Kuenen, l'exégète radical hollandais, mais par feu Auguste Müller, arabisant distingué, et par d'autres savants : il n'y a pas plus de deux ans, en décembre 1906, un professeur à l'Université de Munich, M. Karl Dyroff, les présentait, dans une conférence, comme le résultat des plus nouvelles recherches sur les *Mille et une Nuits* (2).

En 1906 également, un assyriologue bien connu, M. Paul Haupt, reprenait cette identification de Shéhérazade et d'Esther : seulement il l'appuyait sur un document non utilisé par M. De Goeje, mais toujours de provenance perse (3).

La thèse de M. De Goeje a donc fait fortune. Mais, avant d'en discuter les divers arguments et notamment de vérifier les dires des chroniqueurs persano-arabes, un préliminaire nous paraît s'imposer : l'examen sérieux de ce qui, au sujet du prologue-cadre des *Mille et une Nuits* et de son origine première, n'était encore, il y a près d'un siècle, qu'une conjecture de Guillaume Schlegel. Si vraiment, en désignant comme pays d'origine de cet « encadrement », non point la Perse, mais l'Inde, le coup d'œil de Guillaume Schlegel a été divinatoire ; si toutes les découvertes récentes sont venues mettre hors de doute cette origine indienne, la question prendra un autre aspect.

C'était, nous disait-on, une commune dérivation *perse* qui liait le *Livre d'Esther* aux *Mille et une Nuits*. L'élément perse éliminé, il faut, de toute nécessité, chercher ailleurs, si l'on veut expliquer le lien qu'on affirme... Mais, en fait, ce lien existe-t-il ? et peut-on relever, dans le prologue-cadre des *Mille et une Nuits* et dans le *Livre d'Esther*, de ces traits communs, vraiment caractéristiques,

(1) *De Arabische nachtvertellingen*, door Prof. M. J. de Goeje (*De Gids*, septembre 1886). — *The Thousand and One Nights*, article signé M. J. de G. (dans *The Encyclopædia Britannica*, 9<sup>e</sup> édition, vol. 23, 1888).

(2) Ak. Kuenen : *Historisch-kritisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds* (Leiden, 2<sup>e</sup> éd., t. I, 1887, p. 551). — Aug. Müller : *Die Märchen der Tausend und einen Nacht* (dans *Deutsche Rundschau*, vol. 52, juillet-septembre 1887) et *Zu den Märchen der Tausend und einen Nacht* (dans *Bezenberger's Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, vol. 13, 1887). — Karl Dyroff : *Die Märchen der Tausend und einen Nacht im Lichte der neuesten Forschung* (conférence résumée dans *l'Allgemeine Zeitung*, 1906. *Beilage* Nr. 291, p. 519).

(3) Paul Haupt : *Purim* (Leipzig et Baltimore, 1906).

qui constituent une ressemblance de famille ? C'est là ce que nous aurons à voir.

Dans l'étude du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, — étude spéciale en apparence, mais en réalité d'une portée générale, — à laquelle nous allons consacrer tout ce premier article, nous serons long ; mais le terrain dont nous aurons pris possession peu à peu, sera, croyons-nous, de ceux dont on ne peut être délogé et qui commandent les positions du camp adverse.

## SECTION PRÉLIMINAIRE

### L'ORIGINE INDIENNE DU PROLOGUE-CADRE DES MILLE ET UNE NUITS

Le cadre dans lequel sont disposés les contes des *Mille et une Nuits*, se rattache, comme on sait, à un grand prologue. Rappelons, d'une façon précise, les principaux traits de ce prologue, qui respire un mépris tout oriental pour la femme (1).

Le roi Shahzeman, souverain de « Samarcande en Perse », invité par son frère Shahriar, roi de l'Inde et de la Chine, à venir le voir, est déjà en route, quand il s'aperçoit qu'il a oublié d'emporter un présent qu'il destine à son frère, un joyau précieux. Il rebrousse chemin et, quand il rentre dans sa chambre, il y trouve sa femme en compagnie d'un esclave noir. Furieux, il tue les coupables, puis il va rejoindre son escorte ; mais le chagrin le ronge ; son teint devient jaune et son corps maigrit à vue d'œil.

Arrivé chez son frère, Shahzeman reste constamment absorbé dans la même tristesse. Un jour qu'il est dans ses appartements, pendant que Shahriar fait une partie de chasse, il voit, de ses fenêtres donnant sur les jardins du palais, la conduite infâme de la reine et de ses suivantes avec des esclaves noirs. Alors la pensée lui vient que son frère est encore plus malheureux que lui, et il reprend sa bonne humeur et sa bonne mine.

Très surpris de ce changement, Shahriar interroge Shahzeman et finit par obtenir de lui le récit de ce qui s'est passé ; il voit ensuite, de ses propres yeux, l'indignité de la reine. Alors, tout hors de lui, il demande à son frère de se mettre aussitôt en route avec lui pour voir s'ils trouveront quelque part un compagnon d'infortune : autrement mieux vaut la mort.

Les deux princes partent donc à la dérobée, et, chevauchant nuit et jour, ils arrivent sur le rivage de la mer, où ils se reposent dans une prairie, au pied d'un grand arbre. Tout à coup s'élève de la mer une colonne noire

(1) Nous donnons ce résumé d'après les deux meilleures traductions des *Mille et une Nuits*, la traduction anglaise de E. W. Lane (1839-1842) et la traduction allemande de M. Henning (1895).

gigantesque, qui s'avance vers la prairie. Saisis de terreur, Shahriar et Shahzeman grimpent sur l'arbre et voient arriver un *ifrit* (mauvais génie), portant sur sa tête un coffre, qu'il dépose au pied de l'arbre et dont il tire une femme, rayonnante de beauté. Il met sa tête sur les genoux de cette femme et s'endort. En levant les yeux, la femme aperçoit les deux princes sur l'arbre. Elle les force à en descendre en les menaçant de réveiller l'*ifrit*, dont elle a posé doucement la tête sur l'herbe. Puis elle leur fait des propositions éhontées qui, sur leur refus, deviennent des ordres, toujours avec menace de réveiller l'*ifrit*. Les deux princes cèdent, et la femme se fait donner par eux leurs deux bagues, qu'elle enfile à la suite de quatre-vingt-dix-huit autres bagues, déjà reçues par elle d'autres passants dans de semblables circonstances. Puis elle dit aux deux princes : « Voyez, cet *ifrit* m'a enlevée pendant ma nuit de noces ; il m'a enfermée dans une boîte ; il a mis la boîte dans un coffre à sept serrures et m'a déposée au fond de la iner. Il ne savait pas que tout ce que nous voulons, nous autres femmes, nous arrivons à l'obtenir. »

Alors les deux princes retournent dans la capitale de Shahriar, où celui-ci fait couper la tête à la reine, à ses suivantes et à ses esclaves. Et il décide que, chaque soir, il prendra une nouvelle femme, qu'il fera décapiter le lendemain. Cela dure trois ans, et alors se produisent les événements qui forment le cadre proprement dit des *Mille et une Nuits*.

Un jour, le vizir de Shahriar rentre désolé dans sa maison : il a cherché en vain dans la ville, dont les habitants ont en partie émigré, une jeune fille nubile à amener au roi, et il craint la colère de son maître. Or le vizir a deux filles, Shéhérazade et Dinarzade. L'aînée, très intelligente et très instruite, voyant le chagrin de son père, lui en demande la cause. Quand il a tout raconté, Shéhérazade lui dit de la marier au roi. Le vizir s'y refuse d'abord ; mais il est obligé de céder aux instances de sa fille, et il l'amène à Shahriar. Alors elle implore du roi la faveur de dire adieu à sa jeune sœur. On va chercher Dinarzade, qui obtient de rester au palais et qui a reçu d'avance ses instructions : demander pendant la nuit à Shéhérazade de raconter une histoire, « et, s'il plaît à Dieu, ce sera le salut ». En effet, par le moyen d'histoires, dont le roi est charmé et que la conteuse sait toujours interrompre à un endroit intéressant, l'exécution de Shéhérazade est, chaque matin, remise au lendemain. Au bout de mille et une nuits, le roi reconnaît son injustice et Shéhérazade devient reine.

Peut-être n'a-t-on pas remarqué que ce prologue-cadre des *Mille et une Nuits* est, comme tant d'autres contes du grand répertoire asiatico-européen, fait de pièces et de morceaux, plus ou moins adroitement cousus les uns aux autres.

Ce prologue-cadre, en effet, se compose de trois parties parfaitement séparables et dont, en fait, chacune existe séparément à l'état de récit indépendant, formant un conte à lui seul.

La première partie, c'est l'histoire d'un mari, désespéré de la trahi-

son de sa femme et qui recouvre joie et santé en constatant qu'un haut personnage est aussi malheureux que lui.

La seconde, c'est l'histoire d'un être surhumain, dont la femme (ou la captive) déjoue audacieusement la jalouse surveillance.

La troisième, c'est l'ingénieux artifice par lequel une intarissable conteuse échappe à un danger qui menace, soit elle-même, soit son père, soit les deux à la fois.

Nous ne savons si la thèse de M. De Gooje considère ces trois parties comme dérivant d'autant d'« antiques légendes perses » : M. De Gooje et ceux qui le suivent paraissent prendre en bloc le prologue-cadre des *Mille et une Nuits* et ne se poser nullement la question de savoir si l'on ne peut pas ou plutôt si l'on ne doit pas y distinguer des éléments divers.

Quoi qu'il en soit, nous examinerons successivement ces trois parties et nous espérons rendre évidente, pour les trois, leur origine indienne, montrer notamment que ce sont des rameaux se rattachant respectivement à trois souches, à trois thèmes généraux bien indiens.

Les groupements de ce genre, tellement significatifs par rapport aux questions d'origine, Guillaume Schlegel en avait senti l'importance ; il avait même indiqué ici un de ces groupements, relativement à la troisième partie, celle dans laquelle s'encadrent les contes du recueil. Dès avant 1833, il écrivait ceci (1) : « Je pense que [dans « les *Mille et une Nuits*], l'encadrement et le fond de la plupart des « contes de fées proprement dits, ainsi que plusieurs contes plaisants « et à intrigue, sont d'invention indienne, parce que tout cela ressem- « ble prodigieusement à des compositions sanscrites que nous connais- « sons. »

Guillaume Schlegel mentionnait, — comme présentant ce même procédé d'encadrement, sous des formes plus ou moins analogues pour l'idée générale, — trois recueils indiens de contes : l'Histoire du Trône enchanté, avec ses trente-deux statues magiques, dont chacune récite un conte (*Sinhâsana-dvâtrînçali*, « Les Trente-deux [Récits] du Trône »), l'Histoire du *Velâla* (sorte de vampire), racontant vingt-cinq contes (*Velâla-pantchavinçali*), les « Soixante-dix [Récits] du Perroquet » (*Çouka-saplali*).

Aujourd'hui, nous sommes en état de donner, sur le point touché

(1) *Les Mille et une Nuits*, dans *Essais littéraires et historiques*, par A. W. de Schlegel (Bonn, 1842), p. 539. — Ce travail a été rédigé en français par Schlegel, et le passage cité fait partie d'une lettre publique adressée le 20 janvier 1833 à Sylvestre de Sacy.

par Guillaume Schlegel comme sur les autres, mieux que des rapprochements généraux : les découvertes de ces derniers temps mettent à notre disposition un bon nombre de documents indiens qui nous permettent d'éclairer d'une lumière souvent inattendue, non pas seulement les ensembles, mais les détails.

Bien préciser les ressemblances du prologue-cadre des *Mille et une Nuits* avec tous ces contes indiens, c'est assurément faire un pas, un grand pas, vers la solution — négative — de la question qui a été posée par les promoteurs de la thèse de la légende perse et résolue par eux affirmativement (1).

### § 1 de la Section préliminaire

La première partie du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*. — Une importante variante arabe. — Le vieux document indien découvert par M. Édouard Chavannes. — Autres récits indiens. — Une première constatation relative à la thèse de M. De Goeje.

Il existe, dans la littérature arabe, un recueil de contes, apparenté, pour l'encadrement, aux *Mille et une Nuits* : il est intitulé les *Cents Nuits* et il a été traduit ou imité par le rédacteur d'un livre berbère en dialecte du Souss marocain, le *Kitâb ech-Chelh'a*. Le prologue de cette version berbère que le savant Directeur de l'École des Lettres d'Alger, M. René Basset, Correspondant de l'Institut, a fait connaître, il y a quelques années, et dont il a donné la traduction française, mérite d'être examiné de près.

En voici le résumé (2) :

Il y avait un roi du nom d'Abd el-Melik, qui gouvernait le monde entier. Un jour qu'il donnait une fête, il dit à ses amis : « Y a-t-il quelqu'un qui soit plus beau que moi ? — Non, » lui est-il répondu. Alors entre un marchand venu de l'Inde : « Il y a, dit-il, dans mon pays, un jeune homme très

(1) On retrouvera une grande partie des éléments de notre travail sur le prologue proprement dit, dans un remarquable Mémoire de M. Pio Rajna : *Per le origini della novella proemiale delle « Mille e una Notte »* (*Giornale della Società Asiatica Italiana*, vol. XII, 1899, pp. 171 seq.). Mais la découverte capitale qu'a faite récemment M. Édouard Chavannes et qui éclaire toute la question, nous a imposé une disposition toute nouvelle de nos matériaux.

— Quant au cadre proprement dit, nous avons eu la bonne fortune de pouvoir ajouter à un document de premier ordre, traduit par un indianiste distingué, M. P.-E. Pavolini, d'autres documents qui ont aussi une véritable importance.

— Il est inutile de dire que, pour l'étude des *Mille et une Nuits*, un instrument de travail indispensable est la *Bibliographie des auteurs arabes*, de M. Victor Chauvin (fascicule IV-VII, Liège, 1900-1903).

(2) *Revue des Traditions populaires*, t. VI (1891), p. 452 seq.

beau, qui habite chez son père. — Amène-le moi, dit le roi, pour que je puisse le voir. »

Le marchand repart pour l'Inde et arrive chez le père du jeune homme, au moment où on va célébrer les noces de celui-ci. Quand les sept jours de fête sont passés, le marchand se met en route avec le jeune homme. Le soir, pendant la halte, le jeune homme s'aperçoit qu'il a oublié son amulette, et il retourne la chercher. Quand il rentre chez lui, il surprend un esclave noir assis auprès de sa femme parée. Il les tue tous les deux et, après avoir pris son amulette, il va rejoindre son compagnon. Pendant dix jours il reste sans manger, et il devient méconnaissable. Quand le roi le voit, il s'étonne ; mais le marchand lui dit que c'est le voyage, le froid et le soleil qui ont produit cet effet. « Mène-le à mon jardin, dit le roi, et qu'il s'y repose jusqu'à ce qu'il ait recouvré la santé. »

Le jeune homme reste six mois entiers dans un pavillon du jardin. Quand vient la saison des fleurs, les femmes du roi sortent pour un divertissement que leur donne le roi, et le jeune homme voit ce qui se passe entre l'une d'elles (sans doute la reine) et un esclave. Il se dit alors : « Je me repens d'avoir tué ma femme. » Le calme rentre dans son âme, et il redevient beau comme auparavant.

Quand le marchand le présente de nouveau au roi, celui-ci, très étonné du changement, demande des explications. Le jeune homme lui raconte toute l'histoire et il ajoute : « Je me suis dit : Vois ce qui arrive au roi ! à plus forte raison cela peut-il m'arriver à moi qui suis un jeune homme d'hier : pourquoi irais-je me chagriner ? »

Le roi, s'étant convaincu par lui-même de la vérité de ce qui lui a été dit, tue toutes ses femmes et jure de tuer toutes celles qu'il épousera.

Suit un cadre analogue au cadre proprement dit des *Mille et une Nuits*.

On a remarqué l'importance qu'a, dans cette variante berbéro-arabe, le changement *physique*, l'*enlaidissement* du personnage (le « jeune homme » de l'Inde) qui a été mis à la place du frère du roi ou plutôt, croyons-nous, dont le frère du roi a pris la place dans le prologue des *Mille et une Nuits*. Ce trait, dont ce prologue a conservé trace (Shahzeman devient « jaune » et maigre), nous allons le retrouver, bien saillant, — et avec lui, du reste, tous les traits caractéristiques de la variante berbéro-arabe, — dans un vieux conte de l'Inde certainement antérieur à la moitié du troisième siècle de notre ère et probablement bien plus ancien.

Ce conte, avec d'autres contes très intéressants pour le folkloriste, a été découvert par un sinologue éminent, M. Édouard Chavannes, membre de l'Institut, dans la traduction chinoise d'écrits indiens qui composaient le grand recueil canonique bouddhique le *Tripitaka* (en sanscrit, « Les Trois Corbeilles »), à l'époque lointaine où ce recueil est arrivé de l'Inde en Chine.

Le conte, que nous allons résumer, a été traduit du sanscrit en chinois, l'an 251 de notre ère. L'original indien, aujourd'hui disparu,

remontait donc à une époque antérieure, peut-être de beaucoup (1).

Nous donnerons ce conte tel quel, avec son préambule bizarre :

Il y avait autrefois un jeune homme de noble caste qui était fort beau ; il fit en or l'image d'une fille et dit à son père et à sa mère : « S'il existe une fille telle que celle-ci, je l'épouserai. » En ce temps, dans un autre royaume, il y avait une jeune fille qui, elle aussi, était fort belle ; elle aussi fit en or l'image d'un homme et dit à son père et à sa mère : « S'il existe un homme tel que celui-ci, je l'épouserai. » Les parents du jeune homme et ceux de la jeune fille ayant appris ce qui en était, fiancèrent de loin les jeunes gens, et ceux-ci devinrent mari et femme (2).

Dans ce même temps, un certain roi, s'étant regardé dans un miroir, dit à ses ministres : « Y a-t-il au monde un homme aussi beau que moi ? » Les ministres lui répondent : « Nous, vos sujets, avons entendu dire que, dans tel royaume, il y a un jeune homme d'une beauté sans pareille. » Le roi envoie alors un messenger pour l'aller chercher.

Quand le messenger arrive, il dit au jeune homme (au nouveau marié) : « Le roi désire vous voir, parce que vous êtes un sage (*sic*). » Le jeune homme, s'étant mis en route sur son char, se dit presque aussitôt qu'appelé près du roi à cause de son intelligence, il aurait dû prendre ses livres avec lui, et il retourne à la maison pour les aller chercher. Alors il voit sa femme se livrant à la débauche avec un étranger. — Il se remet en route ; mais l'émotion, la colère ont été si violentes, que sa belle figuré s'altère et qu'il devient de plus en plus laid. Le ministre du roi (le messenger), le voyant devenir tel, pense que le voyage l'a éprouvé, et, à leur arrivée chez le roi, il installe le jeune homme commodément (*sic*) dans l'écurie.

Or, pendant la nuit, le jeune homme voit l'épouse principale du roi, venant dans l'écurie à un rendez-vous donné à un palefrenier. Il se dit alors : « Si l'épouse du roi agit ainsi, à combien plus forte raison ma femme ! » Ses soucis se dissipent, et il redevient beau comme auparavant.

Quand le roi lui donne audience et lui demande pourquoi il est resté trois jours hors du palais, le jeune homme lui raconte toute l'histoire. « Si ma femme elle-même est telle, dit le roi, à combien plus forte raison les femmes ordinaires ! » Après quoi les deux hommes s'en vont dans la montagne ; ils se coupent la barbe et les cheveux, et se font *çramanas* (ascètes).

(1) Ce conte, provenant de la partie du *Tripitaka* qui a été traduite en chinois, en 251, sous le titre de *Kieou tsa pi yu king*, porte le n° XIX parmi les trente *Fables et Contes de l'Inde, extraits du Tripitaka chinois*, que M. Édouard Chavannes a présentés au XIV<sup>e</sup> Congrès international des Orientalistes, tenu à Alger en 1905. — Les récits en question, dont la traduction chinoise est toujours datée, « nous perment », dit M. Chavannes, d'affirmer que tel conte existait en Inde antérieurement à tel siècle ; ils nous fournissent ainsi, dans le temps et dans l'espace, des points de repère inébranlables qui aideront à constituer la science historique de « la migration des fables ».

(2) Il y a, dans cette singulière introduction, des sous-entendus. Les deux statues ont été fabriquées pour représenter les types idéaux de femme et de mari que le jeune homme et la jeune fille voudraient rencontrer, et il se trouve que le type de femme conçu par le jeune homme est réalisé dans la jeune fille, et réciproquement. Quand les parents le savent, ils marient les jeunes gens.

Répetons-le : C'est à l'an 251 de notre ère que remonte le texte chinois de ce conte, traduction d'un texte indien. A cette époque, les Arabes, les futurs éditeurs du conte, au fond tout pareil, des *Cent Nuits*, n'étaient encore qu'un agglomérat de peuplades n'ayant pour littérature que des chants de guerre ou d'amour et d'autres poésies à la bédouine.

Or, en comparant entre eux le conte sino-indien et le conte arabe des *Cent Nuits*, on constatera que le premier, si ancien pourtant, a, en certains endroits, la physionomie la moins primitive et se montre manifestement *retravaillé*. Témoin le passage où, au lieu de dire tout simplement au jeune homme que le roi le fait venir pour voir comme il est beau, le messenger lui dit que le roi l'appelle auprès de lui, « parce que le jeune homme est un sage ». Ce passage, ainsi que le passage suivant où le jeune homme s'aperçoit qu'il a oublié, non pas une « amulette » ou un « joyau », mais les livres (« les éléments essentiels de ses livres », dit le texte), porte bien évidemment la signature de quelque pédant, bouddhiste ou autre, qui, il y a dix-sept siècles ou plus, a sottement remanié ce à quoi il ne fallait pas toucher.

Sur ces deux points, le vieux conte sino-indien ne donne certainement pas la teneur du conte indien primitif ; c'est un mauvais *arrangement* d'un original dont un exemplaire plus intact a été exporté de l'Inde, à une époque inconnue, non plus vers le Nord, mais vers l'Occident, et est arrivé finalement, — par les intermédiaires ordinaires, avec lesquels nous ferons ci-dessous plus ample connaissance, la Perse d'abord, puis les peuples arabes, — chez les Berbères du Maroc.

Le récit berbéro-arabe reflète donc une forme indienne du conte antérieur à l'an 251 (1).

(1) On s'est peut-être demandé pourquoi, dans le conte sino-indien, cette baroque histoire de statues a été mise en tête du récit. Il nous semble que le contour a voulu renforcer une thèse, la thèse de la fonclère méchanceté féminine, en aggravant le plus possible la faute de la jeune femme : non seulement, en effet, celle-ci est infidèle, à peine mariée, comme dans les *Cent Nuits*, mais elle trahit un mari qui pourtant réalise l'idéal figuré par elle-même dans la statue d'or, le mari de ses rêves. — Notons que le trait des statues se rencontre encore dans d'autres vieux récits indiens, dans des *djâtakas*, où il est parfaitement expliqué. — On sait que les *djâtakas* sont des récits des naissances ou plutôt rennissances du Bouddha à travers les Âges, et de ses aventures, tantôt sous forme humaine, tantôt sous forme surhumaine, tantôt sous forme animale. Le recueil des 550 *djâtakas* du bouddhisme du Sud (Ceylan, etc.), écrits en langue *pâli*, a été traduit en anglais (*The Jâtakas, or Stories of the Buddha's former births, translated from the pâli...* Cambridge, 1895-1907, Six volumes). — Nous toucherons, au § 2 de cette section préliminaire, la question de l'ancienneté des *djâtakas* ; mais, avant de citer un de ces vieux documents, il nous faut donner d'une façon précise le sens du mot *Bodhisattva*, qui

Dans l'Inde encore, nous rencontrons une variante de ce même thème, laquelle a ce caractère particulier que le merveilleux s'y est introduit.

Cette forme curieuse nous est donnée par le recueil indien la *Couka-saptali* (« Les Soixante-dix [Récits] du Perroquet ») : dans le texte sanscrit actuel, elle est moins nette que dans une autre recension, qui nous a été conservée par une traduction persane, le *Touli-Nameh* (« Livre du Perroquet ») et par une version turque de cette traduction. En voici les traits essentiels, dégagés d'une combinaison de notre thème avec deux autres (1) :

Un roi a un favori, nommé *Pushpahâsa* (« Celui qui rit des fleurs »), qui a le don de laisser tomber des fleurs de ses lèvres, toutes les fois qu'il rit, comme d'autres personnages merveilleux pleurent des perles. Un jour, *Pushpahâsa* est mandé au palais pour donner le spectacle de son rire à de nobles étrangers ; mais le malheureux vient de découvrir que sa femme le trompe, et il ne peut rire. On le met en prison. En regardant par la fenêtre de son cachot, il voit une fois la reine descendre au moyen d'une corde vers un conducteur d'éléphant, son amant. Alors *Pushpahâsa* se met à rire follement, et le cachot se remplit de fleurs. On va le dire au roi, qui fait venir *Pushpahâsa*, et c'est ainsi que se découvre l'infidélité de la reine.

Le don de rire des fleurs disparaît et reparait ici, exactement dans les mêmes circonstances que la beauté du jeune homme des contes précédents. Il existe donc un lien étroit entre cette seconde forme et la première.

revient constamment dans le livre. Le nom de *Bouddha* signifie l'« Illuminé » ; le *Bodhisattva* est, selon l'expression de M. Émile Senart (*Journal Asiatique*, mai-juin 1901), le « candidat à l'illumination parfaite » ; le « Bouddha de l'avenir », dit M. A. Barth (*The Religions of India*, Londres, 1891, p. 121).

Donc, d'après le djâtaka n° 328, le *Bodhisattva* renait dans une famille de brahmanes. Quand il est en âge, ses parents voudraient le marier ; il voudrait, lui, être ascète. Pour mettre fin aux importunités dont il est l'objet, il fait faire en or une statue de femme et dit : « Si vous pouvez me trouver une fille comme celle-ci, je l'épouserai ». Les parents font mettre la statue dans une voiture et la font promener « à travers les plaines de l'Inde ». Un jour, dans la traversée d'un certain village, les habitants, en voyant la statue, la prennent pour la fille d'un certain brahmane et s'étonnent de ce qu'elle soit dans la voiture. Aussitôt, les envoyés demandent au brahmane la main de sa fille pour le fils de leur maître. — Le djâtaka n° 531 traite le même sujet, mais avec beaucoup plus de développements.

(1) Richard Schmidt : *Die Çukasaptali. Textus simplicior* (Kiel, 1894). Cinquième Nuit à neuvième Nuit. — G. Rosen : *Tuti-Nameh* (Leipzig, 1858), t. II, p. 71-82). — W. Pertsch : *Ueber Nachschab's Papagaienbuch*, dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* de 1867 (vol. XXI), pp. 529-530.

Toujours dans l'Inde, il s'est créé une troisième forme, assez singulière, de notre thème, et un certain Hémitchandra, moine de la secte des Djâinas, lui a donné place dans un de ses livres, au XII<sup>e</sup> siècle de notre ère (1) :

Certain brave homme, Dêvadatta, se croit en état de montrer par des preuves évidentes à son fils que la femme de celui-ci, Dourgilâ, le trahit ; mais Dourgilâ est une rouée qui réussit non seulement à enlever toute autorité au témoignage de son beau-père auprès de son mari, mais même à faire passer aux yeux du public le pauvre Dêvadatta pour un calomniateur. Dêvadatta en est si affecté, qu'il en perd complètement le sommeil. « Un homme qui ne dort pas, se dit le roi, voilà le surveillant qu'il me faut pour mon harem ! » Et il nomme le bonhomme gardien du harem.

Dès la première nuit, le nouveau gardien, qui feint de dormir, constate qu'une des reines se glisse vers la fenêtre et se fait descendre par un éléphant, qui la prend avec sa trompe et la dépose auprès de son cornac. Alors Dêvadatta se dit que si les reines se conduisent ainsi, on est bien bon de se faire de la bile au sujet de la conduite des autres femmes. Et il recouvre le sommeil, si bien qu'il dort pendant toute une semaine. Quand il se réveille, le roi l'interroge, et la vérité se fait jour. Mais le roi ne prend pas si philosophiquement les choses et, après avoir d'abord voulu faire périr la reine et le cornac, il les bannit tous les deux.

Le trait du sommeil perdu, puis recouvré, est motivé ici par des circonstances tout à fait analogues à celles dans lesquelles nous avons vu se perdre et se recouvrer, tantôt la beauté du héros (première forme), tantôt le don merveilleux qu'il possède (seconde forme). Les trois formes indiennes sont donc bien trois variétés d'un même type.

Il est à noter que, comme les deux premières, la troisième a émigré du pays d'origine : elle a passé dans la littérature arabe, puis dans la littérature turque, avec tout l'enchaînement de ses incidents, y compris ceux que nous avons laissés de côté pour abrégé. Mais certains traits se sont affaiblis en route, et le trait excellent du sommeil perdu, puis recouvré, s'est effacé, au grand détriment du récit (2).

