

remanieur la rajoute, puisqu'elle n'aurait aucune raison d'être dans son modèle au moment du dénouement. A notre avis, cette démarche est un procédé d'assemblage fort adroit et réussi : malgré l'obligation de modifier le poème, le remanieur a su rattacher son texte aux aventures précédentes, en donnant à l'ensemble une impression d'unité et de clarté. Nous n'allons pas prolonger cette analyse des deux fragments terminant le récit du conflit entre Huon et Charlemagne, le fait que le dérimieur renonce à l'épilogue, et d'autant plus à l'appel final au public, étant une évidence.

Nous venons de comparer les deux versions du prologue et du dénouement (qui ne l'est pleinement que dans un des cas) de *Huon de Bordeaux*. Nous aimerions en tirer des conclusions concernant les tendances plus générales, caractérisant les écarts entre la mise en prose du *Huon* et son modèle en vers, mais même en considérant ce seul couple des textes ce n'est pas une tâche facile. Nous remarquerons que certaines des modifications que nous avons commentées vont dans une direction opposée dans la partie initiale et finale des deux versions. Tandis que dans le prologue, nous avons reproché à la prose de se limiter au seul passé aux dépens de l'anticipation, dans le dénouement le dérimage se concentre sur l'avenir tandis que le poème résume ce qui a déjà été dit. Le prologue de la prose se concentrait sur Charlemagne tandis que son modèle mettait en valeur Aubéron : dans le fragment final les proportions sont renversées, et c'est le remaniement qui insiste sur le petit roi beaucoup plus que sa source. Nous avons souligné que l'ouverture de la prose se voulait plus « épique » que le poème, marqué d'éclectisme à la mode au XIII^e siècle, et méfiante par rapport au merveilleux ; le dénouement du *Huon* en vers souligne, au contraire de son prologue, le côté plus « épique », et il réduit Aubéron à une utilité littéraire permettant de résoudre une situation sans issue, tandis que la clôture de la prose se concentre sur l'héritage futur de Huon dans le merveilleux royaume de la Féerie. Evidemment, certaines de ces contradictions peuvent s'expliquer précisément par la position de chacun des deux fragments que nous avons analysés. Les écarts entre les deux prologues peuvent être dus au renoncement au style oral (la suppression des appels au public) et au désir d'une certaine indépendance générique par rapport aux mises en prose des romans, alors que les divergences entre les deux dénouements sont causées presque entièrement par la nécessité d'assembler plusieurs textes dans une seule mise en prose. Mais même ainsi justifiée, la contradiction qui existe entre différentes démarches présentes dans une seule mise en prose devrait nous sensibiliser et nous empêcher de procéder à des généralisations trop hâtives.¹⁹

protégé. Tout en regrettant le poétique que la prose n'a pas su garder, nous féliciterons le dérimieur pour le tact et la créativité avec lesquels il rationalise son texte.

¹⁹ Tel était aussi l'avis de G. Doutrepoint, qui a cherché – mais avec précaution – des tendances communes à toutes les mises en prose (*op. cit.*, p. 560). Nous n'avons pas pu en trouver même en comparant le prologue et le dénouement d'un seul texte à ceux de son dérimage.

Aneta Pytka

Université Jagellonne
de Cracovie

L'OUVERTURE DE L'EUROPE
MÉDIÉVALE SUR L'ORIENT
– LA TRANSMISSION DE LA
SAGESSE ORIENTALE ET
SON INFLUENCE SUR LA
MENTALITÉ ET LA CULTURE
OCCIDENTALES

Au Moyen Age, l'Orient fascine, séduit par sa beauté, par son exotisme et par sa richesse¹. Il devient un objet de désirs et de rêves mais, en même temps, il suscite la crainte de l'inconnu. La rencontre de l'Europe chrétienne occidentale avec l'Orient islamique, au tournant des XI^e-XII^e siècles, est un point important dans l'histoire de l'humanité et ses conséquences trouvent leur reflet dans la littérature et l'art ainsi que dans la philosophie et la science de l'époque². Avant de réfléchir sur la signification de

¹ À cette époque, l'Orient fascinait par son exotisme et sa richesse matérielle. Ainsi, à mesure que l'Occident chrétien prenait conscience et connaissance de sa valeur, il attirait, dans une dimension spirituelle, les fidèles en Terre Sainte, à Jérusalem. Voir à ce propos : E. Berriot-Salvadore, Préface au *Mythe de Jérusalem – du Moyen Âge à la Renaissance*, études réunies par E. Berriot-Salvadore, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1995, pp. 7–10 ; F. Berriot, « Descriptions manuscrites de Jérusalem (XIII^e siècle) », dans *Le Mythe de Jérusalem...*, *op. cit.*, pp. 59–77 ; Ch. Deluz, « Jérusalem, 'cœur et milieu de toute la terre du monde' (Le Livre de Jean de Mandeville) », dans *Le Mythe de Jérusalem...*, *op. cit.*, pp. 91–99 ; C.M. Jones, « Les chansons de geste et l'Orient », dans *L'épopée romane. Actes du XV^e Congrès International Rencesvals, Poitiers, 21-27 août 2000*, textes publiés par G. Bianciotto et Cl. Galderisi, Université de Poitiers, Centre d'Études Supérieures de Civilisation Médiévale, 2002 (Civilisation médiévale, 13), 2 vol., pp. 629–646 ; S. Kobieltus, « La Jérusalem céleste dans l'art médiéval », dans *Le Mythe de Jérusalem...*, *op. cit.*, pp. 101–121 ; J. Larmat, « Images de Jérusalem dans la littérature française médiévale », dans *Le Mythe de Jérusalem...*, *op. cit.*, pp. 11–20 ; J. Subrenat, « La Conquête de Jérusalem. Reflet d'une mystique du pèlerinage », dans *Le Mythe de Jérusalem...*, *op. cit.*, pp. 21–36 ; J. Wiesiołowski, « Ziemia Święta w rzeczywistości i legendzie Średniowiecza », dans *Ziemia Święta w legendzie i rzeczywistości Średniowiecza*, Actes du XVI^e Séminaire Médiéviste, éd. J. Wiesiołowski, Poznań, PTPN, 1996, pp. 7–11 ; S. Kobieltus, *Niebiańska Jerozolima – od sacrum miejsca do sacrum modelu*, Ząbki, Apostolicum, 2004 ; Ph. Sénac, *L'Image de l'Autre. L'Occident médiéval face à l'Islam*, Paris, Flammarion, 1983, p. 103 ss.

² L'histoire nous apprend qu'à côté de la réalité des croisades et de la guerre (cf. J. Flori, *La Première Croisade, l'Occident chrétien contre l'Islam*, Paris, Éditions Complexe, 1992 ; R. Grousset, *Histoire des Croisades*, t. I, Paris, Perrin, 1991, pp. 164–185 ; B. Hamilton, *Wyprawy krzyżowe*, trad. pol. S. Bartosiak, Warszawa, WP, 2000 ; P. Slabek (éd.), *Islam a chrześcijaństwo – konfrontacja czy*

cette rencontre, qui est en même temps une sorte d'ouverture d'une culture sur une autre, et sur son influence sur le développement de l'Europe médiévale, il faut tout d'abord répondre à la question ce que cache la notion de l'Orient au Moyen Âge et quelles relations existent entre les deux civilisations avant le XI^e siècle. Comme l'a déjà remarqué E.W. Saïd et comme le répète C.M. Jones, « l'Orient est avant tout une construction, un concept fabriqué par des gens d'Occident »³. En tant qu'espace géographique, il comprend surtout les territoires du Proche et du Moyen-Orient d'aujourd'hui, tandis que les parties plus éloignées de l'Extrême-Orient, bien que présentes à l'esprit, se rapportent plutôt à la sphère fabuleuse des rêves. En tant que civilisation, l'Orient évoque les terres occupées par les musulmans, et, dans sa dimension temporelle, il est considéré comme une source de la culture occidentale, ainsi qu'un berceau du christianisme⁴. Pour citer encore Catherine M. Jones, « à la fois le double et le rival de l'Occident, l'Orient était souvent l'objet de ses ambitions et de son imagination »⁵.

