

Quatorzième année, Numéro 29, printemps-été 2019, publiée en été 2019

Le *farr* chez ferdowsi et le Graal dans les romans arthuriens: UNE ÉTUDE COMPARÉE DE DEUX MOTIFS MYTHIQUES

ABAI Andia

Maître-assistante

Université Shahid Beheshti

E-mail: andia.abai@gmail.com

(Date de réception: 17/02/2019 – date d’approbation: 07/07/2019)

Résumé

Un auteur indien, Sir J. C. Coyajee, fit paraître en 1939 plusieurs études sur le *Livre des rois*, dans lesquelles il comparait des motifs de l'épopée de Ferdowsi à des motifs présents dans les romans arthuriens. Il parle, entre autres, des ressemblances entre le motif du *farr* dans le *Shâhnâmeh* et le Graal des romans arthuriens. Si ces deux notions présentent beaucoup de ressemblances, elles restent très différentes et une analyse des textes nous conduit à rester prudent face à toute spéculation concernant une éventuelle influence du *Livre des rois* sur les romans du Graal dans ce domaine. Pourtant nous n'écartons pas la possibilité d'envisager, dans une perspective de mythologie comparée, cette problématique de façon plus vaste, au sein du grand héritage indo-européen.

Mots-clés: *Farr*, Graal, *Shâhnâmeh*, Romans Arthuriens, Mythologie Comparée.

Depuis le XIX^e siècle, plusieurs auteurs européens ont été frappés par les analogies existant entre le *Livre des rois* et les romans du Graal. Dans un article de 1877, Renan comparait les épopées européennes et le *Livre des rois*, traduit alors par Jules Mohl. Il écrivait ainsi que « l'ancienne Perse fut essentiellement héroïque: pour les mœurs, les idées, la langue, elle ressemblait singulièrement à notre époque carlovingienne; elle était mythologique aussi. » (Renan, 1878: 139). Dans les années 1930, Friedrich von Suhtscheck avait voulu discerner dans le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach des symboles et des thèmes manichéens et mazdéens. Dans deux articles de 1931 et 1932, parus dans les revues *Forschung und Fortschritt* et *Klio* il défendait la thèse selon laquelle Wolfram avait adapté un livre iranien, le *Pârsivalnâme* (Suhtscheck, 1931 et 1932). Il faisait correspondre des noms de personnages de Wolfram, des épisodes et des symboles de son *Parzival*, à des figures historiques de l'Orient ou à des notions essentiellement manichéennes. Toutefois, la thèse de Suhtscheck est peu sérieuse, car reposant sur des lectures erronées, des interprétations arbitraires et des amalgames, et surtout sur l'hypothèse d'un *Pârsivalnâme* que l'on n'a jamais retrouvé et qui appartient sans doute à l'imaginaire de l'auteur.

Plus sérieusement, un auteur indien, Sir J. C. Coyajee, fit paraître en 1939 plusieurs études sur le *Livre des rois*, dans lesquelles il comparait des motifs de l'épopée de Ferdowsi à des motifs présents dans les romans arthuriens (Coyajee, 1939). L'étude de Coyajee avait d'ailleurs retenu l'attention de Henry Corbin, qui l'avait citée dans *En Islam iranien*, et qui trouvait pertinentes maintes comparaisons de l'érudit indien (Corbin, 1971: 155-159, 161-164, 167, 172-175, 177). Certaines comparaisons établies par Coyajee sont en effet probantes: ainsi la comparaison entre les destins du roi Key Khosrow et du chevalier Perceval montre de nombreux schèmes analogues, principalement en ce qui concernent la jeunesse et la fin de vie de ces deux personnages (Abaï, à paraître).

D'autres comparaisons sont, en revanche, d'une pertinence limitée, ou plutôt, leur comparaison est d'autant plus prometteuse a priori qu'elle est

finalement décevante lorsqu'on entre dans le détail. C'est le cas du lien que Coyajee fait entre le culte du Saint Graal et la notion iranienne de Gloire royale (*khvarnah* ou *farr*), voyant même une influence iranienne possible sur le développement de la tradition médiévale du Graal. Mais dans quelle mesure ces deux présences du transcendantal se ressemblent-elles et peut-on véritablement parler d'une influence de l'une sur l'autre? Jusqu'à quel point les ressemblances entre les deux autorisent-elles des comparaisons et quelle pertinence cette comparaison peut-elle revêtir? C'est à ces questions que nous souhaitons répondre ici, en analysant de plus près les deux ensembles de textes, afin d'évaluer la pertinence de la comparabilité proposée par Coyajee et reprise par d'autres, mais sans examen critique. Après une présentation rapide des deux motifs et de leurs contextes, nous allons évoquer les proximités et différences entre le *farr* et le Graal.

