

 [HTTP://ORCID.ORG/ 0000-0003-0674-9146](http://orcid.org/0000-0003-0674-9146)

JOANNA GORECKA-KALITA
Université Jagellonne
joanna.gorecka-kalita@uj.edu.pl

Tristan et le démon de midi

Tristan and the Noonday Demon

Abstract: The paper analyses medieval Tristan romances by Béroul and Thomas of Britain in the light of Evagrius of Pontus' doctrine of acedia. The starting point is the concept of 'Noonday Demon': understood by Evagrius as the devil tempting the monk into acedia – a state of listlessness and spiritual torpor. It is used today to describe a 'midlife crisis' affecting married men in their erotic and sexual behaviour. The analysis tends to prove that the confusion between these two meanings can be traced back to the medieval Tristan legend, especially in Thomas' version: in fact, Tristan's supposed melancholy resembles acedia as defined by Evagrius, with its essential characteristics: instability, inconstancy, desire of novelty and perpetual dissatisfaction.

Keywords: acedia, noonday demon, Evagrius of Pontus, Tristan, Béroul, Thomas of Britain
Mots-clés : acédie, démon de midi, Évagre le Pontique, Tristan, Béroul, Thomas d'Angleterre

Tristan i demon południa

Abstrakt: Artykuł proponuje odczytanie średniowiecznych powieści o Tristanie autorstwa Béroula i Thomasa z Anglii w świetle doktryny acedii Ewagriusza z Pontu. Punktem wyjścia jest pojęcie „demonia południa”, rozumianego przez Ewagriusza jako demon popychający mnicha do acedii – stanu apatii i duchowego odrętwienia. Dzisiaj terminem tym określa się często „kryzys wieku średniego”, dotyczący żonatych mężczyzn i skłaniający ich do poszukiwań erotycznych i seksualnych. Analiza zmierza do udowodnienia, że początków pomieszania tych dwóch pojęć można szukać już w średniowiecznej legendzie Tristana, zwłaszcza w wersji Thomasa. W istocie, często przywoływana melancholia Tristana przypomina acedię zdefiniowaną przez Ewagriusza, z jej podstawowymi cechami – niestabilnością, niestałością, pragnieniem nowości i wiecznym poczuciem niespełnienia.

Słowa kluczowe: acedia, demon południa, Ewagriusz z Pontu, Tristan, Béroul, Tomasz z Anglii

Parler de la couleur mélancolique de la passion tristanienne relève d'un truisme. Le lien entre le héros saturnien (Gorecka-Kalita 2019), celui « qui onques ne rist » (Chrétien de Troyes 1994, v. 1695), « triste » – même s'il ne s'agit là que d'une sonorité¹ – a été amplement analysé par les chercheurs. Mon propos sera donc d'envisager la légende tristanienne sous un angle moins évident : celui de l'acédie. Approche controversée, puisque ce cas spécifique de mélancolie – ou plutôt un phénomène dont mélancolie, au sens de « tristesse », serait l'un des fruits ou l'une des formes, au point de se confondre avec elle² – semble être réservé au domaine strictement religieux et monastique. Telle que la décrivent Évagre le Pontique et Jean Cassien, l'acédie apparaît, de prime abord, comme « essentiellement liée à l'état de la vie anachorétique et [...] propre à celui qui a embrassé cet état » (Guillaumont 1971, 89). Pourtant, objecte P. Gabriel Bunge, « l'acédie, dans toute la variété de ses manifestations, est un phénomène commun à tout le genre humain. L'acédie est entrée dans le monde en même temps que l'homme » (Bunge 1991, 57).

Aujourd'hui d'ailleurs, paradoxalement, le terme semble pratiquement disparu du domaine religieux – au point d'être absent tant de nombreuses traductions des écrits d'Évagre et de Jean Cassien³ que de l'*Encyclopédie Catholique* (*Encyklopedia katolicka* 1973) – pour réapparaître dans le champ spirituel et psychologique, comme en témoigne le titre de l'ouvrage de P. Bernard Forthomme : *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression* (Forthomme 2000), ou encore de celui de Dom Jean-Charles Nault : *Le démon de midi : l'acédie, mal obscur de notre temps* (Nault 2013). Ceci est dû probablement au fait que dans l'enseignement ecclésiastique, l'acédie a été très vite associée d'une part à la tristesse, et d'autre part – à la paresse, au point de se diluer totalement dans cette dernière catégorie laquelle, à partir de Grégoire le Grand, fera partie de la liste septénaire (au lieu du schéma octonaire) des péchés capitaux.