Premièrement, l'Orient reste perçu par l'Occident chrétien dans les catégories spirituelles, d'autant plus que, même après le schisme de 1054, la notion de chrétienté, en tant que communauté universelle et parfaitement unie, évoque toujours la partie occidentale et orientale⁶. Ainsi l'Orient invite les fidèles à entreprendre de nouvelles expéditions et pèlerinages en Terre Sainte, à Jérusalem. Et, « c'est évidemment le premier cycle de la Croisade qui offre le témoignage le plus frappant de ce lien spirituel à l'Orient »⁷. Certes, l'itinéraire même, par les territoires inconnus et souvent dangereux, ainsi que les relations entre les peuples y existant, sont inquiétants et suscitent la crainte, par contre, le but du voyage dissimule les peurs de tous ceux qui, guidés par la force de la foi, sont heureux de pouvoir accéder aux endroits où eurent lieu les vérités et les mystères les plus grands de la religion chrétienne. La Terre Sainte et Jérusalem, en tant que lieux bien-aimés des chrétiens, avaient une signification particulière dans la mentalité des gens de l'époque. Inconnus et non découverts, ils

dialog, Kraków, Wydawnictwo „M”, 2001; G. Lerner, *Krucjaty – tysiąc lat nienawiści*, trad. pol. B. Rzepka, Kraków, WAM, 2003; A. Maalouf, *Les Croisades vues par les Arabes*, Paris, J.C. Lattès, 1986; C. Morrisson, *Krucjaty*, trad. pol. M. Kropiwnicka, Warszawa, Agade, 1997), le monde occidental et oriental s'influençaient mutuellement et les transferts et les échanges facilitaient leur connaissance réciproque (cf. M. Houdeville, « Les Sarrasins, miroir des chrétiens ? », dans *La chrétienté au péril sarrasin. Actes du colloque de la Société internationale Rencesvals*, Aix-en-Provence 30.09–1.10.1999, Publications du CUER MA, Aix-en-Provence, Université de Provence, 2000, p. 77). Sur l'influence réciproque de la civilisation orientale et occidentale cf. S. Wielgus, *Z obszarów średniowiecznej myśli islamskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej*, Płock, PIW, 2002.

³ C.M. Jones, « Les chansons de geste et l'Orient », *op. cit.*, p. 629.

⁴ *Loc. cit.*

⁵ *Ibidem*, p. 630.

⁶ Cf. P. Rousset, « La notion de chrétienté aux XI^e et XII^e siècles », *Moyen Âge*, t. 69, vol. Jubilaire, Bruxelles, la Renaissance du Livre, 1963, p. 197. C'est de cette dimension à la fois temporelle et spirituelle dans la signification de la *Chrétienté* que parle l'auteur. La première dimension comprend l'ensemble des nations chrétiennes, tandis que la deuxième se rapporte à la foi chrétienne ainsi qu'à tous les exemples de la conversion, de même du baptême, si présents dans les épopées.

⁷ C.M. Jones, « Les chansons de geste et l'Orient », *op. cit.*, p. 635.

restaient longtemps dans le domaine de l'imaginaire et, en gagnant une nouvelle dimension dans le contexte millénaire⁸, sont devenus un objet de désirs et de rêves d'un homme appelé souvent *homo viator* ou bien *homo peregrinus*⁹. Les voyages étaient incontestablement une des aspirations de l'homme médiéval, surtout celui du XII^e siècle, de l'homme qui y trouvait le sens et l'explication de la vie humaine n'étant rien de moins que le pèlerinage permanent vers Dieu¹⁰ – « Le voyage, révélateur du caractère, formateur de la personnalité, se fait chemin de la perfection spirituelle »¹¹. Certes, ce désir n'était peut-être pas ouvertement verbalisé dans la littérature, néanmoins, l'itinéraire, la marche, le voyage, puis le pèlerinage (car uniquement par ses termes on désignait jusqu'à la moitié du XIII^e siècle toutes les expéditions, même celles du caractère militaire, en Terre Sainte considérée comme le centre spirituel du monde) sont devenus inséparables de la vie des gens provenant de toutes les couches sociales¹². Pour le Moyen Âge, Jérusalem était plus qu'une ville, elle était symbole, le lieu du Salut où devaient converger les regards des fidèles¹³. Il n'est pas nécessaire de rappeler que Jérusalem, dans l'imaginaire géographique médiéval, ainsi que dans la cartographie de l'époque, était située précisément au centre de la Terre connue, en

⁸ A mesure que la fin du millénaire s'approchait, dans la mentalité des gens de l'époque, germait une conviction de plus en plus forte concernant la fin inévitable du monde, de même le jour du Jugement Dernier, ce qui a éveillé considérablement les esprits religieux. On a vu alors de nombreux mouvements de pèlerinage, surtout en Terre Sainte, qui ont atteint leur apogée vers l'an 1033, au millénaire de la mort du Christ. Cette situation durait jusqu'à la fin du XI^e siècle, quand, avec la première croisade, les pèlerinages ont pris une nouvelle forme, tout à fait différente (cf. C. Morrison, *Krucjaty*, *op. cit.*, p. 10). Cela ne signifie pourtant pas qu'avant, les voyages en Terre Sainte n'ont pas eu lieu. Le mouvement de pèlerinage existait déjà dans les premiers siècles de la chrétienté, plus ou moins intensifié, en fonction de la situation géopolitique favorable ou non pour les chrétiens.

⁹ Comme le remarque J. Subrenat, « l'homme du XII^e ou du XIII^e siècle se déplace souvent, aisément et parfois fort loin : échanges commerciaux, marchés et foires, ambassades, guerres, croisades, réunions de cours seigneuriales, tournois, pèlerinages ; voilà quelques occasions ou quelques buts de voyages », cf. J. Subrenat, « L'attitude des hommes en face du voyage d'après quelques textes littéraires », dans *Voyage, quête, pèlerinage dans la littérature et la civilisation médiévales. Actes du colloque d'Aix-en-Provence*, Publications du CUERMA, Aix-en-Provence, université d'Aix-Marseille, 1976, « Senefiance », nr 2, p. 397. Quant aux pèlerinages, P.-A. Sigal essaie de définir le mot latin *peregrinus*, en évoquant sa signification primaire de « l'étranger », de celui qui a quitté sa patrie. Avec le temps le pèlerin est devenu celui qui est en exil mais volontaire et fait de même un exercice d'ascèse. « La pérégrination se rattache donc à la vocation monastique et surtout érémitique : c'est une rupture avec le monde, pouvant aller pour certains jusqu'au martyre. L'idéal de pérégrination est en effet lié à celui du martyre... » (P.-A. Sigal, *Les Marcheurs de Dieu*, Paris, Armand Colin, 1974, p. 5 ss). Dans la suite, l'auteur réfléchit sur les raisons pour lesquelles on prenait la route au Moyen Âge et ajoute que, dès le XI^e siècle, le concept de pèlerinage s'enrichit d'une nouvelle dimension, celle de la croisade. C'est à ce moment là que l'idée de guerre sainte et l'idée de pèlerinage apparaissent mêlées (cf. *ibidem*, p. 9).

¹⁰ C'est d'autant plus juste que « la longueur du voyage est proportionnelle à la valeur spirituelle de celui qui l'accomplit » (J. Subrenat, « L'attitude des hommes... », *op. cit.*, p. 408).

¹¹ *Ibidem*, p. 409.