1- Le *Livre des rois* et la légende arthurienne

La légende du Graal fait son apparition littéraire à la fin du XII^e siècle avec *Le conte du Graal*, un roman en vers de Chrétien de Troyes, soit quelque deux siècles après que Ferdowsi n'écrive son immense *Livre des rois*, redonnant une vie nouvelle à d'anciens récits – écrits ou oraux – royaux et héroïques, d'origine sassanide, parthe et zoroastrienne (Ringgenberg, 2009). Écrit entre 1181 et 1190, *Le conte du Graal* raconte l'initiation graduelle d'un jeune garçon, Perceval, à la chevalerie puis au mystère de la quête symbolisée par un vase – un *graal* –, qu'il verra pour la première fois, lors d'un mystérieux rituel, au château du Roi Pêcheur (Chrétien de Troyes, 1994: 765-766).

Laissé inachevé, le *Conte du Graal* a connu quatre continuations: la *Première Continuation*, ou *Continuation Gauvain*, dont il existe plusieurs versions (« courte », « longue », et « mixte » mélangeant les versions courte et longue, écrites pour la plus courte avant 1200 et pour la plus longue après 1220); la *Deuxième Continuation* est attribuée à Wauchier de Denain et date de 1205-1210; la *Troisième Continuation* de Manessier, que Jean Marx date

de 1214-1225, mais que Corine Corley situe après 1230 (Manessier, 2004); enfin la *Continuation* de Gerbert de Montreuil, que les copistes médiévaux ont insérée entre la *Deuxième* et la *Troisième Continuation*, rédigée vers 1226-1230.

Un poète allemand, Wolfram von Eschenbach, écrit un *Parzival* entre les années 1200 et 1210, reprenant l'histoire du *Conte du Graal*, tout en l'adaptant plus ou moins librement. Entre 1200 et 1210 ou entre 1230 et 1240, un auteur anonyme écrit *Le Haut Livre du Graal* ou *Perlesvaus*, qui se présente comme une continuation du *Conte du Graal* de Chrétien, mais qui tient compte de la christianisation de la légende du Graal. En effet, dans le premier quart du XIII^e siècle, Robert de Boron, dans *Histoire du Graal*, *Merlin* et *Perceval* (appelé aussi *Didot-Perceval*), opère une christianisation de la légende du Graal. Robert de Boron donne une inflexion à la fois différente et nouvelle à la légende, en faisant du Graal, d'une part le calice de la Cène, c'est-à-dire la coupe ayant servi lors du dernier repas du Christ et des apôtres, et d'autre part la coupe qui a recueilli le sang du Christ crucifié, et qui dans la théologie symbolise l'effluve de grâce jailli du sacrifice de Jésus.

Dans le premier tiers du XIII^e siècle, se forme un cycle immense communément appelé le « Lancelot-Graal », composé de cinq textes: *L'histoire du saint Graal* ou *Joseph d'Arimathie*, une version développée d'un texte de Robert de Boron; *Merlin*, traduction en prose d'un livre original de Robert de Boron dont il ne reste que quelques centaines de vers; *Lancelot du Lac*, récit fleuve, dont les épisodes et personnages innombrables s'articulent autour du chevalier Lancelot; enfin *La quête du saint Graal*, le livre le plus mystique du cycle, tout empreint de spiritualité cistercienne (*La Quête du Saint Graal*, 2006); *La mort du roi Arthur*, qui raconte la fin du royaume arthurien (*Le Livre du Graal*, 2001, 2003, 2009).

Dans les romans du Graal, comme dans l'épopée de Ferdowsi, la vie des héros s'articule en effet autour de la présence du surnaturel, que typifie essentiellement le *farr* dans le *Livre des rois* et le Graal dans les romans

médiévaux. Ces deux éléments partagent en effet un certain nombre de propriétés communes, comme l'a remarqué Coyajee (1939: 37 et ss.): celles d'être liés à une lumière rayonnante, d'être sources d'abondance et sources de vie, de se rattacher au motif de l'eau, d'entretenir un rapport particulier avec certains êtres. Ils sont dans les deux cas les symboles d'une réalité divine et spirituelle, intervenant dans le monde des hommes et donnant au ton héroïque des récits un enracinement transcendant. Dans le *Livre des rois*, la sagesse et le pouvoir des rois et des héros dépendent du *farr*, alors que dans les romans arthuriens, le Graal est la réalité spirituelle qui détermine nombre d'actions et de pensées des héros.

Toutefois, ces ressemblances présentent le problème d'être à la fois trop générales et trop superficielles pour être tout à fait concluantes, et elles masquent les différences parfois importantes entre le *farr* et le Graal. Dans la section ci-dessus, nous en recenserons cinq.