(1) *Ausgewählte Erzählungen aus Hémachandras Parisistaparvan*. Deutsch... von Johannes Hertel (Leipzig, 1908), pp. 103 seq. — Le *djainisme*, dont la fondation est contemporaine de celle du bouddhisme, n'a pas disparu de l'Inde, comme ce dernier ; il s'y est maintenu et y compte partout, notamment dans le Nord-Ouest, de nombreuses et florissantes communautés (*Op. cit.*, introduction de M. J. Hertel, pp. 10-11).

(2) Extrait du *Mogmoua Hikâiat*, n° 149, dans Cardonne : *Mélanges de Littérature*

Notons brièvement, pour cette première partie du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, les faits acquis :

1<sup>o</sup> L'Inde nous fournit un thème de conte, très ancien, présentant trois variantes, dont l'une (la première) n'est autre que la première partie de notre prologue-cadre ;

2<sup>o</sup> Ces trois variantes ont émigré : l'une vers le Nord (littérature chinoise) et vers l'Occident (littérature arabe et littérature berbère, et aussi littérature italienne et tradition orale hongroise, comme on le verra plus loin) ; — la seconde, vers l'Occident (littérature persane et littérature turque) ; la troisième, vers l'Occident aussi (littérature arabe et littérature turque).

Dans la migration vers l'Occident, la Perse a très vraisemblablement joué son rôle habituel, si important, d'*intermédiaire* ; car la Perse a été la *voie ordinaire* par laquelle les contes indiens, écrits ou oraux, ont passé pour pénétrer dans les régions occidentales (depuis l'islamisme, dans l'immense monde arabe). Mais ce que l'on cherchera vainement dans les contes que nous venons d'examiner, c'est la moindre trace de ces « légendes perses » autochtones que suppose la thèse de M. De Goeje.

## § 2 de la Section préliminaire

La seconde partie du prologue des *Mille et une Nuits*. — Deux djâtakas. — Autres contes inciens. — Seconde constatation quant à la thèse de M. De Goeje.

Avant d'aborder la seconde partie du prologue des *Mille et une Nuits*, il ne sera pas inutile de se demander pourquoi cette seconde partie est venue s'ajouter à la première, seule existante dans le prologue des *Cent Nuits* berbéro-arabes.

Il est, pour nous, certain que cette addition est la conséquence d'une modification qui, dans les *Mille et une Nuits*, est venue altérer, plus gravement qu'il ne semblerait au premier coup d'œil, le conte primitif, bien reflété ici par les *Cent Nuits* et par le conte sino-indien. Nous devons constater, en effet, que dans les *Mille et une Nuits*, la substitution d'un roi, — un second roi, Shahzeman, frère du roi Shahriar, — à un simple particulier supprime dans la marche du

*ture orientale* (Paris, 1770), t. I, p. 89. — *Medjmoura Hikâyat* signifie en arabe « Recueil d'histoires » ; c'est le titre d'un recueil de contes turcs, ou arabes traduits en turc.

récit une *progression* nécessaire ; car un roi ne peut dire, comme le jeune homme des *Cent Nuits* : « Si pareille chose arrive à un roi, « *d plus forte raison* cela peut-il m'arriver à moi, qui suis un jeune « homme d'hier. » Et quand le rédacteur des *Mille et une Nuits* met dans la bouche de son Shahzeman ces paroles : « Mon malheur est « moindre que celui de mon frère... Cela est pire que ce qui m'est « arrivé », on peut se demander ce qui motive cette appréciation.

Le rédacteur des *Mille et une Nuits* l'a senti, — lui ou un précédent arrangeur dont il aurait fait sien le travail ; — aussi a-t-il rattaché au conte qui forme à lui seul le prologue des *Cent Nuits* un second conte, dans lequel les deux rois se trouveront en présence d'un être *surhumain*, à qui arrive pareille ou pire aventure qu'à eux-mêmes. La *progression* se trouve ainsi rétablie.

Nous allons montrer que ce second conte n'est pas moins indien que le premier.

Faisons remarquer, en commençant, que la seconde partie du prologue des *Mille et une Nuits* se rencontre, formant un conte séparé dans un autre ouvrage écrit en arabe, l'*Histoire de Sindbâd*, ouvrage qui a été inséré en bloc dans certaines recensions des *Mille et une Nuits*, pour aider à remplir cet immense cadre de mille et une nuits de récits (1).

Dans ce conte (2), l'aventure de Shahriar et de Shahzeman avec la captive de l'*ifrit* arrive à un prince qui, un jour, est allé se promener seul. Quand le prince rentre au palais, le roi, apprenant qu'il n'a plus son anneau, ordonne de le mettre à mort ; mais les vizirs réussissent à faire prendre à leur maître le temps de la réflexion, et tout s'éclaircit.

L'*Histoire de Sindbâd*, livre à cadre, a été empruntée par les Arabes aux Persans, et ceux-ci avaient eux-mêmes reçu de l'Inde leur *Sindibâd-Nameh* (« Livre de Sindibâd »). C'est là ce qu'on peut démontrer pour le cadre et pour nombre des récits encadrés, notamment pour celui que nous venons de résumer (3).

Entrons dans l'Inde.

(1) Traduction Henning, partie X, pp. 142-236.

(2) *Ibid.*, p. 222.

(3) Nous reviendrons plus loin (Section préliminaire, § 4, n<sup>o</sup> 5) sur les preuves de l'origine indienne du cadre du *Sindibâd-Nameh*.

Au XI<sup>e</sup> siècle de notre ère, le Cachémirien Somadeva mettait en sanscrit versifié un célèbre recueil indien de contes, aujourd'hui disparu, la *Brihalkathâ* (c'est-à-dire la « Grande Histoire », le « Grand Récit »), rédigé en langue vulgaire (*prâkrit*) par un certain Gounâdhya, à une époque qu'il n'est guère possible de fixer.

Ce livre de Somadeva, le *Kathâ Sarit Sâgara*, l'« Océan des fleuves de contes », contient le récit suivant (1) :

Trois hommes, dont chacun vient de découvrir qu'il est odieusement trompé par sa femme, se sont rencontrés en voyage et s'en vont ensemble dans la forêt pour y mener loin du monde la vie d'ascètes. Un soir, après avoir pris quelque nourriture, ils montent sur un arbre pour y passer la nuit. Ils voient arriver d'abord un voyageur qui s'établit sous l'arbre, puis un personnage mystérieux, qui surgit d'un étang et tire de sa bouche un lit et une femme. Il s'étend sur le lit près de la femme et s'endort. Aussitôt la femme va trouver le voyageur. Sur une question de lui, elle lui dit : « Celui-ci est un dieu-serpent, et je suis sa femme, fille de la même race (2). Ne crains rien ; j'ai eu parmi les voyageurs quatre-vingt-dix-neuf amants, et tu feras le centième. » Mais, tandis qu'elle parle ainsi, le dieu-serpent se réveille et voit ce qui se passe. Aussitôt il fait jaillir de sa bouche un jet de feu qui réduit en cendres les coupables.

Et, à ce spectacle, les trois amis se confirment dans leur résolution de se faire ascètes.

C'est bien le récit des *Mille et une Nuits*, moralisé ou, si l'on veut, dans lequel la morale se venge finalement ; seulement, les personnages qui sont sur l'arbre et qui, notons-le, sont des maris trompés, comme Shahriar et Shahzeman, ne font qu'assister en simples spectateurs à l'aventure, tandis que les deux princes des *Mille et une Nuits* sont contraints d'y jouer un rôle.

Un autre conte du même recueil indien va nous offrir ce trait de l'intervention forcée (3) :

Deux jeunes gens — deux frères, comme les deux rois des *Mille et une Nuits*, mais non mariés — se mettent en route ensemble pour un pays étranger, où ils vont étudier les livres sacrés. Un soir, ils s'arrêtent auprès d'un lac, et, de peur des bêtes fauves, ils montent sur un arbre. Alors ils voient sortir du lac un grand nombre de serviteurs qui apportent un lit tout d'or et font les préparatifs d'un délicieux repas. Puis sort du lac un person-

(1) *Kathâ Sarit Sâgara*, translated from the original sanskrit by C. H. Tawney (Calcutta, 1881), vol. II, pp. 98-99.

(2) Dans la mythologie hindoue, « les serpents sont représentés, particulièrement sous le nom de *Nâgas*, comme plus ou moins revêtus de la forme humaine et doués de science, de force et de beauté. Ils résident, en grande partie, dans les profondeurs de l'Océan et au fond de lacs et de grands fleuves, et encore plus souvent dans le monde souterrain de Pâtâla, où leur capitale Bhogavati étale les plus éblouissantes richesses ». (A. Barth : *The Religions of India*. Londres, 1891, pp. 265-266).

(3) *Op. cit.*, II, pp. 79 seq.

nage merveilleusement beau, un génie des eaux, qui tire successivement de sa bouche une femme à l'air modeste et une autre d'une orgueilleuse beauté. De ces deux femmes, la seconde est la préférée de leur commun mari, à qui la dédaignée masse les pieds, pendant qu'il repose auprès de sa rivale.

Les deux jeunes gens ont l'imprudence de descendre de l'arbre pour demander à la femme qu'ils voient faire ce massage, ce que sont ces « êtres immortels ». Alors la favorite, qui ne dort pas, prise d'une soudaine passion pour l'un des deux frères, lui fait des propositions que le jeune homme repousse avec indignation. Pour le rassurer, elle lui montre les cent bagues que nous avons connues par les *Mille et une Nuits* ; mais le jeune homme ne se laisse pas séduire. Furieuse, la femme réveille son mari et accuse le jeune homme d'avoir voulu lui faire violence. Le mari tire son sabre ; mais l'autre femme se jette à ses pieds et lui raconte ce qui s'est passé, ce jour-là et précédemment : les cent bagues confirmeront la vérité de ce qu'elle se décide enfin à révéler pour sauver un innocent. Quant à sa véracité, à elle, elle va en donner une preuve. Et aussitôt, jetant sur l'arbre un coup d'œil irrité, elle le réduit en cendres ; puis, d'un regard apaisé, elle le fait revivre, plus beau et verdoyant que jamais (1).

Le génie des eaux rend alors justice à sa vertueuse femme ; quant à l'autre, il la chasse, après lui avoir coupé le nez et enlevé les cent bagues (2).

Évidemment ce second conte du recueil de Somadeva porte, comme le premier, et bien davantage encore, la trace de remaniements : dans les deux cas, des littérateurs hindous, à des époques inconnues, ont voulu adapter à un dessein *moralisant* un vieux conte qui, à l'origine, devait être à peu près celui dont a été formée la

(1) Ceci est un exemple de la puissance souveraine que les idées hindoues prêtent à l'affirmation véridique solennelle : « Si je dis vrai, que telle chose arrive ! »

(2) Les deux contes mis en sanscrit au XI<sup>e</sup> siècle par Somadeva existaient-ils déjà dans le recueil primitif en langue vulgaire (*prâkrit*), dans cette *Brihalkathâ* de Gounâdhya, qu'ont connue au VI<sup>e</sup> et au VII<sup>e</sup> siècle de notre ère, les écrivains indiens Soubandhou, Bâna, Dandin, et qui passait pour un chef-d'œuvre ? Ou bien Somadeva, avec la liberté des arrangeurs orientaux, les aurait-il ajoutés au recueil original, après les avoir pris dans la tradition indienne, orale ou écrite ? Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que le conte que nous avons donné en second lieu se trouve, nous dit notre excellent ami, M. A. Barth, membre de l'Institut, dans un autre arrangement, non encore traduit en une langue européenne, de cette même *Brihalkathâ*, arrangement fait aussi au XI<sup>e</sup> siècle, un peu avant celui de Somadeva, par un autre Cachémirien, nommé Kshomendra, sous le titre de *Brihalkathâmanjari*, c'est-à-dire la « Poignée », le « Bouquet », l'« Eclogue de la Grande Histoire » (Livre XVI, correspondant au Livre X de Somadeva). L'autre conte, qui est un *doublet*, a été probablement supprimé systématiquement par Kshomendra, qui a beaucoup écourté son livre XVI. — Ni l'un ni l'autre des deux contes ne figure dans une recension, non point *prâkrite*, mais *sanscrite*, de la *Brihalkathâ*, récemment découverte dans le Népal : nous tenons ce renseignement d'une bienveillante communication de M. Félix Lacôte, qui prépare actuellement la publication de cette recension.

La seule conclusion à poser, pour le moment, c'est donc qu'une forme de notre thème existait certainement dans la *Brihalkathâ* en langue *prâkrite* qui avait cours, au XI<sup>e</sup> siècle, dans le pays de Cachemire.



seconde partie du prologue des *Mille et une Nuits* et qui, selon toute probabilité, est arrivé chez les Arabes par la voie habituelle, c'est-à-dire par l'intermédiaire des Persans.

La littérature persane a conservé une variante de ce conte primitif dans son livre déjà cité, le *Touti-Nameh* (le « Livre du Perroquet »), adaptation du recueil indien la *Çouka-saplali* (les « Soixante-dix [Récits] du Perroquet ») (1) :

En traversant un désert, un homme voit arriver un éléphant avec une litière sur le dos. Effrayé, il grimpe sur un arbre. L'éléphant marche vers l'arbre, dépose la litière dessous et s'en va brouter. L'homme, apercevant dans la litière une belle femme, descend de l'arbre, et la femme peut faire un nœud de plus à une cordelette déjà nouée cent fois. Elle explique à l'homme que son mari est un magicien, qui s'est changé en éléphant et qui va de place en place, toujours avec sa litière sur le dos. Et voilà comme lui réussit sa jalouse surveillance !

Ioi, un magicien tient la place du « dieu-serpent » ou du « génie des eaux ». Cet *affaiblissement* du personnage surhumain primitif avait déjà, très probablement, eu lieu, dans l'Inde même, avant l'exportation de cette variante vers la Perse : nous pouvons, en effet, citer un passage d'un conte oral de l'Inde du Nord (du Kamâon, région de l'Himalaya), dans lequel un *fakir* fait sortir de ses cheveux nattés une petite boîte et en tire deux femmes d'une grande beauté. (Le reste de ce conte très altéré ne se rapporte pas à notre sujet) (2).

Le magicien de la version persane correspond bien au *fakir* (magicien, lui aussi) des Kamâoniens.

Une forme très particulière de ce même thème se rencontre dans un document indien, dont l'âge ne peut être précisé, mais qui certainement est très ancien, dans un des 550 récits des aventures du Bouddha en ses innombrables existences successives, récits dont la réunion compose le livre canonique des *Djâtakas* (3). Le conte dont

(1) *Touti Namch. Eine Sammlung Persischer Märchen von Nechschebi. Deutsche Uebersetzung von C. J. L. Iken* (Stuttgart, 1822), p. 31. — W. Pertsch : *Ueber Nachschabi's Papagaienbuch*, dans la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* de 1867 (vol. XXI), p. 518.

(2) Minaef : *Indiiskia Skaski y Legendy* (Saint-Petersbourg, 1877), n° 34. La traduction de ce conte et des autres contes du recueil, tous publiés en russe, nous a été dictée jadis par le savant et regretté P. Martinov, S. J.

(3) Voir sur les *Djâtakas*, plus haut, une des notes du § 1. — Un monument de l'Inde, que l'on date sans hésitation des environs de l'an 200 avant l'ère chrétienne, le *stoupa* (monument commémoratif) de Barhout, au sud d'Allahabad, est décoré de bas-reliefs, dont les sujets sont pris dans les *Djâtakas*, et les sculpteurs ont plus

nous allons donner le résumé (1), se racontait très probablement dans l'Inde longtemps avant que les Bouddhistes l'aient remanié et marqué, avec tant d'autres vieux contes indiens, d'un signe religieux tout extérieur :

Le Bodhisattva (2) mène une vie d'ascète dans l'Himalaya. A peu de distance de sa butte vit un *asoura* (être maléfisant, sorte d'ogre) qui, de temps en temps, vient visiter le « Grand Être » et écouter la Loi ; après quoi il retourne se mettre en embuscade dans la forêt pour capturer des hommes et les manger. C'est ainsi qu'une noble et belle dame est enlevée par cet *asoura*, qui l'emporte dans sa caverne et en fait sa femme. Il la nourrit et la pare de son mieux et, pour la bien garder, il la met dans une boîte, qu'il avale.

Un jour qu'il veut se baigner, il tire la dame de sa boîte et lui dit de respirer un peu le grand air pendant qu'il prendra son bain. Peu après, un *vidhyâdhara* (sorte de sylphe), nommé « fils de Vâyou », passe par là, volant à travers les airs, une épée à son côté. La dame l'aperçoit et lui fait signe de descendre. Quand il a mis pied à terre, elle le fait entrer dans la boîte, puis elle y entre elle-même, en le couvrant de ses vêtements. L'*asoura*, de retour, ferme la boîte sans défiance, l'avale et s'en va saluer son ami l'ascète, lequel, avec sa perspicacité surhumaine, dit en le voyant : « D'où venez-vous, amis ? Salut à tous les trois ! » L'*asoura* s'étonne de cette salutation. Alors le Bodhisattva lui explique les choses, et l'*asoura*, effrayé à la pensée que le sylphe, avec son épée, pourra bien lui fendre le ventre pour s'échapper, rejette la boîte, l'ouvre, et le sylphe s'envole.

Et l'*asoura* fait cette réflexion finale : « J'ai eu beau la garder dans mon estomac, je n'ai pu m'assurer d'elle. Qui fera ce que je n'ai pu faire ? » Il la laisse donc aller et s'en retourne dans sa forêt.

Dans ce vieux conte indien, l'être surhumain ne porte pas sur sa tête, comme l'*ifrit* des *Mille et une Nuits*, la boîte dans laquelle il a enfermé sa captive ; il avale cette boîte pour la mieux garder. Ce trait étrange nous paraît être le trait original, qui s'est affaibli dans le conte arabe.

Le même trait de la femme avalée s'était déjà rencontré dans les deux contes indiens de Somadeva, sous une forme plus primitive encore peut-être ; car ces deux contes donnent, sans aucune explication et comme toute naturelle, l'histoire du dieu-serpent ou du

d'une fois eu le soin de graver sur ces bas-reliefs l'indication du *djâtaka* auquel est emprunté le sujet représenté : *Uda-djâtaka*, *Bidâta-djâtaka*, etc. — Mais, si de ce fait on doit conclure que ces *djâtakas* particuliers existaient déjà deux ou trois siècles avant notre ère, on ne peut naturellement poser une affirmation aussi précise à l'égard de la masse des autres *djâtakas* et notamment à l'égard de celui que nous allons résumer. Toutefois, il y a là pour eux tous, ce nous semble, une forte présomption d'antiquité.

(1) *Djâtaka* n° 436 (volume III de la traduction anglaise citée § 1).

(2) Sur le sens de ce mot, voir § 1.

génie des eaux « tirant la femme de sa bouche ». Dans le djâtaka, la chose a pris une précision plus grande, nous dirons presque une certaine vraisemblance : avant de l'avalier, l'*asoura* met la dame dans ce qu'en pharmacie on appellerait une *capsule*. Du reste, dans ce même djâtaka, pour que l'*asoura* pût avaler, sans le soupçonner, le sylphe avec la dame, il fallait bien cette capsule enfermant les deux.

Notre djâtaka, sous une forme altérée, mais qui ne le rend pas méconnaissable, a pénétré dans l'Asie centrale, chez les Tarandji, petit peuple tatar, musulman de religion, qui, au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle, est venu de la Petite Boukharie (Kashgar, Yarkand, etc.) s'établir dans la vallée de l'Ili (rivière se jetant dans le lac Baïkal), vallée qui, actuellement est au pouvoir, partie des Chinois, partie des Russes (1).

Le fils d'un vizir a enfermé sa jeune femme dans une maison qu'il a fait bâtir « entre sept rivières ». Une vieille trouve moyen d'y introduire un jeune homme, caché dans une caisse où elle dit qu'elle a mis ses « vêtements mortuaires ». Le fils du vizir laisse passer la caisse sans faire de difficultés.

Un jour qu'il est à la chasse, il voit un *kalender* endormi (2), son sac auprès de lui. Et voilà que sort du lac une femme très belle, puis un jeune homme, et, quelque temps après, l'un et l'autre rentrent dans le sac. Alors le fils du vizir se dit que les rusés des femmes sont infinies, et la lumière se fait pour lui au sujet de la caisse aux vêtements mortuaires. Il invite le *kalender* à venir avec lui dans sa maison entre les sept rivières, où il fait servir trois assiettes, l'une pour lui-même, une autre pour le *kalender* ; « la troisième, ajoute-t-il, pour l'homme qui est dans le sac ». Le *kalender* se récrie : il n'y a que sa femme dans le sac ! Mais il lui faut bien se rendre à l'évidence. Puis le fils du vizir force la vieille à lui apporter la caisse. La caisse est ouverte, et l'on y trouve un jeune homme.

Alors le fils du vizir fait au *kalender* des réflexions sur l'infidélité foncière des femmes et termine en lui disant : « Retirons-nous du monde et voyageons. » Et ils s'en vont de compagnie.

Dans ce conte oral, apporté dans l'Asie centrale par l'islamisme, l'*asoura* est devenu un *kalender* (comparer le *fakir* des Kamâoniens), comme le « dieu-serpent » ou le « génie des eaux » est devenu, dans le conte du *Touli-Nameh* persan, un magicien.

(1) W. Radloff : *Proben der Volksliteratur der nördlichen türkischen Stämme. VI. Theil* (Saint-Petersbourg, 1886), pp. 187 seq.

(2) Les *kalenders* sont une sorte de religieux mendiants musulmans, qui vagabondent de-ci de-là, « recherchant la joie et le plaisir ». (Voir la note de Galland sur la XXXI<sup>e</sup> des *Mille et une Nuits*.)

Tout merveilleux ayant disparu, le sac du *kalender*, remplaçant la boîte de l'*asoura*, donne lieu à des invraisemblances vraiment par trop grandes.

Il est très curieux de constater qu'un certain chant épique de la Russie du Nord, une *byline*, rappelle à la fois, dans un de ses épisodes, le djâtaka de l'*Asoura* et les contes du Dieu-serpent, de l'*Ifril*, etc. (1).

Le héros, Ilya de Murom, averti par son cheval de l'approche du géant Svyatogor, grimpe sur un chêne, d'où il voit arriver Svyatogor chevauchant, un coffre de cristal sur les épaules. Le géant tire du coffre une femme d'une merveilleuse beauté, qui lui prépare un somptueux repas ; puis il s'endort dans une tente sous le chêne. La femme, apercevant Ilya sur l'arbre, lui dit de descendre. Suit l'histoire bien connue.

Après quoi, la femme, désireuse sans doute d'avoir toujours Ilya auprès d'elle, le met dans une des vastes poches de son mari le géant. Quand Svyatogor est réveillé, il replace la femme dans le coffre, qu'il charge sur ses épaules, et remonte à cheval. Mais le cheval bronche, et, comme Svyatogor le frappe de sa cravache, il dit : « Les autres fois je portais le héros et la femme du héros ; maintenant je porte la femme du héros et deux héros : rien d'étonnant que je bronche. »

Svyatogor fouille dans ses poches et en tire Ilya. Explication ; exécution de la femme coupable ; pacte de fraternité conclu entre les deux héros.

On se souvient du : « Salut à tous les trois ! » du Bodhisattva. Les paroles du cheval, quand il proteste contre le coup de cravache, interviennent tout à fait de même façon dans des circonstances à peu près semblables.

Ainsi, cette forme indienne si spéciale que présente le djâtaka a émigré, comme l'autre forme (celle du dieu-serpent). Nous avons déjà vu émigrer aussi les trois variantes indiennes étudiées à propos de la première partie du prologue qui nous occupe.

Dans le premier conte indien de Somadeva résumé plus haut, trois

(1) Voir W. R. S. Ralston : *The Songs of the Russian People* (Londres, 1872), pp. 59 seq. — Cette *byline* fait partie de la collection de M. Rybnikoff, qui a recueilli 236 *bylines* (plus de 50.000 vers), à partir de l'année 1859, où il entendit chanter les premières dans le gouvernement d'Olonetz, près du lac Onéga. Ce recueil (quatre volumes) a été publié à Moscou, de 1861 à 1867.

spectateurs assistent, du haut d'un arbre, à l'aventure de la femme du « dieu-serpent », et tous les trois ont eu la même infortuné conjugale que Shahriar et Shahzeman. Mais, s'ils voyagent ensemble, c'est le hasard qui les a réunis, et ils ne se sont pas mis en route de compagnie « pour voir s'ils trouveront quelqu'un à qui même chose soit arrivée qu'à eux-mêmes ».

Dans un djâtaka, nous allons rencontrer un semblable voyage, d'instruction ; ce qui relie encore davantage à l'Inde la seconde partie du prologue des *Mille et une Nuits*.

Le conte que nous avons à citer fait partie du djâtaka n° 536, assemblage d'histoires tendant à motiver des bordées d'invectives frénétiques contre « la femme », cause de tout le mal aux yeux du monachisme bouddhique. Notre histoire est la sixième (1) :

Le roi Kandari, de Bénarès, découvre que la reine Kinnarâ le trahit et, qui plus est, avec un misérable et dégoûtant estropié. Il dit à Pantchâlatchanda, son *pourohita* (sorte de chapelain), « homme plein de sagesse », de faire couper la tête à la coupable ; mais Pantchâlatchanda lui conseille de ne pas se fâcher si fort : toutes les femmes sont vicieuses et trompeuses. « Si vous voulez vous en convaincre, je vous le montrerai. Déguisons-nous et parcourons le pays. »

A peine ont-ils fait une lieue, qu'ils rencontrent un cortège nuptial, conduisant à son mari une jeune fiancée. Le *pourohita* dit au roi qu'il ne tient qu'à celui-ci de faire que la jeune fille « se conduise mal avec lui ». En effet, le *pourohita* tend un piège à la malheureuse (il obtient du beau-père, chef de l'escorte, que la fiancée entre, pour assister, prétend-il, une femme en couches, dans une tente où est caché le roi), et elle succombe.

Après avoir traversé toute l'Inde et s'être convaincus de toute façon de la « perversité naturelle » des femmes, les deux vertueux personnages rentrent à Bénarès, et le roi chasse sa femme, au lieu de la tuer.

Un détail de ce djâtaka semblerait presque un souvenir des fa-mieuses « cent bagues ». Quand la jeune fiancée sort de la tente, le roi lui fait présent de sa bague à sceller. Mais le *pourohita* ne veut pas la lui laisser : il va trouver le chef de l'escorte et réclame la bague comme ayant été dérobée à la prétendue femme en couches. « En la remettant au *pourohita*, dit le djâtaka, la jeune fille lui griffa la main en lui disant : « Tiens ! la voilà, canaille ! »

C'est le vrai mot de la fin (2).

(1) Vol. V de la traduction anglaise, pp. 234-236.

(2) Notons que le *pourohita*, ce singulier professeur de morale, n'est autre que le Poudha lui-même. — Les indianistes nous disent qu'il ne faut pas mettre en cause ici la morale bouddhique, et que, dans leur campagne contre les femmes, les rédacteurs des divers contes composant ce djâtaka n° 536 font flèche de tout bois, même de vieux contes très scabreux. Sans vouloir rien contester, nous nous bornons à constater l'absence complète de susceptibilité morale, de sens du *quod decet*,

Le répertoire des contes asiatico-européens présente un autre type de ce qu'on pourrait appeler le *voyage d'expérience*, une sorte de parodie du voyage des *Mille et une Nuits*. De même que Shahriar part avec son frère à la recherche d'un compagnon d'infortune, de même un nouveau marié s'en va de chez lui en déclarant qu'il ne reviendra que s'il trouve quelque part des gens aussi bêtes que sa femme et ses beaux-parents ; il en trouve presque aussitôt et retourne à la maison.

Ce thème est développé dans bon nombre de contes, d'un bout à l'autre de l'Europe (1), et aussi, — ce qui est important, — dans un conte qui a été apporté par les musulmans dans l'Asie centrale chez les Tarandji, ce petit peuple tatar dont nous avons résumé ci-dessus un autre conte de même famille qu'un des djâtakas cités (2). Et l'on peut établir que les musulmans ont été, dans certaines parties de l'Asie centrale et dans la Sibérie, comme dans l'Arabie ou dans les pays barbaresques, les propagateurs d'une quantité de contes originaux de l'Inde.

Arrivé à cet endroit de notre travail, nous ne pouvons que renou-

chez le moine bouddhique qui, en insérant dans son djâtaka un conte ramassé n'importe où, n'a pas compris quelle *impropriety* c'était d'y faire figurer le Bouddha sous les traits d'un personnage absolument scandaleux. — Certainement, les prédicateurs du moyen âge adaptaient parfois à leurs sermons, en vue d'en tirer une *moralisatio*, des histoires assez peu édifiantes en elles-mêmes. Peut-être, au besoin, auraient-ils raconté un fabliau de ce genre, en lui donnant une interprétation mystique à la façon des *Gesta Romanorum* ; mais jamais il ne leur serait venu à l'esprit d'y faire jouer à un saint (et le Bouddha, constamment appelé, dans les djâtakas, le « Béni », le « Grand Être », est plus qu'un saint) le rôle de conseiller d'immoralité et de corrupteur de filles.