¹² Pour citer une fois encore J. Subrenat : « Qui voyage selon les textes médiévaux ? Nous serions tenté de répondre : tout le monde » (*ibidem*, p. 398). L'auteur ajoute aussi que le motif du voyage est particulièrement présent dans les *chansons de geste*. De plus, il faut partir en expédition avec enthousiasme, sinon, cela peut être mal vu (cf. *ibidem*, p. 401 ss).

¹³ Cf. J. Delumeau, *Une Histoire du paradis*, Paris, Fayard, 1992, p. 82.

prenant le nom de *umbilicus mundi*, de nombril du monde. C'était là aussi que l'on situait, au Moyen Age et dans les siècles suivants, le Paradis terrestre¹⁴. De plus, dans la dimension symbolique, la ville sainte s'inscrivait dans le contexte idéologique du Jérusalem céleste. Le pèlerinage à cet endroit était donc en même temps un pèlerinage à Dieu et pour le Salut. Comme le remarque P.-A. Sigal, « celui qui avait suivi le Christ jusque sur les lieux de son ascension pensait avoir ainsi plus de chance de le suivre vers le ciel, la Jérusalem terrestre étant un reflet de la Jérusalem céleste »¹⁵. Cette idée de cité terrestre, en tant qu'image allégorique du Paradis céleste, était très répandue au Moyen Age, aussi bien dans la littérature que dans les arts¹⁶. Dans le contexte de l'Orient séduisant s'inscrit donc parfaitement ce que l'on appelle le mythe de Jérusalem au Moyen Age, le mythe qui s'est ancré dans la mentalité de l'époque et qui a trouvé son reflet dans ses textes littéraires. Comme le constate J. Larmat :

En ce qui concerne Jérusalem telle que la représente la littérature française médiévale, dans la mesure où elle est figure exemplaire, image merveilleuse, pôle d'attraction et source de bienfaits, le mythe est souvent présent. Jérusalem apparaît comme la ville des reliques majeures, des indulgences et des miracles, comme celle des pèlerinages et des croisades, comme la ville sainte par excellence, au cœur de la « terre absolue »¹⁷.

Avec sa signification symbolique profonde et avec son importance qu'elle avait dans l'imaginaire collectif, la ville de Jérusalem était un rêve pour les générations entières. Ce rêve, souvent inaccessible pour beaucoup, enflammait pourtant les cœurs humains, tant au niveau terrestre et matériel que dans la perspective de l'éternité.

A côté de cette signification religieuse, l'Orient séduit l'Europe médiévale aussi dans une dimension temporelle, en l'attirant par sa richesse matérielle. Les objets et les

¹⁴ Cf. *ibidem*, p. 81 ss. Cette image cartographique de Jérusalem et de l'Orient où, selon les croyances, existait le Paradis terrestre, fonctionnait jusqu'au XV^e siècle, malgré les nouvelles découvertes géographiques (cf. *ibidem*, p. 94). Pourtant, l'importance de Jérusalem ne s'est guère amoindri, bien au contraire. Au XVII^e siècle les chercheurs proposaient encore des théories selon lesquelles le Paradis terrestre aurait été situé justement à Jérusalem en Terre Sainte, puisqu'il n'y eût pas au monde une place meilleure que celle-ci (cf. *ibidem*, p. 220 ss).

¹⁵ P.-A. Sigal, *Les Marcheurs de Dieu*, *op. cit.*, p. 8.

¹⁶ C'est S. Kobielius qui esquisse, dans son livre intitulé *la Jérusalem Céleste*, l'histoire du développement de cette conception dans la mentalité et dans la culture des Israélites, en présentant aussi l'histoire de la ville de Jérusalem dans ses grandes lignes, dès le début de son existence, en passant par le temps de la formation de l'Etat juif sous le règne des rois David et Salomon, puis par le temps de la domination babylonienne quand la ville était de plus en plus idéalisée et érigée en Eden. L'auteur souligne que la vision de Jérusalem eschatologique et céleste fut née de la nostalgie, du mal de la terre bien aimée et sacrée car elle appartenait toujours à Dieu. Il trouve également que, dès l'origine, tous les grands empires et civilisations ; babylonienne, persane, hellénique ou romaine ont essayé de prendre le pouvoir sur Jérusalem. De plus, c'est la littérature qui a contribué au développement de cette idée de ville céleste, en érigeant la Jérusalem terrestre en réalité transcendente, afin d'encourager la restauration de la ville historique, après de nombreuses destructions et reconstructions. Le succès de cette conception a été aussi assuré par les opinions et les commentaires des Pères de l'Eglise, ainsi que par les interprétations allégoriques et littérales de la Bible dans les premiers siècles de la chrétienté. Saint Augustin a développé encore l'idée de Jérusalem Céleste en tant que Cité de Dieu et en tant qu'Eglise (cf. S. Kobielius, *Niebiańska Jerozolima...*, *op. cit.*).

¹⁷ J. Larmat, « Images de Jérusalem dans la littérature française médiévale », *op. cit.*, p. 11.

décors exotiques provenant du monde oriental, ainsi que tous les produits de luxe, les palais et les tentes abondants en or, les vergers merveilleux et les innovations techniques, bien présents aussi dans la littérature, quoique leur description soit souvent brève, provoquent l'émerveillement, l'admiration et même la convoitise des gens d'Occident¹⁸. « L'islam implique d'abord luxe et richesse : luxe des bijoux, des étoffes, des hautes citadelles ornées d'escarboucles éclairant la nuit à vingt lieues à la ronde, des jardins remplis d'arbres toujours en fleurs... »¹⁹. Ph. Sénac remarque aussi que « le monde musulman apparaissait à beaucoup comme un réservoir inépuisable de produits fabuleux »²⁰, d'autant plus qu'avant l'ère des croisades, le contraste dans le développement civilisationnel entre l'Europe occidentale qui commence à peine à sortir des siècles ténébreux de chaos et les pays musulmans qui sont en train d'atteindre leur apogée, semble donc énorme²¹. Cette appréciation, ainsi que l'éloge des richesses orientales qui deviennent surtout visibles en Espagne musulmane, est si grande qu'il arrive parfois aux poètes d'exprimer, d'une façon explicite, le complexe d'infériorité ressenti par l'Europe occidentale devant la splendeur de ces civilisations exotiques²².

Dans le cadre de l'exotisme oriental s'inscrit aussi parfaitement la question de la beauté féminine. « Certes, les chansons de geste ne foisonnent pas en scènes érotiques, mais la sensualité orientale (ou orientalisante) y occupe une place non négligeable »²³. Le type de la belle sarrasine, qui est devenu, d'ailleurs, un des topos épiques, attire l'attention des chevaliers et personnifie leurs rêves. Bien que cette beauté reste éloignée des canons occidentaux, elle provoque l'émerveillement et suscite le désir masculin, d'autant plus qu'elle appartient au contexte matériel et figure sur la liste des richesses orientales convoitées par les croisés²⁴. Comme le constate Ph. Sénac :

L'étrangère, en se protégeant par ce biais des indiscrets, fascinait davantage. La voile excitait la curiosité et l'envie de ces guerriers occidentaux séparés de leurs épouses par leur mission. [...] L'infidèle, comme plus tard la femme noire, est une excellente maîtresse, une concubine, une esclave, non une épouse. [...] Dans les mentalités occidentales de ce temps, à l'encontre de l'évolution moralisante que proposaient les auteurs des chansons de geste et des romans courtois, quelques indices laissent supposer que la femme païenne demeurait attachée à l'univers exotique des harems orientaux.²⁵

Si les sarrasins sont considérés comme des ennemis acharnés, les attitudes des croisés envers les sarrasines semblent assez contradictoires; d'un côté – objets de haine, de l'autre – objets de convoitise²⁶.

¹⁸ Cf. C.M. Jones, « Les chansons de geste et l'Orient », *op. cit.*, p. 638.