2- Le Graal et le *farr*: des dissemblances dans les ressemblances

a- Des notions (trop) multidimensionnelles

Dans le zoroastrisme, le *farr* est, à l'origine, la lumière, la gloire, la grandeur et le pouvoir que Ahura Mazda, le Dieu suprême, octroie au prophète ou au guide (Gnoli, 1999). Dans l'Avesta, on parle surtout du *farr* de la dynastie des Keyanides, du *farr* aryen, du *farr* royal ou du *farr* divin. Dans le Zend Avesta, écrit James Darmesteter, le *x'arənah*¹ est « l'auréole de lumière et d'inspiration divine qui descend sur les saints, et le principe céleste qui donne à celui qui en est investi la puissance, la vertu, le génie, le bonheur. C'est la fortune divine. » (*Zend-Avesta*, 1892-1893: 615). Henry Corbin écrit de même: « L'idée de force victorieuse inhérente au *x'arənah*, à la fois Lumière de Gloire et Destin, passe en attribut à celui ou celle qu'elle investit. » (Corbin, 1971: 91). On citera encore Georges Dumézil à propos de

1. Terme avestique pour le mot *farr* ou *farreh* utilisé dans le *Livre des rois*. Nous préférons cette transcription adoptée par *Encyclopaedia Iranica* (Gherardo Gnoli, 1999) à celle de Darmesteter qui date un peu.

cette notion de *xʿarənah*: « L’Iran mazdéen s’est formé, de ce mandat céleste, une image précise: le *xʿarənah* qui semble bien, quoiqu’on ait dit, contenir le soleil ou le ciel lumineux dans son nom est un signe sensible qui accompagne, qui même désigne le souverain terrestre agréé par le souverain céleste. » (Dumézil, 1985: 236).

Dans le *Livre des rois*, les mentions ou les allusions au *farr* sont très nombreuses. Ferdowsi rappelle plusieurs fois que Dieu « donne de la splendeur aux couronnes et aux trônes » (Firdousi, II, 1976: 275) et qu’il donne la « majesté royale [*farr*] » (Firdousi, IV, 1976: 217). Il suit ainsi fidèlement la conception du zoroastrisme et de l’Iran antique, qui attribuait la puissance du roi à un don de la Divinité. Le *farr* donne aux rois de l’intelligence, de la sagesse, de la puissance victorieuse. Le héros Guiv dit à Key Khosrow que « la grâce de Dieu et le pouvoir des Keyanides te mettent en état d’entrer dans un cheveu pour voir ce qu’il contient. » (Firdousi, II, 1976: 495). Dans un autre passage, Ferdowsi parle de la puissance du roi au combat. Shideh, qui affronte Key Khosrow, reconnaît que la force de son adversaire est un don de Dieu (Firdousi, IV, 1976: 59-61). Le *farr* se manifeste par ailleurs par des attributs à la fois physiques et métaphoriques. Le plus important est sans doute la luminosité. Grâce au *farr*, le roi rayonne de lumière. Le premier roi, Keyoumars, « était beau sur le trône comme le soleil » (Firdousi, I, 1976: 29). Le troisième roi mythique, Tahmouras, était plein de majesté et « demeurait tellement pur de tout mal, que de lui émanait une splendeur divine. » (Firdousi, I, 1976: 45). Le quatrième roi mythique, Djamshid, était ceint de la splendeur royale et « orné de l’éclat de Dieu » (Firdousi, I, 1976: 49). Ferdowsi écrit de même que Féreydoun « brillait de toute la splendeur de la majesté » (Firdousi, I, 1976: 79). Nous verrons que Ferdowsi insiste sur le *farr* de Key Khosrow, et sur la lumière qui rayonne de ce roi sage et saint. On peut lire en effet que Key Khosrow possède un « visage de soleil » (Firdousi, III, 1976: 13) et qu’il brille « dans sa splendeur impériale » (Firdousi, III, 1976: 407). Le *Livre des rois* évoque également fréquemment le *farr* des rois sassanides. Par exemple, « la

majesté divine » brille dans Shâpour Dhou'l Aktâf (Firdousi, V, 1976: 340, 362) et Khosrow Anoushîrvân possède « la dignité, la splendeur, la grâce et la majesté royales » (Firdousi, VI, 1976: 121).

Toutefois, le *farr* est une notion parfois plus complexe qu'il n'y paraît, comme le note Muhammad Mokri. Ce dernier écrit que le *farr*, bien qu'unique, se présente sous trois formes distinctes: d'abord, le *farr* d'Ahura Mazda et de Zarathushtra, c'est-à-dire celui des prêtres, puis le *farr* des Iraniens, et enfin celui des rois (Mokri, 1976: 362). Le même auteur ajoute plus loin qu'il est malaisé de définir le champ d'action du *farr*. C'est avant tout, écrit-il, « une lumière divine, impalpable et insaisissable », dont la nature ignée et céleste est associée au soleil, à Mithra et au Feu (Âtar), fils d'Ahura Mazda, « dans leur rôle fécondateur et fertilisant et dans leur aspect resplendissant et illuminateur. ». Le *farr* « apporte la prospérité et la félicité à la maison, au champ, au pâturage, aux hommes et aux troupeaux ». On le représente comme une auréole de lumière autour des personnes, ou comme « une inspiration divine qui confère la connaissance et l'initiation à la Bonne Religion. ». Enfin, il est « un principe céleste donnant la puissance, le génie, la vertu, la souveraineté et surtout la gloire et la victoire sur les ennemis de l'Iran », sur des démons et des êtres malfaisants (Mokri, 1976: 367).

