

2m11.3166.5

V.012

11483518

Université de Montréal

Le mythe de Siyâvosh :
rapports entre l'épopée nationale de Ferdowsi
et des récits populaires en Iran

par

Isabel Heck

Département d'anthropologie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade
M. Sc. (Maître ès sciences)
en anthropologie

août 2003

© Isabel Heck, 2003



GN
4
U54
2004
v.0 12

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé

Le mythe de Siyâvosh : rapports entre l'épopée nationale
de Ferdowsi et des récits populaires en Iran

présenté par

Isabel Heck

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Président-rapporteur :

John Leavitt
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Directeur de recherche :

Kevin Tuite
Département d'anthropologie
Université de Montréal

Membre du jury :

Nima Mina
Near and Middle East Department
SOAS, University of London

Résumé

Ce mémoire de maîtrise étudie le lien entre le *Shâhnâme* de Ferdowsi – épopée nationale iranienne – et des récits populaires en Iran à travers l'analyse de l'histoire de Siyâvosh.

L'épopée classique est comparée à divers niveaux avec une douzaine de récits populaires écrits par des conteurs professionnels et amateurs. La comparaison textuelle est suivie d'une brève présentation des différents contextes des mises en écrit, des sources et influences possibles ainsi que des réseaux de diffusion.

Cette étude révèle l'existence de grandes divergences au niveau de la forme et de l'élaboration de l'histoire, divergences qui contrastent avec la forte unité du traitement de la trame principale à travers toutes les versions. Cependant les récits populaires comportent, à côté de nombreuses variations mineures et individuelles, quelques transformations récurrentes qui indiquent que la tradition est vivante.

Compte tenu de la proximité relative de toutes les versions et de la présence du *Shâhnâme* de Ferdowsi dans la transmission des histoires dans tous les types de récits étudiés, nous proposons une conception où les différents groupes de récits seraient des *élaborations* populaires et classiques de la tradition épique nationale de l'Iran, et non des traditions différentes, l'une classique et l'autre populaire.

Mots clés : anthropologie; anthropologie linguistique; Iran; littérature persane; épopée; folklore; Ferdowsi; narration; tradition populaire; *Shâhnâme*.

Abstract

This Master's thesis analyses the relationship between Ferdowsi's *Shâhnâme* – the Iranian national epic – and its popular tellings through the study of the story of Siyâvosh.

Ferdowsi's classical epic is compared at several levels to a dozen written lay and professional tellings. Furthermore, the contexts in which the tellings have been written down, as well as their possible sources, influences and diffusion networks are briefly discussed.

This analysis reveals significant differences in the form and elaboration of the story which contrast with the great unity of the main plot across all types of tellings. However, the popular tellings show, besides numerous minor and individual variations, some recurring transformations indicating the living character of the tradition.

The relative closeness of all versions, classical and popular, and the role of Ferdowsi's *Shâhname* in the transmission of every type of telling examined suggest that the different groups of tellings are to be seen as classical and popular *elaborations* of the Iranian epic tradition rather than as two distinct classical and popular traditions.

Keywords: Anthropology; linguistic anthropology; Iran; Persian literature; epic; folklore; Ferdowsi; storytelling; popular tradition; *Shâhnâme*.