¹⁹ I. Weill, « Le Livre de l'Echelle et l'Occident judéo-chrétien au XIII^e siècle », dans *Introduction au « Livre de l'Echelle de Mahomet »*, trad. fr. G. Besson et M. Brossard-Dandré, Paris, LGF, 1991, p. 28.

²⁰ Ph. Sénac, *L'Image de l'Autre. L'Occident médiéval face à l'Islam*, *op. cit.*, p. 46.

²¹ *Loc. cit.*

²² Cf. C.M. Jones, « Les chansons de geste et l'Orient », *op. cit.*, p. 639.

²³ *Ibidem*, p. 641.

²⁴ Cf. *ibidem*, p. 642.

²⁵ Ph. Sénac, *L'Image de l'Autre. L'Occident médiéval face à l'Islam*, *op. cit.*, p. 93.

²⁶ Cf. *ibidem*, p. 94.

Pourtant, malgré tous ces aspects séduisants, l'Orient au Moyen Age, comme concept dans la mentalité, ainsi que dans la littérature, était aussi très éloigné du monde occidental, tant au niveau de localisation géographique qu'au niveau civilisationnel²⁷. Les pays de l'Orient dans la littérature acquièrent souvent une signification des terres infernales dont l'image obscure et ténébreuse devient le contraire idéologique de l'Occident chrétien. De plus, ce visage terrifiant de l'Orient est complété par la représentation épique de ses habitants qui, avec leur apparence affreuse et diabolique, ainsi qu'avec leur caractère des idolâtres, en donnent une idée générale répugnante²⁸. Comme le démontre Ph. Sénac, cette image de l'Autre dans la mentalité médiévale ne s'est formée qu'avec le temps et elle a pris différentes représentations au cours des siècles. D'abord, guerriers féroces et envahisseurs barbares du haut Moyen Age, les sarrasins sont devenus après, dans une dimension spirituelle, la négation parfaite des chrétiens, ainsi que le symbole de la lutte éternelle du Bien et du Mal, pour devenir, enfin, des hommes provenant d'une civilisation riche et exotique, dont on a pu apprécier la culture et la science et tirer des profits²⁹. La naissance, le développement et le déclin de cette image péjorative ont eu lieu à des moments précis de l'histoire, et l'évolution de la pensée a été conditionnée par différents courants politiques et idéologiques, et marquée par l'esprit d'invasions et de guerres permanentes. L'Orient suscitait la crainte de l'inconnu, parfois un profond dégoût pour l'Autre, pour sa religion et sa culture. La mentalité des non-chrétiens, leur façon de vivre et de percevoir la réalité ne pouvaient pas être acceptées par la chrétienté occidentale qui, comme le constate P. Rousset, paraissait toujours une communauté fermée sur elle-même, surtout après avoir pris la conscience de son unité religieuse et de sa puissance spirituelle, et qui ne s'ouvrait que pour affronter ses adversaires³⁰. C'est au tournant des siècles XI et XII que la chrétienté a pris une signification d'une sainte et elle est devenue une communauté militante dont la pensée s'est tournée vers la Terre Sainte et la lutte contre les musulmans³¹. Une telle vision de la chrétienté s'opposait donc au monde païen, surtout dans les chansons de geste où existe une tension continue entre ce que l'on appelle la *païennisme* et la *crestienté*; de même, la géographie politique devient une géographie passionnelle³². C'est ainsi que l'on observe, dans la littérature, le phénomène de topophilie et de topophobie à la fois, c'est-à-dire, des terres adorées et chéries du fait de leur valeur religieuse et sacrée, et des terres haïes, même infernales, appartenant aux ennemis sarrasins³³.

Dans la dimension idéologique, l'Orient musulman semble être un double maléfique de l'Occident chrétien. Dans les chansons de geste, les deux mondes se ressemblent beaucoup du point de vue de leur organisation socio-politique, culturelle et même religieuse, puisque : « Mahomet devient l'analogue du Christ, le calife de

Bagdad un pape, La Mecque une version musulmane de Jérusalem. L'Orient se présente ainsi comme une version corrompue mais reconnaissable de l'Occident »³⁴. Pour cacher son visage sombre et imparfait, de même pour se déculpabiliser, les occidentaux projettent donc leurs défauts à l'adversaire³⁵. M. Houdeville suggère aussi que certains vices attribués aux sarrasins résident dans la nature des chrétiens³⁶. C'est d'autant plus probable que la déformation de la vision de l'islam qui s'est produite à un moment donné de l'histoire, n'était pas du tout innocente. De plus, elle avait pour but de démontrer les défauts concrets, ainsi que les comportements à éviter. D. Hüe constate qu'une telle représentation des sarrasins, véhiculée par les épopées, possède ses raisons idéologiques³⁷. Dans le même ordre d'idées, « dénaturé par l'esprit de croisade, l'Islam de la littérature épique est un produit féodal. Il est la version renversée du christianisme, l'espace de l'erreur, une déviation »³⁸. Les sarrasins sont une parfaite négation des chrétiens et, par cette opposition, ils leur permettent de découvrir leur identité. De plus, ils symbolisent tout ce qui constitue un danger pour la Chrétienté. Les sarrasins incarnent aussi différentes craintes et incertitudes des chrétiens de l'époque, entre autres, celles concernant la religion et la foi, surtout le retour au polythéisme et aux croyances païennes³⁹. De même, toute cette civilisation de luxe des richesses matérielles attribuées aux sarrasins, à côté d'une grande admiration, suscite également le mépris profond des chrétiens qui voient en idoles dorées de l'islam un signe de décadence morale⁴⁰ :

Encore une fois, l'attitude ambivalente et indécise des jongleurs envers l'Orient se révèle au niveau de l'expression formulaire. Ingrédients indispensables dans le répertoire des hyperboles épiques, « por tout l'or d'Orient » et « por tot l'avoir d'Orient » sont toujours précédés d'une proposition négative qui neutralise le prix de ces biens terrestres. Tel chevalier, musulman ou chrétien, ne saurait être protégé ou sauvé pour toutes les richesses qu'est censé posséder l'Orient. Malgré ses attraits, l'or oriental n'aurait finalement qu'une valeur chimérique.⁴¹

L'art médiéval a joué un rôle important dans la propagation ainsi que dans la diffusion de cette image péjorative et déformée de la religion musulmane et de ses fidèles. La sculpture dans les églises romanes, représentant les sarrasins, évoquait souvent la connotation avec la lutte éternelle entre les forces du Bien et du Mal, elle montrait la supériorité et la beauté des chrétiens, toujours en opposition à la laideur de ses ennemis⁴². De plus, vers l'époque de la première croisade, a pris forme la *Chanson de Roland* dont l'influence n'était pas négligeable. Elle glorifiait l'idéal du preux chevalier franc confronté à des forces de ses ennemis mortels – les sarrasins⁴³. C'est

³⁴ *Ibidem*, p. 638.

³⁵ *Loc. cit.*

³⁶ Cf. M. Houdeville, « Les Sarrasins, miroir des chrétiens ? », *op. cit.*, pp. 77–84.

³⁷ Cf. D. Hüe, « La chrétienté au miroir sarrasin », dans *La chrétienté au péril sarrasin*, *op. cit.*, p. 87 ss.

³⁸ Ph. Sénac, *L'Image de l'Autre. L'Occident médiéval face à l'Islam*, *op. cit.*, p. 82.

³⁹ Cf. D. Hüe, « La chrétienté au miroir sarrasin », *op. cit.*, p. 87 ss.

⁴⁰ Cf. C.M. Jones, « Les chansons de geste et l'Orient », *op. cit.*, p. 639.

⁴¹ *Loc. cit.*

⁴² Cf. Ph. Sénac, *L'Image de l'Autre. L'Occident médiéval face à l'Islam*, *op. cit.*, pp. 63–73.

⁴³ Cf. W.M. Watt, *L'Influence de l'islam sur l'Europe médiévale*, Paris, Geuthner, 1974, p. 68.