Un changement plus bouleversant, pourtant, concerne le démon de midi, le grand responsable de l'acédie selon la doctrine d'Évagre le Pontique. Le tentateur biblique va renaître sous la forme bien connue de crise conjugale, dite crise de la quarantaine ou cinquantaine, ce « mal foudroyant qui frappe le quinquas » (Lanez 2010), banalisé, réduit à la tentation de la chair qui s'empare des humains au milieu de leur vie et qui les incite à, pour citer un site internet, « tremper leur biscuit ailleurs » (Expressio.fr). Voici la définition du terme sur le site Wiktionnaire : « Désir de changer de compagne ou de compagnon à l'approche de la cinquantaine, chute tardive dans la débauche ou dans l'infidélité conjugale après une vie

¹ « Il ne s'agit pas évidemment d'une étymologie directe, mais d'un jeu d'écho sonore qui appelle tout un ensemble de représentations culturelles liées à la mélancolie graviter autour de Tristan : la maladie d'amour, la lèpre et surtout la folie » (Walter 2006).

² Pour Jean Cassien, toutefois, l'ordre est inverse : « [La tristesse] saisit l'âme de toutes parts et la remplit d'amertume et d'acédie » (Cassien 2004, 127).

³ Le traducteur anglais d'Évagre propose les termes *listlessness*, *distress*, le traducteur français de Jean-Cassien celui de « tristesse » etc.

réglée » (Wiktionary.org)⁴. Ou, pour se référer à une définition savante, « moment d'orage passionnel où un homme 'entre deux âges', comme on dit, vit un ictus de désorganisation et de réorganisation de sa vie amoureuse, selon les modalités contrastées de l'euphorique et du catastrophique » (Assoun 2010).

Il est généralement admis que c'est le roman de Paul Bourget, *Le démon de midi*, publié en 1914, qui donne une nouvelle vie au concept :

L'expression a quitté le monastère pour décrire l'adultère, flirtant avec l'idée d'une jeunesse passée, d'une occasion manquée. Au fil des ans, le démon de midi change encore de sens. Aujourd'hui, il nomme les amours éruptives d'un homme au mitan de sa vie avec une jeune fille dans les bras de laquelle il espère conjurer le temps (Lanez 2010).

Est-il possible que ce rapprochement soit dû uniquement à l'assimilation métaphorique avec le midi – le mitan – de la vie humaine ? (Górny 2008, 20) Voire avec « le milieu du corps », siège de l'activité sexuelle ? (Rey, Chantreau 1979, 306 ; Cousturié 2018) Cela serait bien trop simple, voire simpliste. Si l'on veut chercher les affinités profondes de ce démon de midi sécularisé et embourgeoisé avec son ancêtre monastique défini par Évagre, il faut, à mon avis, se tourner plutôt du côté de l'insatisfaction, l'instabilité et l'inconstance qui caractérisent l'acédie, ainsi que du relâchement moral et de l'abandon, voire une atrophie de la volonté qui l'accompagnent. Et ces caractéristiques se retrouvent dans la légende tristanienne à un tel point que c'est bien là où l'on peut, à mon avis, tenter de tracer les origines de cette confusion.

Certes, chercher le démon de midi dans la légende de Tristan et Iseut peut paraître forcé. Le héros n'est non seulement ni moine ni ermite, mais il n'est pas non plus au milieu de sa vie, il ne traverse pas une crise de ménage, il ne laisse pas son épouse pour une jeune fille en fleurs etc. En fait, ce sont moins les récits médiévaux que la lecture du *Partage de midi* de Paul Claudel qui m'a conduit à me poser les questions sur la présence et le sens du *daemon meridianus* dans le corpus tristanien médiéval. Car le drame claudélien fait la part belle au démon de midi, en assurant le lien entre la dimension spirituelle – la crise de la vocation, le désespoir de se sentir rejeté par Dieu – et érotique : la passion adultère, destructrice et mortifère. Si les éléments autobiographiques y jouent un grand rôle, ils n'en sont pas moins inscrits dans ce grand mythe littéraire que réécrit la pièce – mythe filtré certes par Wagner, mais remontant, à l'insu de l'auteur peut-être, aux sources médiévales. En fait, tout comme Chrétien de Troyes tente de conjurer *Tristan* dans l'intégralité de son œuvre, Claudel conjure Wagner, substituant à la « Passion de la Nuit » (Rougemont 1992, 26)⁵, la clarté brûlante du soleil au zénith – ce « grand jour immobile, heure sans ombre » (Claudel 2006, 20).

⁴ Le site explique l'évolution de l'expression de manière suivante : « après avoir pensé à l'insolation ou à une autre maladie frappant au milieu de la journée, on imagina qu'il s'agissait d'un démon poussant l'homme à la débauche au milieu de sa vie », ce qui est une simplification grossière, puisque pendant des siècles le démon de midi n'était nullement associé, du moins directement, au péché de la chair. V. aussi la définition, encore plus simpliste, de l'expression dans le *Robert* : « *Le démon de midi* [Bible], tentation d'ordre sexuel qui s'empare des humains vers le milieu de leur vie » (Le Robert.com).