Or, cette nature polyforme du *farr* fait écho à la réalité encore plus multiple, et en bonne partie mystérieuse du Graal. Sa forme même, en effet, fait débat parmi les historiens. Le Graal chez Chrétien de Troyes a fait l'objet de nombreuses hypothèses: est-ce un plat, un vase, un ciboire, une pyxide? Le texte de Chrétien, par son ambiguïté, peut se prêter à différentes interprétations. D'autres romans complexifient la question, en suggérant ou en affirmant que le Graal possède d'autres formes plus ou moins secrètes. Dans le *Haut Livre du Graal*, par exemple, on peut lire que le Graal apparut pendant la messe « sous cinq formes différentes », qu'il n'est pas permis de dévoiler: le calice fut sa dernière forme (*Le Haut Livre du Graal*, 2007: 791). Pour Wolfram von Eschenbach, le Graal est une pierre appelée « lapsit exillis ». Selon lui, elle est « la quintessence de toutes les perfections du

Paradis », et grâce à elle le phénix se consume, devient cendre et renaît « aussi beau qu'avant » (Eschenbach, 1989: 177 et 268). Bref, la forme du Graal peut changer d'un roman à l'autre, et dans les romans mêmes sa forme précise n'est pas toujours claire.

De fait la comparaison entre un *farr* multiple et un Graal multiple pose un problème initial fondamental: que compare-t-on exactement, quels sont les termes exacts de la comparaison, est-il même possible de cerner un registre de comparabilité qui soit pertinent?

b- Localisation *versus* non-localisation

Le Graal est un objet localisé dans un château: comme on l'a vu, on ignore exactement ce qu'est le Graal (coupe, pierre, etc.?), et le château qui le protège peut appartenir à notre monde ou à un Autre monde, ou aux deux à la fois: néanmoins, il est une réalité pour ainsi dire visible, incarnée dans un symbole concret, et conservée dans un lieu précis, même si ce lieu n'appartient pas à une géographie ordinaire. En revanche, le *farr* apparaît dans le *Livre des rois* comme un rayonnement immatériel, même s'il se manifeste par une lumière tangible, et qui n'est pas localisée en un endroit précis. Surtout le *farr* s'attache à une personne élue, dont il est solidaire: il n'est pas une réalité conservée par une ou plusieurs personnes, il est une puissance venant de Dieu et maintenant un contact entre tel roi ou héros et le rayonnement divin.

c- Des modalités différentes d'une présence transcendante

Ensuite, le Graal représente plus spécifiquement une présence divine ou spirituelle, transcendant la royauté et l'héroïsme, alors que le *farr* symbolise plutôt l'intervention du Divin chez les êtres et le don spirituel de qualités diverses, guerrières, royales, sapientielles ou spirituelles. Le *farr* embrasse à la fois la sainteté et la royauté, alors que le Graal est un symbole d'un état spirituel ou d'une connaissance de Dieu, indépendant de la royauté terrestre. De fait, on trouve dans les romans arthuriens, comme dans le *Livre des rois*,

l'idée qu'un roi puisse perdre son rayonnement, puis le regagner après des épreuves. Le *Haut livre du Graal* raconte qu'après la Passion du Christ, aucun roi ne fit plus pour le christianisme que le roi Arthur. Sa cour brillait de la gloire des chevaliers réunis par la Table Ronde, de la beauté des exploits et de la sagesse du gouvernement. Un jour, cependant, le roi Arthur perdit sa volonté et sa générosité, et n'eut plus le désir de tenir sa cour. Alors, les chevaliers se dispersèrent et quittèrent la cour. Le roi Arthur dut traverser plusieurs épreuves pour retrouver sa dignité et pouvoir à nouveau tenir sa cour: il dut partir vers une chapelle, affronter un chevalier, être blessé et subir les injures d'une demoiselle (*Le Haut Livre du Graal*, 2007: 133). On peut mettre cela en parallèle avec ce qui arrive à plusieurs rois dans l'épopée de Ferdowsi: un roi devient injuste ou commet une faute, si bien que le *farr* le quitte, les grands désertent sa cour, la discorde envahit le pays. Ferdowsi raconte ainsi que Nowzar devint sévère pour les *mobeds* et esclave des richesses (Firdousi, I, 1976: 383). Les grands de l'Iran se plaignent de lui en disant que « le monde est devenu désert par ses actions, et la fortune, qui avait veillé pour lui, s'est endormie; il n'est pas dans la voie de la sagesse, et la grâce de Dieu l'a abandonné. » (Firdousi, I, 1976: 385).