Notons, à propos de *moralisations*, qu'en dehors de l'Inde, on a fait de l'histoire des cent bagues une *moralité*. Dans un conte en langue syriaque moderne (dialecte fellichi), qui a été recueilli en Mésopotamie près de Mossoul, chez des chrétiens, le roi Salomon rencontre une très belle jeune fille et, séduit par ses charmes, il la fait monter derrière lui sur son cheval pour l'emmener dans son palais ; mais, bientôt, se retournant, il la trouve moins belle que d'abord ; puis il voit qu'elle est hideuse. Alors, il la renvoie en lui redemandant sa bague, qu'il lui a donnée ; mais il ne peut reconnaître cette bague au milieu d'une poignée d'autres bagues semblables. Et la jeune fille lui dit : « Je suis le Monde. Autant de Salomons que tu vois ici de bagues sont déjà venus vers moi et repartis ». (*Skizze des Fellichi-Dialekts von Mosul*, von E. Sachau, dans *Abhandlungen der Academie zu Berlin (Philos. u. histor.)*, année 1892, p. 68).

(1) Voir Reinhold Koehler : *Kleinere Schriften zur Märchenforschung* (Weimar, 1898), t. I, pp. 81, 217-218, 266.

(2) W. Radloff, *op. cit.*, p. 257.

veler, au sujet de la seconde partie du prologue des *Mille et une Nuits*, la triple constatation que nous avons faite au sujet de la première partie : existence d'un thème indien avec variantes, dont l'une est, avec tel détail plus primitif, notre seconde partie ; — émigration de ces variantes vers le monde musulman et même vers l'Europe (byline russe) ; — absence de la moindre trace d'une « légende perse ».

### § 3 de la Section préliminaire

Les deux premières parties du prologue des *Mille et une Nuits* en Europe.

Nous sommes revenu brièvement, il y a un instant, sur ce chant épique russe qui rappelle d'une manière si intéressante le djâtaka de l'*Asoura*.

Il est instructif de noter que, bien avant toute traduction des *Mille et une Nuits* en langue européenne (la traduction de Galland, la première de toutes, a paru de 1704 à 1717), le prologue du recueil arabe (moins le cadre proprement dit) avait pénétré en Europe, où il avait été fixé par écrit. Du reste, le prologue des *Cent Nuits* y avait pénétré aussi.

Au xvi<sup>e</sup> siècle (1516), l'Arioste donnait, dans la première partie de son trop fameux conte de *Joconde*, un récit analogue à celui des *Cent Nuits* ; — au xiv<sup>e</sup> ou xv<sup>e</sup> siècle, le Lucquois Giovanni Sercambi (né en 1347, mort en 1424) avait inséré, dans un ouvrage resté manuscrit jusqu'à ces derniers temps, un conte apparenté aux *Mille et une Nuits* (1).

Dans l'Arioste (28<sup>e</sup> chant de l'*Orlando Furioso*), comme dans les *Cent Nuits*, comme dans le vieux conte indien traduit en chinois au III<sup>e</sup> siècle, un roi, — qui est ici le très historique Astolphe, roi des Lombards, — est fier de sa beauté plus que de toute sa puissance ; il demande, un jour, à un certain *cavaliere* romain, Fauste Latini, s'il a jamais vu un homme aussi beau que lui. Fauste lui répond que, dans le monde entier, le roi n'aurait pas son pareil, s'il n'y avait à Rome un jeune homme, frère du *cavaliere* lui-même et nommé Joconde. Le roi dit à Fauste de le lui amener. — De même que le

(1) Nous avons trouvé, pour cette partie de notre travail, de précieux renseignements dans le livre de M. Pio Rajna : *Le Fonti dell' Orlando Furioso*, 2<sup>a</sup> ed. (Florence, 1900), pp. 436 seq.

jeune homme des *Cent Nuits* retourne chez lui pour aller chercher son amulette oubliée, Joconde, à peine en route pour Pavie, la capitale du royaume lombard, rebrousse chemin pour prendre un petit reliquaire que lui a donné sa femme. — Comme dans les *Cent Nuits*, comme dans le conte sino-indien, la beauté de Joconde disparaît sous l'impression de son chagrin marital, et elle reparait quand il a vu que le roi Astolphe est plus malheureux que lui.

Dans Sercambi (1), le nom du roi, Manfred, roi des Deux-Siciles, a été, comme l'Astolphe de l'Arioste, emprunté à l'histoire d'Italie ; mais, ce qui est singulier, c'est qu'un Astolphe, nullement roi, mais simple *cavaliere*, joue dans Sercambi le rôle de Joconde. Les récits des deux écrivains italiens sont, d'ailleurs, parfaitement distincts l'un de l'autre, et ce qui les sépare bien nettement, c'est que le trait si caractéristique, si primitif, du jeune homme le plus beau du monde, dont la beauté disparaît et reparait, ne se rencontre pas chez Sercambi où le *cavaliere* Astolphe tombe simplement dans une mélancolie profonde (2).

Ce qui est particulier à Sercambi, c'est ceci : après que le roi Manfred a connu, en interrogeant Astolphe sur la disparition de sa mélancolie et en se mettant ensuite lui-même aux aguets, la trahison de la reine, il propose à Astolphe d'aller courir le monde avec lui jusqu'à ce qu'ils voient bien clairement qu'il faut retourner à la maison. Ici, la ressemblance avec la seconde partie du prologue des *Mille et une Nuits* va devenir évidente :

Un jour, près de Lucques, les deux compagnons se reposent dans un endroit où il y a de l'eau (car on est en été) ; ils voient venir un homme — un bourgeois de Sienne en voyage — chargé d'une grande et pesante caisse ; ils se cachent dans un bosquet. L'homme ouvre la caisse, et il en sort une belle jeune femme. Ils mangent et boivent ensemble ; puis l'homme s'étend sur l'herbe, la tête sur les genoux de la femme, et s'endort. — Suit l'histoire connue, où finalement le roi donne à la femme une riche bague, qui rappelle les cent bagues enfilées des contes orientaux.

(1) *Novelle inedite di Giovanni Sercambi* (Turin, 1889), n<sup>o</sup> 84. — Pio Rajna : *Le Fonti...*, pp. 443 seq.

(2) Nous ne comprenons pas comment Benfey, ce Maître, a pu dire, dans son Introduction au *Panchatantra* (Leipzig, 1849, p. 460), que le conte de *Joconde* est une « imitation (*Nachahmung*) du cadre des *Mille et une Nuits* ». Avant lui, il est vrai, l'arabisant Michele Amari, dans la Préface à sa traduction du *Solwan el Mbia'*, d'Ibn Zafir (Florence, 1851, p. LXII), trouvait, au sujet de cette « aventure », que le mot « imitée » n'était pas assez fort et qu'il fallait dire « copiée » (*copiata*). Ici encore, c'est Guillaume Schlegel qui a vu clair quand, dans son *Essai* cité plus haut, il dit (p. 529) que l'Arioste « devait probablement ce conte satirique contre la vertu des femmes... à quelque ancien auteur de fabliaux », transmetteur inconscient des fictions orientales.

D'un autre côté, nous croyons qu'aujourd'hui, Guillaume Schlegel ne prendrait

On voit qu'ici le récit primitif, l'histoire de *l'irli* ou quelque histoire analogue, a été complètement *prosaïcisé*, et, par là même, il a perdu cette vraisemblance relative que lui donnait, en Orient, l'emploi du merveilleux.

Un conte oral, recueilli en Hongrie, est peut-être plus intéressant encore que les deux contes italiens ; car il contient, *réunies*, l'introduction de l'Arioste et la seconde partie de Sercambi, offrant ainsi une combinaison, — que certainement les Hongrois ont reçue toute faite, — du thème des *Cent Nuits* avec le thème des *Mille et une Nuits* (1) :

Un homme est si beau, qu'on promène son portrait dans tout le pays, et quiconque a vu ce portrait, en achète un pareil et le met dans un cadre, « comme si c'était l'image de la Sainte Vierge ». La reine, ayant vu un de ces portraits, dit au roi qu'une telle beauté n'est pas possible ; alors le roi dépêche deux huissiers vers l'homme pour qu'ils le ramènent.

L'homme, très satisfait, se met en route avec les huissiers ; mais tout à coup il s'aperçoit qu'il a oublié son livre de prières, « sans lequel il ne voulait pas faire un pas en avant ; car il croyait que sa beauté lui avait été donnée par le Ciel, à condition qu'il récitât chaque jour les prières contenues dans ce livre ».

Ce qu'il voit en rentrant chez lui, le fait devenir du coup « jaune comme cire » ; aussi le roi le trouve-t-il très différent du portrait. L'homme demande alors à rester seul pendant trois jours dans une chambre isolée : au bout des trois jours, il sera redevenu beau. — Le roi lui fait donner une chambre ayant vue sur le jardin, et l'homme s'y tient, dans l'embrasement de la fenêtre, lisant et relisant sans cesse les prières de son livre. C'est de cette fenêtre que, le dernier des trois jours, il voit la reine allant trouver un nègre affreux à qui elle a donné rendez-vous dans un pavillon du jardin. Aussitôt l'homme se sent guéri de sa peine, et son teint redevient rose.

Mais ce qui a consolé l'un, navre l'autre, et le roi propose à l'homme de voyager avec lui par le monde entier pour que lui, le roi, y retrouve le calme.

Au cours de ce voyage, où ils ne rencontrent que trop de motifs de consolation, le roi et son compagnon voient, un jour, dans un champ, quatre bœufs attelés à une charrue ; mais ce n'est pas l'homme qui laboure, c'est la femme, pendant que son mari sue et souffle auprès d'elle, chargé d'une lourde caisse. Et, dans cette caisse, que le roi se fait ouvrir, malgré les protestations de la femme, est un gros gaillard, que le pauvre mari est obligé de porter.

pas la peine de discuter une autre opinion toute contraire à celle de Benfey et d'Amari, l'opinion exprimée, en 1806, par Caussin de Perceval dans la Préface de sa « Continuation des *Mille et une Nuits* » et qui incline à « soupçonner » l'auteur arabe d'avoir emprunté son prologue-cadre... à l'Arioste !!!

(1) *Revue des Traditions populaires*, t. IV (1889), pp. 44 sq.

Inutile de faire remarquer que, dans l'épisode final (l'épisode de la caisse), — bien plus altéré encore que chez Sercambi, — l'idée première a été tout à fait dénaturée, et que cette partie du conte est devenue absurde.

Quelle était sa forme originelle ? Nous ne pouvons nous empêcher, en l'examinant, de penser à l'épisode de plusieurs des contes précédemment cités, — très intelligible, cet épisode, dans son étrangeté, — où le mari porte aussi l'amant de sa femme, *mais sans le savoir et en ne croyant porter que la dame* : tel, l'*asoura* du djâtaka, avec sa caisse dans laquelle la captive a donné place au sylphe ; tel, le géant de la byline russe, ayant la caisse de cristal avec la femme sur les épaules et Ilya de Murom dans sa poche ; tel, le *kalender* du conte tatar de l'Asie centrale et son sac, dans lequel il croit n'avoir enfermé que sa femme.

Si l'épisode final du conte hongrois n'a plus de sens, en revanche, l'introduction est bien ingénieuse. On dirait que là le conte sino-indien, — ce vieil arrangement, probablement bouddhique, d'un conte primitif de l'Inde non encore retrouvé, — a été retouché par un conteur intelligent.

Dans cette hypothèse, le portrait du bel homme promené partout et montré comme curiosité, ce serait une modification très heureuse du trait des deux statues d'or, insuffisamment expliqué dans le conte sino-indien, et aussi du trait, beaucoup meilleur, de la statue qui, dans le djâtaka, est proménée aussi dans tout le pays.

L'histoire du « livre de prières », à la lecture duquel le bel homme croit attachée la conservation de sa beauté, ce serait une transformation, fort bien réussie, de ce passage naïf du conte bouddhique dans lequel le jeune homme, croyant, sur la foi du messager, qu'il est appelé par le roi, « parce qu'il est un sage », retourne chez lui, « pour y prendre les éléments essentiels de ses livres ».

Si cette conjecture est exacte, il serait arrivé, de l'Inde, en Occident, et une bonne forme du thème primitif indien non encore gâté par les Bouddhistes ou autres (conte berbère-arabe, conte italien de l'Arioste), et une mauvaise forme de ce même thème, dans laquelle les altérations bouddhiques se reconnaissent sous d'habiles retouches (conte hongrois).

Assurément, ce n'est pas chez les paysans hongrois que les retouches ont été faites ; elles ont été faites en Orient : la Hongrie est toute voisine des pays musulmans, et elle a été occupée plus d'un siècle par les Turcs. Le *nègre*, qui figure dans le conte hongrois

et qui correspond à l'esclave noir classique des contes arabes, est une marque d'origine.

#### § 4 de la Section préliminaire

Le cadre proprement dit des *Mille et une Nuits*. — La grande fabrique indienne de cadres. — Troisième constatation quant à la thèse de M. De Goeje.

Au x<sup>e</sup> siècle de notre ère, deux écrivains arabes ont parlé des *Mille et une Nuits*, qu'ils disent, l'un et l'autre, avoir été traduites du persan, — entendons-nous bien : non point d'antiques légendes de la Perse, mais d'un recueil de contes faits pour amuser.

Rien, certes, de moins surprenant, pour quiconque a étudié ces questions, que cette origine immédiate attribuée aux *Mille et une Nuits*, et nous aurons la filiation historique complète, si nous ajoutons que le recueil persan lui-même était certainement issu d'un ouvrage indien, tout comme tel autre recueil persan, traduit lui aussi en arabe et dont la provenance indienne est établie d'une manière indiscutable.

Rappelons ce fait célèbre.

Sous le règne d'un roi de Perse de la dynastie des Sassanides, Khosrou Anoushirvan (Chosroës le Grand), c'est-à-dire entre l'an 531 et l'an 579 de notre ère, le fameux recueil indien de fables et de contes, le *Pantchalantra*, est rapporté de l'Inde en Perse par Barzouyeh, le médecin du roi, et traduit dans la langue de la cour, le *pehlvi*, sous le titre de *Kalilag el Damnag*. — Sous le règne du khalife Al-Mansour (754-775), Abdallah ibn Almokassa, mort en 760, traduit la version pehlvie en arabe, sous le titre de *Kalilah et Dimnah* (1).

Il s'est passé sans aucun doute quelque chose d'analogue quant au prototype persan des *Mille et une Nuits*.

Nous allons examiner ce que les deux auteurs arabes nous apprennent au sujet du cadre du recueil persan, aujourd'hui disparu (2).

(1) Voir là-dessus l'Introduction de Benfey au *Pantschatantra* (Leipzig, 1859), § 3, p. 6, et § 13, et aussi Max Müller : *Chips from a German Workshop*, vol. IV (Londres, 1875), pp. 158 seq., et p. 171.

(2) C'est l'orientaliste autrichien J. de Hammer-Purgstall qui passe pour avoir découvert ces deux témoignages et qui les a fait connaître dans les écrits suivants : *Sur l'Origine des Mille et une Nuits* (*Journal Asiatique*, année 1827, I, p. 253 seq.) ; — *Note sur l'origine persane des Mille et une Nuits* (*Journal Asiatique*, 1839, II

Voici d'abord ce qu'écrivait, en 943, Maçoudi, dans le 68<sup>e</sup> chapitre de sa célèbre compilation historique intitulée, à l'orientale, *Les Prairies d'or et les Mines de pierres précieuses*, à propos de livres de fictions, traduits en arabe « du persan, de l'indien [d'après d'autres manuscrits, du pehlvi] et du grec » (1).

A cette catégorie d'ouvrages appartient le livre intitulé en persan *Hézâr Efzâneh*, « Les Mille Contes » ; ce livre est connu dans le public (arabé) sous le nom de *Mille et une Nuits* [d'après d'autres manuscrits, *Mille Nuits*]. C'est l'histoire d'un roi et de son vizir, de la fille du vizir et d'une esclave, lesquelles sont nommées Shîrzâd et Dînârzâd.

Cinquante ans environ plus tard, en 987, Mohammed ibn Ishâk en-Nadîm, l'auteur de la grande bibliographie arabe, le *Kitâb el-Fihrist*, « Le Livre du Catalogue », écrivait ceci (8<sup>e</sup> Traité) (2) :

Les premiers qui mirent par écrit des contes pour en faire des livres et qui firent raconter certaines de ces histoires par des animaux sans raison, furent les anciens Perses. Les rois Arsacides de la troisième dynastie [de 255 avant l'ère chrétienne à 226 après] y en ajoutèrent d'autres et, aux jours des Sassanides [quatrième et dernière dynastie, de 226 à 652], on développa encore cette littérature. Les Arabes la traduisirent en arabe, et les littérateurs et beaux esprits la polirent et embellirent et aussi l'imitèrent.

Le premier livre de ce genre portait en persan le titre de *Hézâr Efzâneh*, « Les Mille Contes ». Le sujet en est celui-ci : Un de leurs rois (des Perses) avait coutume, quand il avait épousé une femme et passé une nuit avec elle, de la faire exécuter le lendemain matin. Il se trouva qu'il épousa une fille de roi, nommée Shahrâzâd, intelligente et instruite, qui, pendant qu'elle reposait près de lui, se mit à lui raconter des contes. Et elle eut soin, à la fin de la nuit, d'arrêter son histoire à un point intéressant, ce qui pouvait porter le roi à la laisser en vie et à lui demander, la nuit suivante, la fin de l'histoire. Mille nuits se passèrent ainsi, jusqu'à ce que la reine eut de son mari un enfant ; elle dit alors au roi quel stratagème elle avait employé. Le roi admira son esprit et la prit si fort en affection qu'il lui accorda la vie. Ce roi avait une *kahramâné* (duègne, nourrice ; d'autres traduisent : intendante), nommé Dînâzâd qui vint en aide à la reine dans l'exécution de son stratagème.

Nous ne nous arrêterons pas sur cette affirmation toute gratuite du *Fihrist*, que les Perses auraient été les premiers à faire des recueils de contes ; nous avons à envisager ici une question autrement sérieuse et qui, croyons-nous, n'a jamais été même posée.

p. 171 seq.). Mais le premier de ces textes avait déjà été publié (peu exactement) par Langlès dès 1814 (Voir Guillaume Schlegel, *op. cit.*, p. 530-531).

(1) Nous citons d'après la traduction de feu M. Barbier de Meynard (t. IV, 1865, pp. 89-90) et d'après la traduction de M. Henning (à la fin de la traduction allemande des *Mille et une Nuits*, déjà citée : XXIV<sup>e</sup> partie, p. 208).

(2) Nous citons d'après M. Henning, *op. cit.*, p. 212-214.

Si l'on rapproche du texte de Maçoudi le texte de Mohammed ibn Ishâk, il semblerait qu'il y ait contradiction entre ce que les deux écrivains arabes rapportent au sujet du cadre du livre persan des *Mille Contes*.

D'après Maçoudi, les personnages du cadre des *Mille Contes* sont : un roi et son vizir, la fille du vizir, nommée Shîrzâd, et une femme esclave, nommée Dînârzâd.

D'après Mohammed ibn Ishâk, ces personnages sont : un roi, une « fille de roi », nommée Shahrâzâd, et l'intendante du palais, nommée Dînâzâd. Point de vizir, ni de fille de vizir.

Nous croyons que cette contradiction apparente s'explique facilement, si l'on admet deux recensions du livre persan : Maçoudi aurait eu l'une sous les yeux, et Mohammed ibn Ishâk, l'autre. Ce qui confirme cette hypothèse, c'est que le cadre des *Mille et une Nuits* correspond bien, quant aux personnages, au cadre persan qu'indique Maçoudi (sauf la substitution d'une sœur de Shîrzâd à la femme esclave); tandis que le cadre du *Kilâb ech-Chelh'a* berbère, reproduction de celui du recueil arabe les *Cent Nuits*, correspond (sauf la même substitution que dans les *Mille et une Nuits*) au cadre persan décrit par Mohammed ibn Ishâk.

Nous avons résumé plus haut (§ 1) le prologue du recueil berbéro-arabe ; voici son cadre, que nous reproduisons tel quel (1) :

Un jour, le prince (qui tuait toutes les femmes qu'il épousait) se prépara à épouser la fille d'un roi et la demanda à son père. Celui-ci lui dit : « Elle est à toi, mais à une condition. — Laquelle ? — C'est qu'elle sera accompagnée de sa jeune sœur. — J'accepte la condition que tu indiques », répondit le roi, et il s'occupa de célébrer son mariage. Puis il fit partir sa femme et la sœur de celle-ci : le nom de la sœur était Dzou'liézal ; l'autre était appelée Zâd'Chehar [Cheharzâd]. Lorsqu'elles furent en route, la première dit à l'autre : « Ma sœur ! — Platt-il ? » dit Zâd'Chehar. — « Raconte au roi une histoire. » Elle commença ainsi : Etc.

Il est visible que ce passage du livre berbère est écourté et peu clair ; mais ce qui ne peut laisser de doute, c'est que ce cadre du *Kilâb ech-Chelh'a* correspond au cadre persan visé par le *Fihrist* : une fille de roi, pas de vizir ni de fille de vizir. Et cela suffit pour rendre tout au moins vraisemblable notre hypothèse des deux recensions du recueil persan des *Mille Contes*.

Le cadre proprement dit des *Mille et une Nuits* (première recen-

(1) *Loc. cit.*, p. 454.

sion persane) et aussi celui des *Cent Nuits* (seconde recension) font partie, nous allons le montrer, de ce qu'on pourrait appeler un assortiment de cadres du même genre, qui présentent un même dessin général, avec le même motif, se diversifiant dans les différents modèles, — cadres qui tous proviennent évidemment de la même fabrique.

On verra que cette fabrique est indienne.

Disons d'abord quel est, dans tous ces cadres, le motif caractéristique *constant*. C'est ceci : chercher à retarder le plus possible, dans l'espoir de l'empêcher finalement, la réalisation d'un événement redouté, et la retarder *par le moyen d'histoires racontées*.

### 1

Un premier modèle, assez simple, c'est celui que présente un conte indien, qui a été tiré d'écrits *djâinas* (1) par un indianiste allemand, M. Hermann Jacobi, professeur à l'Université de Bonn, et qu'un indianiste italien, M. P. E. Pavolini, professeur à l'*Istituto di Studi Superiori*, de Florence, a traduit en appelant l'attention sur la ressemblance de ce conte avec le cadre des *Mille et une Nuits* (2) :

Un roi, à qui une certaine jeune fille d'humble condition, très intelligente, a, un jour, adressé des paroles mordantes, qu'il a prises en bonne part, charmé de son esprit et de sa beauté, l'épouse. Il a déjà plusieurs femmes, et il les appelle auprès de lui, chacune à son tour.

Le jour auquel a été fixé le tour de la nouvelle femme, celle-ci se rend chez le roi, suivie d'une servante, à qui elle a dit d'avance : « Quand le roi reposera, tu me demanderas un conte, de façon qu'il t'entende. » La servante se conforme à ces instructions ; elle demande un conte, mais la reine lui répond qu'il faut attendre que le roi soit endormi. Le roi, curieux de savoir ce qu'elle va raconter, feint de dormir. Alors la reine commence à dire, non pas précisément un conte, mais une sorte d'énigme, que la servante ne peut comprendre et dont l'explication est remise au lendemain. — Le roi, dont la curiosité est excitée, rappelle le lendemain la nouvelle reine, et la même scène se reproduit. « Et ainsi, dit le récit hindou, elle sut, avec ses

(1) Voir supra (§ 2) une note sur la secte indienne des Djâinas.

(2) Le texte du conte a été publié par M. Hermann Jacobi dans ses *Ausgewählte Erzählungen in Mâhârâshtri* (« Choix de Récits en langue mâhârâshtri »). Leipzig, 1886. Récit n° VII. — La traduction de M. Pavolini se trouve dans le *Giornale della Società Asiatica Italiana*, vol. XII (1899), pp. 160 seq.

merveilleux contes, captiver le roi, six mois durant. Pendant ce temps, le roi s'était fortement épris d'elle. »

Et il ne veut plus voir qu'elle, négligeant toutes ses autres femmes.

Nous avons bien là, avec certaines particularités, le *motif* constant de notre assortiment de cadres. En effet, si ce que redoute la reine du conte indien n'a pas le tragique des *Mille et une Nuits*, la perspective d'avoir à rentrer dans le rang, qu'on nous passe l'expression, n'en est pas moins très désagréable, et c'est cet événement que la reine parvient, au moyen de ses contes et de ses énigmes, à retarder d'abord et finalement à empêcher.

On aura remarqué que, dans l'exécution de son dessein, la jeune femme est secondée par sa servante, qu'elle a *stylée*, trait qui se reproduit, on l'a vu, dans la première recension des *Mille Contes persans* et (un peu modifié) dans les *Mille et une Nuits* où la femme esclave est remplacée par la sœur de l'héroïne.

Le trait de l'esclave, que nous retrouverons dans un conte laotien (plus bas, 2), est certainement le trait original. Amener avec soi au palais une esclave, des services de laquelle on peut avoir besoin et qui, du reste, en Orient, ne compte pas, cela ne peut soulever aucune difficulté ; mais faire venir sa sœur, qui s'installera chez le roi, c'est autre chose.

Avant d'aller plus loin, il convient d'examiner si nous pouvons, au sujet de ce conte indien, arriver à connaître, approximativement, sinon l'époque de sa composition première, du moins l'époque de sa rédaction actuelle.

L'ouvrage dont cette historiette (*kāhānaka*) a été extraite par M. Jacobi, est un commentaire sur un des écrits canoniques des Djâïnas, l'*Ullarādhyayana Sâtra* (c'est-à-dire « Le Livre additionnel », « Le Livre supplémentaire »), rédigé en langue vulgaire, en *prâkrit*, comme toute la littérature canonique djâïna. Ce commentaire a pour auteur un certain Devendra Gani, qui vivait au commencement du XII<sup>e</sup> siècle de notre ère, et il est en langue classique, en langue sanscrite, à l'exception des *historiettes*, lesquelles sont en *prâkrit*.

Vers la fin de l'historiette qui nous occupe ou plutôt d'une seconde partie s'y rattachant (1), Devendra interrompt le cours de la narration pour présenter une remarque philologique sur la cor-

(1) H. Jacobi (*op. cit.*), p. 55, ligne 9.

respondance d'un mot de ce texte *prâkrit* avec un mot sanscrit de même sens, et il ajoute : « Ces récits [les *historiettes* insérées « dans le commentaire ] sont écrits (ici) tels qu'ils ont été vus (rencontrés) dans les (ou dans des) anciens livres. »

Le commentateur du XII<sup>e</sup> siècle ne se donne donc nullement comme l'auteur, ni même comme le rédacteur du conte qui nous fournit cette intéressante forme de cadre : ce conte, il l'a trouvé dans les « anciens livres », et il l'a inséré tel quel, avec sa rédaction en *prâkrit*, dans le commentaire rédigé par lui-même en sanscrit.

Quels peuvent avoir été ces « anciens livres », dans lesquels Devendra a puisé ses récits ? Un des indianistes les mieux informés en tout ce qui touche les Djâïnas, M. Ernst Leumann, professeur à l'Université de Strasbourg, croit probable que c'a été quelque'un des recueils *prâkrits* de contes qui ont existé dans l'Inde au commencement du moyen âge et qui ont disparu depuis. Mais l'expression de Devendra est si vague qu'il peut encore avoir puisé à d'autres sources.

Quant à l'âge de notre historiette, le dire de Devendra ne nous avance pas beaucoup ; car ses « anciens livres », de combien étaient-ils plus anciens que lui ?

Mais M. Leumann a fait, relativement à cette chronologie, une découverte bien autrement importante. Notre historiette se retrouve dans ce qu'il appelle la « tradition » d'un livre canonique djâïna (autre que celui qui a été commenté par Devendra), l'*Açâçyaka Sâtra* (« Le Livre obligatoire », c'est-à-dire traitant des observances obligatoires des religieux djâïnas), et l'on peut ainsi remonter jusqu'au V<sup>e</sup> siècle de notre ère et peut-être plus loin.

Résumons les très instructives communications que M. Leumann a eu la bonté de nous faire à ce sujet (1).

La doctrine djâïna, primitivement transmise de vive voix, a été fixée par écrit, d'abord brièvement dans des espèces de sommaires *prâkrits*, mis en vers pour être plus facilement retenus et appelés *Niryukli*. Ensuite, dans le haut moyen âge, quand on commença à écrire cette doctrine dans toute sa teneur, en prose *prâkrite*, vinrent, vers le VII<sup>e</sup> siècle, les commentaires, les *Cârni* (prononcer *Tchoârni*), toujours en *prâkrit*, auxquels se substituèrent plus tard les *Tikâ*, rédigés en sanscrit, moins les *historiettes* qui sont conservées dans la langue originelle, et, plus tard encore, les *Vrilli*.