⁵ Cf. aussi Żywiołek 2020, 30.

Puisqu'il serait impossible de résumer dans un paragraphe toute la doctrine d'Évagre sur l'acédie, retenons la définition la plus connue comme point de départ pour l'analyse :

Le démon de l'acédie, qui est appelé aussi « démon de midi », est le plus pesant de tous ; il attaque le moine vers la quatrième heure et assiège son âme jusqu'à la huitième heure. D'abord, il fait que le soleil paraît lent à se mouvoir, ou immobile, et que le jour semble avoir cinquante heures. Ensuite il le force à avoir les yeux continuellement fixés sur les fenêtres, à bondir hors de sa cellule, à observer le soleil pour voir s'il est loin de la neuvième heure, et à regarder de-ci, de-là si quelqu'un des frères... En outre, il lui inspire de l'aversion pour le lieu où il est, pour son état de vie même, pour le travail manuel, et, de plus, l'idée que la charité a disparu chez les frères, qu'il n'y a personne pour le consoler (Évagre 1971, 521–523).

Parmi les manifestations les plus typiques de l'acédie, qui sont autant d'indices pour la reconnaître, Évagre mentionne :

- Instabilité intérieure et corporelle, vagabondage, *horror loci*
- Tendance à l'évasion, à la fuite
- Tentation de « changer »
- Souci exagéré de soi-même, apitoiement sur soi-même
- Tristesse, anxiété, ennui, rumination
- Sentiment de déréliction, d'abandon
- Dégoût pour son devoir d'état, haine de la routine => négligence des devoirs
- Découragement général
- Sommeil récurrent
- Besoin de la distraction

Ces symptômes se retrouvent chez les deux auteurs du corpus, quoique de façon différente et à de différents niveaux : l'analyse qui suit tentera de le démontrer.

Le *Tristan* de Bérout

L'élément acédiaque dans le récit de Bérout semble manifeste. L'irréductible moment de l'absorption du philtre – midi de la Saint-Jean, le jour du solstice – constitue en fait le pivot du roman⁶. « C'est surtout aux environs de la sixième heure que [cet adversaire] trouble [le moine], comme une fièvre [...], leur âme malade par les ardeurs violentes qu'il y allume » (Cassien 1965, 385).

Après ce premier moment paralysant, vient l'instabilité, le symptôme le plus sûr de l'acédie selon Évagre (Nault 2005, 41 ; Bunge 1991, 75). L'absorption du philtre, en fait, plonge Tristan dans une agitation incessante. Chez Bérout, cette instabilité est surtout physique, voire géographique : des déplacements incessants, fuites, retours, rencontres furtives et rendez-vous clandestins, déguisements, mensonges et stratagèmes visant à s'approcher d'Yseut pour un *coïtus* toujours *inter-*

⁶ Depuis la découverte du Fragment de Carlisle du roman de Thomas, d'ailleurs, l'on sait que ce véritable « partage de midi » a bien lieu chez les deux auteurs et non uniquement dans la version dite injustement « commune » de Bérout.

ruptus, transforment le héros en un fugitif agité, virevoltant, voltigeant, tel ce roi irlandais devenu fou dans *Buile Suibhne* (cf. Gorecka-Kalita 2019). Étymologie du mot « fou, fol » est d'ailleurs marquante à cet égard : *follis*, « ballon qui va de côté et d'autre » (*Dictionnaire étymologique*, art. « Fou »).

Par un singulier paradoxe, immobilité et instabilité s'allient. Comme l'écrit Paul-Laurent Assoun,

Le paradoxe est que la confusion des deux aiguilles sur le cadran vient symboliser la disparition de toute diachronie, comme pour faire index au désir immobilisé du sujet. Mais cette immobilisation se traduit paradoxalement par un déchaînement. Midi fait flamber le corps : c'est à l'heure où l'ombre est la plus raccourcie que le corps s'embrace (Assoun 2010)⁷.

En effet, pendant trois ans de l'action du philtre, tout s'immobilise pour les héros, bien qu'ils soient en perpétuel mouvement : ils sont en quelque sorte figés dans l'apogée de la passion qui leur fait perdre la notion du temps et négliger tous les devoirs associés traditionnellement avec leur état.

