



Artículo de Liberación

triste y el mundo que se abre a su alrededor es un mundo de dolor y de sufrimiento. El mundo que se abre a su alrededor es un mundo de dolor y de sufrimiento. El mundo que se abre a su alrededor es un mundo de dolor y de sufrimiento.

El mundo que se abre a su alrededor es un mundo de dolor y de sufrimiento. El mundo que se abre a su alrededor es un mundo de dolor y de sufrimiento. El mundo que se abre a su alrededor es un mundo de dolor y de sufrimiento.

El mundo que se abre a su alrededor es un mundo de dolor y de sufrimiento. El mundo que se abre a su alrededor es un mundo de dolor y de sufrimiento. El mundo que se abre a su alrededor es un mundo de dolor y de sufrimiento.

YSEUT: L'IMAGE D'UNE FÉE

El mundo que se abre a su alrededor es un mundo de dolor y de sufrimiento. El mundo que se abre a su alrededor es un mundo de dolor y de sufrimiento. El mundo que se abre a su alrededor es un mundo de dolor y de sufrimiento.

El mundo que se abre a su alrededor es un mundo de dolor y de sufrimiento. El mundo que se abre a su alrededor es un mundo de dolor y de sufrimiento. El mundo que se abre a su alrededor es un mundo de dolor y de sufrimiento.

Leonardo Hincapié**
Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle

Recibido: 10/10/2009 Aceptado: 31/10/2009

Résumé: Cet article essaye de mettre en évidence le sens mythologique profond du personnage de Yseut (ou des personnages de Yseut) dans la légende de Tristan. L'intérêt est centré de manière basique sur les caractéristiques fantastiques du personnage, montrant de quelle manière ces dernières sont tributaires des traditions populaires qui nous sont parvenues grâce aux contes merveilleux et à la mythologie.

Mots-clés: Yseut, Tristan, fée, conte merveilleux, mythologie.

ISOLDE: A FAIRY IMAGE

Abstract: This article is about the mythological background of Isolde's character (or characters) in the Tristan legend. Fairy characteristics of Isolde are the mean objective of

* Extrait de la thèse en préparation en Littérature Française Médiévale: «Yseut et Wis: une lecture jungienne des personnages féminins dans deux romans médiévaux, *Wis et Ramin* et le *Roman de Tristan*», à l'Université de Paris III-Sorbonne Nouvelle.

** Magister en Didáctica del Francés y de las Lenguas. Preparara actualmente una tesis en Literatura Francesa Medieval en la Universidad de Paris III-Sorbonne Nouvelle. Contacto: lluviapurpurat@yahoo.com.

the issue, trying to show how they are a heritage of folklore, known in our days in a form of fairy tales and mythology.

Key words: Isolde, Tristan, fairy, fairy tale, mythology.

ISEO: LA IMAGEN DE UN HADA

Resumen: Este artículo intenta mostrar el trasfondo mitológico del personaje de Iseo (o de los personajes de Iseo) en la leyenda de Tristán. El interés está centrado básicamente en las características fantásticas del personaje, mostrando cómo éstas son tributarias de las tradiciones populares que nos han llegado gracias a los cuentos maravillosos y a la mitología.

Palabras clave: Iseo, Tristán, hada, cuento maravilloso, mitología.

Introduction

Yseut magicienne, Yseut amante, Yseut épouse, voici les trois faces d'une même femme, les trois faces d'un personnage qui a profondément influencé l'idée que l'Occident s'est faite de la femme amoureuse. Pourtant, ce que la plupart ignore c'est que ce personnage est l'héritier d'un monde féerique qui le précède: Yseut se profile comme une représentante fidèle de la féminité mythologique dans le domaine de l'amour.

Dans les différentes versions littéraires qui nous sont parvenues de la légende de Tristan et Yseut, nombreux sont les épisodes qui nous montrent la couche mythologique sur laquelle les différents auteurs du Moyen Âge ont pu construire et élaborer un des mythes littéraires les plus célèbres de l'Occident. Dans ce tissu de motifs folkloriques à l'intérieur de nos romans, nous nous contenterons de nous attarder sur ceux qui nous dévoilent, même d'une manière indirecte et presque fuyante, les traits mystérieux et fantastiques d'Yseut, ou pour être plus en accord avec la phénoménologie du mythe, nous devrions plutôt dire *des* Yseut.

Nous commencerons donc avec les épisodes et les personnages qui nous permettront de retrouver, en fouillant dans le substrat légendaire et mythologique du *Roman de Tristan*, une préhistoire d'Yseut.

2. Yseut(s) fée(s) guérisseuse(s)

Le premier motif qui nous aidera à déceler le caractère et les attributs féeriques du personnage féminin est celui de la blessure empoisonnée. La blessure mortelle empoisonnée est un motif capital dans la légende de Tristan et Yseut, sans doute aussi

important, et même plus, que celui du philtre. Tristan est un héros constamment et mortellement blessé tout au long de l'histoire. Cette blessure qui guérira deux fois mais qui réapparaîtra sans cesse, sert à créer un lien profond, presque existentiel, entre le héros et l'héroïne.

Ce motif nous ramène donc à la première caractéristique merveilleuse, sans doute la plus importante, du personnage d'Yseut: ses pouvoirs de guérisseuse.

Les plus importantes versions françaises en vers de la légende (celles de Béroul et Thomas), ne nous sont malheureusement parvenues que dans un état fragmentaire. C'est grâce aux versions allemandes en vers (celles d'Eilhart et Gottfried), à la version norroise (de Frère Robert) et au Tristan en prose français que nous connaissons le début de l'histoire et les épisodes préalables à la naissance de l'amour de Tristan et Yseut. Les versions allemandes et la saga norroise nous serviront donc comme point de repère là où les textes de Béroul et de Thomas nous font défaut.

Le premier personnage et la première scène qui nous permettent de connaître l'existence d'une femme magicienne et guérisseuse dans notre histoire (dans ce cas Yseut-mère, reine d'Irlande), sont précisément le Morholt et l'épisode du premier combat de Tristan après son adoubement. Mais qui est ce chevalier redoutable? D'où vient-il? La première description qui est faite du personnage (dans les trois versions mentionnées) permet de dévoiler ses caractéristiques merveilleuses. Géant à la force de quatre hommes, le Morholt est presque invincible: «Morold était de grande taille, comme on l'a dit. Il n'avait peur d'homme ni de chevalier en ce monde. C'était le frère de la reine d'Irlande et c'était pour elle qu'il réclamait le tribut. C'était pour cela que le roi l'envoyait en Angleterre. Il savait que la force d'aucun homme ne pouvait se mesurer à la sienne» (Frère Robert, 1995: 818).