Table des matières

Résumé	iii
Abstract.....	iv
Table des matières	v
Liste des tableaux.....	vii
Liste des abréviations	viii
Dédicace.....	ix
Remerciements.....	x
1 PRÉFACE	1
1.1 Présentation du mémoire.....	2
1.2 L'épopée classique : le <i>Shâhnâme</i> de Ferdowsi (SNF).....	3
1.3 Les traditions populaires de narration du <i>Shâhnâme</i>	5
2 PROBLÉMATIQUE ET ÉTAT DES RECHERCHES	9
3 OBJECTIFS ET MÉTHODE DE TRAVAIL.....	15
3.1 Objectifs et pertinence.....	15
3.2 Choix et présentation du corpus	16
3.2.1 Le choix de l'histoire de Siyâvosh	16
3.2.2 L'édition critique du SNF par Khaleghi-Motlagh.....	18
3.2.3 Le <i>tumâr Haft Lashkar</i> publié par Afshâri/Madâyeni	21
3.2.4 Le <i>tumâr</i> de Kâshâni, écrit par Hoseyni Amânâbâdi.....	22
3.2.5 Récits populaires du corpus d'Anjavi Shirâzi	23
3.3 Méthode et plan d'analyse.....	25
4 CONSTANCES, VARIATIONS ET TRANSFORMATIONS DANS	
LES TEXTES.....	28
4.1 Caractéristiques linguistiques	28
4.2 L'élaboration des intrigues	37
4.2.1 Un drame intérieur dans le SNF : le départ au Touran	37
4.2.2 Un conflit interpersonnel : le complot de Karsivaz	43
4.3 Un élément-clef : le déversement du sang de Siyâvosh	49
4.4 Caractérisations de Siyâvosh : de l'idéal humain au prophète.....	61
4.5 Résumé des résultats de l'analyse et comparaison avec d'autres recherches	67
5 LES VARIANTES DANS LEUR CONTEXTE.....	72
5.1 Les circonstances des mises en écrit.....	72
5.1.1 Ferdowsi et sa composition du <i>Shâhnâme</i>	72
5.1.2 L'écriture des rouleaux.....	74
5.1.3 Le projet d'Anjavi Shirâzi : contexte et méthodologie.....	75
5.2 La valeur des variantes dans le contexte iranien	78
5.3 Les sources et la diffusion des variantes	79
5.4 La dimension religieuse de Siyâvosh et l'hagiographie musulmane	82
6 CONCLUSION.....	88

7	BIBLIOGRAPHIE	91
8	ANNEXES	xi
	Liste détaillée des annexes.....	xi
	Annexe 1 : Guide de transcription et de prononciation	xii
	Annexe 2 : Extraits du <i>Shâhnâme</i> de Ferdowsi	xiii
	Annexe 3 : Extraits du <i>tumâr Haft Lashkar</i>	xxii
	Annexe 4 : Extraits du <i>tumâr</i> de Kâshâni	xxv
	Annexe 5 : Récits populaires du corpus d'Anjavi Shirâzi.....	xxvi
	Annexe 6 : Profil des conteurs du corpus d'Anjavi Shirâzi	xxxvii
	Annexe 7 : Carte de l'Iran indiquant la provenance des récits.....	xxxviii
	Annexe 8 : Glossaire des noms du <i>Shâhnâme</i>	xxxix

Liste des tableaux

Tableau I : Répertoire des différents récits du corpus d'analyse.....	18
Tableau II : Épisodes et éléments traités dans l'analyse textuelle	27
Tableau III : Le complot menant à la mort de Siyâvosh	46
Tableau IV : Directives et prévisions sur le déversement du sang de Siyâvosh .	52
Tableau V : La décapitation de Siyâvosh et ses conséquences	53
Tableau VI : Caractérisation prophétique de Siyâvosh	64
Tableau VII : Profil des conteurs du corpus d'Anjavi Shirâzi	xxxvii

Liste des abréviations

- AM AFSHÂRI, Mehrân et Mehdi MADÂYENI (éd.), 1998, *Haft Lashkar (tumâr-e jâme-ye naqqâlân) az Kyumars tâ Bahman*. [Haft Lashkar (Narrators' Comprehensive Scroll) From Kayumars to Bahman.] Téhéran : Institute for Humanities and Cultural Studies.
- AS ANJAVI SHIRÂZI, Sayyid Abu'l-Qâsem (éd.), 1363/1985, *Ferdowsi nâme (mardom va Ferdowsi)*. Téhéran : Enteshârât-e 'Elmi. 3 tomes. 2e édition. [trad. *Ferdowsi nâme (les gens et Ferdowsi)*]
- litt. littéralement
- Mohl MOHL, Jules (trad.)/ FIRDOUSI, Abou'lkasim, 1876-1878, *Le Livre des Rois*. Traduit et commenté par Jules Mohl. Paris : Imprimerie Nationale. 7 tomes.
- KM KHALEGHI-MOTLAGH, Djalal (éd.)/FERDOWSI, Abu'l-Qasem, 1988-1997, *The Shahnameh*. New York : Bibliotheca Persica. 5 tomes.
- SNF *Shâhnâme* de Ferdowsi
- v. vers

Dédicace

À la mémoire de mon père

Remerciements

J'aimerais tout d'abord remercier mon directeur de recherche, Kevin Tuite, de son intérêt, sa grande ouverture, ses conseils et sa disponibilité généreuse. Je voudrais aussi remercier John Leavitt des nombreuses discussions stimulantes.