²⁷ Cf. C.M. Jones, « Les chansons de geste et l'Orient », *op. cit.*, p. 632.

²⁸ Cf. *ibidem*, p. 637.

²⁹ Cf. Ph. Sénac, *L'Image de l'Autre. L'Occident médiéval face à l'Islam*, *op. cit.*

³⁰ Cf. P. Rousset, « La notion de chrétienté aux XI^e et XII^e siècles », *op. cit.*, p. 203.

³¹ Cf. *ibidem*, p. 191.

³² Cf. *ibidem*, p. 197.

³³ Cf. C.M. Jones, « Les chansons de geste et l'Orient », *op. cit.*, p. 636.

ainsi que les chansons de geste ont facilité beaucoup le développement de la vision bien polythéiste de l'islam, en soulignant son caractère idolâtre et en renversant tous ses principes⁴⁴.

Cette fausse image se répandait dans le monde chrétien et elle évoluait successivement, en contribuant à de nouvelles exagérations. Issue plutôt de l'imaginaire que du savoir qui, lui-même, était peu accessible au peuple, une telle représentation formait la conscience européenne, tout en étant éloignée de la connaissance⁴⁵. Selon W.M. Watt, spécialiste de l'islam, cette image déformée de la civilisation musulmane s'est créée en Europe entre le XII^e et le XIV^e siècle, et elle persiste dans la pensée européenne jusqu'aujourd'hui⁴⁶. L'Europe médiévale, en général, ne savait rien sur cette culture dont l'expansion a vite dominé les territoires sur les trois continents. De plus, « les gens de l'époque n'avaient aucune notion de la force militaire que représentaient les pays du Levant, ni des conditions physiques dans lesquelles ils auraient à combattre »⁴⁷. Certes, les Européens avaient une certaine connaissance de l'islam due aux sources byzantines, ainsi qu'aux contacts entre les chrétiens et les musulmans en Espagne, mais, pour citer une fois encore W.M. Watt,

la connaissance qu'on avait de l'islam était gravement entachée d'erreurs. On se représentaient les Sarrasins comme des idolâtres vénérant Mahomet tandis que pour certains, Mahomet était un magicien, voire le diable lui-même. [...] Aux yeux des gens de l'époque, la licence des mœurs et la promiscuité sexuelle étaient autorisées par la religion musulmane.⁴⁸

D'autre part, la connaissance de l'Europe, surtout de l'Europe occidentale, par la civilisation musulmane n'était pas plus grande. Jusqu'au X^e et même XI^e siècle, la géographie européenne restait tout à fait inconnue pour le monde arabe. C'était un territoire froid, sauvage et barbare, dont on ne savait presque rien et sur lequel on n'avait que des témoignages lacunaires des voyageurs courageux⁴⁹. L'Europe dans la conscience musulmane paraissait un espace étranger, dont les frontières n'étaient pas bien déterminées et dont l'histoire était ténébreuse. Elle s'opposait donc parfaitement aux superbes représentations de l'Inde ou de la Chine déjà bien connues. De plus, elle était un pays des merveilles, où se passaient des événements bizarres et légendaires, un pays dont les coutumes, ainsi que la mentalité de ses habitants, constituaient une source inépuisable d'étonnement pour la civilisation de l'islam⁵⁰. Comme le remarque A. Miquel :

On assiste donc schématiquement, d'Est en Ouest, depuis Byzance jusqu'aux Francs, à une dégradation de la connaissance géographique, et cette dégradation se réfracte parfaitement dans le modèle social que nos géographes nous proposent, Byzance, c'est un Etat, un Etat parfaitement

⁴⁴ Cf. Ph. Sénac, *L'Image de l'Autre. L'Occident médiéval face à l'islam*, op. cit., p. 74.

⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 8 ss.

⁴⁶ Cf. W.M. Watt, *L'Influence de l'islam sur l'Europe médiévale*, op. cit., p. 66.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 67.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 86.

⁴⁹ A. Miquel, « L'Europe vue par les Arabes jusqu'à l'an mil », dans *Lumières arabes sur l'Occident médiéval*, réd. A. Miquel. et H. Loucel, Paris, Editions Anthropos, 1978, p. 66 ss.

⁵⁰ Cf. *ibidem*, p. 70 ss.

constitué et que l'on connaît en général assez bien. Les Slaves, ce sont des royaumes, Pologne, Bohême notamment. A l'Ouest, les Francs sont une peuplade...⁵¹

L'Europe n'était donc pas conçue par les Arabes comme un continent, ni comme une société, mais plutôt comme une série de *membra disjecta*, c'est pourquoi, selon A. Miquel, nous ne pouvons pas parler, avant l'an mil, de contacts de civilisations⁵². L'auteur ajoute encore que l'Europe occidentale était un « monde mal connu enfin, car monde de la limite, et même de la limite extrême, car il ne s'agit pas ici seulement des limites de l'islam, il s'agit aussi des limites du monde »⁵³.

Il n'est donc pas futile de constater qu'aussi bien la déformation de l'islam que celle de l'Europe chrétienne, ont pris leur origine dans l'ignorance profonde des choses et dans la méconnaissance réciproque des deux cultures différentes⁵⁴. Selon W.M. Watt, la déformation de la civilisation musulmane dans la conscience européenne s'était concentrée sur quatre aspects principaux, en proclamant que « la religion musulmane est un tissu de contre-vérités, une perversion délibérée de la vérité ; – c'est la religion de la violence et de l'épée ; – c'est une religion de libertinage ou d'indulgence envers soi-même ; – enfin, Mahomet est l'Antéchrist »⁵⁵. La conception du christianisme par rapport à ces points se présentait évidemment en opposition catégorique. Il est, d'ailleurs, intéressant de voir comment les histoires insensées, imaginées ou bien légendaires concernant l'islam et son fondateur étaient diffusées au Moyen Age, entre autres, par la littérature⁵⁶. Comme le constate I. Weill, « les chansons de geste témoignent d'une méconnaissance totale de la religion musulmane – les textes présentent les Sarrasins comme des adorateurs d'une trilogie d'idoles, Mahomet, Apollin et Tervagant... »⁵⁷. A part l'interprétation littéraire, l'islam était aussi, pour l'Europe chrétienne, le symbole du danger et de l'interdit compris dans le contexte de la magie⁵⁸. Il fallait du temps pour que ce mythe tellement assimilé par l'Occident médiéval fût, au moins en partie, démolé. Cette image déformée de la religion musulmane ainsi que des pays de l'islam en général se formait au cours des siècles et suscitait non seulement la haine réciproque, mais aussi elle a enfin contribué à l'élaboration tout d'abord de la théorie de la guerre juste⁵⁹, et puis de la conception de

⁵¹ *Ibidem*, p. 72.

⁵² Cf. *ibidem*, p. 81.

⁵³ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁴ Sur l'ignorance réciproque du monde chrétien et islamique, voir aussi Cl. Cahen, *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, Aubier-Montaigne, 1983, p. 43 ss.

⁵⁵ W.M. Watt, *L'Influence de l'islam sur l'Europe médiévale*, op. cit., p. 87. Dans la suite de son exposé, l'auteur conteste tous les points de cette déformation, en démontrant leur fausseté.

⁵⁶ C'est dans le *Roman de Mahomet*, l'œuvre d'Alexandre du Pont du XIII^e siècle, que nous lisons que la révélation de la nouvelle religion ne fut qu'une grande mystification soigneusement préparée par Mahomet : « Ainsi présentée, la vie de Mahomet apparaît comme la supercherie d'un homme fort habile et doué de la forte personnalité d'un chef 'machiavélique', sachant manier les foules dont il connaît à fond la psychologie » ; cf. Y.G. Lepage, Introduction à A. du Pont, *Le Roman de Mahomet*, éd. et trad. Y.G. Lepage, Louvain-Paris, Peeters, 1996, p. 11.