Géant, frère de la reine d'une île de l'autre côté de la mer: c'est ainsi que le Morholt nous est décrit, et de ce fait, les caractéristiques d'un personnage merveilleux se dessinent. En plus, Morholt vient en Cornouilles pour réclamer un tribut humain, ce qui permet de le rattacher à une figure mythique spécifique: «Le personnage de l'oncle maternel d'Yseut, émissaire du roi d'Irlande auprès des Cornouillais, fut sans doute, à l'origine, un monstre marin, anthropomorphisé ultérieurement sous les traits de ce cruel guerrier. Quelques indices épars dans les textes nous invitent à lui attribuer cette origine fabuleuse. La première syllabe de son nom, *Mor*, signifie «mer» en breton. D'autre part, sa très haute stature et sa force égale à celle de quatre hommes le rapprochent de la figure monstrueuse du géant dévoreur» (Demaules, 1995: 1667).

Il est vrai que les caractéristiques mythiques monstrueuses d'un possible Morholt plus archaïque, ne sont pas très saillantes dans les romans qui nous sont parvenus du Moyen Âge. Dans la version de Gottfried le personnage est même intégré dans un ordre aristocratique: il a le titre de duc. Cependant, on peut trouver encore quelques rémanences archaïques de ce Morholt mythique: «Despite his courtly ducal title,

Gottfried's Morold is still a rather primitive figure. His strength and size are remnant characteristics of a monster prototype. His use of the poisoned sword clearly characterizes him as an uncivilized fighter» (Wade, 1977: 18).

Une autre caractéristique du personnage qui nous renvoie plutôt à un monde fabuleux est son origine: le Morholt vient d'une île. Or, les îles occupent une place importante dans la mythologie celtique: «Dans la littérature bretonne, d'inspiration celtique, l'Autre Monde est le séjour des dieux, des fées, des défunts ou des géants. La frontière entre notre monde et cet au-delà surnaturel est constituée par une frontière humide: une fontaine, un gué, une rivière, ou un bras de mer séparant la terre ferme d'une île féerique» (Demaules: 1611). Le Morholt appartiendrait donc, dans la couche légendaire de l'histoire, à ce monde de l'au-delà de la mer, le monde des fées et de la connaissance secrète de la nature, bref l'Autre Monde.

Une des fonctions principales du personnage du Morholt est sans doute de guider Tristan d'abord vers la reine d'Irlande, et ensuite vers la princesse. Mais qui est cette reine? Comment s'appelle-t-elle? Quelle est cette connaissance secrète de la nature qu'elle détient? Morholt, au milieu de son combat contre Tristan, dans lequel il lui a infligé une blessure mortelle, fait une première révélation pour le convaincre du caractère insensé de son effort:

«Si tu veux rester en vie, réfléchis comment tu pourras te sauver, car pour sûr, Tristan, cette blessure causera ta mort; moi seul peux t'en préserver. Aucun homme, aucune femme ne pourra te guérir de cette blessure, car l'épée qui t'a frappé est enduite d'un poison mortel. La science de tous les médecins ne pourra te sauver de la mort, ma sœur mise à part, Isolde, la reine d'Irlande. Elle connaît les vertus et les pouvoirs de toutes les racines et de toutes les herbes, et elle est experte en médecine. Elle seule connaît le moyen de soigner ta blessure, et personne d'autre au monde. Tu mourras si elle ne te sauve pas» (Gottfried, 1995: 479)¹.

La reine d'Irlande serait donc une femme apparentée aux fées, c'est-à-dire à ces femmes merveilleuses détentrices d'une science secrète des poisons et des médicaments. Le rôle des fées dans les légendes médiévales est bien connu: d'un côté bienfaites et guérisseuses, d'un autre côté plutôt diaboliques et dangereuses: «Radiées déesses ou sorcières confectionneuses de philtres, elles n'ont pas un rang déterminé dans l'échelle des êtres possesseurs de pouvoirs surnaturels: mortelles ou immortelles, elles appartiennent parfois à notre monde ou viennent de terres enchantées. Sur les rapports qu'elles entretiennent avec la religion chrétienne, les témoignages n'ont pas plus d'unité, qui font d'elles les dévouées servantes du Christ ou les perfides agents du démon» (Harf-Lancner, 1984: 9).

1) C'est nous qui soulignons.

Deux informations nous ont été révélées sur le personnage qui nous intéresse²: elle est guérisseuse et elle s'appelle Yseut³.

Comme nous venons de l'apprendre, Tristan a été blessé mortellement par le redoutable géant venu de l'autre côté de la mer, celui que tout le monde appelle le Morholt. Tristan a eu beau essayer les médicaments donnés par les grands médecins cornouaillais, sa blessure n'a pas guéri, tout au contraire, elle a commencé à dégager une puanteur insupportable. Mais le Morholt lui-même a montré le chemin de la guérison d'une telle blessure: sa sœur est le seul être au monde (le seul médecin) capable de donner les médicaments adéquats. Nous avons encore à l'esprit l'écho de ses paroles: «Tu mourras si elle ne te sauve pas». En fait c'est à ce moment-là, dans la version de Gottfried, que nous rencontrons pour la première fois le nom d'Yseut-mère. Ce n'est pas le cas dans la version de *La Saga* (Frère Robert), puisque ce n'est qu'au moment de l'arrivée des Irlandais vaincus au port de Dublin, au moment où ils portent le cadavre de leur héros, que nous apprenons pour la première fois le nom de la reine. En revanche, dans la version d'Eilhart, le nom de la reine d'Irlande n'est jamais mentionné, et cela est dû au fait que c'est Yseut-fille qui prendra le rôle de guérisseuse réservé dans les deux autres versions à sa mère. De cette manière, les différentes versions diffèrent par rapport au personnage spécifique qui soulage les premières blessures mortelles de Tristan: dans Gottfried, *La Saga*, *Sire Tristrem* et la *Folie d'Oxford*, c'est la reine d'Irlande qui accomplit la tâche (en conséquence dans Thomas aussi); dans Eilhart, Bérout et la *Folie de Berne*, c'est sa fille, la princesse.