L'on retrouve ici le premier sens, étymologique, de l'acédie : *a-kedeia*, « manque de soin » (Nault 2005, 39). Lorsque, après la cessation de l'action du philtre, les amants reprennent conscience, les deux regrettent non seulement leur déchéance, mais aussi d'avoir manqué à leurs responsabilités :

<p>Tristan :</p> <p>« Oublié ai chevalerie, A seure cort et baronie. Ge sui essillié du païs [...] Or deüse estre a cort a roi, Et cent danzeaus avoques moi, Qui servisent por armes prendre Et a moi lor servise rendre. Aler deüse en autre terre Soudoier et soudees querre ». (B 2165–2178)⁸</p>	<p>Iseut :</p> <p>« Je sui roïne, mais le non En ai perdu par la poison Que nos beümes en la mer. [...] Les damoiseles des anors, Les filles as frans vavasors Deüse ensemble o moi tenir En mes chanbres, par moi servir, Et les deüse marïer Et as seignors por bien doner ». (B 2205–2216)</p>
---	--

Leur vie de bannis dans la forêt de Morrois et également marquée d'une part par cette instabilité que le narrateur souligne à plusieurs reprises –

Longuement sont en cel boschage.
La ou la nuit ont herberjage,
Si s'en trestornent au matin (B 1359–1361).

Sol une nuit sont en un leu (B 1430).

En un leu n'ose remanoir ;

⁷ Cf. aussi Nault 2013, 127 : « Midi c'est l'heure [...] où le soleil semble se figer, et le temps, dont il est la mesure, semble aussi immobile. Deux réactions sont possibles alors : soit la perte de la notion du temps [...], soit, au contraire, la fuite devant le présent, permettant de chercher un abri dans le passé ou dans le futur ».

⁸ Les chiffres renvoient aux vers de l'édition de référence.

Dont lieve au main ne gist au soir (B 1639–1640).

Lor dras ronpent, rains les decirent.

Longuement par Morrois fuïrent (B 1647–1648)

– et d'autre part par une sorte de torpeur, voire une anesthésie qui fait que « l'un por l'autre ne sent dolor ». Cette torpeur est symbolisée également par les images du sommeil diurne où la chaleur accable les fugitifs : Tristan endormi lors du meurtre d'un des traîtres (« Tristan se jut an la fullie. / Chau tens faisoit, si fu jonchie. / Endormiz est [...] », B 1729–1731), les deux amants endormis « fermement » par une journée où « vent ne cort ne fuelle ne trenble » (B 1826), dans la fameuse scène de leur découverte. Même les gestes performés par le roi – la substitution des épées, l'enlèvement de la bague du doigt d'Iseut, la pose du gant – ne les arrachent pas à ce sommeil profond. Ils ne seront réveillés que par une « réalité » intrinsèque du rêve : le cauchemar d'Iseut.

C'est aussi en plein jour, dans la clarté du soleil, qu'aura lieu le spectacle burlesque du serment ambigu, avec Yseut chevauchant « jambe deçà, jambe delà » (B 3940) sur le dos de Tristan déguisé en lépreux. Dans son dialogue avec le roi Marc, le faux lépreux compare implicitement l'emprise du philtre – et la passion qui s'ensuit – à la lèpre : son amie dit-il, lui a communiqué cette maladie qui le force à vivre depuis trois ans « fors de gent » (B 3759, cf. Gorecka-Kalita 2020).

Le *Tristan* de Thomas

C'est dans le *Tristan* de Thomas d'Angleterre, pourtant, que l'acédie révèle sa nature profonde. Le démon de midi, en apparence moins manifeste, se cache dans les détails du récit et infiltre sournoisement les relations entre les personnages : c'est bien lui qui est responsable de l'« estrange amor », ou « l'amer amer »⁹ dont il ne résulte que souffrance pour tous les quatre acteurs. « Thomas [...] évoque [...] la diversité des légendes sur Tristan ; il sous-entend aussi leur instabilité, qui forme avec la mélancolie dont les amants souffrent presque constamment au cours de son récit un diptyque déstabilisant particulièrement dangereux » (Levron 2015, 58).

La célèbre lamentation de l'auteur – « Oez merveilluse aventure, / Cum genz sunt d'estrange nature / Que en nul lieu ne sunt estable ! » (Th 439–441) – prélude à un discours qui pourrait tout entier se placer sous le signe de l'acédie. En déplorant l'inconstance de Tristan, Thomas peint l'homme qui est « de nature si changable », qui court après « change et novelerie », qui délaisse le « bon poeir » pour le « malveis desir », qui se laisse décevoir par la « novelerie », qui « quide troveir en l'estrange / Ço qu'il ne puert en sun privé » (Th 442–489). L'on ne manquera pas de reconnaître ici cette instabilité intérieure, l'inconstance et le désir de change si caractéristiques pour l'acédie.

⁹ Ce jeu de mots fameux, repris par Gottfried de Strasbourg, se retrouve aussi chez Claudel, où Mesa s'exclame sur le bateau : « Comme cela est amer, / De vous avoir ainsi avec moi ! » (Claudel 2006, 53).