On constate ainsi un parallèle assez net entre ces deux types d'événements: dans les deux cas, le roi perd sa dignité royale, et cette perte entraîne un déclin de sa cour. Toutefois, dans les romans arthuriens, le Graal n'est pas retiré du roi comme le *farr* l'est d'un roi iranien. En revanche, partir en quête du Graal peut aider à rétablir une situation périlleuse pour le roi Arthur. Ainsi, dans le *Perceval* attribué à Robert de Boron, l'auteur raconte que la Table Ronde comportait un treizième siège réservé à l'élu. Perceval insiste auprès du roi Arthur pour s'y asseoir, alors que Merlin l'avait expressément interdit au roi. Le roi refuse, mais se laisse finalement convaincre. Perceval prend place sur ce treizième siège, et aussitôt la terre tremble et tout devient obscur. Arthur n'a pas respecté l'interdit de Merlin concernant le

siège, et Perceval a outrepassé ses limites. Pour réparer le préjudice, les chevaliers doivent prêter serment de rechercher le Graal (*La légende arthurienne*, 1989: 359-360).

Autrement dit, de même que, dans le *Livre des rois*, le roi peut retrouver son *farr* après des prières, de même le roi Arthur peut rétablir l'ordre si ses chevaliers vont à la recherche du Graal. Dans l'épopée de Ferdowsi comme dans les romans médiévaux, seule une action spirituelle peut réparer la faute. Toutefois, le *farr* et le Graal ont, à cette occasion, des rôles et des statuts différents. Dans le *Livre des rois*, le roi perd et retrouve son *farr*, alors que dans les romans arthuriens le roi ne perd ni ne retrouve le Graal: ce dernier est seulement le symbole d'une réalité spirituelle qu'il faut quêter pour que le roi retrouve la plénitude de ses vertus et de sa dignité royales.

d- Quête du Graal et don du *farr*

Autre élément de différence notoire, il n'y a pas de quête du *farr* comme il y a une quête du Graal. Ce point découle en quelque sorte des deux précédents. Certes, un roi peut perdre son *farr*, et s'engager dans des actes de dévotion et de piété pour le reconquérir, mais un tel processus n'est pas comparable à la quête des chevaliers dans les romans arthuriens. Le *farr* est donné par Dieu à certains rois et héros: ceux-ci ne quêtent pas cette grâce divine, mais ils doivent l'entretenir, ou parfois la récupérer, par leur spiritualité et la justesse de leurs actions et de leurs pensées. Les chevaliers des romans arthuriens, en revanche, doivent rechercher sans cesse le Graal, comme le but ultime de leur vie héroïque et comme un symbole d'un état spirituel acquis après une existence remplie d'épreuves.

e- Les réécritures du Graal et du *farr*

Un dernier élément doit être mentionné: c'est la différence de statut pour ainsi dire littéraire du *farr* et du Graal. Ferdowsi a hérité de concepts zoroastriens et antiques, et le Graal s'inspire certainement de thèmes

celtiques, notamment du chaudron d'abondance des Celtes (Walter, 2004). Mais Chrétien de Troyes a véritablement créé le mythe littéraire du Graal, ce qui n'est nullement le cas du *farr* chez Ferdowsi. On rejoint de fait une problématique fondamentale de la mythocritique, à savoir l'imbrication parfois inextricable du mythique, plus ou moins archaïque, et du matériau littéraire, plus récent, dans lequel, par lequel, les mythes sont le plus généralement transmis:

On étudie les mythes à partir de textes littéraires parce que c'est bien souvent la seule manière de les atteindre. (...) ? Mais il faut peut-être distinguer un mythe présent dans la littérature (comme socle de son invention et de sa composition) et un mythe créé de toutes pièces par la littérature car la littérature possède une évidente fonction mythopoïétique: elle peut inventer ses propres mythes, tel le mythe du Graal, né sous la plume de Chrétien de Troyes au XII^e siècle. (Chauvin / Siganos / Walter, 2005: 265)

Autrement dit, la christianisation de la légende initiée par Robert de Boron donnera un contenu plus mystique au Graal, qui culminera dans le roman de *La quête du saint Graal*, et qui lui prêtera une dimension surnaturelle et même divine plus affirmée. De ce fait, cette spiritualisation du Graal le rapproche du motif du *farr*, à l'origine. Néanmoins, chez Chrétien de Troyes, le Graal, même paré de merveilleux, est bien plutôt la création littéraire d'un motif mythique, et non, comme chez Ferdowsi, la reprise d'un motif de haute antiquité – le *farr* – déjà pourvu d'un contenu royal et théologique.