C'est avec surprise que nous constatons que la fille de la reine d'Irlande a le même nom que la mère (nom que porte, d'ailleurs, une troisième femme qui apparaîtra à la fin de l'histoire): «Mais encore plus profond étaient le chagrin, l'affliction et la désolation de la reine, la sœur de Morolt. Elle et sa fille Isolde se torturèrent de différentes manières» (Gottfried: 482). «Quand Ísönd, la fille du roi, la belle et la courtoise, apprit ces nouvelles sur son compte, elle eut fort envie de le voir et de connaître quelque chose de son multiple savoir» (Frère Robert: 824)⁴.

Voyons maintenant la description du savoir de cette reine (ou princesse) guérisseuse exceptionnelle:

2) Nous parlons d'Yseut-mère comme s'il s'agissait du personnage féminin central de notre histoire. En fait, c'est une idée sur laquelle nous reviendrons.

3) Nous conservons la graphie *Yseut*, même si les différentes versions donnent d'autres possibilités (Iscult, Iscut, Isolde, etc.).

4) Comme le souligne Daniel Lacroix dans les notes à sa traduction de la saga norroise, il y a ici un jeu avec les noms très proches de deux femmes: Ísönd-Ísödd, jeu que le traducteur transpose en français en Yseut-Iscut. D'ailleurs, la troisième Yseut aura le même nom qu'Yseut-mère. (Lacroix et Walter, 1989). D'un point de vue mythologique, cette identité des noms n'est pas du tout anodine.

«Elle lui fit appliquer un emplâtre tout ce jour-là et cet emplâtre expulsa rapidement de la blessure la puanteur. Et la nuit suivante, la reine se mit à l'ouvrage, lava la plaie avec des herbes médicinales et la pansa de merveilleux emplâtres si bien qu'en peu de temps elle fit sortir le pus et le poison. Dans le monde entier, il n'était pas de médecin qui possédât autant de connaissances de toutes sortes pour soigner, car elle était capable de guérir des maladies et des blessures de toutes les sortes que l'on pût contracter. Elle était au courant de la vertu de toutes les herbes qui peuvent être de quelque utilité. Elle connaissait tous les artifices et tous les moyens de soigner qui ressortissaient à la science médicale. Elle savait également soigner les cas de boissons venimeuses et guérir les blessures empoisonnées, les fièvres dangereuses et toutes sortes d'abcès, ainsi que faire partir les douleurs de tous les membres — en sorte qu'il n'existait nulle part plus habile qu'elle ni meilleur maître en fait de soins. Quand elle eut ouvert la plaie et enlevé toute la chair morte et fait sortir complètement le poison, toute la chair vive reprit meilleur aspect. Alors, elle pansa avec un emplâtre de sising et un onguent cicatrisant, si assidûment et énergiquement qu'en quarante jours il était aussi bien guéri que s'il n'avait jamais eu de blessure. Le voici devenu en tout point rétabli et aussi vigoureux qu'il l'était auparavant» (Frère Robert: 824).

C'est sans doute ce motif de la femme guérisseuse qui nous rapproche le plus des caractéristiques merveilleuses du personnage et, par ce biais, du substrat mythologique de l'histoire. Et c'est sans doute la version d'Eilhart qui met le plus en relief son caractère féérique. D'après cet auteur, le roi ayant connu l'étranger blessé, c'est à sa fille qu'il demande de le guérir; celle-ci prépare un onguent pour le blessé et le lui fait parvenir par un messenger. Malheureusement l'onguent n'a aucun effet sur la blessure et le poison continue son travail meurtrier. La princesse essaie avec un nouveau médicament, mais l'entreprise échoue également. Une semaine après, un troisième onguent aura les mêmes conséquences, et Tantris (Tristan) sera encore plus proche de la mort. C'est à ce moment-là que la princesse-fée se rend compte que la blessure de Tantris est une blessure empoisonnée et concocte le médicament qui permet au blessé de retourner à la vie. Étonnamment, tout ce processus a eu lieu sans qu'Yseut montre son visage à Tantris: c'est grâce aux messagers que les médicaments magiques ont pu parvenir au malade, comme si l'identité de la guérisseuse, tout au moins pour le souffrant, devait rester secrète.

Il ne faut pas oublier que l'auteur a pu sans doute se servir de cet épisode dans lequel Yseut guérit Tristan sans le rencontrer, comme mécanisme narratif de vraisemblance. En effet, dans leur première rencontre face à face, au moment du combat contre le dragon, Yseut ne pouvait pas savoir qu'elle avait affaire au même Tantris qui avait déjà quitté une fois l'Irlande. Pourtant, cette guérisseuse qui ne se montre pas s'accorde tellement à l'idée de la guérison magique des femmes merveilleuses: «[...] the aura of mystery around Isolde's practices clearly reflects the occult magic of the healer of the pagan past» (Wade: 24). Il est clair que dans cet épisode il

n'y a aucun interdit mélusinien qui puisse justifier la prudence de la guérisseuse; néanmoins, il est clair aussi que nous sommes devant un personnage qui possède une connaissance secrète de la nature, puisqu'Yseut (que ce soit la mère ou la fille), d'après les autres versions, est le seul médecin au monde qui peut guérir la blessure de Tristan. En outre, tout se passe comme si cette deuxième rencontre de Tristan avec l'Autre Monde (le monde au-delà de la mer), se faisait dans l'espace du jeu de la vie et de la mort. Comme le souligne Emmanuèle Baumgartner, «L'imaginaire celtique ne sépare pas le monde 'réel' d'un 'autre monde' placé sous le signe de la féerie, de la 'merveille' disent les auteurs français. Pour pénétrer dans ce monde de toutes les richesses, de toutes les jouissances, à l'appel d'une fée, à la poursuite d'un animal étrange (très souvent blanc) ou en quête d'un objet aux pouvoirs merveilleux, il suffit — mais seul l' élu peut y parvenir — de passer l'eau, le pont, le gué, la mer...» (Baumgartner, 1999: 32).