(1) Au Congrès des Orientalistes, tenu à Stockholm en 1889, M. Leumann avait annoncé sa découverte du « cadre des *Mille et une Nuits* » dans des écrits djâïnas (*Trübner's Record*, 1889, p. 151).



Or, quand quelque chose, une historiette, par exemple, se rencontre dans tous les commentaires (*Cârni*, *Tikâ*, *Vrilli*) d'un livre canonique, on peut dire qu'elle appartient à la « tradition » de ce livre et qu'elle date au moins du VII<sup>e</sup> siècle, les *Cârni* ayant été rédigées à cette époque environ. Et c'est une date *minima*, car la tradition écrite a toujours été précédée d'une tradition orale, analogue pour le contenu, qui peut être beaucoup plus ancienne. Il existe, du reste, à ce sujet, une probabilité et même une certitude, quand le vieux sommaire versifié de la doctrine, la *Niryukti*, renferme une allusion à la chose, à l'historiette en question.

Eh bien, nous en avons déjà dit un mot, l'historiette djaïna qui met en scène un prototype de Shéhérazade, M. Leumann l'a retrouvée, — correspondant assez exactement à la reproduction de Devedra, — dans toute la « tradition » (*Cârni*, etc.) qui se rattache au livre canonique djaïna l'*Avacyaka*, et, de plus, il a constaté, dans une strophe de la *Niryukti* de ce livre (XIII, 12), une allusion à cette même historiette.

M. Leumann en conclut très logiquement qu'ainsi est assuré le fait de l'existence de cette historiette dans la « tradition » de l'*Avacyaka*, à une époque assez reculée, « disons au VI<sup>e</sup>, au V<sup>e</sup> ou au IV<sup>e</sup> siècle ».

Nous ajouterons, de notre côté, qu'avant d'entrer dans la tradition orale de l'*Avacyaka*, notre historiette existait certainement (nous en avons des indices qu'il serait trop long d'énumérer ici) dans l'immense répertoire oral des contes de l'Inde. Ce qui nous reporte, pour l'époque de son invention, à une date bien autrement ancienne que le IV<sup>e</sup> siècle.

## 2

De la grande fabrique indienne vient encore le très curieux cadre d'un recueil de contes que les Siamois ont traduit du sanscrit ou du pâli, le *Nonthouk Pakaranam*.

Voici ce cadre, qui autrefois a été seulement indiqué par feu Adolf Bastian (1), et que M. E. Lorgeou, professeur de siamois à l'École des Langues Orientales vivantes, a pris obligeamment la peine de nous faire connaître d'une façon précise (2) :

(1) Dans la revue allemande *Orient und Occident*, t. III, livraison I (1867), p. 171, 176, et dans Ad. Bastian : *Geographische und ethnographische Bilder* (Jena, 1873), p. 270.

(2) Le titre du recueil siamois est tout indien. *Nonthouk Pakaranam*, « Les Fables

Le roi de Pâtalibout (Pâtalipoutra, dans l'Inde), nommé Alçvarya-bhârâja (« Roi Splendeur de la Souveraineté »), se met, un jour, dans une furieuse colère contre les seigneurs de sa cour qui ont détourné les yeux de sa personne, pendant qu'il leur donnait audience ; il ordonne au « Grand Ministre de la Justice » de les faire saisir et de les mettre tous à mort. Le ministre ose plaider en faveur des coupables ; il représente au roi que, s'ils ont un moment détourné les yeux, c'était pour un motif de curiosité excusable ; ils n'ont pu s'empêcher de regarder un Brahmane qui se mariait ce jour même, mais sous une conjonction d'astres si complètement favorable que la femme qu'il a prise ne pouvait être comparée qu'à une déesse. Le roi consent à faire grâce : « Mais quoi ! dit-il, voici un simple brahmane qui épouse une déesse, et moi, qui suis le souverain, je ne puis trouver, parmi les seize mille femmes de mon harem, une seule qui possède les qualités requises pour être reine ! » Pour s'assurer les mêmes chances que le Brahmane, il veut qu'on lui amène chaque jour, pendant une année, une nouvelle épouse, et c'est le Grand Ministre de la Justice qui se chargera du soin d'y pourvoir : s'il y manque un jour, il sera mis à mort avec toute sa famille.

Le ministre exécute fidèlement l'ordre du roi ; mais un jour arrive où il lui est impossible de trouver aucune jeune fille dans les conditions exigées : d'une beauté sans défaut, noble et n'ayant pas plus de dix ans. Il rentre chez lui désespéré. Sa femme remarque sa tristesse, l'interroge et ne peut obtenir de réponse. Elle s'adresse alors à sa fille Nang Tantraï (1). « Va, lui dit-elle, trouver ton père, et tâche de savoir ce qu'il a. » Le ministre finit par révéler à l'enfant la situation terrible dans laquelle il se trouve (2). Elle lui propose alors de la présenter elle-même au roi. « Soit, lui dit-il, je serai hors d'affaire pour aujourd'hui, mais demain, mais les jours suivants... — Laissez-moi faire, répond Nang Tantraï ; je saurai mettre un terme aux exigences du roi. » Le père objecte l'âge de l'enfant (elle n'a pas dix ans), et son inexpérience. Afin de le convaincre, elle lui raconte une histoire où l'on voit deux filles de son âge tirer d'embarras par leur adresse, l'une sa mère avec elle-même, l'autre son père.

Nang Tantraï est donc conduite au palais avec la solennité et la pompe ordinaires. Lorsque le roi est entré dans sa chambre à coucher, Nang Tantraï, qui attend au milieu des matrones, des dames de la cour et des servantes, leur propose de raconter des histoires pour éviter l'ennui et se

de Nonthouk », équivaut au sanscrit *Nandaka Prakarana*, au pâli *Nandakapparana*. (*Nonthouk* = *Nandaka* est le nom du personnage principal du plus long des récits du recueil, de ce « sage bœuf » qui joue un rôle dans le *Panchatantra* indien). — Tous les récits du recueil siamois, nous écrit M. E. Lorgeou, sont traduits plus ou moins fidèlement du sanscrit ou du pâli : on le reconnaît non seulement à la nature des fables ou contes eux-mêmes, mais encore aux noms propres, qui sont tous empruntés à la langue sanscrite ; on le reconnaît aussi à un nombre extraordinaire d'expressions sanscrites conservées par le traducteur, on fin à des commencements de phrases en pâli cités avant le texte siamois, conformément à l'usage généralement suivi dans les traductions des livres bouddhiques.

(1) *Nang* (*niang* en cambodgien) : « Madame, Mademoiselle ».

(2) C'est évidemment par erreur que le rédacteur siamois dit plus haut que, si le ministre n'exécute pas l'ordre donné, il sera mis à mort avec toute sa famille. Le ministre, dans la suite du récit, ne paraît inquiet que pour sa propre vie.

tenir éveillées. Toutes se refusent, et elle est invitée à conter elle-même. Elle commence : le roi, charmé, l'écoute sans dire un mot ; mais, le lendemain matin, il déclare qu'il ne veut pas qu'on lui amène d'autre fille que Nang Tantraï, qui poursuivra indéfiniment la série de ses contes.

Dans ce conte indo-siamois, apparaît un élément tragique : non pas, comme dans les *Mille et une Nuits*, l'exécution successive de toutes les femmes que prend le roi (elles ne sont que congédiées), mais la menace, suspendue sur la tête du vizir, d'être mis à mort s'il ne fournit pas au roi le contingent voulu de jeunes filles. C'est cette menace que la fille du vizir réussit à conjurer par son talent de conteuse, en même temps qu'elle s'assure d'une manière permanente la dignité de reine.

Ici, croyons-nous, est venu se combiner avec ce qui est essentiellement notre thème, un autre thème indien, le thème de la fille avisée qui, voyant son père dans l'embarras, lui donne des conseils et le tire d'affaire (1).

Poussons encore plus loin vers l'Extrême-Orient. Nous allons retrouver le conte indo-siamois dans l'île de Java ; mais ce caillou roulé, il faut l'emploi de la méthode comparative pour en reconnaître la structure originelle.

A Java comme au Siam, le conte en question sert de cadre à un recueil de contes. Ce recueil javanais est intitulé *Tantri Kamandaka*, c'est-à-dire « Le Livre de Kamandaki ». — *Kamandaka* se rattache au nom propre sanscrit *Kāmandaki*, qui est le nom de l'auteur d'un *Niṭiçāstra* ou Traité de la politique, en vers sanscrits, ouvrage encore existant et maintenant publié. Ce traité enseigne *ex professo* ce que les deux célèbres recueils indiens de contes et fables, le *Pantchalantra* et l'*Hilopadeça* (qui sont aussi des *niṭiçāstras*), enseignent plutôt par l'exemple. — *Tantri* est le sanscrit *tantra*, « trame », métaphoriquement « livre », comme dans *Pantchalantra*, les « Cinq Livres ». Et, paraît-il, *tantra* a pris de bonne heure, en sanscrit, le sens de Traité sur la politique (2).

(1) Dans les livres indiens ou provenant de l'Inde que nous connaissons, c'est plutôt la *bru* d'un ministre qui joue ce rôle. Voir, dans la *Revue biblique* (janvier 1899) notre article *Le Livre de Tobie et l'Histoire du Sage Ahikar*, pp. 64, 65. — Dans certains livres également indiens, c'est une jeune femme qui souille au ministre, son mari, la réponse à diverses questions embarrassantes (W. R. S. Ralston : *Tibetan Tales derived from Indian Sources*. Londres, 1906, pp. 162-165).

(2) Nous résumons ici les explications que M. A. Barth a eu l'amitié de nous donner sur ce *Tantri Kamandaka*.

La seconde partie du recueil javanais porte le titre de *Nandaka-prākārana*, c'est-à-dire le titre général du recueil siamois, et présente le cadre du *Pantchalantra*.

Voilà déjà des marques de l'origine indienne du livre javanais ; il y en a d'autres encore. Ainsi, chaque récit se termine *par un vers sanscrit*, conservé dans la langue originelle, et l'on retrouve parfois de ces vers, soit dans le *Pantchalantra*, soit dans les *Indische Sprüche* (« Maximes indiennes »), publiés en 1863-1865 par Bœhtlingck.

Nous avons prié un savant hollandais des plus compétents, M. H. H. Juynboll, l'obligeance même, de bien vouloir compléter à notre profit les renseignements sommaires déjà donnés par lui, dans diverses publications, sur le cadre général du recueil javanais (1) et nous sommes arrivés aux résultats suivants :

Dans le recueil javanais, le roi s'appelle *Aiçvarya-pāla*, nom sanscrit qui signifie « Protecteur de la Souveraineté » et qui fait très bien pendant au nom, également sanscrit, du roi du recueil siamois : *Aiçvarya-bhā-rāja*, « Roi splendeur de la Souveraineté ». L'un et l'autre règnent dans l'Inde, à Pātālipoutra.

Dans le javanais, le roi menait d'abord une vie très innocente, comme tous ses sujets. C'est seulement *après avoir vu un brahmâne se marier* qu'il en vient à se livrer tout entier aux jouissances sensuelles et à conclure chaque soir un nouveau mariage. Cela dure jusqu'à ce que le *palih* (ministre) ne trouve plus de jeunes filles dans le royaume. Sa fille à lui, *dyah Tantri* (la *nang Tantraï* du siamois), le voyant sombre et préoccupé, s'offre à lui pour épouser le roi, et elle sait si bien captiver celui-ci par ses jolis contes, qu'il ne pense plus à changer de femme.

Certainement, le javanais, avec tout ce qu'il cite de pur sanscrit, ne vient pas du siamois ; mais ce que nous pouvons affirmer sans hésitation, c'est que l'un et l'autre viennent, peut-être par des recensions différentes, d'un même original indien. Seulement le siamois a parfaitement conservé le conte primitif : tout, dans le récit, y est bien motivé ; on s'explique l'*excentricité* du roi et l'effet que produit sur lui ce mariage du brahmâne, *lequel mariage, dans les conjonctures où il a lieu, n'est pas un mariage ordinaire*. Dans le javanais, au contraire, où le mariage du brahmâne paraît n'avoir rien d'ex-

(1) *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 7<sup>e</sup> Volgr., II (1904), pp. 290 seq. — *Encyclopedie van Nederlandsch-Indië* (Leiden, s. d.), v<sup>o</sup> Tantri. — H. H. Juynboll : *Supplement op den Catalogus van de Javaansche en Madoeresche Handschriften der Leidsche Universiteits-Bibliotheek*. Deel I (Leiden, 1907), p. 240.

traordinaire, on ne s'explique pas que ce mariage quelconque fasse une si grande impression sur le roi, qu'il lui donne l'idée de se livrer tout entier aux jouissances sensuelles. Il y a certainement là une altération grave du conte primitif.

Une autre recension du *Tantri Kamadaka*, écrite en *kawi* (vieux javanais) et provenant de l'île de Bali ou Petite-Java (à l'est de la grande île, dont la sépare un détroit) (1), est altérée encore davantage. Plus la moindre mention du brahmane. C'est parce qu'il prend en dégoût sa vie réglée que le roi de Patali Naganton (2) veut épuiser les jouissances terrestres.

La suite du conte est la même que dans l'autre recension : le *palih*, menacé de disgrâce parce qu'il ne peut plus trouver pour son maître que des laiderons, bossues, boiteuses, etc., est également sauvé par sa fille *dyah Tantri*. — Dans ce conte, et probablement aussi dans l'autre, c'est *dyah Tantri* qui offre elle-même au roi de lui raconter « une petite histoire ».

Si nous retournons dans l'Indo-Chine, nous trouverons, au Laos, un conte, — toujours un conte-cadre, — dont un orientaliste distingué, M. Louis Finot, ancien Directeur de l'École française d'Extrême-Orient, a bien voulu nous communiquer la traduction et qui doit être classé dans ce groupe siamois-javanais, à côté des exemplaires altérés (3).

Comme dans le siamois, un roi qui, accompagné de ses grands et de ses conseillers, fait le tour de ses États, *voil passer un cortège nuptial*, et il est frappé de la beauté de la jeune mariée. C'est à la suite de cette rencontre que, — sans donner d'explications, comme dans le siamois, pour motiver sa volonté, — il ordonne à ses conseillers et à toute sa cour de lui amener chaque soir une jeune fille de bonne famille.

(1) *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land-en Volkenkunde*, t. VIII (1858), pp. 150 seq.

(2) *Patali Naganton* est évidemment une corruption du sanscrit *Pâtali nagara*. *Nagara* signifie « ville ».

(3) Le conte laotien en question encadre une version d'une partie du *Pantchatantra* indien et a pour titre *Nang Mulla-Tantai*. La traduction de ce livre, que M. Finot s'est chargé de publier dans le *Journal Asiatique* de 1909, a été faite, sur un manuscrit venant d'un bonze, par le docteur Brengues, médecin-major des colonies, mort en 1906.

La conteuse, la *nang Tantrai* siamoise, la *dyah Tantri* javanaise, s'appelle ici *nang Mulla Tantai*. — Notons qu'elle a sa servante près d'elle dans la chambre du roi, comme l'héroïne du conte *djaina* ; et c'est à cette servante qu'elle offre de raconter des fables et des contes, sous prétexte de se tenir toutes les deux éveillées, pendant que le roi dort.

M. Finot fait, au sujet de ce nom de *Nang Mulla Tantai*, un rapprochement vraiment révélateur.

Laissons de côté *Nang* qui, en laotien, signifie « Madame, Mademoiselle », comme en siamois ; mais *Mulla Tantai* n'est autre (légèrement altéré) que le sanscrit *Mûla Tantra*, c'est-à-dire « le *Tantra* [le Livre] original, principal ».

S'il en est ainsi, — et l'interprétation de M. Finot paraît ne soulever aucune objection, — au Laos, comme au Siam et à Java, le titre de l'ouvrage est devenu nom propre de l'héroïne. On a pris le *Piréo* pour un homme, ou plutôt pour une femme.

## 3

Vient ici se placer, dans la série, le cadre des *Mille et une Nuits*.

Dans ce cadre (et aussi dans celui de la recension n° 1 du recueil persan disparu *Les Mille Contes*), le thème de la *Fille avisée* est combiné, comme dans le groupe que nous venons d'examiner, avec le thème simple. Car il n'est pas exact de dire que Shéhérazade se fait épouser par le roi dans le but principal de sauver de la férocité de celui-ci les jeunes filles exposées à en être les victimes : le motif déterminant au début, le *premier mobile* a été pour elle de sauver son père. Si le rédacteur des *Mille et une Nuits* ne le dit pas expressément, c'est qu'il a mal compris l'idée primitive : du reste, il met dans la bouche de Shéhérazade des paroles qui n'ont pas de sens : « Au nom de Dieu, — fait-il dire à Shéhérazade, — marie-moi avec le roi : ou bien je resterai en vie, ou bien je serai une « rançon pour les filles des musulmans et la cause de leur délivrance « de ses mains (du roi). »... Feu E. W. Lane nous apprend (1) qu'en marge de ce passage le docte musulman Sheykh Mohâmmad 'Eyâd avait écrit, sur son manuscrit, cette remarque naïve : « Il semble « rait qu'elle (Shéhérazade) avait trouvé un stratagème pour

(1) *The Thousand and One Nights. A new Translation by Edw. Will. Lane* (Londres, 1841), vol. I, p. 39.

« empêcher le roi de se marier de nouveau, s'il décidait de la tuer ; autrement, le simple fait qu'elle aurait été tuée n'aurait pas été un moyen de sauver les autres jeunes filles. » Cette dernière réflexion est parfaitement juste. Évidemment ce que Shéhérazade veut sauver, c'est son père, elle-même, et les « filles des musulmans » par surcroît.

Sauver chacun de la mort ; car nous ne sommes plus chez un roi qui se contente de renvoyer chaque matin la femme épousée de la veille, — de la renvoyer « chez ses parents », afin de « ne pas trop augmenter le nombre des femmes dans le palais », dit une des recensions indo-javanaises. — Comme moyen d'éviter l'encombrement, Shalriar emploie le cimetière.

Il est vrai que Shalriar, — et aussi son double des *Cent Nuits*, — n'est pas du tout dans le cas du roi indo-siamois : ce dernier n'a d'autre grief contre les femmes que de ne pas lui avoir donné la « déesse » souhaitée ; Shalriar, lui, veut se venger sur chaque nouvelle épouse de l'affront que lui a infligé la première et, en même temps, il veut couper court à tout recommencement de l'aventure. De là l'emploi de procédés qu'on a qualifiés de « musulmans ».

Musulmans, oui ; mais peut-être pas exclusivement musulmans : le roi du cadre des *Mille Contes* persans, le roi de Perse dont parle Mohammed ibn Ishâk, le bibliographe du *Fihrist* (*suprà*, § 4), tue chaque matin sa nouvelle femme, tout comme Shalriar, et le livre a été rédigé avant l'invasion des Arabes en Perse.

Malheureusement Mohamméd ibn Ishâk ne nous dit pas ce qui a rendu ce roi de Perse si féroce. Un livre de l'Indo-Chine, — encore un livre du Laos, — n'en dit pas davantage au sujet d'un personnage similaire. Voici le cadre de ce livre, dont les noms propres montrent bien l'origine indienne, (1).

Un roi change de femme chaque nuit, et chaque matin, il tue sa femme. Il en a déjà tué un grand nombre, lorsque est appelée auprès de lui une princesse très intelligente. Elle prend bien garde de s'endormir et, au cours de la première veille (avant minuit), elle dit au roi : « Les rois ont d'ordinaire des ministres qui ne sont pas si méchants que le ministre du roi Vesammatita (2). Écoutez, ô roi. Ce prince avait une reine qu'on avait surnommée Panhcha Kalyâney, parce qu'elle était très jolie (3)... » Cela

(1) Adhémard Leclère, *Contes laotiens et contes cambodgiens* (Paris, 1903), pp. 159 seq.

(2) *Vessammatita*, nous dit M. A. Barth, paraît bien être le pâli *vesammatita* = sanscrit *vaishamyâtita*, « qui a surmonté (toutes) les difficultés ».

(3) *Panhcha Kalyâney* peut être indifféremment le sanscrit *pantchakalyâni* ou le pâli *pantchakalyani*. C'est un adjectif féminin devenu un nom propre : « qui possède cinq (ou les cinq) qualités, vertus, marques heureuses ».

dit, la princesse se tait. « Néang (Madame), pourquoi vous laissez-vous ? dit le roi. Continuez donc de me parler de néang Panhcha Kalyâney. »

La princesse raconte cette histoire, puis, à la demande du roi, encore une autre. Quand elle cessa de parler, le jour commençait à poindre. Le roi était enchanté d'elle : il la trouvait intelligente, si charmante, si belle et si bonne conteuse, qu'il ne la tua point et la choisit pour être sa première et grande reine.

Le traducteur, M. Adhémard Leclère, estime qu'« on doit admettre » que l'auteur du livre laotien s'est « inspiré » des *Mille et une Nuits* (pour son cadre, bien entendu, aucun des contes encadrés ne se trouvant dans le livre arabe). — « Doit-on » forcément l'« admettre » ? Il nous semble que non. Si simple qu'il soit, le cadre du livre laotien se dessine avec assez de netteté pour marquer sa ressemblance avec le cadre des *Cent Nuits*, bien plus qu'avec celui des *Mille et une Nuits*. L'héroïne n'est pas la fille d'un ministre, mais une « princesse », tout à fait comme dans les *Cent Nuits*, et comme dans le cadre du livre persan des *Mille Contes* (recension mentionnée dans le *Fihrist*). Les *Mille et une Nuits* doivent donc être mises hors de cause.

Maintenant, comment le trait des femmes tuées (et non simplement répudiées) chaque matin figure-t-il dans le conte laotien dont l'origine est indienne ? C'est ce que nous ne nous chargeons pas d'expliquer. Nous nous bornerons à constater, d'après les récits, traduits par M. Adhémard Leclère, que, dans l'Indo-Chine, on ne suit pas toujours les coutumes de l'Inde d'après lesquelles, paraît-il, la vie d'une femme est aussi sacrée que celle d'un enfant, d'un brahmane... ou d'une vache : un conte cambodgien (p. 215) nous montre, en effet, un roi condamnant à avoir la tête coupée deux femmes bavardes, dont les indiscretions ont mis leur commun mari en danger de mort.

On nous dira : il y a là une exagération de conte. Mais, même chez les Musulmans, le trait du roi qui tue une femme chaque matin n'est pas un trait de la vie ordinaire, mais bien un trait de conte, que les Arabes paraissent avoir reçu d'un livre persan non encore islamisé.

Un quatrième modèle de cadre, portant la marque de la même fabrique, c'est celui que nous présente un recueil persan de neuf contes, qui, dans un manuscrit de la Bibliothèque Bodléienne

(Oxford), est intitulé *L'Histoire des Neuf Belvédères*, et dont une traduction française, d'après un manuscrit de la Bibliothèque alors Impériale, a été publié en 1807 par le baron Lescallier (1). Ici ni la vie de la conteuse n'est menacée, ni même sa condition de première reine ; ce qu'elle cherche à sauver par ses contes, c'est la vie de son père, contre lequel le roi a de grands griefs :

Chirzâd, empereur de Chine, s'étant un jour établi dans un de ses neuf belvédères, dit à sa femme Goulchâd, fille d'un vizir qui, pour un temps, a usurpé le trône : « Vous savez que votre père a fait périr ma mère ; d'après la loi du talion il a mérité la mort, et je ne puis me dispenser de lui faire subir cette juste loi. » La reine, alors, raconte un premier conte et retarde l'exécution. Et ainsi de suite, dans les huit autres belvédères.

b

Dans un autre conte persan (des *Mille et un Jours*) (2), c'est aussi la vie de son père, et non la sienne propre, que sauve une jeune fille, Moradbak, en allant, à la place du bonhomme, tout à fait impropre à cette tâche imposée, raconter à un roi souffrant d'insomnie, des contes pour abrégé les longues nuits.

5

Cinquième modèle : pour sauver la vie d'un autre (qui n'est pas un père, ni un parent), d'un innocent, condamné avec précipitation par un roi, plusieurs personnes, — et non simplement une, comme dans les précédents cadres, — retardent, en racontant des histoires (ici des histoires appropriées à la circonstance), l'exécution de l'injuste sentence et parviennent enfin à la faire réformer.

Tel est, à l'est de l'Inde, le cadre d'un livre et d'un conte laotiens et d'un conte cambodgien (3) ; à l'ouest, le cadre des livres arabe (*Livre de Sindbâd*), syriaque (*Sindbân*), etc., d'où dérive le fameux *Livre des Sept Sages* de notre moyen âge européen (4).

(1) Hermann Ethé : *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Bodleyan Library*, p. 439. — *Neh Manzer ou les Neuf Loges. Conte traduit du persan par M. Lescallier* (Gênes, 1807).

(2) V. Chauvin : *Bibliographie des auteurs arabes*. Fascicule VI (1902), p. 85. — Benfey : *Kleinere Schriften zur Märchenforschung* (Berlin, 1894), p. 196.

(3) Adhémar Leclère, *op. cit.*, pp. 108-127, 143-155 et 128-131.

(4) Nous savions que le grand ouvrage bibliographique arabe du x<sup>e</sup> siècle, le *Fihrist* (déjà cité), attribuait au *Livre de Sindbâd* une origine indienne. Un savant arabisant a bien voulu nous renseigner là-dessus d'une manière précise. — Au tome I, p. 305, de l'édition Flügel, le *Fihrist* (en 987) parle des « livres de l'Inde » sur les anecdotes, les plaisanteries et les récits, qui se trouvent dans la littérature arabe, et, parmi ces livres indiens, il mentionne, avec le *Kalilah et Dimnah* et autres

Tel est enfin, dans l'Inde même : 1<sup>o</sup> dans les provinces du Nord (district de Mirzâpûr), le cadre d'un conte oral, auquel cadre ressemble tout à fait celui du conte cambodgien (ajoutons que la troisième des histoires encadrées dans le conte cambodgien n'est autre que la seconde du conte indien) ; — 2<sup>o</sup> dans les provinces du Sud, un conte en langue tamoule de même type que celui du Nord, mais plus complet, encadrant notamment les histoires qui, dans le conte cambodgien, figurent en première et en troisième place (1) ; — 3<sup>o</sup> au Bengale, un conte oral (2).

6

Nous réunirons, en une catégorie finale, trois cadres où se retrouve le motif constant : il s'agit, en effet, de retarder, et, si c'est possible, d'empêcher, en racontant des contes, un événement que, pour une raison ou pour une autre, on voudrait ne pas voir arriver. Mais ce motif est traité dans chacun d'une manière absolument différente.

a

Cadre de la *Çouka-saplali* (les « Soixante-dix [Récits] du Perroquet »). — Histoires racontées, le soir, par un fidèle perroquet à la

ouvrages, « le grand livre de Sindbâd » et « le petit livre de Sindbâd ». — Il est assez singulier que le *Fihrist* qui, pour les *Mille et une Nuits*, n'aperçoit pas, au delà de leur source immédiate persane (*Les Mille Contes*), le prototype indien, ne voie, pour le *Sindbâd*, que le prototype indien de ce livre et ne dise pas un mot de l'intermédiaire persan, le livre *Es-Sindibâd*, que Hamzah d'Ispahan, écrivant quelques années auparavant (en 961), donne comme ayant été « composé » (il aurait dû dire traduit) au temps des successeurs d'Alexandre en Perse, c'est-à-dire des Arsacides (*Hamzah Ispahanensis Annalium Libri X*, trad. latine de J. M. E. Gottwaldt, Leipzig, 1848, p. 30). — On remarquera qu'il existait au x<sup>e</sup> siècle, d'après le *Fihrist*, deux recensions du *Livre de Sindbâd*, comme il y a eu, à la même époque (nous croyons l'avoir établi au commencement de ce § 4), deux recensions du livre persan des *Mille Contes*.

Un savant hollandais, M. S. J. Warren, a reconnu, avec beaucoup de sagacité, des traces de l'original indien (aujourd'hui perdu), éparses dans diverses versions du *Sindbâd*. Ainsi, certaine maxime, figurant dans l'histoire-cadre de la version syriaque, de la version grecque, de la version espagnole, et qui n'y a pas de sens, peut être reconstituée au moyen d'une maxime bien conservée, existant dans la littérature sanscrite (*Verlagen en Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afdeling Letterkunde, 4<sup>de</sup> Reeks, 5<sup>de</sup> Deel*, Amsterdam, 1903, pp. 41-58).

(1) *North Indian Notes and Queries*, décembre 1894, n<sup>o</sup> 357. — Mrs H. Kingscote and Pandit Natôsa Sastri : *Tales of the Sun* (Londres, 1890), pp. 144 seq. — Un manuscrit tamoul (H. H. Wilson : *Mackenzie Collection. Descriptive Catalogue of the Oriental Manuscripts...* vol. I. Calcutta, 1828, p. 220) doit, si nous en jugeons par les noms du roi et du pays, ainsi que par le résumé trop bref et probablement un peu inexact de Wilson, donner un récit semblable au conte tamoul.