Ce qui peut paraître surprenant, voire paradoxal, c'est que ce « change » et cette « novelerie » consistent dans le roman, en fait, non en une relation adultère avec Yseut, mais bien en une infidélité à l'égard de celle-ci, puisque Tristan décide d'épouser une autre femme. Et là on n'est plus si loin du sens moderne du démon de midi selon les définitions citées *supra* : « désir de changer de compagne » ou « un ictus de désorganisation et de réorganisation de sa vie amoureuse ». Certes, Tristan n'est pas ennuyé d'Yseut au sens « conjugal » puisqu'ils ne vivent pas ensemble, mais il est définitivement ennuyé, voire désespéré, par l'impasse où se trouve leur relation. Thomas est précis dans l'emploi des mots : il s'agit bien de « gurpir » Yseut, de se « delivrer » d'elle pour « se deliter » avec l'autre, même sans amour. Le passage qui clôt ce fragment du roman – « Tristan [...] chiet en desir e en voleir / Que la meschine volt avoir » (Th 237–238) – décrit la crise de l'infidélité et résonne de manière étonnamment moderne¹⁰.

Le soliloque tristanien précédant la décision du mariage est un véritable modèle de mauvaise foi. Le démon soufflait au moine évagrien « que la charité a disparu » et « qu'il n'y [avait] personne pour le consoler ». Tristan se plaint ainsi d'Yseut :

E rien conforter ne me volt (Th 232).

En mun corage tres bien sent
Que petit mei aime, u nient ;
Car s'ele en sun coer plus m'amast,
D'acune rien me confortast (Th 289–292).

Chez Évagre, le démon de midi présentait au moine en proie à l'acédie des mobiles apparemment rationnels pour fuir la vie monastique : « il l'amène à désirer d'autres lieux, où il pourra trouver facilement ce dont il a besoin, d'exercer un métier moins pénible et qui rapporte d'avantage, il ajoute que plaire au Seigneur n'est pas une affaire du lieu etc. » (Évagre 1971, 525)¹¹.

Le démon tristanien, non moins sophiste, conduit le héros à élaborer toute une chaîne d'arguments qui doivent justifier l'abandon d'Yseut la Blonde pour l'autre Yseut :

Que valt tant lunges demurer
E sun bien tuit diz consirer ?
Que valt l'amur a maintenir,
Dunt nul bien ne put avenir ? (Th 215–218)

Maintenir l'[amour] ne me valt rien (Th 252).

Ces plaintes égotiques renvoient à la philautie, « l'universelle haïsseuse », considérée par Évagre comme la cause profonde de l'acédie (cf. Bunge 1991, 70). La question « qu'est-ce que j'y gagnerai ? » tue en fait la faculté d'aimer. L'on pourrait citer à ce propos les paroles du « philosophe de l'angoisse », Soeren

¹⁰ Évagre, d'ailleurs, fait aussi un lien entre la violence du désir sexuel et l'acédie : selon *l'Antirrhétique* II, 12, la tristesse provoquée par la concupiscence verse dans l'acédie (cf. Bunge 1991, 61).

¹¹ Cf. également Bunge 1991, 75 : « Il y a toujours une bonne raison qui oblige à 'changer un peu' ».

Kierkegaard : « Et qui prouve et plaide, n'aime pas, n'en fait que semblant, et, malheureusement – ou tant mieux – le fait si bêtement, qu'il dénonce seulement son manque d'amour » (Kierkegaard 1988, 94).

L'égrenage d'arguments et de plaintes se ramène pour Tristan en fin de compte à deux syllogismes contradictoires :

- a) Si Yseut l'a oublié – en raison de son plaisir prétendu aux côtés de son époux – il devrait aussi tenter de l'oublier en prenant du plaisir avec son épouse.
- b) Si, pourtant, Yseut ne l'a pas oublié, il peut toujours tenter de se rapprocher d'elle en partageant son mode de vie, c'est-à-dire en couchant avec un conjoint non aimé.

Une logique dérisoire dont ni l'auteur, ni son public ne sont dupes. Thomas juge sévèrement son héros : tout vient, dit-il, du fait qu'il « qu'il volt encontre amur ovrer / Pur de l'amur sei delivrer » (Th 539–540), donc de son imperfection dans l'amour : « Se de fin amur l'amast, / L'autre Ysolt nen esspusast » (Th 535–536). Et de même que les remèdes factices contre l'acédie décrits par Évagre – distraction, changement de condition ou de lieu, activisme – ne font qu'aggraver le mal, puisque « l'acédie resurgira, plus exigeante encore » (Bunge 1991, 81), Tristan aussi s'embrouillera dans une situation beaucoup plus désespérante : « A sun mal quert tel vengeance / Dunt il doblera sun turment » (Th 421–422)¹² ; « [Pur] sei oster de la dolor, / Par tant chaï en greinur » (Th 541–542).