Dans cette deuxième rencontre Tristan ne reçoit donc pas, pour ainsi dire, le messenger de l'au-delà (comme dans l'épisode du Morholt); tout au contraire, il part mortellement blessé à la recherche, dans ce monde maritime, de son salut (ou de sa mort). Mais ce salut ou cette mort sont irrémédiablement dans les mains d'une femme-fée⁵.

C'est dans le combat contre le dragon, plus loin dans la narration, que Tristan est blessé mortellement une deuxième fois. Nous disons «blessé», mais en réalité ce n'est pas une blessure qui risque d'ôter la vie à Tristan, mais un empoisonnement dû au fait que le héros coupe la langue de la bête morte et la garde près de son corps. Les émanations nocives de la chair du monstre empoisonnent Tristan et le rendent malade⁶. Et nous voilà de nouveau témoins de la préoccupation maternelle et merveilleuse d'Yseut pour son futur aimé.

Le sénéchal félon fait semblant d'avoir tué le dragon et souhaite, avec cette ruse, obtenir la main de la princesse qui a été promise par le roi au vainqueur. Mais la princesse, aussi bien que la reine, ne sont pas le moins du monde naïves. Elles savent (Elle *sait*) que le sénéchal ment. La princesse, avec la reine, décide d'aller chercher le véritable vainqueur du dragon⁷ et, en effet, c'est auprès du corps du monstre qu'Yseut

5 N'oublions pas que dans la plupart des versions, Tristan part dans une barque à la dérive, sans connaître son prochain destin, sauf dans la version de Gottfried, où il décide carrément d'aller en Irlande pour se faire soigner, d'une manière ou d'une autre, par la reine. Ainsi, Gottfried présente le personnage d'Yseut comme l'objectif d'une première quête dans l'Autre Monde.

6 Dans la version d'Eilhart, c'est à cause des brûlures de la flamme du dragon que Tristan est agonisant.

7 Dans la version de Gottfried elles sont accompagnées par Brangien et Périnis; dans Eilhart nous retrouvons les mêmes personnages sauf la reine; et dans La Saga ce sont la reine et la princesse seules qui se lancent à la poursuite du vainqueur.

retrouve son véritable héros: Tristan gît péniblement au bord d'un lac; moribond, il est complètement défiguré par le poison de la langue du dragon. Sa fée protectrice, pour la deuxième fois, le sauve de la mort. Yseut emmène Tristan moribond auprès d'elle et lui prodigue ses soins pleins d'amour: «Sur ce, la reine prépara un emplâtre curatif pour extraire de lui le poison; elle lui posa sur tout le corps un emplâtre très puissant pour lui tirer le poison, mais, à l'intérieur de son corps, elle lui donna des potions si efficaces qu'il se sentit réconforté par tout le corps. Il n'eut pas d'autre médecin que la reine. Et nul écuyer en dehors de dame Isōnd [la princesse] qui le servit humblement. Et il les remercia souvent de leur multiple besogne et bonté, qui lui donnaient repos et vie en le débarrassant de ce poison qui était dans son corps» (Frère Robert: 836).

Dans la version de Gottfried, la princesse reconnaît Tantris une fois ses yeux de nouveau ouverts. Le lendemain, c'est avec ces mots qu'Yseut la reine lui parle: «Eh bien, Tantris, songe à la grâce que je t'ai faite, à présent comme autrefois, car cela fait la seconde fois que je te sauve, et te suis favorable et bienveillante». Et plus loin: «[...] jamais, tant que je vivrai, il ne t'arrivera malheur en Irlande». C'est avec sa fille qu'elle s'exerce en tant que guérisseuse: «La reine et sa fille, l'une comme l'autre, prirent soin de Tristan. Elles mirent en œuvre toute leur science pour aider Tristan et accélérer sa guérison» (Gottfried: 511). Par contre, dans *La Saga*, c'est la reine toute seule qui guérit Tristan et qui croit reconnaître Tantris dans les traits du nouveau malade, mais celui-ci dément une telle possibilité. Jusqu'à ce moment de la narration, dans cette version, seule la reine s'est exercée dans la science de la guérison, tandis que sa fille a été son témoin et son aide. Mais d'une manière intéressante, au moment de la découverte de la véritable identité de Tantris-Tristan, donc au moment de la scène du bain, quand la princesse Yseut se rend compte qu'elle a devant elle l'assassin de son oncle, nous assistons à une espèce de fusion du personnage de la mère et de la fille, et c'est ainsi que Tristan lui parle: «Deux fois, tu m'as donné la vie et m'as tiré d'une double mort. [...] D'abord, tu m'as guéri alors que ma mort était certaine —de cette blessure que je reçus d'une épée empoisonnée—, lorsque je t'ai appris à toucher de la harpe. Maintenant, pour la seconde fois, tu m'as rendu la vie» (Frère Robert: 844).

Même si dans les épisodes précédents de *La Saga*, on ne nous a pas montré la princesse Yseut en train de guérir et soigner Tristan, celui-ci lui parle *comme si la princesse était la reine*. On pourrait penser que, mythologiquement, l'identité de leurs noms annonce déjà cette possibilité.

Une troisième blessure attend encore notre héros, une troisième blessure qui scellera définitivement le dénouement de l'histoire. Nous attendrons donc aussi pour introduire, avant d'en parler, le personnage qui mènera Tristan à une mort sûre: Yseut aux Blanches Mains.

3. Yseut fée et femme aimée

Une des principales caractéristiques des fées au Moyen Âge est leur caractère érotique de femmes aimantes. En effet, elles ne sont pas seulement concernées par le destin de leurs héros, par le type d'aventures qu'ils doivent mener ou les moments de répit et soulagement nécessaires à leur survie, mais aussi par leur parcours initiatique dans le domaine de l'amour et de la sexualité: «La culture populaire médiévale connaissait également d'autres divinités sylvestres qui, selon un thème folklorique universel, récompensaient de leur amour les mortels fortunés» (Harf-Lancner: 76). De cette manière, les fées au Moyen Âge étaient aussi des déesses amoureuses.