(2) *Tales of the Sun*, p. 305.

femme de son maître, afin d'amuser celle-ci, dont le mari absent lui a confié la surveillance, et d'empêcher des sorties nocturnes (1).

b

Cadre de la *Velâta-pantchavinçali* (les « Vingt-cinq [Récits] du *velâta* », sorte de vampire). — Histoires racontées par le vampire au héros pour l'amener à rompre le silence par quelque réflexion sur ce qu'il vient d'entendre, et pour l'empêcher ainsi de venir à bout d'une entreprise que le vampire veut voir échouer.

c

Cadre de la *Sinhâsana-dvâtrinçati* (les « Trente-deux [Récits] du Trône »). — Histoires racontées par les trente-deux statues entourant le trône du héros Vikramâditya, pour empêcher un de ses successeurs, le roi Bhodja, de s'asseoir sur ce trône, dont il n'est pas digne.

Rappelons que ce sont ces trois derniers cadres seulement que Guillaume Schlegel a rapprochés du cadre des *Mille et une Nuits*, et que ce simple rapprochement lui avait suffi pour reconnaître dans le cadre du recueil persano-arabe la même marque de fabrique, l'estampille indienne.

Il nous semble que nous avons tenu notre engagement de mettre sous les yeux de nos lecteurs tout un assortiment de cadres, construits sur un dessin fondamental unique, lequel apparaît, constam-

(1) Nous indiquerons ici, dans ses principales lignes, le cadre d'un recueil de contes du Sud de l'Inde, en langue tamoule, composé (au xvii<sup>e</sup> siècle, paraît-il) par un littérateur qui, dans son livre, a combiné, parfois assez maladroitement, toute sorte de contes indiens (*Madanahâmarâjankadai*, c'est-à-dire « Histoire du râdja Madana Kâma », traduit, sous le titre de *The Dravidian Nights Entertainments*, par le Pandit Natesa Sastri. Madras, 1886).

Le fils d'un ministre a conquis la main de deux belles princesses ; mais il réserve le choix de l'une d'elles à son ami, le prince son futur roi, pour lequel il a entrepris son aventureuse expédition. Pendant douze nuits, il fait prendre patience aux princesses en leur racontant des contes, et c'est le treizième jour seulement que, sur interrogation des princesses, il leur fait connaître ce qu'il est et leur parle du prince, son maître.

Qu'il y ait eu imitation ou non de la part du littérateur tamoul, c'est, ce nous semble, auprès du cadre de la *Çouhasaptati* que le cadre de son livre doit être rangé dans notre série.

ment visible sous les modifications même les plus importantes, dans les différents modèles.

Ces modèles, nous en avons rencontré des exemplaires dans l'Inde d'abord, c'est-à-dire au lieu même de fabrication (nos 1, 5, 6 a, b, c), et aussi, avec toutes les marques de fabrique (notamment noms propres sanscrits, citations de sanscrit ou de pâli), dans des pays d'importation, qui ont reçu de l'Inde leur littérature, soit en totalité, comme le Siam (no 2), le Laos (nos 2, 3, 5), le Cambodge (no 5) ; soit en partie, comme Java (no 2).

Et, dans la série que forment ces divers modèles, série pour ainsi dire graduée, se classent tout naturellement, à leur rang (no 3), le cadre des *Mille et une Nuits*, ainsi que son prototype persan des *Mille Contes*.

Comment ce cadre persano-arabe est-il là, si bien à sa place ? La réponse est très simple : c'est que ce cadre est un produit de la même fabrique que les autres, un produit indien, importé en Perse, puis de là dans le monde arabe. En effet, ne l'oublions pas, l'Inde a exporté ses contes ; non pas seulement vers l'Extrême-Orient (Indo-Chine, Indonésie) et vers les contrées du Nord (Tibet, Chine, etc.), mais aussi vers l'Occident, et d'abord vers la Perse. Faut-il rappeler encore une fois ce fait historique du *Pantchalantra* apporté de l'Inde à Chosroës le Grand au milieu du vi<sup>e</sup> siècle de notre ère, et aussitôt traduit dans la langue de la Perse d'alors ?

Cet événement, — du moins le poète national Firdousi (930-1020) l'a célébré plus tard comme tel, dans son *Livre des Rois*, — a eu lieu au milieu du vi<sup>e</sup> siècle de notre ère. La Perse était alors, sans que personne le pressentit, à la veille de la conquête musulmane et des désastres qui, à coups redoublés, de 641 à 652, frappèrent et finirent par renverser la dynastie des Sassanides. Est-ce sous cette dynastie que fut importé aussi, de l'Inde en Perse, l'ouvrage qui est devenu en Perse le *Livre de Sindibâd* et, dans l'Europe du moyen âge, le fameux *Livre des Sept Sages* ? Il semble bien, en tout cas, que ce fut au temps de la Perse non islamitisée (1). Plus tard, la Perse, — la Perse musulmane, — recevra de l'Inde la *Çouka-saptati* (les « Soixante-dix [Récits] du Perroquet »), dont elle fera son « Livre du Perroquet » (*Touti-Nameh*).

Dans les anciens temps, sous les Sassanides, comme précédemment sous les Arsacides, nous voyons la Perse recevoir de l'Inde, jamais lui donner. Et un orientaliste italien, M. Pizzi, professeur à

(1) Voir supra § 4, n° 6, note.

l'Université de Turin, nous paraît avoir raison quand il montre qu'en Perse la culture intellectuelle de ces époques était une culture non entièrement nationale, mais d'« emprunt », — d'emprunt aux Grecs, d'un côté, aux Indiens, de l'autre, — et quand il ajoute : « Aussi, tandis que tout ce temps fut relativement pauvre en ouvrages originaux, il abonda par contre en traductions (1). »

Dans de telles conditions, est-il probable que les Persans, qui n'ont inventé ni leur *Kalilag el Damnaq*, ni leur *Livre de Sindibâd*, aient inventé leur livre des *Mille Contes* ? Comment croire aussi que, s'ils l'ont inventé, si notamment ils en ont inventé le cadre, ce cadre se trouve, par un hasard merveilleux, sans aucune entente préalable avec les Hindous, présenter des marques distinctives qui forcément doivent lui faire attribuer un numéro d'ordre dans une série de types similaires, de fabrication indienne ?

Reste une dernière supposition, car nous voulons tout épuiser : Rebroussant le courant qui amenait chez eux les livres de contes indiens, les Persans antérieurs à la conquête musulmane, c'est-à-dire au VII<sup>e</sup> siècle, auraient apporté dans l'Inde ce cadre que l'on suppose inventé par eux, et cela aurait donné aux Hindous l'idée de créer toute cette série de cadres que nous venons de passer en revue et où le cadre persan occupe non point le n<sup>o</sup> 1 dans l'ordre logique qui va du simple au composé (c'est le très vieux conte djaïna qui tient cette place), mais le n<sup>o</sup> 3... A vrai dire, y a-t-il personne qui ait jamais soutenu cette hypothèse, telle que nous la présentons, c'est-à-dire en essayant de l'ajuster aux faits ? Nous ne le croyons pas ; car, jusqu'à présent, personne n'a dressé, avec le numérotage, cette liste de cadres, et, si l'on a indiqué la possibilité d'une importation du cadre persan dans l'Inde, on l'a fait, — à la manière des *dilellanli*, — en termes vagues et sans rien préciser (2).

(1) Italo Pizzi : *Manuale di Letteratura persiana* (Milan, 1887), pp. 66-68.

(2) Le célèbre indianiste Albrecht Weber, — qui, malgré la pénurie des documents à sa disposition, avait reconnu, comme Schlegel, l'origine indienne du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, — mentionne loyalement (*Sitzungsberichte der Akademie zu Berlin*, année 1889, t. II, p. 734) ce fait, qu'un livre persan de contes a pénétré dans l'Inde, où il a été traduit en sanscrit. Mais à quelle époque remonte ce fait isolé ? A une époque relativement récente, au XV<sup>e</sup> siècle. C'est un prince hindou musulman, Zaïn al-Abidin (1422-1472), qui a fait traduire ce recueil persan par un certain Crivara, sous le titre de *Kathâkautuka* (« Histoires délectables »). — A. Weber ajoute que, d'après tel auteur, il a été fait « récemment » dans l'Inde une traduction, « directe » des *Mille et une Nuits*... Il s'en est même fait et imprimé plusieurs à partir de 1828, en diverses langues vulgaires, et on peut en voir la liste dans la *Bibliographie des auteurs arabes*, de M. Victor Chauvin (IV, p. 19-21). Mais qu'est-ce que cela prouve relativement à ce qui s'est passé sous les Sassanides ? —

En résumé, d'après les données de l'histoire littéraire, les Hindous ont été des *inventeurs* et des *exportateurs* de livres de contes ; les Persans ont été des *récepteurs*, des *traducteurs*. Pourquoi, dans le cas des *Mille Contes*, ces mêmes Persans ne seraient-ils pas, comme dans les autres cas, des *récepteurs* aussi et des *traducteurs* ? En fait, la marque de fabrique, l'estampille indienne bien nette montrent qu'il en a été ainsi, et l'origine indienne du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, déjà démontrée pour les deux premières parties par de vieux documents, nous paraît n'être pas moins certaine pour la troisième partie, pour le cadre proprement dit, qui est le cadre des *Mille Contes*.

#### CONCLUSION PRÉLIMINAIRE

Origine indienne, dérivations de vieux contes indiens, voilà qui est en complète contradiction, — constatons-le, — avec l'élément essentiel de la thèse de M. De Goeje, avec sa supposition de l'existence d'une antique légende *persé*, source commune dont le prologue-cadre des *Mille et une Nuits* et le *Livre d'Esther* seraient des dérivations parallèles. L'Inde, d'un seul coup, démolit tout.

Mais nous n'avons pas l'intention d'en rester là et de nous abriter derrière cette constatation pour esquiver la discussion en détail des arguments de notre illustre adversaire. Tout au contraire ; on le verra prochainement.

Si Albrecht Weber était encore de ce monde, nous lui aurions appris de plus que des contes oraux provenant certainement des *Mille et une Nuits* ont été recueillis récemment dans des villages indiens. Ces contes se distinguent, du reste, très facilement des contes autochtones, parfois leurs prototypes. Ainsi, nous espérons montrer, un jour, le prototype du fameux conte d'*Aladdin* sortant de l'Inde, se costumant à l'arabe et rentrant, en assez mauvais état sous ses vêtements d'emprunt, au pays natal.

## DEUXIÈME ARTICLE

## PREMIÈRE SECTION

LE PROLOGUE-CADRE DES MILLE ET UNE NUITS ET LE LIVRE D'ESTHER  
ONT-ILS POUR COMMUNE ORIGINE UNE ANTIQUE LÉGENDE PERSE ?

## LA THÈSE DE M. DE GOEJE

Il nous semble que, dans notre Section préliminaire, nous avons réuni un faisceau de preuves qui sera difficilement rompu ; nous nous croyons donc en droit d'affirmer, avec Guillaume Schlegel et plus formellement encore, que l'« encadrement » des *Mille et une Nuits* vient de l'Inde.

Comment, de l'Inde, cet encadrement est-il arrivé chez les Arabes ? Il y est arrivé, certainement, par une voie historiquement connue, par la voie qui, passant par la Perse, a amené, au VIII<sup>e</sup> siècle de notre ère, chez ces mêmes Arabes, un autre recueil indien de contes, le *Panchatantra* (un recueil à cadre, lui aussi, mais à cadre tout différent), qui est devenu le *Kalilah et Dimnah* (1).

Deux écrivains arabes ont dit, dès le X<sup>e</sup> siècle (Section préliminaire, § 4), que la littérature arabe a reçu de la Perse les *Mille et une Nuits* avec leur cadre ; mais ils ne se sont pas occupés de rechercher si les Persans ont été des inventeurs ou de simples *transmetteurs*. L'auteur du *Fihrist* paraît même admettre, comme allant de soi, que le cadre des *Mille Contes*, modèle du cadre des *Mille et une Nuits*, serait une production purement persane.

Nous avons, dans notre Section préliminaire, complété et rectifié à cet égard les informations de Maçoudi et de Mohammed ibn Ishâk, et, ce qui était déjà établi pour le *Kalilah et Dimnah*, nous espérons l'avoir démontré pour le prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, dont nous avons retrouvé tous les éléments dans l'Inde.

Chose étonnante, un savant de la valeur de l'illustre arabisant M. De Goeje, qui déclare « impossible à méconnaître » (*onmiskenaar*)

(1) Voir notre exposé à ce sujet dans la Section préliminaire, § 4, au commencement.

l'origine indienne d'une partie des contes compris dans le cadre des *Mille et une Nuits* (nous citons l'article original hollandais, p. 392), ne paraît pas même s'être posé la question au sujet de ce cadre, et c'est le témoignage, non contrôlé, de Maçoudi et de Mohammed ibn Ishâk, — de ce dernier surtout, — qui paraît lui avoir donné l'idée de sa thèse de la vieille légende *perse*, mère de Shéhérazade et d'Esther, thèse dont la base est absolument ruineuse, mais que nous examinerons néanmoins de près, à cause du nom si considéré de son auteur.

Mais il faut d'abord donner une petite phrase de Mohammed ibn Ishâk, qui suit immédiatement, dans le *Fihrist*, le passage qui reproduit notre Section préliminaire (§ 4), car on dirait que ces quelques mots ont été pour M. De Goeje une indication *directrice*.

En 1839, feu de Hammer-Purgstall, publiant pour la première fois le fragment du *Fihrist*, traduisait ainsi la phrase en question : « On raconte aussi que ce livre (le livre persan des *Mille Contes*) « a été écrit par Homâi, fille de Bahman... » Peu après (en 1841 et 1842), d'autres arabisants, Lane et G. Weil, montraient qu'il y avait là une erreur de traduction, et que le vrai sens est celui-ci : « On raconte aussi que ce livre a été écrit pour Homâi, fille de Bahman... » (1).

*Homâi*, retenez bien ce nom ; car il va être, pour M. De Goeje, le point de départ de ce qu'un autre arabisant, feu Aug. Müller, de l'université de Halle, a proclamé « une découverte vraiment brillante » (*eine geradezu brillante Entdeckung*), « une éclatante démonstration de l'identité de Shéhérazade et d'Esther », oui, de l'Esther de la Bible (*dem glänzenden Nachweise der Identität von Scheherazade und Esther*) (2). M. De Goeje voit, en effet, dans le prologue-cadre des *Mille et une Nuits* et dans le *Livre d'Esther*, deux dérivations parallèles d'une même légende, d'une antique légende perse, qu'il

(1) Lane, *op. cit.*, t. III, p. 787. — G. Weil, *Heidelberger Jahrbücher der Literatur* (1842), p. 717. — D'après la *Bibliographie des auteurs arabes* de M. V. Chauvin (iv, p. 2, n° 5), de Hammer a publié en 1839, dans la *Wiener Zeitschrift für Literatur*, tout un article intitulé *Les Mille et une Nuits, œuvre de la Reine de Perse Houmâi*. Malheureusement, la Bibliothèque Nationale ne possède pas cette revue, et nous ne l'avons pas trouvée davantage à la Bibliothèque Royale de Munich.

(2) *Deutsche Rundschau*, vol. 52 (Berlin, juillet-septembre 1887), p. 89, note. — *Bezenberger's Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen*, vol. 13 (Göttingen, 1887), p. 223.



appelle, par rapport au récit arabe et au récit hébreu, la « légende fondamentale » (*grondlegende*, en hollandais).

M. De Goeje laisse, d'ailleurs, l'imagination du lecteur se figurer ce que pouvait être la légende supposée. Quant à lui, sans tenter aucun essai de reconstitution, il se borne, après avoir cité ou plutôt mentionné divers textes de chroniqueurs arabes ou persans, à indiquer, dans le récit des *Mille et une Nuits* et dans *Esther*, quelques traits qu'il considère comme ayant fait partie des « traits principaux » (*hoofdreken*) de sa *grondlegende* (1).

Le pivot sur lequel repose le système de M. De Goeje, c'est, — disons-le tout de suite, — le nom ou plutôt le surnom de *Tcherzâd Shehrâzâd*, *Djehrzâd*, *Shahrâzâd*, que la légendaire Homâï, princesse, puis reine de Perse, aurait porté, d'après des chroniques persanes reproduites par des écrivains arabes.

« La princesse Homâï, dit M. de Goeje (2), est, d'après la légende perse donnée par Firdousi, la fille et aussi (conformément à la coutume des anciens Perses) l'épouse de Bahman Ardéchir, c'est-à-dire Artaxerxès 1<sup>er</sup> Longue-Main. Elle joue dans cette légende un grand rôle, et elle est pour les Persans à peu près ce que Sémiramis était pour les Babyloniens, en tant que fondatrice de grands édifices. C'est un personnage à moitié mythique, — son nom est déjà mentionné dans l'*Avesta*, — mais ses prototypes historiques sont, selon toute vraisemblance, la Parysatis et l'Atossa des écrivains grecs. Firdousi dit qu'elle portait aussi le nom de Sjahrazâd [Shahrazâd, dans la version anglaise]. Dans son histoire, telle que Maçoudi la raconte, les noms de Sjahrazâd et de Dinâzâd se rencontrent l'un et l'autre, le premier, comme le nom de sa mère (II, p. 129), qui aurait été juive (II, p. 123). Ailleurs nous lisons (I, p. 118) que Bahman, le père de Homâï, avait épousé une Juive, laquelle avait été la cause de la délivrance de son peuple en captivité. Cette jeune fille juive est nommée, dans un autre passage (II, p. 122), Dinâzâd ; [« mais, dit Maçoudi, tous ces événements sont diversement rapportés ». *Addition de la version anglaise*]. Il est évident qu'elle est l'Esther ou Hadassa de la tradition israélite. Tabari appelle Esther la mère de Bahman (I, p. 688) et donne à Homâï elle-même le nom de Sjahrazâd (I, p. 689), comme Firdousi. »

« Tous ces événements sont diversement racontés », disait le bonhomme Maçoudi au x<sup>e</sup> siècle de notre ère (il est mort en 956). Du

(1) Article sur les *Mille et une Nuits* dans la revue hollandaise de *Gids* (« Le Guide »), année 1886, fascie. 3, septembre, pp. 386 seq. — Traduction presque complète de ce travail dans l'*Encyclopædia Britannica*, 9<sup>e</sup> édition, vol. 23 (1888), v<sup>o</sup> *Thousand and One Nights*.

(2) Nous traduisons d'après l'original hollandais, que suit à peu près la version anglaise.

reste, dans les textes auxquels M. De Goeje renvoie, le chroniqueur arabe met à chaque instant sa responsabilité de compilateur à couvert derrière une kyrielle de *on dit, on prétend, d'après certains récits, d'après une autre version*, etc., et il faut une attention soutenue pour ne pas s'égarer au milieu de ces *raconlars*, souvent contradictoires.

M. De Goeje nous permettra de reprendre les textes indiqués par lui et de les éclairer par d'autres documents qu'il n'a pas cités, et aussi, toujours et partout, au moyen du contexte (1).

### § I. — Excursion à travers les chroniques persano-arabes. Qu'en rapporte-t-on ?

Avant de faire, à notre tour, une excursion en plein pays de la fantaisie et de l'incohérence, nous relirons le petit exposé de M. De Goeje, et nous essaierons de formuler, d'une manière un peu précise, ce qui, dans cet exposé très concis, vise à démontrer la thèse de l'« antique légende perse », et de ses dérivations, arabe et hébraïque.

Dans ce que Maçoudi raconte au sujet de la fabuleuse Homâï, donnée comme fille d'un roi de Perse Bahman, on aurait à relever, — si nous comprenons bien M. De Goeje, — deux noms significatifs, les noms de *Shahrâzâd* et de *Dinâzâd*, c'est-à-dire les noms des deux personnages féminins du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*. Ces deux noms, l'histoire de Homâï les réunirait sur la tête d'une Juive, femme de Bahman, laquelle serait appelée tantôt *Shahrazâd*, tantôt *Dinâzâd*, mais sans que cette double appellation l'empêche d'être, partout et toujours, la femme de Bahman et la mère de Homâï, surnommée, elle aussi, *Shahrazâd*. En effet, — nous développons ici les déductions implicites de M. De Goeje, — le « père de Homâï », Bahman, a épousé une Juive, et il nous est dit que cette Juive s'appelle *Dinâzâd*. Mais il nous est dit également que la Juive, femme de Bahman et « mère de Homâï », s'appelle *Shahrazâd*. Donc la mère de Homâï a deux noms et s'appelle à la fois *Shahrazâd* et *Dinâzâd*.

Le nom d'« Esther » figurant aussi dans l'histoire de Homâï

(1) Nous devons à un très distingué arabisant la connaissance d'une partie des textes que nous ajoutons aux textes cités par M. De Goeje, et la traduction de ceux qui n'ont pas encore été traduits en une langue européenne.

comme étant le nom de son aïeule, de la mère de son père Bahman, la « tradition israélite » se rencontrerait, dans cette histoire de Homâï, avec la tradition persano-arabe. Et la fameuse « légende perse » primitive, que M. De Goeje considère comme ayant donné naissance à ces deux « traditions », apparaîtrait ainsi à l'horizon.

Y apparaîtrait-elle à des yeux non prévenus ?... Mais nous avons d'abord à procéder à une petite enquête au sujet des personnages qu'on nous présente.

Esther viendra la première, introduite par les chroniqueurs persano-arabes dans l'histoire d'une dynastie perse imaginaire. Transcrivons Maçoudi, qui, en l'an 943 de notre ère, écrit ceci (1) :

« La couronne [ de Perse ] passa sur la tête de Bahman, fils d'Isfendiâr, fils (lui-même) de Youstasf, fils de Bohrasf... On dit que la mère de Bahman était une femme juive de la famille du roi Tâlout (Saül) (2). »

Cette femme juive, un autre chroniqueur arabe un peu plus ancien, Tabari (838-923), donne son nom (3) :

« C'est Estâr, fille de Yaiyr, fils de Cham'a, fils de Qaïs, fils de Maachô, fils de Tâlout (Saül) le roi, fils de Qaïs (Cis), fils d'Abel, fils de Sarour, fils de Bahrath, fils d'Afih, fils d'Ichi, fils de Benyamin. »

Il est évident que cette Estâr est l'Esther de la Bible ; seulement les chroniques persano-arabes lui attribuent pour mari, non point un roi de Perse, mais un prince de Perse, le fabuleux héros Isfendiâr, tué à la guerre sans avoir régné.

Voilà donc un emprunt indéniable fait à la Bible, et nous sommes en mesure de préciser. Cet emprunt a été fait par l'intermédiaire

(1) Maçoudi : *Les Prairies d'or et les Mines de pierres précieuses*, traduction Pavet de Courteilles et Barbier de Meynard, t. II (Paris, 1863), p. 127.

(2) Sur ce nom de Tâlout, voici ce que dit d'Herbelot, dans sa *Bibliothèque orientale* (édition in-folio de 1697, p. 1021) : « Thalout ben Kissaï, Thalout, fils de Kissaï. « Nom ou surnom que Mahomet, dans son Alcoran, et généralement tous les musulmans, donnent à Saül, premier roi des Israélites, qu'ils appellent aussi Schaoul, « mais moins ordinairement. Le mot de Thalout tire son origine du verbe thâl, « qui signifie, entre autres significations, être plus grand qu'un autre, à cause que « Saül surpassait tous les autres Israélites en grandeur, et que ce fut particulièrement pour cette raison qu'il fut choisi pour être leur roi... »

(3) Nous citons d'après le texte arabe des *Annales* de Tabari, édité par M. De Goeje de 1879 à 1901 (t. I, pp. 687, 688).

des docteurs juifs : la généalogie d'Esther, telle qu'elle est donnée par Tabari, l'indique suffisamment (1).

M. De Goeje, parlant de la « jeune fille juive » Dinâzâd, fait remarquer qu'« elle est l'Esther de la tradition israélite ». L'expression exacte serait qu'elle est une contrefaçon de l'Esther de la Bible. On verra, dans la suite de cette étude, quels matériaux hétérogènes sont entrés dans la confection de ces chroniques persano-arabes, et, notamment, que ce personnage de Dinâzâd n'est autre qu'un composé d'éléments bibliques.

D'Esther passons à Homâï (Khomâï, Khomâni), cette Homâï à laquelle M. De Goeje rattache toute son argumentation.

Toujours d'après Tabari (I, p. 688, 689), le roi Bahman, le fils d'Estâr, avait une fille, nommée *Khomâni*, qui régna après lui et qui était surnommée *Shahrâzâd* (variante : *Shaharzâd*).

Un autre écrivain arabe, Al-Tha'âlibi, autour d'une *Histoire des Rois de Perse* (XI<sup>e</sup> siècle de notre ère) (2), dit également, de la fille de Bahman « appelée *Khomâï*, ou, dans les livres persans, *Homâï* », qu'elle était « nommée aussi *Djehrzâd* ».

La grande épopée nationale persane le *Shah Nameh*, « Le Livre des Rois », de Firdousi (930-1020) (3), rapporte, comme les chroniqueurs arabes, au sujet de Homâï, qu'« on lui donnait aussi le nom de *Tcherzâd* ».

Homâï a aussi un autre surnom, et c'est sous ce surnom de *Shamitrân* ou *Shemitrân* (Sémiranis), qu'elle est la bâtisseuse mentionnée par M. De Goeje, — trait qui, du reste, n'a aucun rapport

(1) La généalogie d'Esther que donne Tabari a été composée par la réunion des généalogies sommaires de Mardocheû (*Esther*, II, 5) et de Saül (*I Rois*, I, 1). Elle a ceci de commun avec la longue généalogie de Mardocheû qui figure dans les deux *Targoums d'Esther* (les *Targoums* sont des traductions araméennes, parfois paraphrasées), qu'elle veut rattacher Mardocheû et sa nièce Esther au roi Saül, ce dont la Bible ne dit rien. Il est tout à fait improbable qu'un Arabe ou un Persan ait été assez familier avec la Bible pour avoir pu manipuler ainsi les textes. Cette manipulation doit donc être le fait de quelque docteur juif.

(2) Al-Tha'âlibi : *Histoire des rois de Perse*, éditée et traduite par H. Zotenberg (Paris, 1900), p. 389.

(3) *Le Livre des Rois*, par Abou'lkassim Firdousi, traduit par J. Mohl, éd. 8<sup>e</sup> de 1877, t. V, p. 11.

ni avec le prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, ni avec le *Livre d'Esther* (1).

Notons que, dans le monde littéraire persano-arabe, l'accord n'était pas unanime relativement à l'origine de cette reine fameuse ; d'après certains récits, Homâï était la fille d'un roi d'Égypte, épousée par Bahman ; d'autres récits faisaient de cette Égyptienne, femme de Bahman, la mère de Homâï (2).

M. De Goeje, lui, comme on l'a vu, donne à Homâï pour mère une Juive, qui lui aurait transmis son nom, et il renvoie, là-dessus, à deux passages de Maçoudi.

Le premier (II, p. 129) dit de qui Homâï tenait son surnom de Shehrazâd :

« Houmayeh (Homâï), fille de Bahman, fils d'Isfendiar, connue aussi sous le nom de sa mère Shehrazâd, régna ensuite (après Bahman). »

L'autre passage (II, p. 123) est ainsi conçu :

« D'après certains récits, Houmayeh était juive par sa mère. »

Du rapprochement de ces deux passages M. De Goeje a conclu que Shahrazâd I<sup>re</sup>, mère de Shahrazâd II Homâï, était juive, et il part de là pour identifier cette Shahrazâd I<sup>re</sup> avec la juive Dinâzâd.

(1) Au x<sup>e</sup> siècle, Hamzah d'Ispahan, dans ses *Annales*, écrites en arabe et achevées en 961, dit ceci : « *Homâ Djeherezâd* ou *Shamirân*, fille de Bahman. — El Homâ n'est que son surnom... » (*Hamzæ Ispahalsis Annalium Libri X*, éd. J. M. E. Gottwaldt, t. II [translatio latina]. Leipzig, 1848, p. 27.)