⁵⁷ I. Weill, « Le Livre de l'Echelle et l'Occident judéo-chrétien au XIII^e siècle », op. cit., p. 27.

⁵⁸ Cf. *ibidem*, p. 28.

⁵⁹ Les fondements de cette théorie, quoique bien contradictoire avec les principes de l'Evangile, ont été déjà élaborés par saint Augustin qui a appuyé sa conception légitimisant de la guerre sur

la guerre sainte contre les infidèles, donc les ennemis de la chrétienté qu'il fallait convertir ou bien anéantir. Pourtant, comme le démontre W.M. Watt, la première croisade n'était pas une réponse à l'islam, parce que son idée est née au Nord de la France, donc à un endroit trop éloigné de l'Espagne où les contacts avec les Arabes étaient directs⁶⁰. Et, il ajoute après : « s'il est juste en effet de considérer que les croisades furent un mouvement de réaction à l'islam, nous devons nous demander pourquoi l'islam était perçu comme une menace, précisément si loin de l'endroit de sa présence effective »⁶¹.

Au début donc, les relations entre l'Orient et l'Occident étaient obscurcies par une ignorance profonde des deux mondes dont la connaissance réciproque, à part quelques rares contacts, ne provenait que de l'imagination. Ensuite, les histoires et les légendes, ancrées depuis des siècles dans la mentalité médiévale, ont contribué, avec le temps, à la déformation parfois caricaturale de l'islam, et en ont donné une image fautive au service d'une idéologie qui a non seulement rendu impossible l'ouverture réciproque des deux cultures sur elles-mêmes, mais aussi elle a amené enfin l'Europe chrétienne aux croisades. Pourtant, paradoxalement, ces expéditions ont encore plus organisé les contacts avec le monde oriental, déjà possibles, d'ailleurs, par le voisinage de l'Espagne musulmane, de même, elles ont facilité la transmission de toute la science et de tout le savoir antiques qui, assimilés avant par les Arabes, sont venus en Europe. Alors seulement, une étude approfondie de la sagesse orientale, ainsi qu'une étude théologique de l'islam, ont permis à l'Occident d'ouvrir les yeux et de connaître déjà consciemment ce qui le fascinait et le séduisait toujours en Orient imaginaire.

A mesure que l'Occident chrétien, et plus exactement ses esprits éclairés, prennent alors conscience et connaissance de la valeur ainsi que de l'héritage de la culture orientale, leur regard porté sur ces pays lointains commence à se modifier et cesse d'être si hostile. Une étude approfondie des sources arabes dans différents domaines et la découverte de l'islam permettent la vraie connaissance, en renonçant aux

l'Ancien Testament. L'idée est venue de la nécessité de la défense des terres chrétiennes contre l'agression des peuples barbares qui, au temps de Grandes Invasions, présentaient un grave danger pour l'Europe. La théorie proclamait que la guerre pouvait être appelée « juste » uniquement quand elle avait le caractère défensif et quand la chrétienté était menacée, soit au niveau territorial, soit dans une dimension idéologique. L'Europe médiévale prenait pour but la défense de la paix, même si cela exigeait l'intervention militaire pour l'exécuter. La théorie de la guerre juste se constituait au cours des siècles, résultant de la pensée de nombreux théologiens occidentaux, comme une sorte d'antidote au mal et à l'injustice. Dans ce sens, elle a été développée aussi par saint Thomas d'Aquin qui a proposé une synthèse des idées déjà élaborées, en précisant les principes de la guerre légitime (cf. J. Joblin, *L'Église et la guerre*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, p. 83 ss). Avant, c'est encore saint Bernard de Clairvaux qui, en tant que chef spirituel de la deuxième croisade, a essayé d'expliquer et de légitimer les conflits entre les chrétiens et les infidèles. Obligé de faire face à la nouvelle réalité des ordres militaires, donc au phénomène qui unissait deux classes sociales s'excluant jusqu'à là, à savoir le clergé et la chevalerie, saint Bernard justifiait les hommes d'Église qui prenaient les armes. Appartenant à la noblesse et au clergé à la fois, ce grand théologien et philosophe a écrit *l'Éloge de la nouvelle chevalerie*, traité qui, tout en prouvant la nécessité d'existence du nouvel ordre des Templiers, précisait les buts et les devoirs des chevaliers de Dieu (cf. Bernard de Clairvaux, *Éloge de la Nouvelle Chevalerie*, trad. P.-Y. Emery, Paris, Cerf, 1990).

⁶⁰ W.M. Watt, *L'Influence de l'islam sur l'Europe médiévale*, op. cit., p. 20.

⁶¹ Loc. cit.

suppositions mal fondées, et donnent à l'Occident médiéval une image de l'Orient qui, loin d'être inquiétant, suscite l'admiration. Le visage noir de l'Orient cède ainsi la place à l'image d'une civilisation bien développée, riche et exotique qui possède la sagesse, aussi bien culturelle que scientifique énorme, assimilée par les Arabes de différents peuples antiques, lors des invasions du VII^e et VIII^e siècles :

En 632, lorsque Muhammad mourut et que la grande expansion n'avait pas encore commencé, les Arabes étaient un peuple relativement primitif qui avait peu de richesses et dont l'héritage culturel n'était constitué que par une tradition de poésie et de beau langage, à laquelle s'ajoutait le livre sacré, le Coran, révéralé par les musulmans comme la parole de Dieu Lui-même, transmise par Muhammad. Lorsque les Arabes envahirent l'Espagne plus tard, leur niveau culturel ne s'était pas considérablement élevé. [...] Lors de leurs invasions en Iraq, en Syrie et en Égypte cependant, les Arabes avaient englobé dans leur domaine plusieurs des grands centres intellectuels du Moyen-Orient. Nombre de transmetteurs des civilisations précédentes embrassèrent l'islam et une fermentation intellectuelle intense en résulta, qui devait durer des siècles. Dans cette région du monde, l'homme avait derrière lui des civilisations urbaines millénaires, remontant aux Sumériens, aux Akkadiens et à l'Égypte pharaonique, et tout ce qui avait été retenu de ces civilisations millénaires allait désormais s'exprimer en arabe.⁶²

W.M. Watt constate encore que cette civilisation islamique atteint son apogée vers le milieu du X^e siècle et qu'elle reste à un niveau élevé jusqu'au XVII^e siècle⁶³. A. Maalouf, par contre, estime que, jusqu'aux croisades, la culture arabe était beaucoup plus avancée, tant intellectuellement que matériellement, que celle de l'Europe occidentale qui, grâce à la rencontre avec l'Orient étranger, a pu sortir des ténèbres de sauvagerie⁶⁴. L'époque des croisades constitue, selon lui, le moment particulier dans l'histoire des Arabes, en marquant le commencement de la régression dans leur développement culturel. La civilisation de l'islam, toujours hermétique, ne savait pas s'ouvrir sur cette nouvelle culture ni en tirer des profits, malgré l'impulsion qui lui ont donné les croisades pour conquérir les terres occidentales⁶⁵.

C'était déjà au XII^e siècle que l'Europe a donc compris que l'apprentissage de la langue arabe serait profitable et permettrait de mieux dominer les adversaires⁶⁶. C.M. Jones ajoute encore, d'après W.E. Saïd, que « l'enseignement de l'arabe ne visait pas à une meilleure connaissance de l'islam, mais était plutôt conçu comme le meilleur moyen de convertir les Musulmans »⁶⁷. Pourtant, la connaissance, en elle-même, ne restait pas inutile, parce qu'elle donnait aux chrétiens la possibilité de convaincre les infidèles par les arguments théologiques, au lieu de les convertir par le glaive⁶⁸. Les

⁶² Cf. *ibidem*, p. 17. De plus, « les Arabes imposèrent leur langue et leur système de valeurs à la plupart des peuples de l'Empire... » (loc. cit.).