L'attitude du héros est d'autant plus stigmatisée qu'elle contraste significativement avec celle de l'héroïne, au point de lui servir de repoussoir. Yseut, en fait,

Ne peut en sun cuer el penser
 Fors ço sulment : Tristran amer
 Ele nen ad altre voleir,
 Ne altre amur, ne altre espeir,
 En lui est trestuit sun desir (Th 857–861).

Elle pousse son dévouement au point de vivre une ascèse, voire une « pénitence » au nom de son amour. Tandis que Tristan avait l'idée de prendre une épouse pour « partager » le sort de son amie, celle-ci revêt un cilice pour partager la douleur de son amant s'abstenant des rapports conjugaux (ce qu'il appelle aussi, d'ailleurs, une « pénitence ») : la différence est manifeste. « Plus leale ne fud unc veüe », conclut Thomas. Ainsi se trouvent réfutés les clichés misogynes (l'appétit sexuel de la femme, l'inconstance féminine) qui émaillaient le soliloque de Tristan.

La vie conjugale de Tristan rejetant son épouse et languissant après Yseut cadre aussi avec la définition de l'acédie proposée par Évagre :

L'acédie est un mouvement simultané, de longue durée, de l'irascible et du concupiscible, le premier étant furieux de ce qui est à sa disposition, le dernier par contre languissant après ce qui ne l'est pas (Évagre, in *Psalmos*, 118, 28, cité par Bunge 1991, 62).

¹² Ce passage peut être aussi mis en rapport avec l'idée d'Évagre énoncée dans le onzième chapitre des *Huit esprits du malice* : « la tristesse... provient des pensées de la colère ; en effet, la colère est un désir de vengeance, et la vengeance non satisfaite produit la tristesse » (cité in : Évagre 1971, 515).

Tristan avait rejeté Yseut pour prendre l'autre Yseut ; maintenant il rejette celle-ci au nom de son amour pour celle-là. Cette indécision, incapacité de choisir – lesquelles, selon Kierkegaard, font naître l'angoisse – sont aussi caractéristiques pour la complexité de l'état acédiaque selon la doctrine évagrienne. Comme l'écrit Gabriel Bunge, « l'acédie présente-t-elle une curieuse tête de Janus, ce qui explique ses manifestations parfois contradictoires et paradoxales. Frustration et agressivité se mêlent [...] avec pour résultat ce phénomène complexe, littéralement 'entrelacé' » (Bunge 1991, 65).

Thomas peint ainsi la complexité des émotions du personnage dont le « corages mue sovent » (Th 207) :

Ne ço n'est amur ne haür,
 Mais ire mellé a amur
 E amur mellé od ire.
 Quant fait que faire ne desire
 Pur sun buen qu'il ne puet avoir,
 Encontre desir fait voleir (Th 559–566).

Là encore, l'état du héros ressemble étrangement à l'acédie évagrienne qui se présente « comme une espèce d'impasse dans la vie de l'âme. Le dégoût de tout ce qui est, combiné avec le désir diffus de ce qui n'est pas, paralyse les fonctions naturelles de l'âme, à tel point qu'aucune autre pensée ne parvient à s'imposer » (Bunge 1991, 66). Dans cette impasse se brouillent les contours de la réalité et les repères temporels. Ainsi Tristan s'abîme-t-il dans ses pensées ou dialogue-t-il avec les statues dans la « grotte aux images ». Comme l'écrit Jean-Charles Nault, face au démon de midi « deux réactions sont [...] possibles : perdre le sens du temps, tant passé que futur [...], ou bien, au contraire, fuir le présent, pour se réfugier dans le passé ou dans le futur » (Nault 2013, 93).

Au terme du récit, la mort de Tristan, dans l'enchevêtrement inextricable de ses causes, se place également sous le soleil brûlant de l'acédie. S'il fallait dresser un certificat de décès du personnage, la blessure empoisonnée n'en serait que le premier élément : située aux reins et reçue dans un combat que le héros avait voulu d'abord reporter à plus tard, elle est l'image de cette imperfection amoureuse dont il a déjà été question. Le second élément – le mensonge d'Yseut aux Blanches Mains – y est également lié : la pulsion qui avait fait naître chez Tristan le désir de trahir Yseut avec une autre, l'a conduit à rejeter celle-ci par la suite, ce qui finit par provoquer sa haine. Mais l'ultime cause réside dans le héros lui-même. Or, Thomas nous informe que Tristan, après avoir guetté l'arrivée du navire sur le rivage, se fait porter chez lui :

E raporter se fait sovent,
 Pur la dute qu'il en atent,
 Kar il se crent qu'ele n'i venge
 E que lealté ne li tenge.
 E volt melz par altre oïr,
 Que senz li veie la nef venir (Th 2990–2998).