*Shamirân* ou *Shemirân* est certainement l'équivalent persan du nom de Sémiramis, la grande bâtisseuse de la légende gréco-babylonienne. Et, en effet, Hamzah donne ce rôle à Homâï dans le récit suivant, prétendu historique : « Elle envoya ses troupes subjuguier la Grèce, d'où elles ramenèrent de nombreux captifs, parmi eux des artistes excellents, entre autres des architectes, par qui elle fit ériger les monuments que l'on appelle palais d'Istakhar, en persan *Hezâr Sitoun*, « les Mille colonnes » (Persépolis). »

(2) Dans son *Eranische Alterthumskunde*, I (Leipzig, 1871), p. 724, feu Friedrich Spiegel a touché ce point très brièvement et sans indication de sources ; mais voici ce qu'on peut lire dans un ouvrage arabe que l'auteur anonyme dit avoir composé l'an 520 de l'Hégire (1126 de notre ère), le *Modjmel al-Tewarikh*, dont feu Jules Mohl a traduit des « extraits relatifs à l'histoire de la Perse » (*Journal Asiatique*, février 1841, p. 162) : « *Homâï Tchehrâd*. Il y a une différence d'opinion sur sa généalogie : les uns disent qu'elle était fille de Haret, roi d'Égypte, et épouse de Bahman, et que Bahman lui avait laissé dans son testament le trône à elle et à sa postérité. Les Parsis, au contraire, disent qu'elle était la propre fille de Bahman et de la fille du roi d'Égypte dont je viens de parler, qu'elle s'appelait Schemiran, fille de Bahman, avec le surnom de Homâï, et qu'elle devint enceinte (des œuvres de son père), ce qui, chez les Persans, ne passait pas pour un crime... »

A vrai dire, cette identification, quand même elle serait indiscutable, fortifierait-elle grandement la thèse de l'« antique légende perse » ? on peut se le demander ; nous examinerons néanmoins, ne serait-ce que pour l'amour de l'art, le point de départ en question, à propos des deux derniers textes de Maçoudi, invoqués par M. De Goeje et que nous allons étudier.

Voici d'abord le passage du premier volume de Maçoudi, passage qui fait partie de l'Histoire (si l'on peut appeler cela une histoire) des rois d'Israël ; c'est celui que M. De Goeje résume ainsi : « ... Nous lisons (I, p. 118) que Bahman, le père de Homâï, avait épousé une Juive, laquelle avait été la cause de la délivrance de son peuple « en captivité ». Ce passage est donné ici avec son contexte (I, pp. 117-119) :

« Bokht-Nassar (Nabuchodonosor), gouverneur de l'Irak et des Arabes pour le roi de Perse (*sic*)... massacra ou amena dans l'Irak un grand nombre d'Israélites (p. 117)... Le roi de Perse avait épousé une jeune fille juive qui était parmi les captifs et dont il eut un enfant. Ce roi permit aux Israélites de retourner dans leur pays quelques années après (p. 118)... D'après une autre version, ce fut Nabuchodonosor lui-même qui épousa une fille juive, rétablit les Israélites dans leur pays et les protégea (p. 119). »

Sans doute cette histoire est amusante, avec son Nabuchodonosor, le terrible roi de Babylone, devenu le très humble sous-ordre du roi de Perse, et sa captive juive épousée, *ad libitum*, par le Maître ou par le délégué ; mais nous y cherchons en vain le « Bahman, père de Homâï », que M. De Goeje a cru y voir : il n'y est question que d'un « roi de Perse » innommé.

Il est vrai que ce roi de Perse est nommé ailleurs, par Maçoudi, au cours de sa prétendue Histoire des rois de Perse, dans le passage que M. De Goeje résume comme suit : « Cette jeune fille juive est appelée, dans un autre passage (II, p. 122), Dinâzâd ». Seulement, — et c'est dommage pour la thèse de M. de Goeje, — ce roi de Perse n'est pas Bahman ; c'est son bisaïeul Bohrasf.

Voici ce second passage de Maçoudi et son contexte (II, pp. 120-123) :

« Key Khosrou (roi de Perse légendaire), étant mort sans postérité, fut remplacé par Bohrasf (*Lohrasp*, en persan) (p. 120)... Deux ans après son avènement, les Beni-Israël furent persécutés par lui et dispersés sur la terre, mais il serait trop long de raconter ici l'histoire de ses rapports avec ce peuple (p. 121)... Plusieurs auteurs bien informés de l'histoire de la Perse

prétendent que Bokht-Nassar (Nabuchodonosor) fut le *merzebân* (gouverneur) dans l'Irak et l'Occident, qu'il envahit la Syrie, prit Jérusalem et emmena les Israélites en captivité ; du reste, l'histoire de ce chef en Syrie et en Occident est bien connue. On le nomme ordinairement Bokht-Nassar, et les conteurs ou romanciers débitent une foule d'exagérations sur son compte. Les astronomes, dans leurs Tables, et les historiens, dans leurs Annales, en font un roi distinct et indépendant ; mais, en réalité, il ne fut que le *merzebân* des rois désignés ci-dessus, et ce mot signifie le chef d'une partie de l'empire, un général, un ministre, le gouverneur ou l'intendant d'une province. — Après avoir conduit en Orient les tribus captives d'Israël, il épousa une jeune fille juive, nommée *Dinazad*, qui fut plus tard la cause du retour des Israélites à Jérusalem ; on dit, d'autre part, que *Dinazad* eut de *Bohrasf*, fils de *Youstasf* (1), plusieurs enfants. Mais tous ces événements sont diversement rapportés. Ainsi, d'après certains récits, Houmayeh était d'origine juive par sa mère ; *Bohrasf* avait d'abord chargé *Senjdarib* (Sennachérib), son lieutenant dans l'Irak, de faire la guerre aux Juifs ; mais, après l'insuccès de ce chef, il l'aurait remplacé par Bokht-Nassar (p. 121-123). »

Incontestablement, ce récit du second volume traite des mêmes événements que le récit du premier, et l'histoire comme la chronologie y sont travesties tout à fait de même façon. Il n'y a guère là de détail nouveau que la mention de ce pauvre Sennachérib en disgrâce, forcé de céder sa « lieutenance » à Nabuchodonosor !

Si l'on éclaire un texte par l'autre, il devient évident que le « roi de Perse » du premier volume est le roi *Bohrasf* du second, et non le roi *Bahman*, ainsi que l'a cru M. De Goeje.

Du reste, un livre perse, écrit en pehlvi et certainement plus ancien que les ouvrages de Maçoudi, Tabari et autres chroniqueurs arabes, le *Livre du Minokhired*, dont on a placé la rédaction à l'époque des Sassanides, c'est-à-dire avant l'an 652 de notre ère, date de la conquête arabe, revendique aussi pour *Bohrasf* (Lohrasp) l'honneur d'avoir vaincu les Juifs :

« Et les mérites de Kai Loharâsp furent ceux-ci : que le pouvoir fut bien exercé par lui et qu'il se montra reconnaissant envers les Êtres sacrés. Il rasa la Jérusalem des Juifs et dispersa le peuple juif, et celui qui accepta la religion [zoroastrienne], Kai Vistâsp [le Youstasf des chroniqueurs persano-arabes], est né de lui (2). »

(1) Le texte arabe porte bien, nous dit un ami, « fils de *Youstasf* », erreur évidente de copiste ; car partout, dans Maçoudi et ailleurs (voir plus loin la citation du *Minokhired* pehlvi), *Bohrasf* est donné comme étant le père et non le fils de *Youstasf*.

(2) Ce texte a été cité par feu M. James Darmesteter dans ses *Textes pehlvis relatifs au judaïsme* (*Revue des Etudes juives*, t. 19, 1889, pp. 53, 54). Nous en donnons la traduction d'après M. E. W. West, qui a traduit, dans les *Sacred Books of the East* (vol. XXIV, Oxford, 1885), ce petit livre intitulé en pehlvi *Dind-i Mainôg-i Khirad* [d'où *Minokhired*], « Opinions de l'Esprit de Sagesse ». — M. West est plus

C'est donc *Bohrasf*, et non son ~~arrière~~-petit-fils *Bahman*, qui, dans Maçoudi, joue le rôle du Nabuchodonosor historique, détruisant Jérusalem et emmenant les Juifs en captivité à Babylone ; — c'est *Bohrasf*, et non *Bahman*, qui épouse la jeune captive juive *Dinâzâd*, et joue ainsi, en la circonstance, le rôle d'Assuérus, épousant la jeune Esther, issue de captifs juifs ; — c'est *Bohrasf*, et non *Bahman*, qui, en considération de son épouse juive (nouveau souvenir d'Assuérus), joue le rôle de Cyrus et renvoie les Israélites dans leur pays.

La Bible, comme on voit, — et notamment le *Livre des Rois*, le *Livre d'Esther* et le *Livre d'Esdras*, — a fourni les divers éléments qui composent ici ce personnage.

Naturellement, le personnage de *Dinâzâd*, qui fait vis-à-vis à celui de *Bohrasf*, a emprunté, lui aussi, ses éléments à ces mêmes livres bibliques.

Où donc, dans les deux écrits de Maçoudi, y a-t-il trace d'une « antique légende perse » ?

On a pu remarquer que, dans le second extrait, Maçoudi mentionne une Houmayeh (Homâï), qui aurait été « d'origine juive par sa mère ». Cette Houmayeh est-elle la Homâï, fille de *Bahman* ? M. De Goeje le croit ; mais il croit aussi que *Bahman* figure dans le long passage où il n'est absolument question que de *Bohrasf*, et c'est précisément dans ce passage qu'est enclavée la mention de cette Houmayeh, entre Nabuchodonosor et Sennachérib, ces deux « lieutenants » de *Bohrasf*.

Quel que soit son manque de critique, Maçoudi ne peut guère avoir mis la Homâï, fille de *Bahman*, au beau milieu du règne de son trisaïeul *Bohrasf*. N'y aurait-il pas plutôt lieu de supposer que Maçoudi a en vue ici une autre Homâï, peut-être la Homâï contemporaine de *Bohrasf*, dont elle est la petite-fille, étant fille de son fils *Youstasf* (1) ?... Mais le plus sage est de ranger ce texte

hésitant sur la date que ne paraît l'être M. Darmesteter. « Certainement, dit-il, le livre a été écrit par un fervent zoroastrien... Mais a-t-il été écrit avant ou après la conquête de la Perse [par les musulmans], c'est sur quoi on est dans le doute. » Pourtant M. West établit (p. xvi de l'Introduction) que le livre ne contient aucune allusion à l'islamisme, et, de plus, il signale (p. xvii), dans trois chapitres, des textes d'où l'on peut, très légitimement, ce nous semble, tirer la conclusion qu'à l'époque de l'auteur le gouvernement de la Perse était encore un gouvernement zoroastrien. — En tout cas, ce livre, et surtout les documents plus ou moins historiques qu'il met en œuvre, est antérieur aux historiens arabes cités plus haut.

(1) Sur cette Homâï, fille de *Youstasf*, cf. Al-Tha'âlibi, *op. cit.*, p. 285. — On

de Maçoudi dans la catégorie des textes dont on ne peut rien conclure.

Nous avons eu l'idée de feuilleter les pages de Maçoudi qui, dans le second volume, suivent le passage relatif à Bohrasf et Dinâzâd, et sommes arrivé ainsi, après le règne de Youstasf, au règne de Bahman, fils d'Isfendiar (lequel meurt simple prince de Perse) et petit-fils de Youstasf.

L'histoire de ce règne de Bahman (II, pp. 127-129), à laquelle M. De Goeje ne renvoie pas (elle ne peut, en effet, lui fournir aucune captive juive, Dinâzâd ou autre), est encore un bon spécimen de la manière de Maçoudi ; ce sera le dernier que nous donnerons :

« On dit que la mère de Bahman était une femme juive de la famille du roi Tâlout (Saül) (1), et que ce fut Bahman qui chargea Bokht-Nassar (Nabuchodonosor), son gouverneur de l'Irak, de combattre les Israélites, ainsi que nous l'avons dit déjà. Bahman mourut après un règne de cent douze ans. On prétend que ce fut sous ce roi que les Israélites, après une captivité de soixante-dix ans à Babylone, retournèrent à Jérusalem, et que Korech (Cyrus) le Perso gouvernait alors l'Irak au nom de Bahman, qui résidait à Balkh. On ajoute aussi que Korech était né d'une femme juive et que Daniel le Jeune était son oncle... (2). »

Ici, comme on voit, — à cinq ou six pages de distance du précédent récit, — les faits et gestes de Bohrasf sont relatés de nouveau, du moins en partie ; mais ils sont mis sur le compte de son arrière-petit-fils Bahman. Remarquons toutefois qu'à la différence de Bohrasf, Bahman n'épouse pas de captive juive, pas plus, du reste, que Cyrus, lequel fait ici son entrée en scène comme personnage subalterne à la Nabuchodonosor ou à la Sennachérib. Ce trait de la captive juive qui devient la femme, soit du roi, soit de son lieutenant, reste donc un trait spécial de l'histoire de Bohrasf (et de l'histoire du « roi de Perse » inconnu du premier volume, dont l'iden-

verra plus bas que M. James Darmesteter applique à cette Homâi certain passage de l'*Avesta* que M. de Goeje applique à la Homâi, fille de Bahman.

(1) Nous avons déjà cité cet *on dit*, au commencement de ce § 1.

(2) Maçoudi relate, un peu après, une autre version, plus rapprochée de la véritable histoire : « D'autres historiens ajoutent que Korech était un roi particulier et indépendant de Bahman, qui d'ailleurs avait cessé de régner à cette époque, et ils le classent parmi les rois perses de la première époque. Cette opinion est loin d'être partagée par les historiens anciens. — A propos de « Daniel le Jeune » (le prophète Daniel), Maçoudi (*ibid.*) ajoute : « Quant à Daniel l'Ancien, qui vécut entre Noé et Abraham, on lui attribue diverses sciences, des prédictions embrassant tous les siècles jusqu'à la fin des âges... selon les preuves fournies par l'astro-  
nomie. »

tité avec Bohrasf se trouve ainsi établie, comme nous l'avons vu plus haut). — Mais si ni Bahman, ni Cyrus n'ont une Juive pour femme, ils ont, l'un et l'autre, en revanche, une Juive pour mère, et la mère de Cyrus est la sœur du prophète Daniel !!!... Encore ici, nous sommes en pleine fantaisie historique (1).

Avec un autre chroniqueur arabe, moins ancien de deux siècles que Maçoudi, Ibn al-Athir (1160-1236), auquel M. De Goeje renvoie en note, par un simple *Cf.*, dans l'édition hollandaise de son travail, apparaît, sans conteste cette fois, une Juive, femme de Bahman ;

(1) Au dernier moment, pendant la correction des épreuves de ce travail, nous avons fait connaissance avec un très curieux document, qu'il sera intéressant de rapprocher de Maçoudi ; c'est l'« Histoire de Nabuchodonosor », telle que la donne la version persane des *Annales de Tabari*, desquelles nous avons cité plus haut un ou deux passages d'après l'original arabe. Cette version persane a été faite, l'an 963 de notre ère, quarante ans après la mort de Tabari, sept ans après la mort de Maçoudi, par un certain Bel'ami, vizir d'un prince du Khorasan (*Chroniques de Tabari*, traduites sur la version persane par H. Zotenberg, Paris, 1867). « Voilà, dit le traducteur persan en terminant ce chapitre (t. I, p. 503), l'histoire de Nabuchodonosor, du commencement à la fin ; comment il détruisit Jérusalem une première fois sous Lohrasp, et une seconde fois sous le règne de Bahman, fils d'Isfendiar. Nous avons donné ce récit de deux façons : d'après ce livre [de Tabari] et aussi d'après les livres originaux et d'après les histoires de la Perse ».

On voit que Bel'ami s'est trouvé ici, comme Maçoudi et sur les mêmes points, en présence de récits discordants ; mais il ne s'est pas contenté de juxtaposer ces récits ; il a cherché à les concilier, à les combiner. Ainsi, Nabuchodonosor, dans sa longue carrière (il faut qu'elle soit longue, en effet, et Bel'ami lui attribue trois cents ans), commence à être le « général » de Sennachérib, « roi de Babylone » (*sic*), et il dohoue, avec son matro, devant Jérusalem ; puis il sort successivement trois rois de Perse, Lohrasp, Gouhsasp et Bahman. « Il vint deux fois à Jérusalem, parce que Dieu était irrité contre les enfants d'Israël. Il vint, les tua et dispersa, prit la ville et détruisit le temple : une fois, sous le règne de Lohrasp... et une fois sous le règne de Bahman, fils d'Isfendiar... »

Deux captivités de Babylone entraînent deux retours à Jérusalem. Le premier a lieu sous le successeur de Lohrasp, Gouhsasp, lequel, après avoir rappelé à Babylone son général Nabuchodonosor et l'avoir remplacé par le général Cyrus, ordonne à celui-ci, par pure bonté d'âme, de renvoyer les enfants d'Israël dans leur pays. — Quant au second retour, c'est également un Cyrus qui libère les Juifs, après la mort de Bahman, mais ce n'est pas le même Cyrus : ce dernier est le fils d'une captive juive, qui ne s'appelle pas Dinâzâd, mais... *Esther* et qui est la femme d'un gouverneur de Babylone et de l'Irak, à qui Nabuchodonosor a transmis ses pouvoirs et qui s'appelle... *Ahasvérus* (Assuérus). « Ahasvérus avait une femme de grande naissance ; elle commit une faute, et il la fit tuer [résulté très accentué, comme on voit, de l'histoire de l'« allié de Vasti »]. Il prit une femme des enfants d'Israël, et nomma Esther, et eut d'elle un fils, qu'il nomma Cyrus. » Ce Cyrus, converti par le prophète Daniel, renvoie définitivement les Israélites à Jérusalem... En voilà assez, ce nous semble, pour donner une idée de ce document qui, au point de vue de notre étude, nous paraît très *suggestif*.

seulement cette Juive, — une princesse, semble-t-il, et non une captive, — *n'est pas la mère de Homâi*, mais d'un sien frère consanguin (1) :

« La mère de Bahman était de la race de Benjamin, fils de Jacob. *La mère de Sâsân* [fils de Bahman, déshérité par celui-ci au profit de sa fille et épouse Homâi] *était de la race de Salomon, fils de David.* »

Enfin, l'auteur anonyme, déjà cité, du *Modjmel al-Tewarikh*, postérieur, lui aussi, de deux siècles à Maçoudî (1126 de notre ère), après avoir dit que « Keï Bahman était le fils d'Isfendiar et d'Asnour [probablement *Astouryâ*, Esther], fille du roi Tâlout (Saul) », ajoute :

« Il eut un fils nommé Sâsân et une fille Homâi. Il épousa Aberdokht, *fille de Roboam*, qui était fils de Salomon et un des princes de Jérusalem [une *princesse juive*, pour le coup !], et c'est à cause d'elle qu'il ordonna de relever le temple de cette ville (2). »

Roboam ! Nabuchodonosor ! Cyrus ! Esther ! Daniel ! quel pêle-mêle ! quel embrouillement ! quelles méprises grotesques ! Et comme on voit bien que, dans ces récits persano-arabes, où M. De Goeje va chercher des éléments pour sa thèse, il n'y a pas du tout un écho franc d'antiques traditions perses, mais la répercussion confuse d'échos très divers !

Comment les chroniqueurs ont-ils fait leur amalgame ? c'est là ce que M. James Darmesteter a montré avec autant d'esprit que de perspicacité, et nous n'avons qu'à transcrire, en le modifiant légèrement après une lecture plus attentive des textes, ce que le savant orientaliste écrivait, il y a une vingtaine d'années (3).

M. Darmesteter se place en Perse, non point dans la Perse musulmane, où le Coran a introduit des éléments bibliques plus ou moins altérés, mais dans la Perse des Sassanides, c'est-à-dire avant la conquête arabe de 652. Le passage, cité plus haut, du *Minokhired pehlvi*, avec son légendaire Lohrasp (Bohrasf) vainqueur des Juifs et destructeur de Jérusalem, permet, en effet, de supposer que le « syncrétisme fantaisiste » en question existait déjà dans la littérature perse foncièrement zoroastrique et n'ayant subi aucune infiltration musulmane.

(1) Ibn al-Athir : *Kamil*, I, p. 119 de l'édition du Caire.

(2) *Op. cit.*, p. 161-162.

(3) *Op. cit.*, pp. 54, 55.

Donc imaginons un docteur juif et un historiographe perse échangeant leurs idées sur l'histoire ancienne de leurs nations respectives.

« Nous avons été conquis, dit le Juif, par Nabuchodonosor, roi de Babylone, emmenés captifs à Babylone et délivrés, soixante-dix ans plus tard, par Cyrus, votre grand roi. » Il conte aussi l'histoire de la juive Esther, que le roi Assuérus a fait monter sur le trône.

Le Perse sourit. Il sait bien qu'il n'y a jamais eu de roi de Babylone nommé Nabuchodonosor : s'il y en avait jamais eu, on en aurait connaissance, et les annales du « Livre des Rois », du *Koudâi Nâma*, en parleraient ; il est clair que ce Nabuchodonosor était un lieutenant du roi de Perse en Irâk. — Le Cyrus, roi de Perse, est aussi une fantaisie des Juifs ; car le document authentique de l'histoire perse, ce même *Khoudâi Nâma*, nous donne la liste suivante, depuis Lohrasp jusqu'à Alexandre : Lohrasp, Gôushlasp, Bahman, Homâi Tehlharâzât, Dârâb, Dârâ, Alexandre le Roumi. — Dans cette série authentique de Grands Rois, point de Cyrus. C'est donc qu'ici encore les Juifs ont pris le lieutenant du roi pour le roi.

Mais qui donc a pu obtenir du roi des Perses, pour les Juifs captifs, cette délivrance dont parle le docteur juif ? Ici l'autre histoire racontée par le même docteur, l'histoire de la reine Esther, est pour le savant perse un trait de lumière. Certainement, se dit-il, il y a, dans cette délivrance de captivité, l'influence d'une femme, d'une captive juive, épousée par un de nos Grands Rois. Il cherche donc la femme et il la trouve, et il place une contrefaçon d'Esther, soit sous le Roi des Rois Lohrasp (le Bohrasf de Maçoudî), soit sous le Roi des Rois Bahman.

Cette histoire d'Esther paraît avoir particulièrement frappé les *arrangeurs*, qui, passez-nous l'expression, l'ont mise à toute sauce. Si l'on prend en bloc les récits que nous venons de citer, il y aurait eu non pas seulement une jeune fille juive, mais *quatre ou cinq*, qui auraient épousé un roi (ou prince) de Perse ou quelqu'un de ses lieutenants : Astouryâ (Estâr) épouse le prince Isfendiar et a pour fils le roi Bahman ; une « Juive », non autrement désignée, a pour fille une princesse Houmayeh (Homâi), dont l'*état civil* n'est pas autrement connu ; Aberdokht, fille de Roboam, épouse Bahman et a pour fils Sâsân ; Dinâzâd épouse le roi Bohrasf, — à moins qu'elle n'ait épousé Nabuchodonosor ; la sœur du prophète Daniel épouse Cyrus..... Bref, chez les chroniqueurs persano-arabes, Esther se multiplie en se diversifiant.

Seule, Homâi, fille de Bahman, — cette Homâi-Shehrazâd qui, si nous comprenons bien M. De Goeje, ferait lien entre la Shéhérazade des *Mille et une Nuits* et l'Esther de la Bible, — reste sans aucun trait commun avec Esther : elle n'est pas juive, et elle ne joue, par rapport au peuple juif, aucun rôle de libératrice. Son histoire est toute différente (1).

Une bien singulière histoire ! Passionnée pour le pouvoir, à elle transmis par son père Bahman qui, conformément à la coutume zoroastrique, l'a épousée, Homâi prévoit avec appréhension le moment où il lui faudra exécuter les dernières volontés de Bahman et abdiquer en faveur de l'enfant qu'elle porte dans son sein, si c'est un fils et qu'il atteigne l'âge d'homme. Elle se débarrasse du petit garçon en le mettant dans une caisse, qu'elle fait jeter dans un fleuve. — Suivent les aventures de l'enfant, recueilli et élevé par un foulon, qui le nomme Dârâb, puis s'engageant dans l'armée de Homâi. Finalement, un jour que Dârâb défile avec son corps de troupes devant Homâi, le lait coule du sein de celle-ci, et son cœur lui dit que c'est son fils. Et elle fait proclamer roi Dârâb (2).

Personne, assurément, n'ira prétendre qu'il y ait, dans cette légende, le moindre point de ressemblance avec le *Livre d'Esther*, ni, ajoutons-le, avec le prologue-cadre des *Mille et une Nuits*.

Cela étant, il nous semble assez inutile, au point de vue de notre sujet, de procéder à l'étude du caractère « mythique » que M. De Goeje découvre dans Homâi et des « prototypes historiques » qu'il lui attribue. Nous dirons pourtant un mot de ces deux points.

En ce qui concerne Parysatis et Atossa, les « prototypes historiques » de la légendaire Homâi aux yeux de M. De Goeje, nous avons beau regarder et regarder : ni l'une ni l'autre n'a, ce nous semble, rien de commun avec Homâi, sinon que l'une et l'autre étaient reines de Perse et qu'elles avaient de l'influence sur leurs maris, ce qui vraiment est peu caractéristique.

Reste le livre sacré du zoroastrisme, l'*Avesta*, et le nom de Homâi qui s'y rencontrerait. M. De Goeje renvoie ici à un livre du savant

(1) Voir Al-Tha'âlibi, *op. cit.*, p. 390 seq. — Firdousi a versifié cette légende dans son *Livre des Rois*, déjà cité (t. V, p. 33 seq. de l'édition in-folio de la traduction J. Mohl).

(2) Nous avons examiné, il y a quelque temps, dans la *Revue des Questions historiques*, les divers groupes de contes parmi lesquels vient se ranger cette légende, que nous ne connaissions pas encore alors. (Voir, dans la *Revue des Questions historiques* d'avril 1908, notre travail *Le Lait de la Mère et le Coffre flottant. Légendes, Contes et Mythes comparés, à propos d'une légende historique musulmane de Java.*)

orientaliste M. Th. Nœldeke (1). Nous nous y sommes reporté et nous y avons lu ceci : « Choumâi figure aussi dans l'*Avesta* (Yesht XIII, 139) sous le nom de *Houma*, la femme mythique qui y est mentionnée. » Voici d'ailleurs, après vérification, le texte de l'*Avesta* (2) : « Nous sacrifions à la *Fravashi* (3) de la sainte Hvôvi ;... nous sacrifions à la *Fravashi* de la sainte *Houmâ* ; — nous sacrifions à la *Fravashi* de la sainte *Zairici*, etc. »

Que tirer de la mention toute sèche d'une *Houmâ* dans cette litanie ? car enfin il n'est pas même certain que la « femme mythique » à laquelle on sacrifie, soit la Homâi de Bahman : M. James Darmesteter y voyait une autre Homâi, fille de Goûshtasp (Youstaf) et sœur d'Isfendiar, c'est-à-dire grand'tante de la Homâi Shehrazâd.

Tous ces noms propres, — ici nous rentrons bien dans notre sujet, — ne peuvent qu'égarer. En voulez-vous un exemple ? Que pensez-vous que soit *Dârâb Djeherâzâd* ? Une princesse, une reine ? Eh bien, non ; c'est un roi, ainsi qu'il appert d'un texte de Tabari, dont nous ajouterons le résumé aux renvois de M. De Goeje. Tabari dit, en effet (I, p. 692 de l'édition arabe), que Dârâb, fils de Bahman (et de Homâi), père de Dara, qui succomba dans sa lutte avec Alexandre, était surnommé *Djeherâzâd*.

Ce nom ou surnom, qui pouvait sembler exclusivement féminin, Dârâb n'est pas le seul à le porter, dans les écrits persans et arabes. Feu de Gobineau, dans son *Histoire des Perses*, rapporte ceci, d'un feudataire plus ou moins historique du vieux royaume de Perse : « Tersheh... laissa la couronne à son fils Tjehrzad. La chronique locale dit que Tjehrzad posséda en même temps le Kaboul et le Zawoul (4) ». Et nous avons vu, dans notre Section préliminaire (§ 4, n° 4, a), le roman persan des *Neuf Belvédères* mettre en scène un roi *Shîrzâd*.

Ces Shéhérazades masculins dérangeront quelque peu les thèses fondées sur le nom de la Shéhérazade féminine : ils font bien voir,

(1) *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden aus der arabischen Chronik des Tabari*, übersetzt von Theodor Nœldeke (Leiden, 1879), p. 8, note 2.

(2) James Darmesteter : *Le Zend-Avesta*, traduction nouvelle (Paris, 1892), II, p. 552.

(3) La *fravashi* est l'âme, préexistante à l'homme, d'après le zoroastrisme, et lui survivant.

(4) Cf. de Gobineau, *Histoire des Perses* (Paris, 1869), I, p. 475.

en effet, que ce nom n'est qu'un *surnom*, un *titre d'honneur*, ne se rapportant pas exclusivement à tel personnage et pouvant même être porté par les hommes aussi bien que par les femmes.

Quelle est, en effet, l'étymologie de ce surnom et de celui de Dinâzâd ? Ils signifient, le premier, « Noble de race » ; le second, « Noble de religion ». A l'époque des Achéménides, nous dit un savant très compétent en cette matière, notre ami M. E. Blochet, ces surnoms avaient, en vieux perse, la forme *Tchilhra-âzâla* et *Dena-âzâla* ; en pehlvi de l'époque des Sassanides, ils sont devenus *Tchihra-âzâl* et *Din-âzâl*, et enfin, en persan, *Tchihra-âzâd* et *Din-âzâd*.