3- Questions autour d'une comparaison et d'un comparatisme

Ces différences, on le voit, sont profondes, et tendent à montrer que les points communs entre le *farr* et le Graal sont plutôt dûs au caractère surnaturel de l'un et de l'autre, et non à une relation dialectique qui les lierait, ou à une influence de l'un sur l'autre. Le *farr* et le Graal sont tous

deux lumineux, impliquent la spiritualité de ceux avec qui ils sont en contact, ont des effets magiques (ils guérissent, nourrissent, transforment), accordent la sagesse et une connaissance d'ordre spirituel. Toutefois, non seulement le *farr* et le Graal ont, dans le *Livre des rois* et dans les romans arthuriens, des rôles parfois très différents, mais leurs symboliques s'inscrivent, dans les deux cas, dans un contexte de réécriture de mythes, soit zoroastriens soit celtiques, qui rendent les problématiques plus subtiles et entrelacées.

Dans le *Livre des rois*, le *farr* est, si l'on peut dire, une notion à la fois floue et déterminée: elle est floue, car Ferdowsi ne l'a pas théorisée, mais elle est en même temps circonscrite, car les récits du *Livre des rois*, en s'inspirant des traditions zoroastriennes, la montrent sous un jour cohérent. Autrement dit, si nulle explication détaillée n'est donnée dans l'épopée de Ferdowsi sur le *farr*, cette notion n'en est pas moins précise, car elle a pour origine des conceptions zoroastriennes très anciennes, plus ou moins élaborées et fixées depuis des siècles. Toutefois, on peut également se demander dans quelle mesure Ferdowsi a été fidèle à ses sources, dans quelle mesure il les a choisies ou triées. On sait que, sur plus d'un point, les récits racontés dans le *Livre des rois* divergent de ceux que l'on trouve dans les textes zoroastriens, tel que l'Avesta. Dès lors, il est permis de se demander dans quelle mesure Ferdowsi a reproduit fidèlement ses sources quant à la question du *farr*, si ces sources elles-mêmes divergeaient entre elles. Il est impossible de répondre à ces questions, car les textes ou traditions orales qui ont servi à Ferdowsi ne nous sont pas parvenus, si bien que les évocations du *farr* dans le *Livre des rois* peuvent aussi donner lieu à des problématiques et à des questionnements plus ou moins étendus.

Le Graal, de manière analogue, apparaît sous des formes plurielles. Il y a d'abord le problème du Graal tel qu'il apparaît chez Chrétien de Troyes, et le Graal tel qu'il devient après sa christianisation après Robert de Boron. Dans quelle mesure y a-t-il eu transformation du sens et de la fonction originels du Graal entre Chrétien de Troyes et Robert de Boron? D'autre part, on l'a noté,

les auteurs médiévaux sont parfois contradictoires ou flous sur la forme même du Graal, (pierre, vase, coupe, etc.), si bien que l'on a l'impression que le Graal est une réalité spirituelle, qui peut se manifester sous différentes formes, selon les êtres et les circonstances, tout en gardant des ordres de signification, sinon identiques, au moins analogues. Enfin, on connaît les débats modernes des spécialistes autour du Graal, de sa signification, de son origine, de ses conceptions et qui complexifient encore les seules données du problème: tous ces éléments rendent difficiles une appréciation précise du Graal, et donc interdisent une base de comparaison tout à fait solide.

Dès lors, jusqu'à quel point peut-on comparer le *farr* et le Graal? N'y a-t-il pas une limite au-delà de laquelle la comparaison devient non significative ou impossible, faute de bases précises? Il est certain que le *farr* et le Graal sont deux symboles de réalités divines et spirituelles, mais on peut se demander s'il ne s'agit pas là de leur seul point commun fondamental et si, de ce fait, on ne saurait, au vu des incertitudes touchant surtout le problème du Graal, aller vraiment au-delà de cette constatation assez banale. Nous l'illustrerons par deux exemples.

Certaines comparaisons précises entre le *farr*, ou l'un de ses effets, et le Graal, peuvent se révéler précaires. Pour Coyajee, le Graal selon Wolfram est une pierre ayant des propriétés analogues à la pierre guérisseuse de Key Khosrow, et le Graal en tant que coupe est pareil à la coupe de Key Khosrow permettant de voir le monde (Coyajee, 1939: 50-54). Dans le *Livre des rois*, l'emploi de la pierre ou de la coupe de Key Khosrow suppose que son utilisateur possède le *farr*. Toutefois, on peut contester en partie ce comparatisme. Dans le premier cas – la comparaison du Graal comme pierre avec la pierre de Key Khosrow – on peut remarquer que la pierre de Key Khosrow n'a que cette fonction guérisseuse, et que c'est le *farr* qui permet surtout le fonctionnement magique ou miraculeux de la pierre. En revanche, le pouvoir de rajeunir les êtres que détient le Graal n'est qu'une des conséquences ou que l'un des effets de sa fonction spirituelle ou de la présence divine qu'il symbolise: le Graal ne se réduit pas à ce pouvoir, si

bien que sa puissance de rajeunissement est accessoire par rapport à sa réalité spirituelle.