Pour leur aide avec le persan à diverses étapes de ma recherche, je remercie Hamid Pourafzal, Nima Mina, Soudabeh Tabari et spécialement Katayoun Haghighi. Un grand merci va à Stephen Lake pour les discussions et sa lecture critique de tout le mémoire.

Ma reconnaissance va également à Ulrich Marzolph en particulier, de même qu'à Nima Mina, Dick Davis, Anke von Kügelgen, Clarisse Herrenschmidt et William O. Beeman pour leurs conseils et/ou pour m'avoir signalé des publications pertinentes. Pour leur aide lors de mon séjour en Iran, je voudrais remercier tout d'abord Abolfazl Khatibi et Fariba Shokuhi de l'Académie de la langue et de la culture de l'Iran, ainsi que Ali Bulookbashi et Mina Ebrahimi du Centre de la Grande Encyclopédie de l'Islam, Mohammad Ali Eslami Nadushan, Ali Pirnia, Faride Rahnama, Iran et Mahmoud Zolfaghari et Shirin et Héméla Pourafzal.

Un merci particulier s'adresse à mon mari Houman Zolfaghari qui a été un soutien inestimable, une source d'inspiration et un interlocuteur et lecteur critique tout le long du processus.

Je remercie aussi le Fonds québécois de recherche sur la société et la culture de m'avoir accordé une bourse de maîtrise en recherche pour l'année 2002-2003.

Enfin, j'aimerais remercier ma mère Heide Heck, ainsi que tous mes amis et membres de ma famille que je ne peux nommer ici de leur intérêt et soutien.

1 Préface

Le mythe de Siyâvosh remonte aux plus anciens écrits iraniens. Il est attesté depuis l'*Avesta*, en passant par le *Shâhnâme*¹ de Ferdowsi – épopée nationale iranienne achevée au début du XI^e siècle – jusque dans des récits de conteurs populaires du XX^e siècle. Il met en scène un jeune prince iranien honnête et pur au destin tragique. À la suite de conflits avec sa belle-mère et son père, il quitte l'Iran pour se réfugier chez l'ennemi touranien. Après avoir été chaleureusement accueilli par le roi touranien et épousé la fille de celui-ci, l'innocent Siyâvosh se fait décapiter, victime d'un complot tramé par un jaloux de l'entourage du roi.

Le *Shâhnâme* de Ferdowsi a été longtemps présenté comme une oeuvre à forte couleur nationaliste célébrant la monarchie. Pourtant, comme l'a remarqué Davis (1992), les histoires les plus célèbres et les plus aimées de cette épopée sont celles qui racontent des conflits entre des rois injustes et des héros qui leur sont moralement supérieurs. Ferdowsi ne se borne nullement à célébrer le patriotisme, mais transmet une série de valeurs parfois surprenantes pour une épopée nationale. Par exemple, l'intelligence (*kherad*) y est prisée comme la plus grande qualité. Et contrairement à la *Chanson de Roland* par exemple, même les ennemis y sont dépeints de façon très humaine.

L'histoire que nous présentons ici, raconte un des ces conflits, celui d'un héros moralement supérieur à son père, le roi d'Iran. Le héros abandonne son pays et renonce à son futur trône pour sauver son intégrité. Un tel acte aurait aussi bien pu être présenté comme une trahison dans une épopée nationaliste.

Ce mémoire étudie comment l'histoire de Siyâvosh racontée dans le *Shâhnâme* de Ferdowsi se transforme chez des conteurs populaires du XIX^e et surtout du XX^e siècle.

¹ Pour la transcription du persan, voir l'annexe 1.

Avant d'exposer la méthodologie, nous donnons une courte présentation du mémoire, suivi d'une brève esquisse des traditions classique et populaires du *Shâhnâme*² en Iran.

1.1 Présentation du mémoire

Ce mémoire se veut une étude de cas qui vise à éclaircir la relation entre l'épopée classique (le *Shâhnâme* de Ferdowsi) et les récits populaires du *Shâhnâme* en Iran. D'une part, nous analyserons à quel point les récits populaires s'appuient sur le *Shâhnâme* de Ferdowsi, et d'autre part, nous étudierons la variation à l'intérieur des récits populaires.

