

Pennacchietti Fabrizio A., *Susanna nel deserto. Riflessi di un racconto biblico nella cultura arabo-islamica.*

Torino, Silvio Zamorani editore, 1998.
15 × 21 cm, 125 p.

Professeur de philologie sémitique à l'Université de Turin, F.P. nous livre l'édition et la traduction italienne annotée d'un conte en arabe intitulé *Ḥadīṭ al-ḡumḡuma ma'a l-malik*, « Récit du crâne avec le roi ». Ce récit est contenu, parmi treize autres textes, dans le ms Gotha orient. A 2756, ff. 30a-44b. Le manuscrit n'est pas daté (cf. p. 26 n. 15).

Dans son introduction (p. 7-21 = chap. 1), F.P. présente les antécédents de cette nouvelle histoire de Suzanne. Nous reviendrons sur ces données car elles sont parsemées aussi dans les autres chapitres et constituent la matière principale de son propos autour du texte édité. Le chapitre 2 (p. 22-27) est un bref exposé sur « l'histoire de Suzanne dans la culture arabo-islamique » : la Suzanne de *L'histoire de David* attribuée à Wahb b. Munabbih (I^{er}-II^e / VII^e-VIII^e s.) ; la Suzanne d'une recension égyptienne des *1001 Nuits* ; enfin la Suzanne de Dāwūd al-Anṭākī (X^e / XVI^e s.) dans *Tazyīn al-aswāq fī aḥbār al-'uṣṣāq*. Les chapitres 3 et 4 (p. 31-71) comprennent respectivement l'édition du texte arabe et sa traduction en italien.

Le chapitre 5 (p. 72-94) est consacré à l'analyse de certains motifs du texte (le roi chasseur, le jardinier et l'arbre de vie, la jeune anachorète) en comparaison avec leurs antécédents et parallèles en différentes légendes anciennes ou tardives. Ceci l'amène à présenter une sorte de schéma généalogique de l'histoire de Suzanne (p. 91). Il conclut le chapitre par l'évocation d'une nouvelle du *Décameron* de Boccace. Ce dernier, ayant eu sans doute connaissance du récit arabe, le transforme en satire car son héroïne, qui a changé de nom, est finalement une sorte d'ingénue libertine.

Dans le chapitre 6 (p. 95-104), F.P. analyse l'épilogue du récit arabe puis aborde la question des rapports qu'entretient la première partie de celui-ci avec la légende intitulée *Ḥadīṭ al-ḡumḡuma ma'a 'Isā* « Récit du crâne avec Jésus ». Cette légende, qui avait été objet de l'attention de G. Levi Della Vida dès 1923, se retrouve sous différentes formes dans la littérature religieuse postérieure, celle des cercles mystiques notamment. F.P. la situe dans le cadre général de ce que l'on appelle communément les *isrā'iliyyāt*. Dans le chapitre 7 (p. 105-106) l'auteur aborde enfin brièvement le problème de la datation du récit : l'analyse de l'orthographe du texte et l'utilisation, dans le titre, du mot *ḥadīṭ* avec le sens de *qisṣa* l'amènent à situer cette datation à une période antérieure à la première moitié du III^e / IX^e siècle. Il eût fallu sans doute prolonger l'analyse vers le contenu du texte en tant qu'ensemble constitué pour affiner le propos.

Après une conclusion générale (p. 107-109 = chap. 8), l'auteur présente en appendice quelques observations sur

l'orthographe et la langue du texte. Celle-ci n'y est envisagée que sous l'angle grammatical (p. 110-115). Un aperçu d'ordre stylistique aurait été le bienvenu car il aurait eu à voir avec l'histoire du texte et son contenu. L'ouvrage de F.P. s'achève sur une bibliographie bien fournie et fort utile (p. 116-125).

Quant à la généalogie de ce texte, elle concerne principalement l'histoire de la Suzanne ermite. Nous nous contenterons d'en résumer les éléments saillants. Nous aurions tout d'abord, au premier étage et en remontant vers les sources, une version samaritaine du récit biblique sur l'histoire de Suzanne ; Suzanne y est la fille vierge du grand prêtre Amram. Avec la permission de son père, elle se retire en ermite pour la durée d'un an de naziréat sur le mont Garizim. Au même étage de la généalogie et en parallèle, figurerait la version d'une histoire pourtant assez différente attribuée à Wahb b. Munabbih dans le *Ḥadīṭ Dāwūd* publié par R.G. Khoury en 1972 : Suzanne, qui s'est refusée successivement à quatre dignitaires, est accusée de zoophilie par ces derniers. Condamnée à mort par David, elle est sauvée par la sagesse du jeune Salomon. Selon le schéma proposé par F.P. à la page 91, il s'agirait là, en deux variantes parallèles, d'un « conte profane ». On ne voit pas bien, ici, à quoi correspond cette catégorie.