En ce qui concerne le personnage d'Yseut, l'épisode du cheveu et des hirondelles est celui qui ressemble le plus à un motif de conte merveilleux. C'est la version d'Eilhart qui nous raconte cet épisode, mentionné aussi dans la *Folie de Berne*⁸. Après la dernière arrivée de Tristan en Cornouailles, les barons incitent le roi Marc à prendre une femme de peur de voir le royaume octroyé en héritage à son neveu. Le roi, réticent à cette idée, trouve enfin la manière de rendre «impossible» cette quête:

«Lorsque vint pour lui le moment d'annoncer sa décision, l'illustre roi prit place, tout seul, dans la grande salle. Il se demandait avec angoisse quel moyen il allait trouver pour décourager poliment son entourage. Il se disait qu'il allait jurer solennellement sur sa propre tête qu'il ne se marierait pas. A ce moment-là, deux hirondelles qui étaient entrées par une fenêtre se mirent à se donner des coups de bec. Le roi s'en aperçut et les regarda faire, pensif. Les oiseaux —notez bien ce fait, il est véridique— laissèrent tomber un cheveu. Le cheveu était beau et long; le roi eut l'idée de l'examiner: c'était un cheveu de femme. Il pensa en lui-même: "J'ai trouvé la parade. Je vais dire que c'est cette femme que je veux pour épouse, et ils ne pourront pas me la trouver"» (Eilhart, 1995: 282).

On pourrait penser - grâce à d'autres motifs qui existent dans les romans tristanien et qui tendent, même d'une manière furtive, à montrer le personnage d'Yseut avec des caractéristiques féeriques - que les deux hirondelles représentent les deux Yseut. Nous constatons que le motif d'une fée-oiseau n'est pas étranger à la mythologie celtique, et même à la mythologie mondiale. En effet, l'aire culturelle dans laquelle l'histoire de Tristan et Yseut est née, était imprégnée de motifs folkloriques semblables. Nous en donnerons quelques exemples.

D'abord, nous pensons que cet épisode pourrait renfermer deux motifs folkloriques spécifiques: premièrement, la quête d'une femme grâce à un cheveu d'or, et ensuite, la transformation d'une femme en oiseau.

8 En fait Gottfried le mentionne aussi, mais d'une manière mordante, avec le seul objectif de ridiculiser un pareil événement. Voir (Gottfried: 500).

Le premier motif nous renvoie à un conte-type que P. Delarue et M. L. Ténèze classifient comme le numéro 531 dans leur ouvrage *Le conte populaire français: La Belle aux Cheveux d'Or* (Delarue et Ténèze, 2002). C'est le conte dans lequel le héros doit passer certaines épreuves pour atteindre la demeure d'une femme merveilleuse, et dont la quête commence grâce à la découverte d'un objet d'or qui appartient au domaine fantastique de cette femme. D'après les auteurs, il y a beaucoup de variantes de cette histoire, et l'objet en question varie lui-aussi devenant dans certaines versions un cheveu d'or⁹. N'oublions pas que dans notre histoire, le cheveu que trouve le roi Marc est le déclencheur de la quête d'Yseut, menée par Tristan, et que dans cette quête il y a une épreuve majeure que le héros doit surmonter afin d'obtenir la femme merveilleuse: le combat contre le dragon qui ravage le royaume de sa future bien-aimée.

Le deuxième motif est loin d'être exceptionnel, et nous le rencontrons maintes fois dans le folklore. En effet, Stith Thompson l'a répertorié dans son ouvrage comme le conte F234.1.15: *Fairy in form of bird. Irish myth* (Thompson, 1973). Pourtant, il y a une nuance: les fées se métamorphosent le plus souvent en moineau ou en canard. En tout état de cause, ce motif de la fée ou déesse transformée en oiseau a une importance significative dans la mythologie celtique: «Outre la forme humaine, elles peuvent prendre la forme d'animaux et elles apparaissent souvent comme des oiseaux unis deux à deux par des chaînes d'or» (Dottin, 2006: 17)¹⁰.

Nous avons précisément, dans cette aire mythologique, les oiseaux des déesses Rhiannon et Clodna: «Dans la tradition irlandaise et galloise, des oiseaux magiques, habituellement par groupe de trois, étaient associés à la guérison et à la renaissance dans l'Autre Monde. Les oiseaux au plumage chatoyant de la déesse irlandaise Clodna et ceux de la Rhiannon galloise endormaient les malades par la douceur de leur chant» (Green, 1995: 114). Les déesses Morrigan (ou Morrighu), Bodbh et Macha ont aussi le pouvoir de se transformer, généralement en corbeaux ou en corneilles, oiseaux de mauvais augure (Green: 50). Quelques recherches sur un site archéologique situé au nord-ouest de Dijon, dans la source de la rivière Seine, ont permis de connaître un important sanctuaire celtique de guérison: *Fontes Sequanae*. Des dédicaces faites par des pèlerins montrent que la divinité vénérée dans ce site s'appelait Sequana, déesse de La Seine. Une statuette en bronze de la déesse y a été retrouvée: elle est debout sur un bateau en forme de canard, sans doute un oiseau associé à cette divinité: «Of the many representations of pilgrims in stone or wood, some are shown bearing gifts to Sequana, gifts that sometimes took the form of birds» (Green, 1992: 212). Enfin, beaucoup de mythes et d'histoires celtiques contiennent des épisodes qui mettent en scène des femmes-oiseaux (Green, 1995: 114). Nous mentionnerons,

9 D'autres objets sont possibles: une plume, une couronne, un oiseau.

10 Nous voyons qu'ici, vis-à-vis de l'épisode d'Eilhart, l'image change mais le symbole est le même.

à titre d'exemple, l'histoire de Cúchulainn et de Fand: cette fée tombe amoureuse du héros et se rapproche de lui sous la forme d'un oiseau (Dottin, 2006). C'est le cas aussi, dans un autre contexte culturel, de quelques contes des *Mille et une nuits*, dans lesquels les filles-oiseaux ont un rôle plus qu'important (Bencheikh, 1991).