Les Arabes, qui ne connaissent pas le son *ch*, le remplacent toujours par le son *ch* : d'où la forme *Chir-âzâd* ; et, comme ce mot *chir* leur était inconnu, ils l'ont transformé arbitrairement en *chahr*, mot persan qui signifie « ville », « royaume » (1). C'est de même qu'ils ont refait le second nom sous la forme *Dinâr-zâd*, par suite d'un rapprochement tout gratuit avec le mot *dînâr*, la transcription du latin *denarius*, par l'intermédiaire d'une forme byzantine *δενάριος* ou *δηνάριος*.

*Shehrâzâd*, *Dinâzâd*, ces deux noms que M. De Goeje a rapportés de son exploration à travers les chroniques persano-arabes, voyons ce qu'il en fait.

Entre les noms des personnages du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, M. De Goeje distingue. Il n'accorde aucune importance au nom du roi Shahriar : évidemment, à ses yeux ainsi qu'aux nôtres, ce nom a été pris d'une façon arbitraire par le rédacteur dans l'histoire de la Perse, comme les noms de Manfred et d'Astolphe ont été pris par Sercambi et par l'Arioste (Section préliminaire, § 3) dans l'histoire d'Italie (2). Mais, quant aux noms de l'héroïne et de sa compagne, Shéhérazade et Dinarzade, c'est tout autre chose : M. De Goeje voit dans ces deux noms une *parlie intégrante* du récit, un indice révélateur d'une vieille légende perse, dont le prologue-cadre des *Mille et une Nuits* serait dérivé, ainsi que le *Livre d'Esther*.

(1) *Chéhérazade*, *Chehrâzâde*, *Chahrâzâd*, serait la vraie orthographe française de l'héroïne des *Mille et une Nuits*. Le *sh*, que nous avons employé, peut-être à tort, est anglais, et le *sch*, que Galland a pris, est allemand.

(2) Un des chroniqueurs cités plus haut, Al-Tha'âlibî, mentionne (*loc. cit.*, p. 737) un prince de Perse, *Shahryâr*, fils d'Abarwîz, de la dynastie des Sassanides, qui périt victime de son frère Shirouyah.

Nous le demandons : qu'est-ce que rappellent ces noms à ceux qui ont lu, et bien lu ? Le nom ou plutôt le surnom de Shéhérazade rappelle Homâi, la bâtisseuse, la reine ambitieuse de la légende du coffre flottant et du lait jaillissant, toutes histoires qui n'ont pas le plus lointain rapport ni avec les *Mille et une Nuits*, ni avec le *Livre d'Esther*. — Il y a bien Dinâzâd, la reine étrangère, la captive juive libératrice de ses frères de race ; mais, on l'a vu, ce personnage n'appartient en rien à la légende perse : c'est un composé d'éléments juifs, dans lequel, au mépris de toute chronologie, le *Livre d'Esther* se combine avec l'histoire de la captivité de Babylone et de l'édit de Cyrus.

Ce que, pour sa thèse, M. De Goeje a rapporté de son exploration, c'est donc des noms, et rien de plus.

Maintenant, confrontons, — pour ne rien laisser sans discussion, — le *Livre d'Esther* avec le prologue-cadre des *Mille et une Nuits*.

## § II. — Confrontation du Livre d'Esther avec le prologue-cadre des Mille et une Nuits.

Mais, auparavant, il sera bon d'examiner un document très instructif, qui mériterait d'être qualifié de troisième dérivation de l'« antique légende perse », transportée cette fois en Europe et accommodée aux us et coutumes européens.

Là, le roi, qui fait les choses moins en grand que les monarques orientaux, n'épouse successivement qu'une demi-douzaine de femmes. Il répudie les unes, comme Assuérus répudie Vasti ; il coupe la tête à d'autres, comme Shahriar, et pour les mêmes motifs, bien fondés ou non ; mais la dernière des six femmes réussit, par son adresse, à rester reine jusqu'à la mort de son terrible mari.

Voilà déjà quelques ressemblances avec les deux récits qui, d'après M. De Goeje, dérivent de l'« antique légende perse ». Ces ressemblances vont s'accroître : après le cadre des *Mille et une Nuits*, nous allons voir l'histoire d'Esther.

Parmi les six reines, l'une a été donnée *par son oncle* (comparer l'oncle Mardochée du *Livre d'Esther*) au roi de la légende européanisée, et cet oncle est le *plus grand personnage du royaume* (comparer le vizir des *Mille et une Nuits*). Bien plus : l'oncle de la reine, en la mariant au roi, a eu pour but *de venir en aide à ses coreligionnaires opprimés* (tout à fait Mardochée) et *de renverser leur ennemi, un favori tout-puissant* (absolument l'Haman du *Livre d'Esther*).



Ce favori, en effet, est renversé et *péris sur l'échafaud* (cf. Haman et sa potence).

Tout se retrouve donc dans cette forme occidentale de la « légende primitive », de la « légende fondamentale », comme dit M. De Goeje. Et, quand bien même, dans l'agencement européen des divers traits, si bien conservés en eux-mêmes, il se serait produit quelque déformation, cela ne tirerait pas à conséquence. M. De Goeje a répondu d'avance à cette petite difficulté, à propos des *Mille et une Nuils* et du *Livre d'Esther* (1) : « Si les deux légendes diffèrent « entre elles sous bien des rapports, dit-il, ce n'est pas surprenant, « quand on pense combien très vraisemblablement elles sont « éloignées, l'une et l'autre [par le temps], de la légende fondamentale (*grondlegende*). Bien plutôt faut-il s'étonner de la vitalité « tenace de cette légende fondamentale, qui, même dans les plus « grandes déformations, a conservé encore ses traits principaux » (*hoofdrekken*). »

Or, indéniablement, les « traits principaux » de la « légende fondamentale » perse sont restés bien marqués dans ce qu'on avait cru jusqu'à présent être de l'histoire authentique, dans le chapitre des annales britanniques où il s'agit du roi Henry VIII.

En effet, ce souverain, qui décidément doit être légendaire, c'est à la fois, nous l'avons montré, Shahriar et Assuérus. Le duc de Norfolk, c'est à la fois Mardochee et le vizir des *Mille et une Nuils* : comme ce dernier, il est un haut personnage (le premier pair du royaume), et, d'un autre côté, il est aussi ardent catholique que Mardochee est juif zélé ; aussi marie-t-il à Henry VIII sa nièce Catherine Howard, dans le but de mettre auprès du roi une femme dévouée à la cause catholique, tout comme Mardochee marie sa nièce Esther au roi de Perse pour agir par elle en cas de besoin en faveur des Juifs. Dans les annales anglaises, le favori de Henry VIII, le tout-puissant Thomas Cromwell, ennemi juré des catholiques, finit par être renversé et périt sur l'échafaud : c'est le pendant de l'histoire du favori d'Assuérus, le tout-puissant Haman, ennemi juré des Juifs, finalement attaché à une haute potence.

Sans doute le « trait principal » de la fin de la « légende fondamentale », — l'héroïne échappant par son habileté au sort qui la menace, — a été transporté de Catherine Howard (qui est décapitée) à un autre personnage, auquel on a donné le nom de Catherine

Parr et aussi le rôle de dernière reine (de celle qui réussit à survivre au roi bourreau) ; mais, bien ou mal adapté aux personnages du récit européenisé, le « trait principal » en question n'en a pas moins été conservé dans le récit. Il nous faut donc encore, à propos d'une « déformation », qui d'ailleurs n'est pas « des plus grandes », admirer « la vitalité tenace de la légende fondamentale ».

M. De Goeje nous pardonnera cette plaisanterie... Mais est-ce bien une plaisanterie ? et cette confrontation de l'histoire de Henry VIII et de ses deux dernières femmes avec le *Livre d'Esther* et avec les *Mille et une Nuils* ne fait-elle pas toucher du doigt ce que valent ces « traits principaux » auxquels M. De Goeje attache tant d'importance ?

*Trails principaux* et *traits caractéristiques* ne sont pas du tout deux expressions équivalentes. Dans des récits incontestablement indépendants l'un de l'autre, comme l'histoire de Henry VIII et l'histoire d'Esther, *tout un ensemble de traits principaux* est le même, de part et d'autre. Est-ce que cela veut rien dire ? — Quant aux *Mille et une Nuils*, le « trait principal » d'une reine qui a épousé un despote sanguinaire et qui se sauve par son habileté, « trait principal » commun avec l'histoire de Henry VIII, ne signifie pas davantage. Quel est, en effet, le *trait caractéristique*, vraiment *caractéristique*, des *Mille et une Nuils* ? c'est que la reine se sauve en racontant des contes, des contes si agréables que son mari, charmé, veut toujours entendre la suite et, dans cette intention, remet, chaque jour, l'exécution au lendemain. Y a-t-il rien de cela dans l'histoire de Henry VIII ? On nous rira au nez à cette interrogation ; mais y a-t-il davantage dans le *Livre d'Esther*, ce prétendu frère d'origine des *Mille et une Nuils* ? Est-ce en racontant des contes qu'Esther sauve son peuple ? Où est le *trait caractéristique* ?

Car, en vérité, est-ce bien sérieux de « noter » qu' « Assuérus se fait lire pendant la nuit, quand il ne peut dormir » ? — Reportons-nous au *Livre d'Esther* (vi, 1). Assuérus se fait lire, par qui ? Est-ce par Esther ? Non ; c'est par les officiers du palais. Et que lui lit-on ? Des contes amusants ? Non encore : on lui lit les annales de son règne, un de ces « Livres royaux » (*βασιλικὰς διαβήρας*) que Ctésias nous apprend avoir été tenus régulièrement chez les Perses (1). Et quand fait-on cette lecture à Assuérus ? Une fois *par hasard*, une certaine nuit où, ne pouvant dormir, il a l'idée de se faire apporter les Livres royaux.

(1) Article du *Gids*, p. 389.

(1) Diodore de Sicile (liv. II, chap. xxii).

Il est difficile, ce nous semble, de voir, ou même d'entrevoir, dans ce passage d'*Esther*, un souvenir d'une histoire analogue à celle des *Mille et une Nuits*, un Assuérus ayant l'habitude de se faire lire pendant la nuit des contes à la Shéhérazade, faute d'une Shéhérazade pour lui en raconter (1) !

\* \* \*

Voilà déjà un commencement de confrontation. Poursuivons.

On se rappelle cette reine Vasti, trop prude, au jugement d'Assuérus, et surtout pas assez obéissante, qui refuse de paraître dans la salle du festin, devant des convives en... gaité. Nous ne savons si la reine des *Mille et une Nuits* faisait la prude à l'occasion ; mais assurément ce n'est pas pour cette raison qu'elle est punie.

Il est vrai qu'un professeur à l'université de Munich, M. Karl Dyroff, grand partisan de la thèse de M. De Goeje, a trouvé le moyen de concilier les choses. Il nous dit que l'auteur de la « légende d'Esther », — pudibond, sans doute, comme Vasti, — a « adouci », dans la légende perse primitive, ce qu'il y avait de *drastisch* (on dirait, en français « de trop raide »), tandis que l'auteur des *Mille et une Nuits* a tout conservé (2)... Ingénieuse façon de ramener à une même couleur originelle le noir et le blanc !

\* \* \*

Selon M. De Goeje, Assuérus, après la répudiation de Vasti, — comme Shahriar après l'exécution de la reine coupable, — aurait pris *chaque soir* une nouvelle femme, pour s'en débarrasser le lendemain ; la seule différence serait que Shahriar faisait couper la

(1) Dans ses *Etudes sur les Mille et une Nuits* (1891), M. J. Oestrup, professeur à l'université de Copenhague, fait, au sujet de ce « rapprochement », on faveur duquel, dit-il, « il n'y a pas le plus léger motif », des réflexions fort justes. (Ce passage nous est fourni par un ami, d'après la traduction russe du livre danois, publié en 1905, p. 11) : « Nous rappelons que Sharâzâd raconte des histoires, non dans le but « de chasser l'insomnie du roi, mais expressément dans le but opposé, c'est-à-dire « pour s'emparer le plus possible de son attention et le rendre curieux de savoir « quelle sera la suite du récit ». Et M. Oestrup ajoute que le fait de raconter des contes au maître, quand celui-ci ne réussit pas à s'endormir, est si fréquent dans les cours orientales, qu'il en est banal. Le fait de Shéhérazade, avec toutes les modalités qui le caractérisent, ne l'est pas : il y a là un plan bien médité

(2) ...weil dessen Verfasser (des-Esther-Buches) die drastischen Züge der Sage zu mildern scheint (Die Märchen der Tausend und einen Nacht im Lichte der neuesten Forschung. Conférence résumée dans l'*Allgemeine Zeitung*, 1906, Beilage Nr. 291, p. 519).

tête à la femme, tandis qu'Assuérus se contentait de la reléguer dans un quartier spécial du harem.

Ici, tout en présentant à M. De Goeje ses « félicitations admiratrices » pour la thèse générale, feu Auguste Müller, déjà cité, ne peut s'empêcher de faire des réserves au sujet du *Livre d'Esther* (1), et il a raison.

D'abord, « il n'est pas dit précisément » (*nicht gerade gesagt ist*) dans le *Livre d'Esther* qu'Assuérus se faisait amener une nouvelle femme « chaque soir ». Et, en outre, Assuérus, pas plus qu'aucun autre souverain oriental, ne s'interdisait de reprendre quelque une des femmes qui lui avaient plu et qui restaient toujours à sa disposition. Le *Livre d'Esther* (II, 14) est formel sur ce point : « Or celle qui était entrée le soir sortait le matin, et de là elle était conduite dans un autre quartier..., et elle n'avait pas le pouvoir de revenir encore auprès du roi, à moins que le roi ne le voulût, et n'eût commandé qu'elle vînt, en la désignant par son nom. »

\* \* \*

Autres rapprochements :

1

« Le père adoptif d'Esther devient vizir, et le père de Shéhérazade est aussi vizir (*is also vizier*). »

Vizir *in potentia* = vizir *in actu*... Peut-être cette équation n'est-elle pas tout à fait concluante.

2

« Le plan de Shéhérazade est favorisé, dans les *Mille et une Nuits*, par Dinâzâd, qui, d'après Maçoudi, est une de ses femmes esclaves (d'après d'autres manuscrits, sa nourrice), et d'après le *Fihrist*, l'intendante du roi. Cette dernière donnée est ce qui se rapproche le plus d'*Esther* (II, 15), où Esther gagne la faveur du *chambellan du roi*, gardien des femmes. »

Nous ouvrons le *Livre d'Esther*, à l'endroit (II, 8, 9) où il est parlé le plus longuement de ce « chambellan », c'est-à-dire de Heguï, l'un des deux chefs-cunuques : « Et elle (Esther) lui plut, et elle trouva grâce devant lui. » Aussi le voyons-nous soigner de son mieux un *sujet* (qu'on nous passe l'expression) dans lequel son œil expéri-

(1) *Bezzonberger's Beiträge*, loc. cit., p. 223.

menté a reconnu une reine probable. Un orientaliste, M. Paul Haupt, interprétant et rapprochant les textes en homme qui connaît l'Orient autrement que par les livres, nous montre cet Hega<sup>1</sup> donnant notamment des ordres spéciaux quant à l'application à Esther du traitement que les candidates à la dignité de reine devaient suivre dans l'intérêt de leur beauté (lotions, onctions, massages, etc.), et aussi quant à la nourriture ; car, selon la remarque de M. Paul Haupt, sans un régime approprié, le traitement ne ferait pas grand'chose (1).

Telle est, — sans parler des beaux vêtements et des belles suivantes, — la manière dont le « chambellan du roi » favorise Esther. Et l'« intendante du roi », comment favorise-t-elle Shéhérazade ? Est-ce en l'aidant à devenir de plus en plus belle ? Non pas ; c'est en l'aidant à garder sa tête sur ses épaules ; le refrain : « Raconte-nous donc une histoire, que nous restions éveillées », amorce la série libératrice des contes de la reine.

## 3

Esther devient reine et peut ainsi sauver son peuple, menacé par l'édit qu'Haman a obtenu du roi ; — Shéhérazade épouse le roi « pour délivrer les filles des musulmans », dit M. De Goeje (texte hollandais).

Shéhérazade les délivre, en effet, ces « filles des musulmans » ; mais (nous l'avons déjà montré dans notre Section préliminaire, § 4, n° 3) elle les délivre *par surcroît*, car elle sauve d'abord et elle-même et son père. Et cela, non point, comme Esther, par une intervention directe auprès du roi, mais par un moyen détourné, par ce procédé des histoires contées qui est, — ne nous lassons pas d'insister là-dessus, — le trait distinctif, caractéristique, du récit des *Mille et une Nuits*, le trait qui le sépare profondément du *Livre d'Esther*.

Résumons-nous.

1° Le prologue-cadre des *Mille et une Nuits* est indien, foncièrement indien. Donc, scientifiquement, la thèse qui en fait une dérivation d'une antique « légende perse » doit être écartée d'emblée.

(1) Paul Haupt : *Critical Notes on Esther* (dans *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, Chicago, janvier 1908, p. 116).

2° Si, néanmoins, l'on consent à examiner les légendes rapportées par les chroniqueurs persano-arabes, on n'y trouvera rien qui puisse être rapproché du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, rien, sinon les deux noms de *Shehrâzâd* et de *Dihâzâd*. Et la présence de ces deux noms, tant chez les chroniqueurs persano-arabes que dans le cadre des *Mille et une Nuits*, n'a pas plus d'importance que la présence des noms de *Manfred* et d'*Aslothe*, tant dans l'histoire d'Italie que dans les variantes italiennes de notre prologue-cadre qui ont été notées au xv<sup>e</sup> et au xvi<sup>e</sup> siècle par Sercambi et par l'Arioste.

3° Le *Livre d'Esther*, lui, n'a de commun avec les chroniques persano-arabes que le peu qui a été fourni de ce livre par les docteurs juifs aux historiographes de la Perse, et dont ceux-ci ont fait un ridicule amalgame avec d'autres données de la Bible et avec des éléments légendaires indigènes.

4° Le prologue-cadre des *Mille et une Nuits* n'a, quant à ses traits caractéristiques, rien qui se retrouve dans le *Livre d'Esther*. Les deux récits se ressemblent beaucoup moins entre eux, nous l'avons montré, que l'histoire d'Esther ne ressemble à l'histoire de Henry VIII, roi d'Angleterre.

5° Cette absence de ressemblances vraiment significatives a été sentie, même par des hommes de parti pris, comme feu le professeur Kuenen. Et, pour maintenir, malgré tout, la thèse de la « légende fondamentale », qu'il emprunte d'enthousiasme à M. De Goeje, il en est réduit à cette singulière affirmation : « L'écrivain juif n'a conservé du récit (perse) qu'un petit nombre de traits principaux (*slechts enkele hoofdtrekken*), et il les a adaptés à son but », le but que M. Kuenen suppose.

Autrement dit, l'absence de vraies ressemblances est voulue ; le « but » de l'écrivain juif donne réponse à tout... M. Kuenen n'allait pas tout à fait jusqu'à dire que, moins on trouve, dans *Esther*, de la prétendue « légende fondamentale », plus cela prouve l'existence de cette légende.

Que M. De Goeje nous permette donc de le dire en terminant : il s'est laissé séduire par quelques ressemblances plus apparentes que réelles. Même en laissant de côté, comme il l'a fait, une question posée dès 1883 par Guillaume Schlegel, la question capitale de l'origine indienne du prologue-cadre des *Mille et une Nuits*, ce savant éminent aurait reconnu, s'il avait pénétré plus avant dans l'intimo

de son sujet, que Shéhérazade, — la vraie, celle des *Mille et une Nuits*, — est et restera toujours, non pas la reine qui sauve des vies humaines menacées d'une fin sanglante (d'autres reines peuvent avoir été, elles aussi, des libératrices), mais la reine qui sauve des vies (et tout d'abord la sienne propre) en retardant sans cesse le moment fatal par un artifice particulier, que lui fournissent sa mémoire intarissable et son génie d'incomparable conteuse. De ces traits vraiment caractéristiques, de cette *essence* du personnage, il n'est trace ni dans les chroniqueurs arabes, ni dans les chroniqueurs persans, ni dans le *Livre d'Esther*.

## SECONDE SECTION

### LA THÈSE DE M. P. JENSEN

D'un extrême à l'autre. — Fantaisies élamito-babyloniennes. — Vrais éléments perses du *Livre d'Esther*.

Avec la thèse que nous venons de discuter, tout, dans le *Livre d'Esther*, était perse, vieux perse légendaire, voire mythique. Nous serions trop incomplet si nous ne disions pas quelques mots d'une autre thèse qui, tout au rebours de la première, ne voit dans le *Livre d'Esther* rien de perse et n'y trouve que de l'élamite et du babylonien.

Le *Livre d'Esther* tout entier n'est, en effet, d'après M. P. Jensen, le célèbre assyriologue — et mythomane — de Marbourg, que le développement de ce thème : lutte des divinités babyloniennes contre les divinités élamites de Suse (la ville où se passent les événements rapportés par le *Livre d'Esther*) et triomphe final des dieux de Babylone.

Les divinités élamites sont représentées par Haman et Vasti, flanqués de Zarès, la femme d'Haman ; les divinités babyloniennes, par Esther et Mardochee.

Voyons un peu (1).

(1) La thèse de M. Jensen a été exposée par lui dans un travail intitulé *Noms propres élamites (Elamitische Eigennamen)*, qui a été publié en 1892 dans la *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* (vol. VI, pp. 47 seq. et 206 seq.). — M. Theodor Noldeke, une autorité en matière de philologie sémitique, a cru devoir faire sienne cette thèse, tout en déclarant qu'il n'avait aucune compétence personnelle en ce qui regarde les inscriptions cunéiformes (article *Esther*, signé Th. N. et publié en 1901, dans l'*Encyclopædia Biblica* de Cheyne et Black, tome II). — En 1901 aussi, M. Jensen maintenait ses conclusions dans un article intitulé *Alt- und Neuclamitische* et donné à la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* (vol. 55).

Vasti (ou Vashli), d'abord, ne serait autre qu'une déesse élamite, une grande déesse, qui aurait porté exactement le même nom : *Vashli*... Il est vrai que, d'après M. Jensen lui-même, le nom de cette déesse serait écrit *Mashli*, et, si M. Jensen lit *Vashli*, c'est (il le dit formellement) qu'il « a des raisons (*sic*) de croire que la déesse en question se retrouve dans la Vashti du *Livre d'Esther* ». Et il renvoie, comme justification, à ce qu'il dit d'Haman et de Zarès (1).

M. Jensen se prononçait ainsi en 1892 : depuis ce temps la science a marché, et les découvertes faites dans la Susiane ont apporté ici des précisions. L'éminent déchiffreur des textes élamites, le R. P. Scheil, Membre de l'Institut, a bien voulu nous renseigner à ce sujet.

L'écriture babylonienne, — écriture syllabique, comme on sait, — n'avait qu'un seul signe pour les syllabes *Maš* (*mash*) et *Par* ; l'écriture sassienne (élamite) avait pour chacune de ces valeurs un signe particulier. Et ce n'est pas le signe *Maš* (arrangé en *Vaš* par M. Jensen) que cette écriture sassienne emploie pour exprimer la première syllabe du nom de la déesse élamite ; c'est le signe *Par*, le même signe qui exprime, par exemple, la première syllabe du nom des Perses, *Par-sin*.

Le nom du prétendu prototype de la Vashti du livre biblique est donc *Parti*, nom absolument différent. C'est à cette déesse Parti, à « Parti, la dame de Tarrisa », qu'un certain prince élamite Hanni consacre un bas-relief et une inscription sculptés sur un rocher dans la vallée du Karoun, « pour la bénédiction de sa vie, de la vie de sa femme et de celle de sa famille (2) ».

(1) ... *Ich lese Wasti und nicht Masti weil ich Grund zu der Annahme habe, dass die in Rede stehende Gattin in der Wasti des Buches Esther wiederzufinden ist (Sich oben zu HUBAN und unten zu KINIŠA).*

(2) *Délégation en Perse. Mémoires*, tome III. *Textes élamites-anzanites*, 1<sup>re</sup> série, par V. Scheil, O. P. (Paris, 1901). Texte n° 64. — Dans le tome IX des *Mémoires (Textes élamites-anzanites, 3<sup>e</sup> série 1907)*, le R. P. Scheil reproduit un document élamite où il est question d'une femme dont le mari est dit le « Partien », l'« homme de la déesse Parti » (n° 298. Cf. p. 144). — Dans ce même volume, le nom des Perses, *Par-sin*, dont nous parlons plus haut, est donné par le document n° 11 et par plusieurs autres documents. Voir aussi, pour le signe *par*, *bar*, le document n° 259. — Quant au signe *maš*, *maz*, que distingue du signe *par*, *bar* une addition ne permettant aucune confusion, on le trouvera notamment dans les documents n° 10, 169 68 (dans le dernier, p. 62, il est suivi du signe *ti* : *gi-ut-maz-ti*, « tapis »).

Aujourd'hui l'erreur de M. Jensen ne fait plus de doute, et une revue spéciale allemande disait, il n'y a pas longtemps : « Le signe veut dire *Par*, et il n'y a pas de divinité élamite *Vasti* ; ce nom est iranien (= *Vah* [i] *šti*) (1) ».

Il y a bel âge que feu M. Oppert avait reconnu le caractère iranien de ce nom de *Vashti* et qu'il y avait vu le perse-zend *vahishli*, l'« Excellente (2) ».

Voilà donc le prétendu couple divin élamite démuné de son personnage féminin. Mais M. Jensen a une déesse de rechange, une déesse *Kiriša*, à laquelle il assimile la *Zarès* (*Zeresh*), femme d'*Haman*, d'après le *Livre d'Esther*. Le couple élamite opposé au couple babylonien *Esther-Mardochee* serait donc, après correction, un couple *Zarès-Haman*.

Ici, des partisans résolu du système, M. Th. Nœldeke, M. H. Zimmern, se refusent eux-mêmes à suivre M. Jensen et à contresigner cette assimilation de *Zeresh* à *Kiriša* [ou plutôt *Kiririša* (3)]. « La différence des consonnes initiales, dit M. Nœldeke, ne serait pas aisée à expliquer (4). »

M. Oppert, lui, n'avait pas eu difficile de montrer que le nom de *Zarès* (*Zeresh*) est le nom vieux-perse *Zaris*, zend *Zairis*, « la Dorée », nom qui, à l'origine, désignait évidemment une femme à cheveux blond doré. — Nous avons vu plus haut (1<sup>re</sup> Section, § 1), dans une litanie de l'*Avesta*, une *Zairici*, dont le nom, selon l'interprétation de M. James Darmesteter, signifie « à couleur d'or ».

Il paraît que, forcé dans ses positions, M. Jensen, plutôt que d'admettre une étymologie iranienne pour *Zarès*, s'est décidé à l'assimiler à « une déesse babylonienne du vin », nommée *Siris* (*einer babylonischen Weingöttin* Smus) ; c'est M. Zimmern qui nous l'apprend (5). N'est-il pas assez piquant de voir M. Jensen, en désespoir de cause, introduire ainsi, dans cette triade essentiellement élamite, opposée par lui au couple babylonien, quoi ? un élément *babylonien*.

(1) G. Hüsing, dans *Orientalische Literatur Zeitung*, 15 septembre 1905, col. 390.

(2) *Annales de Philosophie chrétienne*, janvier 1864. — *Revue des Etudes juives*, 1894.

(3) Voir *les Dieux de l'Elam*, par H. de Genouillac, nos 21 et 12) dans le *Recueil de travaux relatifs à la philosophie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, vol. xxvii (1905). — Le R. P. Scheil nous écrit que ce nom de *Kiririša* se compose de *kiri* et *riša*, soit « dieu, déesse » et « grand, grande ».

(4) Th. Nœldeke : Article mentionné, col. 1405. — H. Zimmern : p. 485 et 516 de *Die Keilschriften und das Alte Testament*, von Eberhard Schrader, 3. Auflage neu bearbeitet von H. Zimmern und H. Winckler (1902).

(5) *Op. cit.*, p. 485.

Tout compte fait, il ne reste donc plus du couple ou plutôt de la triade élamite qu'un seul membre, le personnage masculin, et encore !

M. Jensen assimile *Haman* à un dieu élamite *Houman*, et il appuie cette assimilation sur de prétendues constatations analogues, c'est-à-dire sur la thèse qui identifie *Vasti* et *Zarès* à des déesses élamites.