Au deuxième étage, en effet, avec le récit biblique de *Daniel grec* sur Suzanne, et avec sa variante falasha où c'est l'archange Michel qui tient la place de Daniel, nous entrerions dans le registre de « l'histoire sacrée ». Au troisième étage, toujours en remontant, nous serions dans le registre de la « légende folklorique iranienne » : récit sur les « archanges » Haurvatât et Ameretât ; variations juives sur les anges déchus Shemhazay et 'Aza'el (ouvrages du cycle hénochien et leurs prolongements dans le midrash) ; variations islamiques sur ces mêmes récits (Coran et *ḥadīṭ*-s exégétiques sur Hârût et Mârût). Au dernier étage enfin, le plus ancien, se situe le « mythe indo-européen » du *Mahābhārata* sur Sukanyā, Cyavana et les jumeaux divins, étudié autrefois par G. Dumézil, et qui serait la source antique de cet ensemble de récits, légendes et mythes entrecroisés.

C'est en fait avec la version samaritaine de la vierge ermite que nous sommes sans doute à la source la plus directe de la partie de notre *ḥadīṭ* concernant la Suzanne ermite. F.P. remarque l'intérêt de ce genre d'apparement, dont d'autres exemples avaient déjà été soulignés par Moses Gaster dans la première *Encyclopédie de l'islam* (« Samaritaner ») et, plus récemment, par P. Crone et M. Cook dans *Hagarism* (Cambridge 1977). Il voit dans cette filière directe un nouvel indice de l'influence exercée par la culture samaritaine sur les textes musulmans des premiers siècles (p. 85-89).

Quant aux deux récits qui précèdent l'histoire de Suzanne dans le texte, ils y font apparemment figure de corps plus ou moins rapportés, et donnent lieu par ailleurs

à des analyses de critique externe et interne particulières dans différentes pages de l'ouvrage.

Il nous faut aborder de façon plus précise le contenu du texte dans son ensemble. Contrairement à ce que peut donner à penser le titre de l'ouvrage de F.P., nous avons à faire à trois petits contes successifs, lesquels s'emboîtent un peu à la manière de ceux des *1 001 Nuits*. En voici la teneur.

1. Au cours d'une partie de chasse, un roi d'Israël est entraîné par une mystérieuse gazelle jusque vers une grotte où il découvre un énorme crâne tout rongé. Cette découverte l'amène, ainsi que ses sages, ses philosophes et ses savants, à douter de Dieu et de la résurrection. Il confie le crâne à son jardinier qui l'enfouit en terre. Le crâne donne naissance à un arbre merveilleux qui restitue santé, jeunesse et vigueur à celui qui se nourrit de ses fruits. Preuve est ainsi faite que Dieu est puissant sur toute chose et qu'il peut redonner la vie à partir de la mort. L'arbre, dont on aménage les lieux, avec un *miḥrāb*, des bougies et des fumigations, devient alors l'objet d'une sorte de culte et de rendez-vous pour des visites pieuses au cours desquelles les malades retrouvent la santé et les vieillards la jeunesse.

2. Al-Rabāb, la fille du roi, obtient de son père la permission de se rendre à cet arbre pour y faire ses dévotions et formuler un vœu. Elle y va et mange des fruits de l'arbre. Deux jours après, elle pâlit, son ventre enfle et elle se trouve enceinte. Elle est soupçonnée d'avoir fauté, mais, à l'examen, il apparaît qu'elle est toujours vierge. Entre temps, l'arbre a commencé à jaunir. On creuse, et on constate qu'il a pris naissance au milieu du sommet du crâne enfoui. Ainsi Dieu a-t-il fait savoir au roi sa toute-puissance à propos de sa fille. Au bout de neuf mois, celle-ci met au monde une fillette belle comme le soleil, qui sort de son flanc droit (elle reste donc physiquement totalement vierge). Mais elle meurt en couches et on l'enterre avec les pleurs et cérémonies d'usage. Quant à l'arbre, il a complètement et définitivement séché. Ainsi le roi reconnaît-il que Dieu est un juste juge auquel rien n'échappe.