⁶³ Cf. *ibidem*, p. 20.

⁶⁴ Cf. A. Maalouf, *Les Croisades vues par les Arabes*, op. cit., p. 279 ss.

⁶⁵ Loc. cit.

⁶⁶ Sur l'enseignement des langues orientales en Europe, cf. J. Richard, *Croisés, missionnaires et voyageurs : les perspectives orientales du monde latin médiéval*, Londres, Variorum Reprints, 1983, pp. 151-164. L'auteur parle du besoin de la connaissance des langues orientales, or ce n'était qu'un besoin des esprits éclairés de l'Occident latin, afin d'enrichir la science européenne.

⁶⁷ C.M. Jones, « Les chansons de geste et l'Orient », op. cit., p. 641.

⁶⁸ C'est bien Saint Bernard de Clairvaux, celui qui prêchait la deuxième croisade en écrivant le traité intitulé : *L'éloge de la nouvelle chevalerie*, a constaté ensuite qu'« il faut conquérir les

hommes de lettres en Europe voulaient bien que les traductions des œuvres et des ouvrages scientifiques arabes fussent faites non seulement pour enrichir leur savoir, mais aussi pour combattre, d'une façon intellectuelle, l'islam⁶⁹. C'était Pierre le Vénéral, l'abbé de Cluny, qui a inspiré la première traduction latine du Coran. Cet événement sans précédent et de grande importance a non seulement permis à l'Europe de connaître à fond les principes de l'islam, et même modifier son image déformée, mais il a aussi donné aux intellectuels des arguments théologiques pour le combattre :

Alors que le pape Eugène III appelait les chevaliers d'Occident à la deuxième croisade, à Tolède, entre 1141 et 1143, de nombreuses traductions d'œuvres arabes, à caractère théologique, d'inégale valeur, furent réalisées à l'initiative de Pierre le Vénéral ; parmi elles se trouvait le texte essentiel, le Coran. Cette collection de textes concernant l'islam fut très largement diffusée et utilisée en Occident, sous le nom de *Collectio Toletana*, durant tout le Moyen Age et jusqu'au XVII^e siècle.⁷⁰

Afin de mieux connaître les croyances de l'islam, on a fait aussi la traduction du *Livre de l'Echelle de Mahomet*, « un récit qui a contribué à la connaissance de la spiritualité musulmane en Occident »⁷¹, d'ailleurs difficile à interpréter, appartenant à la littérature arabe de l'ascension (*miraj*), qui relate le voyage nocturne du prophète au ciel. Mahomet, conduit par l'Ange Gabriel, monte, à l'aide de l'échelle merveilleuse, aux différents espaces célestes, ce qui symbolise les divers degrés de la connaissance et de la progression vers Dieu⁷². L'Europe a connu aussi, dans cette matière, le nom de Pierre Alphonse, juif espagnol, converti au christianisme, qui lui a donné une connaissance de la culture arabe, ainsi qu'une image objective de l'islam⁷³.

Pourtant, le domaine de la théologie ne constitue qu'une part de tout le savoir qui est venu en Occident par l'intermédiaire de l'Espagne musulmane. L'Orient médiéval a donné à l'Europe la majorité de la sagesse antique. Grâce à ce phénomène qui a pris le nom de *translatio studii*, l'Occident a hérité la pensée philosophique grecque ainsi que des œuvres de la littérature antique. La Byzance a joué un rôle important dans cette transmission du savoir, car, en tant que centre culturel puissant, cet empire avait protégé tout l'héritage de la pensée grecque qui, filtrée ensuite par la réception musulmane, est arrivée avec les Arabes en Europe occidentale⁷⁴. C'était à partir du IX^e siècle que les centres culturels et scientifiques se sont transportés vers Syrie et puis en Irak, et que l'on a fait de nombreuses traductions, d'abord du syriaque, et ensuite directement du grec en arabe, des ouvrages de différents domaines de la science⁷⁵. Les

hérétiques par les arguments, et non pas par les armes » (cf. *Mysli św. Bernarda*, réd. M. Pachucki, Poznań, Księgarnia św. Wojciecha, 1935, p. 121 (trad. A.P.).

⁶⁹ Cf. S. Wielgus, *Z obszarów średniowiecznej myśli islamskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej*, op. cit., p. 24.

⁷⁰ I. Heullant-Donat, M.-A. Polo de Beaulieu, « Histoire d'une traduction : *Le Livre de l'Echelle de Mahomet* », dans *Introduction au « Livre de l'Echelle de Mahomet »*, op. cit., p. 13.

⁷¹ *Ibidem*, p. 26.

⁷² Cf. *ibidem*, p. 14 ss.

⁷³ Cf. Y.G. Lepage, Introduction à A. du Pont, *Le Roman de Mahomet*, op. cit., p. 26.

⁷⁴ Cf. J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa, PWN, 1980, p. 15 ss.

⁷⁵ Cf. W.M. Watt, *L'Influence de l'islam sur l'Europe médiévale*, op. cit., p. 41. Pour en savoir plus, cf. J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej*, op. cit., p. 29 ss.

Arabes, en tant que disciples des Grecs, nous ont transmis également les systèmes philosophiques créés par les penseurs musulmans dont les plus fameux étaient al-Farabi et Ibn Sina, connu sous le nom d'Avicenne. Les deux philosophes ont élaboré leurs théories dans l'esprit du néo-platonisme⁷⁶. Plus tard, l'Europe a connu aussi le nom d'Ibn Rusd ou d'Averroès qui, lui-même, n'a pas fondé un système philosophique distinct, mais il est devenu le commentateur le plus célèbre d'Aristote⁷⁷. La philosophie musulmane a joué un rôle important dans le développement de la pensée philosophique et théologique européenne⁷⁸. Les Arabes avaient aussi une grande contribution dans le domaine des mathématiques et de l'astronomie ainsi qu'en médecine, en alchimie, en botanique et en zoologie⁷⁹. C'était probablement Gerbert d'Aurillac qui avait connu le premier la richesse de la pensée scientifique musulmane, et c'est à lui que l'on attribue aujourd'hui l'introduction des chiffres arabes en Europe⁸⁰. Constantin d'Afrique a traduit, par contre, le plus d'œuvres arabes en latin, avant tout du domaine de la médecine, et Abélard de Bath a donné à l'Europe des traductions des travaux des mathématiques et de l'astronomie⁸¹. Comme le résume bien W.M. Watt :

Quand on se rend compte de toute l'étendue des domaines que les Arabes embrassèrent dans leurs expérimentations scientifiques, leurs pensées et leurs écrits, on voit que, sans les Arabes, la science et la philosophie européennes ne se seraient pas développées à l'époque où elles l'ont fait. Les Arabes ne se contentèrent pas de transmettre simplement la pensée grecque, ils en furent les authentiques continuateurs ; ils maintinrent en vie les disciplines qu'on leur avait enseignées et en même temps ils en étendirent la portée. Lorsque vers 1100 les Européens s'intéressèrent sérieusement à la science et à la philosophie de leurs ennemis sarrasins, ces disciplines avaient atteint leur apogée ; et les Européens durent apprendre tout ce qu'on pouvait alors apprendre, avant de pouvoir à leur tour progresser par eux-mêmes.⁸²

De plus, la civilisation arabe a donné à l'Europe une impulsion au développement des autres domaines de la vie et de la science. La présence de l'islam a contribué, entre autres, au développement du commerce occidental⁸³. Elle a également encouragé

⁷⁶ Cf. W.M. Watt, *L'Influence de l'islam sur l'Europe médiévale*, op. cit., p. 39 ss.

⁷⁷ Cf. *ibidem*, p. 53 ss.

⁷⁸ Cf. S. Wielgus, *Z obszarów średniowiecznej myśli islamskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej*, op. cit., p. 25.

⁷⁹ Cf. W. M. Watt, *L'Influence de l'islam sur l'Europe médiévale*, op. cit., p. 39 ss.