Nous voudrions de toute façon mettre en valeur que dans l'histoire de Tristan c'est une hirondelle qui pourrait symboliser le personnage d'Yseut (et sans doute sa mère aussi), puisque l'hirondelle nous renvoie à une symbolique spécifique. Mais quelles autres femmes-hirondelles connaissons-nous dans la mythologie? La première de ces femmes nous vient de la mythologie grecque. C'est Arbois de Jubainville qui fait la remarque:

«Athéna, pour conseiller et guider Télémaque, prend d'abord la figure de Mentes, roi de Taphos, île de la mer Ionienne, puis celle de Mentor, habitant d'Ithaque. Chaque fois, quand son rôle est terminé, elle disparaît en s'envolant sous forme d'oiseau, et c'est alors que le spectateur reconnaît la divinité. Pendant le massacre des prétendants, on voit la même déesse apparaître de nouveau sous la figure de Mentor aux côtés d'Ulysse, puis elle prend la forme d'hirondelle et, perchée sur une poutre, elle assiste en spectatrice à la résistance impuissante que les prétendants opposent à la valeur merveilleuse d'Ulysse, son protégé» (Arbois, 1969: 193)¹¹.

La deuxième nous vient d'une aire mythologique un peu plus éloignée que celle qui a donné naissance à l'histoire de Tristan: à savoir, l'ancienne Égypte. En effet, dans le mythe d'Isis et d'Osiris, la déesse se change en hirondelle pour voler en pleurant autour du pilier qui renferme le cadavre de son frère-époux (Plutarque, 1988).

Mais nous avons aussi un très bel exemple d'une femme changée en hirondelle dans la littérature française du XII^e siècle (cette femme issue aussi, certes, de la mythologie): c'est le cas de *Philomena*, œuvre attribuée à Chrétien de Troyes (Chrétien de Troyes, 1994). L'auteur s'inspire du récit homonyme d'Ovide.

Nous avons donné quelques exemples de femmes-hirondelles dans la mythologie et la littérature. Nous savons néanmoins que l'hirondelle représente par excellence l'arrivée du printemps, et grâce à cela l'oiseau devient un très bon augure, le signe de la renaissance du soleil et de la lumière. Mais le printemps est aussi l'époque de l'amour, et de ce fait, les hirondelles annoncent au roi Marc –et par conséquent à Tristan– la naissance prochaine de son amour.

Quelles informations pouvons-nous tirer des bestiaires médiévaux par rapport à la symbolique de l'hirondelle? Deux auteurs nous aideront dans cette tâche: Brunetto Latini et Richard de Fournival. La vertu guérisseuse de l'hirondelle est attestée dans les deux bestiaires:

11 Voir (Homère, 1991). Pour les premières scènes voir Chant I, v. 320-323, p. 45; Chant III, v. 371-372, p. 95; pour l'hirondelle voir Chant XXII, v. 239 et ss., p. 609.

«La vérité est qu'il est bien possible qu'existe quelque remède, mais je ne sais quel est ce remède, pas davantage que je ne connais celui qu'utilise l'hirondelle. Car on fait l'expérience suivante: quand on lui enlève ses petits hirondeaux, si on leur crève les yeux et qu'on les remet dans le nid, cela ne les empêchera absolument pas de voir à nouveau avant d'avoir atteint leur taille d'adulte. Et on pense bien que c'est l'hirondelle qui les guérit, mais on ignore grâce à quel remède» (Fournival, 1992: 147).
 «Et quand, pour une raison quelconque, ses enfants perdent la vue, l'hirondelle apporte une herbe appelée chélidoine, qui les guérit et leur rend la vue, ainsi que bien des gens peuvent en témoigner, pour l'avoir vérifié certaines fois» (Latini, 1992: 205).

En plus, l'hirondelle est un oiseau devin: «Et bien des gens disent que cet oiseau est devin, car il abandonne les maisons qui sont sur le point de s'effondrer» (Latini: 205). Et même, elle peut rendre aveugle¹²: «Mais l'on doit soigneusement préserver ses yeux de la fiente d'hirondelle, car on trouve dans la Bible que Tobie le Grand en perdit la vue» (Latini: 205).

Enfin, pour finir avec la symbolique des oiseaux, nous voyons donc comment l'hirondelle, devineresse et connaisseuse elle aussi des herbes curatives, réunit tous les aspects nécessaires pour symboliser Yseut, la fille-fée.

Un autre motif folklorique lié aux fées aimantes est celui du philtre d'amour. Beaucoup d'encre a coulé et beaucoup d'interprétations ont été produites concernant le philtre dans la légende de Tristan et Yseut. Certains critiques ont même pensé que ce motif constitue le noyau signifiant de cette histoire d'amour: la fatalité de la passion et l'attraction «mortelle» qui mènent deux cœurs à ne plus se séparer. Nous nous contenterons de découvrir dans ce motif un nouveau signe des caractéristiques féériques du personnage d'Yseut (mère et fille).

Dans toutes les versions, c'est le personnage d'Yseut-mère qui conçoit et élabore le philtre d'amour: «Et la reine fit une boisson secrète, minutieusement, de toutes sortes de fleurs, d'herbes et par artifices habiles, et fit ainsi un philtre d'amour tel que nul homme vivant qui en buvait ne pût se retenir d'aimer la femme qui en prendrait avec lui, tant qu'il vivrait» (Frère Robert: 847). Mais ce philtre d'amour a été conçu pour la nuit de noces d'Yseut et de son futur mari, le roi Marc. La reine donne la potion magique à Brangien, laquelle sera responsable, le moment venu, de mener à bien l'enchantement. Mais, par mégarde, le philtre est bu avant l'arrivée en Cornouailles. Tristan et Yseut, pris soudainement d'une soif accablante, boivent le philtre, et se voient contraints de s'aimer sans répit. Les conséquences de cet acte sont, dans toutes les versions, lourdement porteuses de sens, et scellent inexorablement, à l'intérieur de la construction narrative, une issue tragique: «Une science secrète lui avait fait imaginer un breuvage pourvu d'un pouvoir magique: aussitôt qu'un

homme et une femme avaient bu ce philtre, ils étaient voués sans retour à un amour profond, tout-puissant. Ils devaient partager une même mort et une même vie, une même tristesse et une même joie» (Gottfried: 535).

Philtres d'amour et de mort, science des herbes, des fleurs et des poisons, guérisons magiques et envoûtements éternels, nous voilà dans un espace tout à fait reconnu: celui des fées et des nymphes, des magiciens et des sorcières, des génies de la nature, bref, celui d'un monde merveilleux auquel apparemment nos chères Yseut appartient.