D'autres comparaisons, plus générales, pèchent par excès en quelque sorte inverse, c'est-à-dire par manque de précision et de définition sachant circonscrire l'objet de la comparaison afin de rendre celle-ci pertinente. Ainsi, nous avons vu que le *farr* et le Graal se caractérisent tous deux par un rayonnement de lumière à la fois physique et surnaturel. Toutefois, dans les religions et les mythes, le sacré et le Divin se présentent sous une forme lumineuse et rayonnante: il suffit de songer à la Transfiguration de Jésus-Christ sur le Mont Thabor (Matthieu XVII, 1-8; Marc IX, 2-9; Luc IX, 28-26), au Coran qui décrit Dieu comme la lumière des cieux et de la terre (Coran XXIV, 35), aux textes zoroastriens qui parlent de Dieu comme une Lumière. Bref, la luminosité et le rayonnement ne sont pas spécifiques au *farr* et au Graal, mais elles caractérisent universellement une réalité transcendante. Dès lors, sous ce rapport, il est peu pertinent d'envisager une influence iranienne sur la conception du Graal, puisque, selon un topos universel, le sacré se manifeste sous des formes lumineuses, et toute réalité transcendante, ou tout objet concret manifestant une dimension supraterrrestre, peut être enveloppé d'une aura de lumière. En s'inspirant des thèses de la psychologie moderne, la lumière constitue un archétype, dont le caractère universel fait qu'on le retrouve concurremment dans toutes les civilisations, avec des symboliques et des significations plus ou moins proches, sans qu'il soit nécessaire ou pertinent d'envisager l'influence d'une civilisation sur une autre pour expliquer les ressemblances entre les différentes conceptions transcendantales de la lumière.

Quoi qu'il en soit, pour explorer plus avant ces textes et leurs différentes résonances symboliques, pour envisager également plus profondément et finement leurs éventuels échos, influences ou confluences, s'imposent des démarches qui peuvent jouer de plusieurs cordes méthodologiques. Comme l'écrit Philippe Walter, partisan de l'origine surtout celtique des romans arthuriens: « la clé du symbolisme mythologique de très nombreux textes

médiévaux se trouve dans l'histoire des religions beaucoup plus que dans les théories psychologiques modernes, encore que l'apport de ces dernières ne soit pas négligeable. » (Walter, 2002: 9-10). Ainsi, pour comprendre l'héritage indo-européen et son influence dans les romans arthuriens, il faut recourir aux travaux d'histoire des religions (Mircea Eliade) ou de mythologie comparée des Indo-Européens (Georges Dumézil). On peut en dire tout autant du *Livre des rois*, qui entretient avec l'héritage antique et zoroastrien de l'Iran un rapport somme toute analogue à celui que la légende arthurienne entretient avec les mythes celtiques.

Dans la plupart des civilisations, le mythe est étroitement lié à l'émergence d'une littérature vernaculaire. Les premiers textes littéraires sont souvent la transposition écrite et édulcorée de traditions mythiques orales. Toutefois, si le mythe entre toujours dans la littérature, la littérature ne se réduit jamais au mythe qu'elle peut véhiculer, pas plus d'ailleurs que le mythe ne se réduit à la littérature. Ce qui veut dire qu'il est parfaitement vain de prétendre étudier un mythe avec des méthodes d'analyse empruntées à la critique littéraire, tout comme il est illusoire de réduire la littérature à la mythologie. (Chauvin / Siganos / Walter, 2005: 263).

Autrement dit, le mythe en littérature oblige à une pluridimensionnalité des analyses, qui sachent rendre justice des complexités, mais aussi faire valoir les sens multiples générés par le croisement mutuellement stimulant des récits et des mythes. Cette approche plurielle, décloisonnante, permet également de mettre en valeur les limites des approches unilatérales, notamment celle d'un comparatisme superficiel, qui ne rendrait compte que d'un seul niveau de signification, d'analogie, d'influence ou de parenté. Telle est également l'une des leçons comparatistes que l'on peut retenir de la confrontation du *farr* et du Graal: celle de motifs apparemment proches, mais en réalité différents, et qui, en même temps, si on les envisage à l'intérieur de leurs textures, dynamiques et symboliques narratives

récioproques, peuvent nourrir une réflexion plus vaste sur la relation entre le sacré et l'épique.

Conclusion

Si le *farr* et le Graal ne sont pas littéralement comparables, il est en revanche évident qu'ils cristallisent, en eux ou autour d'eux, nombre d'éléments identiques. Dès lors, il ne faut sans doute pas poser la question en termes d'une influence historique du *farr* sur le Graal au Moyen Age, comme le voulait notamment Coyajee (Coyajee, 1939: 40-41): l'absence de documentation interdit de l'envisager d'une façon sûre, et en tous les cas les différences entre ces deux motifs doivent appeler à la prudence. En revanche, il est permis de penser qu'à l'origine lointaine de ces traditions épiques, c'est-à-dire dans le fonds des traditions indo-européennes dont dérivent aussi bien le celtisme (première source des romans arthuriens) que les religions de l'Iran antique, existait un ensemble sans doute varié mais néanmoins cohérent de symboles et de conceptions relatifs au monde, à la royauté et à la guerre. Ceux-ci exprimaient des rapports en un sens immuable entre une transcendance spirituelle d'une part, des rois et des guerriers d'autre part. Par la suite, lorsque les Indo-Européens se sont dispersés par vagues entre l'Inde, l'Iran et l'Europe, ces conceptions plus ou moins communes se sont différenciées, à l'image des religions respectives de ces peuples, et elles ont dès lors été exprimées diversement d'un lieu à l'autre, d'une époque à l'autre, au gré de transmissions, de réécritures, de réélaborations multiples et graduées.