3. La fillette, Suzanne, grandit. Lorsqu'elle atteint sa douzième année, on l'informe sur le secret de sa naissance. Elle décide alors de se consacrer à l'adoration de Dieu. Sur sa demande, on lui construit un ermitage — *dayr* — autour duquel on plante des arbres, et où l'on édifie une cellule — *ṣawma'a* — sur un lieu élevé. Elle vit dans la solitude et la prière. Sa voix merveilleuse, lorsqu'elle chante les psaumes, attire les oiseaux... ainsi que les ascètes d'un grand monastère voisin. Deux de ces ermites, Hiram et Huraym (rac. HRM : décrépitude) tentent de la séduire. Sur son refus, ils vont auprès du roi l'accuser de fornication. Elle est condamnée au bûcher. Mais elle est sauvée par un adolescent qui, établi juge par le roi, procède, pour confondre les accusateurs, à peu près de la même manière que le Daniel du récit biblique. Les accusateurs sont voués au bûcher. La

chaste Suzanne tire la morale de l'histoire en une brève sentence sur la confiance en Dieu.

Épilogue : Interrogé par le roi sur son identité, l'adolescent se déclare fils de Zacharie *'alayhi l-salām*. Le roi déclare alors : « Ce fruit est l'excellent résultat de cet arbre ».

Ces trois récits successifs semblent, de prime abord, ne pas dépasser, quant à leur contenu, le cadre d'une littérature pieuse entourée de merveilleux. Mais on connaît l'importance de ce genre de récits d'une façon générale pour ne pas avoir à y insister. L'intérêt que leur prête F.P. concerne principalement la généalogie des textes et leurs apparentements avec ceux des traditions culturelles orientales diverses et reculées. Le récit édité ici s'enracine sans doute dans ces traditions, mais il a son caractère propre en fonction du but que se propose son auteur dans le milieu auquel il s'adresse et selon son genre littéraire particulier. C'est ici que les analyses de F.P. laissent le lecteur sur sa faim. En effet, on peut considérer les trois contes, dans leur association finale, comme trois thèmes différents d'un même conte. La déclaration du roi qui, dans l'épilogue, effectue un retour sur le fruit et l'arbre semble bien indiquer cette intention. Aussi le morcellement auquel on aboutit en n'en considérant que la généalogie ne fait-il pas droit à ce qu'est le texte dans sa réalité finale.

Il y a loin, en effet, du mythe indo-européen du *Mahābhārata* à ce qu'est devenue ici l'histoire de Suzanne. Dans un ouvrage fort suggestif, *Le Dieu distribué* (Cerf 1995), Jean Lambert propose une nouvelle herméneutique de la mythologie. Prolongeant et renouvelant la lecture dumézilienne du mythe indien, il analyse précisément le récit biblique de Suzanne comme travaillant sur un modèle comparable. Un ouvrage de ce genre aurait mérité de figurer dans la bibliographie de F.P., d'orienter ses réflexions vers un domaine qui, en ce qui concerne le *Mahābhārata* puis le récit biblique de Daniel, transcende l'univers du folklore dans lequel le texte qu'il édite et traduit le plonge forcément ; il aurait pu enfin mieux situer celui-ci par rapport aux autres. L'on ne peut s'empêcher de penser à une sorte de dévaluation progressive du mythe en un conte folklorique qui, de prime abord, paraît bien banal. Boccace ne le transformerait-il pas en satire ? Sukanyā et Suzanne sont sorties de l'univers des grands mythes pour faire l'objet d'un conte qui, lui, ressortit au folklore, même si on peut y découvrir les traces résiduelles des mythes anciens. Suzanne n'a plus qu'à changer de nom, ce qu'elle fera avec Boccace, pas uniquement à cause du renversement des situations.

Le texte « récit du crâne avec le roi » est donc nettement marqué par les caractères d'un conte des *1 001 Nuits*. F.P. y fait allusion plus d'une fois. Mais faut-il en rester là ?

Nullement. S'il doit être abordé de façon affinée, il doit l'être alors dans son ordre propre, et au cours d'une analyse qui, s'il y a lieu, recherche la structure profonde du texte dans son ensemble. C'est alors qu'il peut révéler

ses vertus particulières et voir s'éclaircir certains de ses agencements. F.P. n'aborde en rien ces questions, et tel n'était sans doute pas l'objet de son étude. Il est peut-être regrettable qu'il n'y en ait pas au moins l'amorce.