4. La troisième Yseut et la troisième et dernière blessure mortelle empoisonnée

Péripéties d'amour, félonies, délations et trahisons parsèment le chemin que parcourent les deux amants envoûtés par le philtre. Une fois leur amour découvert, après le Moroïs, l'exil sera l'héritage de Tristan. Et c'est sur la terre de Petite Bretagne (d'après la plupart des versions) qu'il va s'installer après quelques aventures: C'est là aussi qu'il va connaître son «nouvel amour». Voyons donc comment Eilhart nous décrit cette rencontre:

«Puis, ce lien scellé, Kéhénis dit: «Compagnon, allons maintenant en un endroit où les dames te feront bel accueil. Tu pourras ainsi voir ma sœur et quand ce sera chose faite tu seras en droit de dire que, sans mentir, tu n'as jamais vu aussi belle créature. Elle pourrait vraiment sans honte être dès aujourd'hui l'épouse d'un roi.» Tristrant demanda comment elle s'appelait. «Elle se nomme Isalde», répondit Kéhénis. Tristrant crut alors qu'elle avait fixé son choix sur lui et il [se] dit: "Isalde j'ai perdue, Isalde j'ai retrouvée." Ils arrivèrent alors auprès des dames et il la vit» (Eilhart: 338).

Nous nous retrouvons donc de nouveau en face de cette identité des noms qui nous avait déjà surpris. Une troisième Yseut rentre dans l'histoire pour, d'un côté, faire rebondir l'action et le conflit, et d'un autre côté redoubler (plutôt tripler) la hantise de ce personnage féérique: D'abord la reine d'Irlande, ensuite la reine de Cornouailles et enfin la sœur de Kaherdin. Yseut se dessine maintenant, en quelque sorte, comme le destin de Tristan: «Plus Isalde lui brisait le cœur par ce nom, Isalde, plus il avait plaisir à voir Isalde» (Gottfried: 629). Mais le nom de cette dernière Yseut ne vient pas tout seul: celle-ci n'est pas la Blonde, elle est Yseut aux Blanches Mains. Aussi cette épithète nous permet-elle de déceler certaines nuances entre les deux personnages, ou plus spécifiquement certaines différences de rôle, disons-le dès maintenant, d'un même personnage. De toute façon, il est clair d'un point de vue narratif, et encore plus d'un point de vue mythologique, que cette identité des noms a une importance capitale dans l'histoire: Yseut la fée revient, avec une autre épithète, pour prendre une place décisive dans le dénouement du roman. Mais Tristan

12 Nous pensons au philtre concocté par Yseut-mère dans la légende de Tristan et, comme le dit Emmanuèle Baumgartner, au «désir sexuel et sa toute-puissance» (Baumgartner: 34).

lui-même, par la plume de Gottfried, peut nous expliquer beaucoup mieux et d'une façon beaucoup plus belle, les effets sur son âme de cette rencontre:

«Ah ! Dieu de bonté, que ce nom m'égare ! Il égare mes yeux et mes sens et mêle l'erreur et la vérité. Il me crée d'étranges tourments: j'entends sans cesse Isolde rire et plaisanter à mes oreilles, et ne sais pourtant pas où est Isolde. Ces yeux qui voient Isolde ne voient pas Isolde: Isolde est tout à la fois loin et près de moi. Je crains d'être une nouvelle fois ensorcelé par Isolde. J'ai presque l'impression que la Cornouailles est devenue Tintagel et qu'Isolde est devenue Isolde. Lorsque quelqu'un parle de cette jeune fille en employant le nom d'Isolde, j'ai toujours l'impression d'avoir retrouvé Isolde. Où me suis-je égaré? Quelle étrange chose m'est advenue?» (Gottfried: 629).

Tristan, après une longue hésitation, décide d'épouser la troisième Yseut. Plusieurs aventures s'enchaînent comme quelques rendez-vous secrets avec Yseut la Blonde, mais à la fin Tristan revient en Petite Bretagne pour achever son destin.

Et nous voilà donc à la fin de l'histoire de Tristan et Yseut, à l'orée de son dénouement tragique. C'est là aussi que nous retrouvons le dernier épisode qui pourrait nous faire déceler, dans le substrat légendaire du roman, les traits mythologiques du personnage féminin. Pour connaître les détails de cette dernière étape, nous suivrons la version de Thomas: nous voyons l'apparition d'un nouveau personnage, Tristan le Nain (et d'une nouvelle identité des noms). Estout l'Orgueilleux du Fier Château a enlevé son amante et Tristan l'Amoureux (notre Tristan) décide de venir à son aide. Dans une bataille contre Estout et ses six frères, Tristan le Nain meurt et Tristan l'Amoureux est blessé aux reins par un épieu empoisonné. Tristan est de nouveau en proie à une blessure incurable. Alors, il demande à Kaherdin d'aller chercher Yseut la Blonde, le seul médecin qui puisse lui rendre la vie¹³, et donne à celui-ci l'anneau qu'Yseut lui avait donné à son tour quelque temps auparavant (en lui demandant de ne pas aimer une autre femme). Tristan attendra 40 jours l'arrivée de son sauveur et sera attentif à la voile du bateau qui l'amènera: si celle-ci est blanche, cela voudra dire qu'elle a accepté de lui sauver la vie, mais en revanche si celle-ci est noire, Tristan sera condamné à une mort certaine. Yseut aux Blanches Mains écoute toutes ces indications en cachette. Kaherdin va en Angleterre déguisé en marchand, retrouve Yseut la Blonde, lui rend l'anneau et celle-ci, avec Brangien, s'embarque vers la Bretagne. En y arrivant, une tempête les empêche d'accoster pendant 5 jours. Après la tempête, c'est la chaleur qui s'abat et, le vent qui tombe, ne permet pas au bateau d'avancer. Dans l'intervalle, Yseut aux Blanches Mains voit l'embarcation et dit à Tristan que la voile est noire. Tristan en meurt, Yseut la

13 Nous voyons comment même dans les versions où Yseut la princesse avait plutôt un rôle d'assistante auprès de sa mère guérisseuse (notamment dans Gottfried et *La Saga*, et par conséquent dans Thomas), elle revient à la fin de l'histoire comme la guérisseuse par excellence, avec encore plus de force, car à ce moment de la narration l'enjeu est beaucoup plus décisif.

Blonde débarque et un vieillard lui raconte la nouvelle. Notre héroïne rend donc l'âme à côté de son aimé.