L'origine indo-européenne, puis la différenciation des cultures, expliqueraient tant les ressemblances que les différences entre le *farr* et le Graal. Tous deux représentent une même réalité transcendante, déterminant la vie, les actions, les vertus et la spiritualité des rois et des héros, mais tous deux occupent une fonction et prennent une forme spécifique dans chaque tradition épique. On a toujours affaire au même éventail de réalités surnaturelles, de pouvoirs magiques, d'initiations héroïques, mais transcrits

différemment, dans des tonalités, des situations et des narrations variables: ainsi des pouvoirs propres à une puissance surnaturelle sont attribués au Graal dans les romans arthuriens, au *farr*, ou à une pierre ou à une coupe magique « activées » par le biais du *farr*, dans le *Livre des rois*. C'est comme si des éléments fondamentaux, originellement soudés ou articulés de manière unifiée, se retrouvaient, des millénaires ou des siècles plus tard, dispersés dans des formes, des fonctions et des récits très différenciés, qui cachent et révèlent en même temps leur origine indo-européenne commune et lointaine.

Bibliographie

- Chauvin, Danièle, Siganos, André et Walter, Philippe (direction) (2005), *Questions de mythocritique: dictionnaire*, Paris, Imago.
- Chrétien de Troyes (1994), *Œuvres complètes* / édition publiée sous la direction de Daniel Poirion, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».
- Corbin, Henry (1971), *En Islam iranien. II. Sohrawardī et les platoniciens de Perse*, Paris, Gallimard.
- Coyajee, Sir J. C. (1939), *Studies in Shahnameh*, in *K. R. Cama Oriental Institute*, n°33, pp. 1-307.
- Dumézil, Georges (1985), *L'oubli de l'homme et l'honneur des Dieux*, Paris: Gallimard.
- Eschenbach, Wolfram von (1989), *Parzival* / traduit et présenté par Danielle Buschinger, Wolfgang Spiewok et Jean-Marc Pastré, Paris, Christian Bourgois Éditeur.
- Firdousi Abou'lkasim (1976), *Le Livre des rois* / publié, traduit et commenté par Jules Mohl, 7 tomes, Paris, Jean Maisonneuve.
- Gnoli, Gherardo (1999), « Farr(ah) », in Ehsan Yarshater (édition), *Encyclopaedia Iranica*, IX, New York, Bibliotheca Persica Press, pp. 312-319.
- Le Haut Livre du Graal* (2007) / traduit par Armand Strubel, Paris, Le Livre de Poche.
- La légende arthurienne. Le Graal et la Table Ronde* (1989) / édition établie sous la direction de Danielle Regnier-Bohler, Paris, Robert Laffont.

Le Livre du Graal (2001, 2003, 2009) / édition préparée par Daniel Poirion, publiée sous la direction de Philippe Walter, 3 tomes, Paris: Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

Manessier (2004), *La troisième continuation du Conte du Graal* / traduite, présentée et annotée par Marie-Noëlle Toury, Paris: Honoré Champion.

Mokri, Muhammad (1976), « La lumière en Iran ancien et dans l'islam », in Marie-Madeleine Davy et al., *Le thème de la lumière dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, Paris, Berg International, pp. 325-376.

La Quête du Saint Graal (2006) / traduit par Anne Berrie, Paris, Le Livre de Poche.

Renan, Ernest (1878), *Mélanges d'histoire et de voyages*, Paris, Calmann Lévy.

Ringgenberg, Patrick (2009), *La gloire des rois et la sagesse de l'épopée. Une introduction au Livre des rois (Shâhnâmeh) de Ferdowsi*, Paris, L'Harmattan.

Suhtscheck, Friedrich von (1932), « Wolframs von Eschenbach Reimbearbeitung des Pârsiwalnâmâ », in *Klio*, XXV, pp. 50-71.

————— (1931), « Wolfram von Eschenbach Pârsiwalnâmâ Übersetzung », in *Forschung und Fortschritt*, VII, pp. 139-140.

WALTER Philippe (2004), *Perceval, le pêcheur et le Graal*, Paris, Imago.

————— (2002), *Arthur. L'ours et le roi*, Paris, Imago.

Le Zend-Avesta (1892-1893), traduit par James Darmesteter, volume II, Paris, E. Leroux.