Ceci nous amène à poser une question. Le sous-titre de l'ouvrage parle de culture arabo-islamique. Certes le texte est en arabe. Un arabe qui est le même, avec ses redondances et ses clichés, que celui de maints contes des *1 001 Nuits*. Les *1 001 Nuits*, en effet, ne manquent pas de comporter, à côté d'autres genres de contes, un certain nombre de récits d'édification dont l'inspiration peut être ou non à tonalité musulmane dans leur contenu. La version égyptienne de la Suzanne des *1 001 Nuits* que présente F.P. aux pages 23-26 a des traits bien islamiques : Suzanne va dans le jardin pour faire ses ablutions rituelles ; son châtiment prévu est la lapidation et c'est en quelque sorte la *ṣā'iqā* du grand jugement qui s'abat sur les calomniateurs et non un quelconque bûcher fait de main d'hommes. Quant à notre texte, il ne comporte aucun trait de ce genre ; à aucun moment n'y apparaît un thème religieux qui soit, dans son contenu, caractéristique de l'islam en tant que tel, tant il est vrai qu'il ne suffit pas de parler de Dieu, même en formules coraniques, pour être qualifié de musulman. Dans le *Ḥadīṭ al-ġumġuma*, ce serait même le contraire. À bien y regarder, on penserait plus à un conte se situant dans la mouvance chrétienne. Bien sûr la mention du Christ n'y intervient pas (la mention de Muḥammad non plus). Il s'agit plutôt d'un christianisme oriental marqué par les Pères du désert, centré sur le retrait du monde, sur l'exaltation de la virginité et de la vie cénobitique toute la durée de la vie ; ce motif n'est absolument pas musulman (notons que dans la version samaritaine source elle-même, la jeune fille ne se retire en ermite que pour la durée du naziréat). Dans notre *ḥadīṭ* ne manquent même pas à l'appel les « tentations de Saint Antoine » représentées par celles des deux ascètes chenus et concupiscent. L'épisode étrange de la vierge-mère, qui précède l'histoire de Suzanne, et qui, étant de l'ordre du rêve, mériterait une analyse de type freudien, n'est pas moins significatif. Enfin les liens qui existent sans doute entre le premier épisode du texte édité par F.P. et la légende « Le crâne avec Jésus », n'est pas sans renforcer nos interrogations sur le caractère « islamique » supposé de l'un et de l'autre. Nous pourrions sans doute découvrir bien d'autres choses si nous nous livrions à une étude de la structure profonde des trois récits emboîtés les uns dans les autres. F.P. ne présente quasi rien, fût-ce dans les notes qui accompagnent la traduction du texte, des éléments que peut fournir en ce sens une analyse du contenu du *Ḥadīṭ al-ġumġuma*. Il conviendrait donc, en matière littéraire tout au moins, de s'interroger à nouveau sur le sens de l'expression « islamique », non plus à partir d'une conception politico-religieuse de l'empire arabe, mais à partir du

contenu réel des textes et des idées qu'ils renferment. C'est une première question que F.P. semble ne pas se poser.

Une seconde question concerne la définition des *isrā'iliyyāt*. Selon F.P., le *Ḥadīṭ al-ġumġuma ma'a l-malik* appartient au « genre littéraire populaire des *'isrā'iliyyāt* ». Nous ne pensons pas que cela soit juste. Le texte qu'il a édité ressortit, certes, à la littérature populaire ; mais il appartient beaucoup plus en genre des *1 001 Nuits* qu'aux *isrā'iliyyāt*. Il y a loin, en effet, entre un conte des *1 001 Nuits* inspiré de légendes religieuses et nombre de *ḥadīṭ* exégétiques ou de textes de Wahb b. Munabbih ou d'autres cités par les commentateurs à propos de tel ou tel texte du Coran : le registre de réflexion comme le style ne sont absolument pas les mêmes. Il faudrait donc s'entendre sur ce qu'il faudrait appeler vraiment *isrā'iliyyāt*, en débordant les limites de l'usage convenu de ce terme, voire de ses clichés plus ou moins dévalorisants. Le Coran lui-même n'est-il pas plein d'*isrā'iliyyāt* ? L'étude de F.P. autour du thème de la Suzanne ermite laisse aussi cette question tout à fait ouverte, mais sans la poser.

A.L. de Premare
Université de Provence – IREMAM