La seule version qui conserve à peu près les mêmes détails de la fin de l'histoire d'après Thomas est *La Saga*, en ajoutant pourtant le motif des deux arbres qui poussent de chaque tombe et dont les branches se touchent.

Sans oublier que notre intérêt se porte sur le personnage d'Yseut et tous les motifs et attributs qui l'entourent, nous voudrions souligner deux éléments du dénouement de l'histoire: d'abord, la fée-magicienne constitue encore une fois le seul recours possible pour Tristan mourant, et ensuite, cette fée-magicienne meurt elle aussi en tentant de le sauver.

Nous assistons donc, à la fin de l'histoire, à une situation qui se construit, en quelque sorte, en miroir de la situation première qui a permis à Tristan de rencontrer la fée: comme au début avec le Morholt, le héros a été atteint par une arme empoisonnée dans une bataille d'honneur, il souffre d'une blessure mortelle que les médecins ne peuvent pas guérir. Et, comme au début, un seul être au monde peut le sauver.

De ce fait, nous constatons que l'image de guérisseuse liée au personnage d'Yseut n'a pas changé tout au long de l'histoire¹⁴. D'une certaine manière le destin, ou plutôt la vie de Tristan, est entre les mains de cette fée. C'est ainsi que, comme elle l'a secouru après le combat contre le Morholt, et aussi après le combat contre le dragon, cette fois-ci, grâce à sa connaissance de la nature et à sa médecine particulière, elle pourrait de nouveau mener à bien sa guérison. Mais la magicienne arrive trop tard, et nous assistons non seulement à la mort du héros de l'histoire, mais aussi à la décision fatale de la fée: «[...] c'est l'amante qui prononce la plainte funèbre; c'est elle qui meurt la dernière, et qui meurt d'amour, Yseut la magicienne semblant retourner contre elle-même les pouvoirs qui n'ont pu sauver Tristan» (Harf-Lancner, 1998: 627).

Bibliographie

1. Textes

- Eilhart d'Oberg, 1995. *Tristrant*. Dans Marchello-Nizia, Ch (éd.). *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*. Paris: Gallimard, pp. 263-388.
- Frère Robert, 1995. *La Saga de Tristram et d'Isönd*. Dans Marchello-Nizia, Ch (éd.). *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*. Paris: Gallimard, pp. 783-920.
- Gottfried de Strasbourg, 1995. *Tristan et Isolde*. Dans Marchello-Nizia, Ch (éd.). *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*. Paris: Gallimard, pp. 389-635.

14 Que ce soit la mère ou la fille. En fait, elles sont assimilées toutes les deux dans leur savoir.

Lacroix, Daniel et Walter, Philippe (éds.). 1989. *Tristan et Iseut. Les poèmes français. La saga norroise*. Paris: Livre de Poche.

2. Études et autres

Arbois de Jubainville, Henri. 1969. *Cours de Littérature celtique*. Germany: Otto Zeller Osnabrück, t. 6.

Baumgartner, Emmanuèle. 1999. *La littérature française du Moyen Âge*. Paris: Dunod.

Brunetto Latini. 1992. «Livres du Trésor». Dans Biaciotto, Gabriel (éd.). *Bestiaires du Moyen Âge*. Paris: Stock, pp. 50-75.

Bencheikh, Jamel Eddine et al. 1991. *Mille et un contes de la nuit*. Paris: Gallimard.

Chrétien de Troyes. 1994. *Romans*. Paris: Le Livre de Poche.

Delarue, Paul et Ténéze. M. L., 2002. *Le Conte populaire français*. Paris: sMaison-neuve et Larose.

Demaules, Mireille. 1995. «Répertoire». Dans Marchello-Nizia, Ch (éd.). *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*. Paris: Gallimard, pp. 1607-1701.

Dottin, Georges. 2006. *L'Épopée irlandaise*. Paris: Terre de Brume.

Green, Miranda Jane. 1992. *Animals in celtic life and myth*. New York: Routledge.

Green, Miranda Jane. 1995. *Mythes celtiques*. Paris: Éditions du Seuil.

Harf-Lancner, Laurence. 1984. *Les Fées au Moyen Âge. Morgane et Mélusine. La naissance des fées*. Paris: Champion.

Harf-Lancner, Laurence. 1998. «"Une seule chair, un seul cœur, une seule âme": La mort des amants dans le *Tristan en prose*». Dans *Miscellanea mediaevalia: Mélanges offerts à Philippe Ménard*. Paris: Champion, pp. 613-628.

Homère. 1991. *L'Odyssée*. Paris: La Différence.

Plutarque. 1988. *Œuvres morales. Isis et Osiris*. Paris: Les Belles Lettres.

Richard Fournival. 1992. «Le Bestiaire d'amour». Dans Biaciotto, Gabriel (éd.). *Bestiaires du Moyen Âge*. Paris: Stock, pp. 102-120.

Thompson, Stith. 1973. *Motif-index of folk-literature. A classification of Narrative elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Test-Books and Local Legends*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Wade, Marjorie. 1977. «Gottfried von Strassburg's Elder Isolde: Daz Wise Wip». *Tristania*. vol. III, p. 17-31.

LE CINQUIÈME LIVRE D'AMADIS DE GAULE DE NICOLAS HERBERAY DES ESSARTS (1544): UNE «ADAPTATION» FRANÇAISE ET PERSONNELLE DES SERGAS DE ESPLANDIAN

Jean-Claude Arnould*
Université de Rouen

Recibido: 21/06/2009 Aceptado: 02/08/2009

Résumé: La traduction française des *Sergas de Esplandián* (1544) est une «adaptation» de l'œuvre au contexte politique français. Le traducteur l'utilise pour prêcher une coalition politique du christianisme contre l'alliance de François I avec l'Empire ottoman. Mais cette instrumentalisation n'est pas un abus: elle ne fait que cristalliser une virtualité du roman, qui consacre, dans le contexte de l'émergence de l'humanisme, le jaillissement de l'individu et de la prouesse et moderne.

Mots-clés: Amadis, religion, politique, traduction.

* Doctor en literatura, profesor en la Université de Rouen (Francia). Director del CEREdI (Centre d'Etudes et de Recherche Editer/Interpréter, EA 3229). Áreas de docencia e investigación: literatura francesa del siglo XVI. Contacto: arnould@gmail.com.