C'est son absence au rivage qui rend possible le mensonge d'Yseut aux Blanches Mains. Au bout de compte, Tristan meurt pour avoir manqué de cou-

rage, de confiance, de foi, serait-on tenté de dire ; pour avoir douté d'Yseut et de son amour, pour avoir déserté. C'est la dernière victoire du démon de midi, au terme d'un long parcours : selon Évagre la pensée acédiaque est de longue durée, engendrant un état d'âme caractéristique de la dépression.

Contre l'âme qui, à cause des pensées d'inertie et d'acédie qui ont duré en elle, est devenue faible et fatiguée ; qui s'est évanouie dans son amertume, et dont la force a été consumée à cause de son abattement ; qui est proche du désespoir à cause de la violence de ce démon, étant en rage et se comportant comme un enfant, avec des larmes passionnées et gémissantes, et pour laquelle il n'y a nulle part de rafraîchissement (Évagre, *Antirrétique* VI, 38, cité par Bunge 1991, 90)¹³.

Mort mélancolique s'il en est, provoquée par le désespoir, mais un désespoir qui est moins dû à quelque facteur extérieur – blessure ou mensonge – qu'à une disposition intérieure du personnage, à cette maladie mortelle que définira, bien des siècles plus tard, Soeren Kierkegaard :

Mais une « maladie mortelle » au sens strict veut dire un mal qui aboutit à la mort, sans plus rien après elle. Et c'est cela le désespoir. [...] Dans cette ultime acception le désespoir est donc la « maladie mortelle », ce supplice contradictoire, ce mal du moi : éternellement mourir, mourir sans pourtant mourir, mourir la mort (Kierkegaard 1988, 14).

Point donc, chez Thomas, de consolation outre-tombe, sous forme de ce tombeau commun dont rêve Yseut sur le bateau, ni même de ces plantes – vigne et rosier, selon Eilhart d'Oberg, chênes selon le Frère Robert – qui s'entrelacent au-dessus du lieu de leur sépulture. Rien que l'agonie solitaire dans une sorte de « nuit obscure de l'âme », pour emprunter l'expression au mystique.

*

Cette analyse est partie d'une intuition, d'un pressentiment d'un rapprochement entre deux réalités en apparence éloignées sinon opposées : l'une appartenant au champ monastique et spirituel, l'autre provenant du domaine littéraire et profane. Si cette confusion est un fait universellement reconnu – l'évolution du sens du terme « démon de midi » en est une preuve suffisante – l'on tend à ne la situer que vers le début du XX^e siècle. « Mon mal vient de plus loin », comme dirait Phèdre : j'ai donc cherché ses origines dans le « grand mythe européen de l'adultère » (Rougemont 1992, 18) qu'est *Le roman de Tristan*. L'analyse a confirmé cette intuition : c'est bien dans le *Tristan* – particulièrement dans celui de Thomas – que se croisent et se confondent les concepts de l'acédie spirituelle et de la crise érotique, et ceci de façon extrêmement complexe, bien plus profonde que l'acception actuelle du « démon de midi ». La passion tristanienne acquiert par là un nouveau sens, puisque, selon Évagre, « l'acédie [...] est sans aucun doute une véritable 'passion' : quelque chose dont l'homme 'souffre' mais dont il porte aussi la responsabilité » (Bunge 1991, 68).

¹³ Cf. Nault 2013, 95 : « Quand tout est noir, et que cela dure, apparaît le doute ».

Bibliographie (References) :

Éditions :

- Bérout. 1995. *Tristan et Yseut* [dans :] *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, édité par D. Poirion. Paris : Gallimard, p. 3–121.
- Chrétien de Troyes. 1994. *Erec et Enide*, édité par J.-M. Fritz, [dans :] *Œuvres complètes*. Paris : Éditions Gallimard, p. 55–283.
- Claudé, Paul. 2006. *Le partage de midi*. Paris : Gallimard.
- Évagre le Pontique. 1971. *Traité pratique ou le moine*, t. II, édité et traduit par A. Guillaumont et C. Guillaumont. Paris : Éditions du Cerf.
- Jean Cassien. 1965. *Institutions cénobitiques*, traduit par J.-C. Guy. Paris : Éditions du Cerf.
- Jean Cassien. 2004. *Sur les huit pensées de malice* [dans :] *Philocalie des Pères néphtiques*, édité et traduit par J. Touraille, t. A, vol. 1 : *d'Antoine le Grand à Marc l'Ascète*. Bégrolles-en-Mauges : Éditions Abbaye de Bellefontaine, p. 115–131.
- Kierkegaard, Soeren. 1988. *Traité du désespoir*, traduit par Knud Ferlov et Jean-J. Gateau. Paris : Gallimard.
- Thomas d'Angleterre. 1995. *Tristan et Yseut* [dans :] *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, édité par C. Marchello-Nizia. Paris : Gallimard, p. 129–212.