⁸⁰ Cf. J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej*, op. cit., p. 80.

⁸¹ *Loc. cit.* L'auteur y mentionne encore beaucoup d'autres traducteurs et d'hommes de lettres dont les ouvrages ont rendu possible l'évolution de la science européenne.

⁸² W.M. Watt, *L'Influence de l'islam sur l'Europe médiévale*, op. cit., p. 54. De la pensée philosophique musulmane et des innovations arabes dans différents domaines ainsi que de leur influence sur le développement de la culture et de la science européennes, voir aussi S. Wielgus, *Z obszarów średniowiecznej myśli islamskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej*, op. cit., p. 20 ss ; T. Fahd, « Une esquisse des apports des sciences arabes à l'Europe médiévale », dans A. Miquel et H. Loucel, *Lumières arabes sur l'Occident médiéval*, op. cit., p. 21 ss ; Cl. Cahen, *Orient et Occident au temps des croisades*, op. cit., p. 113 ss.

⁸³ C'est justement sur l'exemple du commerce, et plus exactement sur les monnaies, que l'on peut observer, d'ailleurs, le cas particulier de coopération, ainsi que de l'influence réciproque du monde chrétien et de l'islam. Comme le remarque R. Kiersnowski, certaines monnaies chrétiennes, battues sur les territoires où se rencontraient les deux cultures donc en Espagne et en Terre Sainte après les croisades, avaient les inscriptions du caractère religieux semblables à celles qui se trouvaient sur les

l'amélioration des techniques maritimes européennes et de la cartographie. Les Arabes ont beaucoup influencé le développement de l'art et de la musique. Ils avaient aussi leur part dans l'exploitation agricole et minière en Europe, ce qui n'était pas sans importance sur le niveau de vie des habitants de l'Espagne, puisque c'était dans ce territoire qu'avait eu lieu le mélange des cultures et c'était là, où les chrétiens, sous la domination arabe, s'identifiaient avec la culture musulmane, excepté la religion, à tel point que l'on les appelait mozarabes. Le raffinement du style de la vie ainsi que le luxe et les richesses dont jouissaient les gens ont aussi trouvé leur reflet dans la littérature de l'époque⁸⁴. La culture arabe se répandait donc vers le nord de l'Europe principalement grâce aux contacts commerciaux avec l'Espagne et la Sicile. De plus, les croisades, elles aussi, ont contribué à une certaine connaissance de cette civilisation exotique. En résumant :

Premièrement, ce que les Arabes apportèrent à l'Europe occidentale concerne essentiellement le raffinement des mœurs et l'amélioration de la vie matérielle ; deuxièmement, la plupart des Européens avaient très peu conscience du caractère originel des traits de civilisation qu'ils adoptaient ; troisièmement la connaissance du style de vie extrêmement raffiné des Arabes et de leur littérature stimula l'imagination de l'Europe et surtout le génie poétique des peuples de langue romane.⁸⁵

Cette dernière remarque est d'autant plus juste qu'effectivement l'apparition de la culture arabe bien raffinée a considérablement influencé la sensibilité occidentale, entraînant le changement des idéaux ainsi que de la mentalité. Ce phénomène a trouvé son reflet, entre autres, dans la création littéraire du XII^e siècle, où l'esprit plutôt viril des *chansons de geste* a peu à peu laissé la place à la littérature qui, tout en louant les valeurs et les exploits chevaleresques, glorifiait également l'amour et son objet, la femme.

Malgré certaines idées, créées dans l'esprit d'obscurantisme, l'Occident médiéval a su combattre les préjugés et les convictions mal fondés, ce qui lui a permis de sortir de sa clôture et de s'ouvrir sur une autre culture. Les profits dont jouissait l'Europe grâce à cette rencontre avec la civilisation de l'islam étaient inestimables. L'héritage intellectuel de l'Orient lui a donné une impulsion à l'épanouissement qui a vite surpassé la culture arabe. Pour citer une fois encore H. Loucel :

Paradoxalement, l'expansion arabe a conservé au monde latin sa latinité, à l'époque où il succombait sous la supériorité de Byzance. [...] Pointe du paradoxe, la civilisation arabe va restituer à l'Europe, en le revivifiant et le marquant de son génie, l'héritage scientifique et culturel grec⁸⁶.

monnaies musulmanes. De plus, les seigneurs chrétiens dans le Royaume Latin de Jérusalem battaient, pendant un certain temps, les monnaies avec les inscriptions en arabes qui portaient les signes de la foi musulmane, jusqu'à ce que le pape Innocent IV défendit ce procédé (cf. R. Kiersnowski, *Moneta w kulturze wieków średnich*, Warszawa, PIW, 1988, p. 306 ss). En analysant la situation de l'Orient et de l'Occident avant et au temps des croisades, Cl. Cahen parle aussi des relations commerciales entre ces deux mondes, ainsi que des monnaies particulières de l'époque (cf. Cl. Cahen, *Orient et Occident au temps des croisades*, op. cit., p. 107 ss).

⁸⁴ Cf. W.M. Watt, *L'Influence de l'islam sur l'Europe médiévale*, op. cit., p. 22 ss.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 39.

⁸⁶ H. Loucel, Préface aux *Lumières arabes sur l'Occident médiéval*, dans A. Miquel et H. Loucel, *Lumières arabes sur l'Occident médiéval*, op. cit., p. 10.

Maja Saraczyńska

Université Jagellonne de Cracovie
Université Paris XII

L'OUVERTURE DU
SPECTACLE (POST)MODERNE
À TRAVERS LA CRÉATION
D'ANTONIN ARTAUD,
DE TADEUSZ KANTOR

La quête d'une nouvelle vision du théâtre qui, ouvert sur les autres espaces artistiques et vitaux, et par la négation radicale de la culture occidentale admise, retournerait vers ses origines, à l'art primitif d'avant les premiers rationalismes grecs, à l'art de la première *mimésis* qui – loin de la représentation aristotélicienne – explorerait les domaines oubliés d'une fête païenne cruelle, de l'excès, de la démesure, de l'anarchie, et permet de révéler les richesses d'un héritage culturel transmis par Antonin Artaud à Tadeusz Kantor.

Dans le spectacle d'avant les modernismes européens, l'espace scénique fermé et délimité avec précision renvoie tout d'abord à la question de l'intérieur protégé (tel le salon bourgeois) et séparé de tout espace extérieur, constitué – d'une part – par la salle et – d'une autre, opposée – par l'univers situé derrière les coulisses, l'univers habité par la mort. À l'époque classique, en accord avec des catégories de la bienséance, cette problématique de la mort ne pénétrait jamais à l'intérieur de l'endroit scénique, étant présente sur scène seulement par l'intermédiaire d'une narration ou d'un récit oral, auquel recourait le *messenger*. D'où l'importance du terme de *Teichoscopia* renvoyant directement à une technique épique ayant pour but de créer l'illusion que les événements racontés se passent réellement derrière la scène et que le spectateur peut y assister, par le moyen d'une personne interposée¹. Ainsi, les expressions de la mort, de la corporalité ou de la *cruauté* étaient constamment chassées de la scène antique ou classicisitique.

La tragédie classique oppose alors ces deux espaces, étant à l'origine d'un conflit tragique entre l'espace intérieur, visible – la scène, et l'espace extérieur, invisible – le monde caché derrière les coulisses. Cette délimitation théâtrale se voit très distinctement dans *Bajazet* de Racine, où chaque sortie du personnage de scène évoque la symbolique de sa mort qui s'empare de lui.

Dans le spectacle postmoderne, la frontière entre les deux espaces s'efface de plus en plus, créant une sorte d'unité cyclique et embrassant dans son cercle vicieux tous les

¹ Voir Patrice Pavis, *Dictionnaire du théâtre*, Paris : Armand Colin, 2004, p. 346.