Cette thèse s'étant irrémédiablement effondrée, et les noms de *Vasti* et de *Zarès* s'expliquant parfaitement et très naturellement par l'iranien (perse et zend), il y a certainement mieux à faire que de s'efforcer d'expliquer vaille que vaille le nom d'*Haman* par l'élamite. Pourquoi ne pas chercher, avec Oppert, l'explication de ce nom dans l'iranien, qui rend si bien compte des deux autres noms ? — Sans doute nous savons que toutes les restitutions de noms propres indo-européens d'après des transcriptions sémitiques (qui omettent les voyelles) ne sont que des possibilités plus ou moins probables, et que, dans le cas présent, la transcription des trois consonnes H M N peut se faire de diverses manières. M. Oppert lisait *Hamāna*, « le Respecté » (quelque chose comme notre nom d'Honoré), nom qui donne très exactement l'équivalent perse et zend du sanscrit *saṃāna*, « orgueilleux » ou « estimé ». Cette lecture n'est nullement invraisemblable, surtout quand le nom du père d'*Haman*, *Hamadātha*, paraît être bien iranien. La finale *dātha*, qui se rapporte soit à la racine *da*, « donner », soit plutôt à la racine *dha*, « poser, établir, créer », et que les Grecs rendent par *δαιτης* (*Mithridate*, *Tiridate*, etc.), se rencontre, en effet, dans les noms propres iraniens, depuis le zend de l'*Avesta* et le perse des Achéménides jusqu'à la langue des Parthes. Certainement, cette finale, foncièrement iranienne, n'est pas venue s'accoler à un mot élamite pour former on ne sait quel composé hybride. M. Oppert a donc eu raison d'interpréter par l'iranien la première partie du nom (*Hama*, qu'on peut lire *Hauma*), comme la seconde, et la signification qu'il trouve au nom d'*Hamadātha*, *Haumadātha*, « créé par le divin Homa (1) », est parfaitement admissible (2).

(1) *Haoma* (zend), *hauma* (vieux-perse), nom d'une plante sacrée et de son génie.

(2) Dans son lexique des noms propres iraniens (*Iranisches Namenbuch*, Marburg, 1895), M. Ferdinand Justi, au mot *Hamdātha*, admet pour ce nom comme « vraisemblable », en s'appuyant sur M. Jensen, l'étymologie : « donné par *Houman*, *Ouman* (le dieu élamite) ». La forme primitive, dans cette supposition, serait donc *Houmandāta*, avec un *n*, nullement insignifiant, lequel, notons-le bien, n'existe pas dans le *Hamadāta* ou *Haumadāta* du *Livre d'Esther*, et qui devrait y figurer, si, dans ce nom, il fallait chercher l'hybride invraisemblable, mi-élamite,

Nous nous bornerons à mentionner un autre système du même M. Jensen, d'après lequel le personnage d'Haman et tout le *Livre d'Esther* dériveraient de l'« épisode de Humbaba », du méchant Élamite Humbaba, dans l'épopée babylonienne de *Gilgamesh*. Inutile, croyons-nous, de chercher à discuter : on n'étroint pas la vide absolu. Du reste, cette thèse n'a pas eu grand succès, et M. Jensen lui-même le constate mélancoliquement, entre les lignes, dans un ouvrage publié en 1900 (1). Ce qui est tout à fait suggestif, c'est que, dans les 1030 pages du volume vraiment inimaginable, *Das Gilgamesch-Epos in der Welllitteratur* (« L'Épopée de Gilgamesh dans la littérature universelle »), où il tire du fameux poème babylonien non seulement tout l'Ancien Testament, mais le Nouveau (2), M. Jensen n'a pas consacré le moindre chapitre au *Livre d'Esther*.

Venons maintenant à l'autre prétendu couple divin, au couple babylonien : Esther et Mardochée.

Quand le récit biblique parle d'Esther pour la première fois, il la nomme *Edissa* (*Hadassâh*, « Myrte »), et ajoute qu'elle s'appelait aussi *Esther*. Avait-elle toujours porté ce double nom ? c'est peu probable, et il n'est pas impossible, croyons-nous, de suppléer ici au silence du texte. C'est quand la belle Juive est devenue l'épouse du roi de Perse que son nom hébreu de *Hadassâh* est changé contre un autre nom. Aujourd'hui encore, la favorite des Shahs de Perse prend un nom officiel (3).

Selon toute vraisemblance, le nom nouveau de la jeune *Hadassâh* devait être perse, et, de fait, la langue perse explique parfaitement ce nom d'*Esther*. — *Esther* ou *Estâr* (selon la vocalisation reproduite par Tabari, *suprà*, I<sup>re</sup> Section, § 1), c'est le mot perse *slâra*, zend

mi-iranien, supposé par M. Justi, à la suite de M. Jensen. — M. Justi, en 1895, ne connaissait pas un document cunéiforme, publié et traduit en 1889, par M. Oppert, un contrat de prêt avec hypothèque, rédigé dans une ville de Babylone, l'an XVI d'Artaxerxès (comme roi de Babylone), 450 avant J.-C., et mentionnant, parmi les « juges » qui présidaient à l'affaire, un certain *Oum-ma-da-a-tav*, c'est-à-dire *Oummadâta*, transcription probable (M. Oppert est tout à fait affirmatif) du nom iranien de *Haumadâta* (*Corpus inscriptionum semiticarum. Pars secunda inscriptiones aramaicas continens*. T. I, fascic. I, Paris, 1889, p. 69, n° 66).

(1) P. Jensen : *Assyrisch-babylonische Mythen und Epen* (Berlin, 1900), p. 429.

(2) M. Jensen rendrait des points à M. Stucken. Voir, sur ce dernier, notre article *Fantaisies biblico-mythologiques. M. Stucken et le folk-lore* (*Revue biblique*, janvier 1905).

(3) Dieulafoy, *L'Acropole de Suse*, 1890, p. 378.

*slâra*, signifiant « étoile », « astre », *âstâr*. Vraiment on n'a pas besoin d'aller chercher dans la mythologie babylonienne le nom de la déesse *Ishtar*, quand ce nom perse d'« Astre », d'« Étoile » (auquel, par parenthèse, correspond, comme appellation poétique, le nom espagnol actuel d'*Estrella*) va si bien à une jeune femme rayonnante de beauté.

Ici un partisan de M. Jensen nous arrête (1). « Quand même, dit-il, on pourrait établir que tous les noms propres figurant dans l'histoire d'Esther auraient été réellement en usage chez les Perses, cela ne fortifierait pas la thèse de l'historicité du livre : en effet, même à l'époque grecque, un Juif de Palestine ou d'ailleurs aurait pu rassembler sans difficulté un grand nombre de noms propres perses. »

Admettons tout cela ; mais là n'est pas en ce moment la question : ce qui est l'objet de la présente discussion, ce n'est pas plus l'historicité que la canonicité du *Livre d'Esther* ; c'est uniquement le système de M. Jensen, après celui de M. De Goeje. Or, si le nom d'Esther, si les noms d'Haman, de son père, de sa femme, sont démontrés iraniens, toute la bâtisse élamito-babylonienne de M. Jensen croule, et de cette belle antithèse, si bien symétrique, il ne reste plus qu'un débris, Mardochée, le demeurant du couple babylonien.

\* \* \*

Empressons-nous de le dire : pour Mardochée il n'y a ni à contester, ni à hésiter un instant ; le nom est indubitablement un nom babylonien, qui se rattache au dieu Mardouk. Mais, nous le dirons immédiatement aussi, qu'est-ce que cela prouve ?

A Suse ou dans la Susiane, bien avant le Mardochée de l'époque perse, c'est-à-dire le Mardochée d'*Esther*, il y avait des Mardochées et même des Mardouk tout court : on connaît un *Mardoukkaï* qui, de son nom de tribu, est appelé le Mantinatakéen, et tout au moins quatre *Mardouk*. Et tous ces personnages à nom divin figurent très prosaïquement dans des pièces de comptabilité écrites dans la langue des monarques indigènes Susiens et appartenant aux archives de l'Intendance du Palais ; tous sont mentionnés comme ayant fait livraison aux fonctionnaires royaux, de divers objets (2). Mar-

(1) Th. Nœldeke, *op. cit.*, col. 1402.

(2) V. Scheil, *Textes élamites-anzanites*, 3<sup>e</sup> série (déjà citée).

douk, fils de Koutour; par exemple, livre des lainages de telle couleur (document n° 108), des lainages encore ou étoffes (document n° 136); Mardouk, fils de Zaris, un lot de quinze pièces : étoffes diverses, armes, etc. (n° 126). Quant à Mardoukkaï le Mantinatakéen, qui paraît être un forgeron, il fournit (ou peut-être reçoit pour les travailler) du fer, des objets en plomb (ou autre métal non encore exactement déterminé), des verrous (document n° 170).

Impossible, évidemment, de trouver, en dehors du nom, rien de mythique chez ces braves gens. Pourquoi le Mardochee de plus tard serait-il davantage un mythe ?

Mais, nous dira-t-on, tous ces Mardouk et Mardochee du temps des rois de Suse étaient païens, comme les Mardochee de Babylonic, — car il y a des Mardochee de Babylonic, et aussi des Mardouk (1) —; ils prenaient les noms de leurs dieux, et c'est tout naturel. Le Mardochee d'*Esther*, lui, est juif, bon juif, et son nom, qui détonne dans un milieu juif, ne peut que donner à penser : évidemment, il y a là un indice d'une légende relative au dieu Mardouk, légende qu'un écrivain juif aura essayé de judaïser, mais qu'il a mal démarquée.

Avant de répondre, nous transcrivons ici le commencement d'une liste de noms qui se trouve deux fois dans le *Livre d'Esdras* (I, chap. II, v. 2; II, chap. VII, v. 7), liste mentionnant les chefs israélites qui, Zorobabel à leur tête, ramenèrent en Palestine un certain nombre de Juifs après la captivité de Babylone. Ces chefs sont : « Zorobabel, Josué, Néhémia, Saraïa, Rahélaïa, *Mardocheï* », et autres.

Voilà donc, toujours avant l'époque du Mardochee d'*Esther*, un autre Mardochee, non moins juif, cité dans un document où il n'y a pas moyen de soupçonner un mythe, l'ombre d'un mythe dans un document de statistique.

(1) Nous mentionnerons un *Mardouka* qui, dans la ville babylonienne de Sippara, la dixième année de Darius (fin du VI<sup>e</sup> siècle avant J.-C.), écrit, en sa qualité de scribe, le contrat de vente d'une esclave bactrienne. La tablette a été traduite par M. Pinches (*Records of the Past. New Series*, vol. IV, 1890, pp. 104 seq.). — Un fait curieux, c'est que deux des témoins de ce contrat sont des Juifs (descendants de transportés de la Captivité), ainsi que le montrent leurs noms, dans lesquels entre le nom de Jehovah (*Jahvé* ou *Jah*) : l'un s'appelle *Gamar-Jahva* = *Gamariah*, « Jahvé a accompli »; l'autre *Barikia* = *Berechiah*, « Jah a béni ». — Le R. P. Scheil nous signale, dans des contrats babyloniens publiés par le R. P. Strassmaier, trois *Mar-douk-a*, de l'époque de Nabonide (555-538 (*Inschriften von Nabonidus*, nos 128, 126 et 274, 427), et un *Mar-douk*, du temps de Nabuchodonosor (604-561) (*Nabuchodonosor*, 86). Un autre *Mar-douk* se rencontre dans un contrat du temps de Nériglissor (*Nergal-sar-usur*) (559-556), publié par M. Evetts (*Contrats de Nériglissor*, n° 27, 2).

Et, à côté de ce Juif, rattaché par son nom à un dieu de Babylone, le grand chef de l'expédition lui-même n'a pas un nom moins babylonien; car *Zorobabel*, *Zeroubabel*, signifie « semence, rejeton de Babylone », et l'on rencontre ce nom, sous la forme *Zir Babilî*, dans plusieurs documents babyloniens d'intérêt privé (1).

Comment le compagnon de Zorobabel pouvait-il s'appeler Mardochee, tout en étant bon Israélite ?

Réponse : Comment, à l'époque gréco-romaine, le compagnon de saint Paul, le savant Juif d'Alexandrie *Apollon* (contraction probable d'*Apollonios*), pouvait-il porter ce nom mythologique d'« Homme d'Apollon » ? Comment un autre Juif d'Alexandrie, un historien écrivant en grec, s'appelait-il, en plein pays païen, *Demetrios* l'« Homme de Cérés » (2) ? Comment deux Juifs de Palestine, envoyés à Rome en ambassade par le grand prêtre Jean Hyrcan, fils de Simon Macchabée (fin du second siècle avant J. C.), s'appelaient-ils, l'un *Apollonios*, et l'autre, *Diodoros*, « Don de Jupiter » (3) ?... Tout le Panthéon hellénique y aura passé !

Et pourtant il semble que jusqu'à présent aucun mythomane n'a travaillé sur cette série de noms mythologiques, pas plus sur l'*Apollon* de saint Paul que sur les autres... Jusqu'à présent, disons-nous; car il ne serait pas bien difficile, avec un peu d'imagination, de relier mythiquement au dieu Apollon un personnage d'une historicité aussi incontestée que saint Paul. *Apollon* est, en effet, appelé par saint Paul, dans la première Épître aux Corinthiens (xvi, 12) « frère » (περὶ δὲ Ἀπολλῶ τοῦ ἀδελφοῦ). Or, qui peut bien être le frère du dieu Apollon ? Mercure, notamment, le dieu de l'éloquence, fils de Jupiter, comme Apollon. Eh bien, ouvrez les *Actes des Apôtres*, au chapitre xiv. Est-ce qu'ils ne nous représentent pas l'éloquent Paul comme le porte-parole, quand il voyage à travers l'Asie Mineure en compagnie de Barnabé ? et les gens de Lystra, en Lycao-

(1) Voir, dans les contrats babyloniens, publiés et traduits par M. F.-E. Peiser (*Babylonische Verträge des Berliner Museums*, Berlin, 1890), deux contrats relatifs à des prêts d'argent : l'un (n° 1), de la 9<sup>e</sup> année de Samaš-Sum-ukin (VII<sup>e</sup> siècle avant J.-C.); l'autre (n° 69), de la 19<sup>e</sup> année de Darius. Parmi les témoins de chacun de ces deux contrats, figure un *Zir Babilî*. — Dans les ouvrages du P. Strassmayer et de M. Evetts, cités plus haut, on trouve aussi des *Zir Babilî* : un, sous Nabuchodonosor (n° 185); deux, sous Nériglissor (n° 9, 11 et n° 36, 2); un quatrième, sous Nabonide (n° 113).

(2) *Dictionnaire de la Bible*, de M. l'abbé Vigouroux, t. I, col. 359.

(3) *Josèphe; Antiquités Judaïques*, l. XIII, chap. xvi.

nie, n'appellent-ils point Paul *Mercur*e et Barnabé Jupiter ? Est-ce que, d'après la mythologie, Jupiter et Mercure, dans les pérégrinations qu'ils font ensemble sur la terre, ne parcourent pas la Phrygie, région toute voisine de la Lycaonie ? Est-ce que ce n'est pas là qu'ils visitent Philémon et Baucis ? Enfin, — et quel indice pour un trouveur de mythes ! — est-ce qu'il n'y a pas une épître de saint Paul... à Philémon ?

Mais parlons bas. Si parfois cela allait passer tout vif dans quelque ouvrage bien savant !

### TROISIÈME SECTION

#### UN MIXTUM COMPOSITUM

#### LA THÈSE DE M. PAUL HAUPT

Le système de M. De Goejë et celui de M. Jensen étaient homogènes : tout perse, chez le premier ; tout élamito-babylonien, chez le second.

Le système de M. Paul Haupt, l'assyriologue bien connu de la *Johns Hopkins University* de Baltimore, — système dans lequel va reparaître Shéhérazade, — est un *mixtum compositum* assez étrange, et qui n'a rien de commun avec les observations très judicieuses, formulées plus récemment par ce savant, précisément dans un travail sur *Esther*, au sujet de certains orientalistes en chambre, qui jugent tout d'après le texte mort des livres et ne savent rien de la vie ni des coutumes de l'Orient (1).

D'après M. Paul Haupt, le « prototype » d'Esther et de Shéhérazade, c'est la Phédyme d'Hérodote (2).

Qu'est-ce que cette Phédyme ? Si nous comprenons bien M. Haupt, c'est originairement une personnification de la lumière. Le nom de Φαίδυμή est apparenté aux mots φαίδιμος, φαίδρος, « brillant, lumineux », et cela, d'après M. Haupt, est un premier point de ressemblance avec Esther, « la babylonienne Ishtar, la déesse de la plus

brillante des planètes, Vénus » (M. Haupt, comme on voit, ramasse, parmi les débris du système de M. Jensen, l'Esther-Ishtar).

La Phédyme d'Hérodote, à dire vrai, met assez mal en action ce mythe (livre III, 68). C'est dans les ténèbres, à tâlons, qu'elle opère. C'est en palpant, par la nuit noire, la tête de son seigneur et maître endormi, que Phédyme découvre qu'il a les oreilles coupées, et ce signalement, qu'elle réussit à transmettre à un ardent patriote perse, à Otanès, son père, confirme celui-ci dans ce qu'il soupçonnait : maintenant Otanès est certain que le prétendu frère du défunt roi Cambyse est un faux Smerdis, un mage, jadis condamné pour un crime à l'amputation des oreilles, et désormais Otanès ne songera plus qu'à tuer l'usurpateur.

Quoi qu'il en soit du mythe, cette singulière histoire de Phédyme a une physionomie bien individuelle, et son trait caractéristique (l'investigation au sujet des oreilles) ne se rencontre nulle autre part, à notre connaissance. Aussi, quand M. Haupt assimile Phédyme à Shéhérazade et à Esther, des différences radicales sautent-elles aux yeux du premier coup.

Dans la nuit historique, la grande crainte de Phédyme, c'est que le faux roi ne se réveille et ne la prenne sur le fait ; ce qui serait pour elle un arrêt de mort. — Dans toute une succession de nuits, la grande crainte de Shéhérazade, c'est que le vrai roi ne soit pas tenu éveillé par les contes dont elle espère qu'il demandera la suite pour le lendemain. — Quant à Esther, c'est en plein jour qu'elle se rend, sans avoir été appelée, chez le vrai roi, et ce qu'elle craint, c'est que celui-ci ne lui applique les règlements terribles qui punissent de mort cette violation de l'étiquette.

Y a-t-il, dans tout cela, rien de l'identité prétendue ?

Et la même question est à poser, si nous considérons les motifs qui font agir les trois héroïnes. Phédyme risque sa vie pour procurer à son père un renseignement décisif en vue d'une action politique ; — Esther risque sa vie pour intercéder en faveur de son peuple menacé ; — Shéhérazade risque sa vie pour sauver la vie de son père.

Mais, dit M. Haupt, toutes les trois risquent leur vie... Eh ! parle-bien ! bien d'autres encore peuvent avoir été dans ce cas. Il s'agit, avant de crier à l'identité, de connaître les circonstances, et l'on a tout à apprendre de la méthode comparative, quand on attache de l'importance à des ressemblances générales, abstraction faite de tout trait caractéristique. « Esther risque sa vie tout à fait comme Shéhérazade (*just as Sheherazade*) et comme leur prototype commun, la

(1) Nous avons cité plus haut (1<sup>re</sup> Section, § 2) une de ces observations des *Critical Notes on Esther*.

(2) *Critical Notes*, p. 101. — *Purlin* (Leipzig et Baltimore, 1906), p. 8.



Phédyme d'Hérodote », dit M. Haupt (*Critical Notes*, p. 139). — Eh bien, non, Esther ne risque pas sa vie *loul à fail* comme les deux autres, et, pour l'affirmer, il faut, au préalable, avoir effacé des trois histoires les traits qui font respectivement leur individualité.

Bien avant M. Haupt, M. Dieulafoy, dans un ouvrage que nous avons déjà cité (1), avait rapproché de l'histoire d'Esther l'histoire de Phédyme ; mais pourquoi ? pour signaler ce qui, ici et là, reflète, — et reflète de la même façon, — les coutumes de la cour de Perse ; pour éclairer les deux récits par ces coutumes. Rien, dans cette curieuse étude, ne tend à établir que l'histoire de Phédyme et celle d'Esther, quelle que soit la ressemblance du milieu où se passent les événements de l'une et de l'autre, soient, au fond, comme le veut M. Haupt, une seule et même histoire.

M. Haupt ne s'arrête pas là : il multiplie les liens de parenté entre Hérodote, les *Mille et une Nuits* et le *Livre d'Esther*. Nous citons (2) :

« Les parenthèses explicatives, qui sont une caractéristique du style d'Hérodote, sont plus fréquentes dans le *Livre d'Esther* que dans aucun autre livre de l'Ancien Testament. » — « L'histoire de l'invasion de la Grèce par Xerxès n'est, dans Hérodote, que le cadre d'une masse d'éléments légendaires, archéologiques et ethnologiques, tout comme (*just as*) les contes des *Mille et une Nuits* sont disposés dans un cadre. » — « Les manuscrits des *Mille et une Nuits* diffèrent les uns des autres tout autant (*just as much*) que les différentes recensions de l'histoire d'Esther. » — « Les contes des *Mille et une Nuits* sont « parfois de source étrangère » ; mais la manière dont ils sont traités est foncièrement arabe et musulmane ; « de même, le *Livre d'Esther* est foncièrement juif, bien que l'histoire ne soit qu'une adaptation d'une légende liturgique (*festal legend*), perse ou babylonienne, en usage dans l'ancienne fête du Printemps, laquelle a été combinée, durant la période des Macchabées, avec l'observance du Jour de Nicanor (3). »

(1) *L'Acropole de Suse*, pp. 369-370. — M. l'abbé Vigouroux, dans un très intéressant chapitre sur les découvertes de M. et Mme Dieulafoy à Suse et le *Livre d'Esther*, a reproduit ces remarquables considérations (*La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Égypte et en Assyrie*, 6<sup>e</sup> édition, 1896, t. IV, pp. 654 seq.).

(2) *Purim*, p. 9.

(3) « Combinée » ? Qu'est-ce que veut bien dire M. Haupt ?... Le *Second Livre des Macchabées* distingue formellement le « Jour de Nicanor », institué en souvenir de la défaite du général ennemi des Juifs, et le « Jour de Mardochee », cette fête des *Purim* (la prétendue « Fête du Printemps » de M. Haupt), qui commémore la délivrance des Juifs par Esther et que les Juifs célèbrent encore aujourd'hui. Voici

Avec cette Fête du Printemps nous allons retrouver Ishtar, qui ne pouvait manquer dans cette macédoine.

loi se mélangent bizarrement :

— *Adasa* ou *Adarsa*, la ville de Judée, théâtre de la victoire de Judas Macchabée sur Nicanor, le général d'Antiochus Épiphanes, pays dont le nom ne nous est parvenu que par l'intermédiaire du grec (*I Mach.*, VII, 40, 45), et qui paraît être une localité que les indigènes appellent actuellement en arabe '*Adasa*, « lentille » (1), — toutes réserves faites au sujet de la *possibilité* (allez-y voir !) que cet arabe '*Adasa* ait remplacé, dans le cours des âges, un nom d'assonance analogue, un hébreu *Hadassah*, « myrte », supposé existant à l'époque macchabéenne ;

— *Hadassah*, « myrte », le nom juif d'Esther (2) ;

— *Hadashalou*, mot assyro-babylonien qui aurait joint au sens de « myrte » le sens métaphorique de « fiancée » (le myrte ayant été, paraît-il, en Babylonie comme dans l'Allemagne actuelle, un ornement des mariées) ;

— puis (nous précisons un peu ici un emprunt fait par M. Haupt à M. Jensen) une certaine déesse babylonienne, qui n'est point *Ishtar*, et qui porte, nous dit-on, le titre de « la Fiancée », exprimé non point par le mot *hadashalou*, mais par un autre mot ;

— enfin *Ishtar*, introduite là dans la supposition qu'elle peut bien, elle aussi, s'être appelée « la Fiancée » ; auquel cas le titre de *Hadashalou* était tout indiqué pour elle. *Hadashalou*, en effet, n'est-ce pas *Hadassah* ? *Hadassah*, n'est-ce pas *Esther* ? et *Esther*, n'est-ce pas *Ishtar* ?

Forgons-nous la note ? Nous ne le croyons pas. Nous la faisons seulement mieux ressortir. Voici, du reste, comment M. Nœldeke, dans son article de l'*Encyclopædia Biblica*, déjà cité (colonne 1404), résume la thèse de M. Jensen : « *Hadassah*, l'autre nom d'*Esther*...

le texte (*II Machab.*, xv, 36, 37) : « C'est pourquoi tous, d'un commun avis, décidèrent [après la victoire] que ce jour-là ne se passerait en aucune manière sans solennité ; et que la solennité aurait lieu le treizième jour du mois d'Adar, comme il est dit en syriaque, la veille du Jour de Mardochee ».

(1) Nous devons ce renseignement à notre aimable confrère en l'Institut, le R. P. Lagrange, si compétent en tout ce qui touche la topographie de la Palestine.

(2) « Nicanor, le prototype d'Haman (*sic*), fut défait et tué, le 13 du mois d'Adar 161, à *Adasa*, et Haman fut défait (*defeated*) et exécuté, grâce à l'intervention d'Esther, dont le nom juif est donné comme étant *Hadassah*. » Ainsi parle M. Haupt (*Purim*, p. 9).

« correspond à une plus ancienne forme babylonienne *Hadašalou*, « signifiant « myrte » et aussi « fiancée » comme Jensen l'a montré. Du moment qu'un *autre mot* pour « fiancée » est communément usité « comme titre d'une *autre déesse* babylonienne, nous pouvons « hasarder la conjecture qu'Ištar était aussi appelée *Hadašata*. » ( « *Since another word for « bride » is commonly used as the title of another Babylonian goddess, we may hazard the conjecture that Ištar was also called Hadašalu.* » )

Évidemment, au fond de toute cette argumentation, il y a le parti pris obstiné de retrouver à toute force la déesse Ištar dans Esther.

Nous serions bien aise de pouvoir donner des renseignements précis sur la « Fête du Printemps », et sur sa « légende liturgique » (*festal legend*), « perse ou babylonienne » au choix, dont M. Haupt, — oubliant quelque peu, ce nous semble, Phédyme, le « prototype », — fait dériver, comme on l'a vu, par voie d' « adaptation » l'histoire d'Esther ; mais nous nous trouvons dans un grand embarras. A la page 8 de *Purim*, la Fête du Printemps paraît solenniser les noces du dieu Mardouk et de la déesse Ištar, laquelle justifierait ainsi ce titre de « la Fiancée », dont MM. Jensen et Haupt la gratifient. — A la page 22, il est question, à propos de Mardochee et d'Haman, d'une vieille *festal legend* babylonienne (supposée), qui pourrait bien avoir célébré « la victoire remportée par le grand dieu de Babylone sur la principale divinité des Élamites ». — Même page, un *nature myth* (également supposé) pourrait bien avoir « symbolisé la victoire des divinités du Printemps sur les géants glaciaux de l'Hiver, qui haïssent la lumière du soleil et complotent sans cesse de ramener l'hiver sur la terre... ».

Et puis, il y a une complication : Haman et Vashti symbolisent, d'après M. Haupt, les ennemis jurés du soleil, et voilà que deux assyriologues d'une notoriété non moins grande que celle de M. Haupt, MM. Winckler et Zimmern, font d'Haman un « héros solaire », le Soleil d'hiver, il est vrai, auquel succède le Soleil d'été, Mardochee.

M. Winckler, dont M. Zimmern adopte les idées (1), a calculé que, d'après le *Livre d'Esther*, la domination d'Haman doit avoir duré quelque chose comme 180 jours ; or, 180 jours, c'est une demi-

(1) *Op. cit.*, p. 519.

année, et c'est au bout de ce semestre d'hiver qu'Haman est pendu, « genre de mort caractéristique pour le héros solaire » (*eine für den Sonnenheros charakteristische Todesart*) : il est, en effet, — avouons-nous bien compris ? — accroché à une potence comme une lanterne.. du ciel.

Aspice Pierrot pendu  
Quod librum n'a pas rendu...

En griffonnant ces rimes et le reste sur leurs livres de classe au-dessous d'un bonhomme hiéroglyphique au gibet, nos petits écoliers d'autrefois ne se doutaient guère que, dans cette pondaison du blanc Pierrot, ils exprimaient un mythe solaire.

#### CONCLUSION

Il nous semble que nous nous sommes arrêté assez longtemps sur toutes ces imaginations et que le moment est venu où l'on peut conclure.

Nous n'avons nullement examiné, dans ce travail, la question de savoir si le *Livre d'Esther* est historique ou non : nous sommes folkloriste et non exégète. Nous nous sommes borné à contrôler certaines thèses en faveur, qui touchent au folk-lore ; nous avons vérifié ce qui, jusqu'à présent, dans le monde savant, passait de main en main comme de l'or du meilleur aloi ou plutôt comme ces valeurs fiduciaires de premier ordre dont on ne songe pas à discuter les garanties.

Esther était la Shéhérazade des *Mille et une Nuits*, à moins qu'elle ne fût la déesse Ištar, ou la Phédyme d'Hérodote, ou tout cela à la fois. Avant d'accepter cette monnaie courante, nous avons regardé de près : on a vu ce qui est résulté de nos vérifications.

Et maintenant y aurait-il à s'étonner grandement si quelque jour un historien novateur allait découvrir qu'Esther serait... Esther ?