Études :

- Assoun, Paul-Laurent. 2010. « Le midi passionné. Le corps dans le 'démon de midi' », *Champ psy*, n° 57, 1 : 29–41, <https://www.cairn.info/revue-champ-psy-2010-1-page-29.htm?contenu=article> (accès : 8.02.2022).
- Bunge, Gabriel. 1991. *Akèdia. La doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie* (le traducteur français n'est pas mentionné dans l'édition). Bégrolles-en-Mauges : Éditions Abbaye de Bellefontaine.
- Dictionnaire étymologique*. Dauzat, Albert ; Duboise, Jean ; Mitterrand, Henri (réd.). 1971. Paris : Larousse.
- Encyklopedia katolicka*. 1973–2014. Lublin : Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego im. Jana Pawła II.
- Forthomme, Bernard. 2000. *De l'acédie monastique à l'anxio-dépression : Histoire philosophique de la transformation d'un vice en pathologie*. Paris : Institut d'édition Sanofi-Synthélabo.
- Gorecka-Kalita, Joanna. 2010. *Wspólna i samotna śmierć kochanków w literaturze XII wieku* [dans :] *Motywy samotności i wspólnoty w dawnych literaturach romańskich*, édité par Dorota Szeliga et Ewa Dorota Żółkiewska, Warszawa : Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 93–101.
- Gorecka-Kalita, Joanna. 2019. « Ptasię metamorfozy : Suibhne, Pikus i Tristan ». *Konteksty. O słabości. O lataniu*, 73, n° 3 (326) : 219–226.
- Gorecka-Kalita, Joanna. 2020. « 'Chascun qui entre est entaiez'. Le mépris dans le *Tristan* de Bérout », *Acta Universitatis Lodziensis, Folia Litteraria Romanica*, 15 : 13–25.
- Górny, Grzegorz. 2008. *Demon południa*. Warszawa: Fronda.

- Guillaumont, Antoine. 1971. *Introduction* [dans :] Évagre le Pontique, *Traité pratique ou le moine*, t. II, édité et traduit par A. Guillaumont et C. Guillaumont. Paris : Éditions du Cerf.
- Nault, Jean-Charles. 2005. *L'héritage monastique et patristique du thème de l'acédie chez les premiers chartreux* [dans :] *Tristesse, acédie et médecine des âmes*, édité par Nathalie Nabert. Paris : Éditions Beauchesne, 37–59.
- Nault, Jean-Charles. 2013. *Le démon de midi : l'acédie, mal obscur de notre temps*. Dijon : L'Échelle de Jacob.
- Rey, Alain, Chantreau, Sophie. 1979. *Dictionnaire des expressions et locutions*. Paris : Le Robert.
- Rougemont, Denis de. 1992. *L'amour et l'occident*. Paris : Plon.
- Walter, Philippe. 2006. *Tristan et Yseult. Le porcher et la truie*. Paris : Éditions Imago.
- Żywiołek, Artur. 2020. *Tristitia moderna. Pasja mitu tristanowskiego w nowoczesnej literaturze, filozofii i muzyce*. Kraków : Universitas.

Sources électroniques :

- Cousturié, Isabelle. 2018. « Le démon de midi, le mal des moines ». *Aletheia*, 23 janvier, <https://fr.aletheia.org/2018/01/23/le-demon-de-midi-le-mal-des-moines/> (accès : 26.07.2021).
- Expressio.fr. [n.d.]. « Démon de midi », <https://www.expressio.fr/expressions/le-demon-de-midi/page-2> (accès : 28.07.2021).
- Lanez, Émilie. 2010. « Les 12 coups du démon de midi ». *Le Point*, 19 août, https://www.lepoint.fr/societe/les-12-coups-du-demon-de-midi-19-08-2010-1229331_23.php (accès : 29.07.2021).
- Le Robert. [n.d.]. « Démon de midi », <https://dictionnaire.lerobert.com/definition/demon> (accès : 26.07.2021).
- Levron, Pierre. 2015. *Pour une anthropologie littéraire de l'émotion ? Enquête méthodologique et typologique dans la littérature des douzièmes et treizièmes siècles* [dans :] *Emotionen ! / Émotions !* (résumés des interventions du colloque de 2009), https://brackwederarbeitskreis.files.wordpress.com/2015/11/reader_emotionen_2009.pdf (accès : 8.02.2022).
- Wiktionnaire. [n.d.]. « Démon de midi », https://fr.wiktionary.org/wiki/d%C3%A9mon_de_midi (accès : 26.07.2021).