Cette recherche se situe dans le cadre des études sur le lien entre les traditions classiques et populaires (Blackburn et Ramanujan 1986). Pour le cas iranien, cette problématique a été surtout abordée en de vue découvrir la nature des sources du *Shâhnâme* de Ferdowsi, à savoir s'il est basé sur des sources écrites ou issu de la tradition orale. Les études comparatives de la version classique et des récits populaires du *Shâhnâme* sont très rares – mentionnons principalement Page (1977) qui a travaillé sur des performances orales et des versions écrites de conteurs professionnels.

La présente recherche aborde cette problématique à travers la comparaison d'un épisode du *Shâhnâme*, l'histoire de Siyâvosh, dans sa version classique et plusieurs récits populaires (professionnels et amateurs).

Le choix et la compilation du corpus, qui comprend tous les récits populaires de l'histoire de Siyâvosh publiés à notre connaissance, ainsi que la transcription et la traduction d'une grande partie de ces récits constituent la première étape du travail. Le corpus comprend la version classique de Ferdowsi selon l'édition de Khaleghi-Motlagh (1988-1997), deux *tumârs* (versions écrites

² Notons que le terme « *Shâhnâme* » fait référence au corpus d'histoires du *Shâhnâme*. S'il est spécifiquement question du « *Shâhnâme* de Ferdowsi », nous le précisons comme tel. Lorsqu'il s'agira du livre de Ferdowsi, « *Shâhnâme* » sera suivi du nom de l'auteur ou abrégé par SNF.

de conteurs professionnels) et une dizaine de récits amateurs du corpus d'Anjavi Shirâzi (1985).

L'analyse se fera d'abord au niveau textuel : des éléments linguistiques, l'élaboration des intrigues et des personnages, l'articulation d'une scène-clef ainsi que les caractérisations de Siyâvosh seront comparés à travers les différents récits. Les résultats seront mis en rapport avec ceux de recherches comparables.

Ensuite, nous essaierons d'interpréter certaines différences et similarités entre les récits à la lumière du contexte dans lequel ils ont été mis en écrit. La valeur des variantes dans le contexte iranien et leur diffusion, ainsi que les sources de la dimension religieuse, présente dans plusieurs récits populaires, seront discutées.

Nous concluons avec un essai de classification des différents volets en vue de décrire le lien entre l'épopée classique et les récits populaires professionnels et amateurs.

1.2 L'épopée classique : le *Shâhnâme* de Ferdowsi (SNF)

La tradition classique du *Shâhnâme* est représentée par le *Shâhnâme* (*Livre des Rois*) d'Abu'l Qâsem Ferdowsi. Cette épopée, achevée au début du XI^e siècle, raconte l'histoire préislamique de l'Iran. Commenant aux temps mythiques des rois civilisateurs, elle relate les récits héroïques puis historiques de l'Iran, jusqu'à la chute de l'Empire sassanide au VII^e siècle de notre ère qui coïncide avec l'arrivée de l'islam dans le pays. L'épopée de Ferdowsi est divisée en 50 règnes et comporte près de 50 000 distiques.³ Le grand héros du *Shâhnâme* est Rostam,

³ Le SNF même ne présente pas la distinction en parties mythique, héroïque et historique. Certains auteurs attribuent une valeur historique à tous les règnes du *Shâhnâme* et en établissent des chronologies historiques (voir, par exemple, Derakhshani 1995).

Il comporte aussi des épisodes plus romanesques, telle l'histoire de Bizhan et de Manizhe.

L'origine d'une partie des histoires du SNF peut être retracée jusqu'aux sources les plus anciennes en langue iranienne, l'*Avesta*, le livre sacré des zoroastriens.⁵ Certains personnages ont même leurs parallèles en Inde et remonteraient au moins à un passé indo-iranien, par exemple Jamshid (Colpe 1986). D'autres proviennent de cycles régionaux, telle la lignée de Rostam originaire du Sistân dans le sud-est de l'Iran.

Ferdowsi n'est pas le premier à rassembler un *Shâhnâme*. Sous le règne de Yazdgerd III (531-579) fut compilé le *Khadâyânâmak*, une chronique racontant l'histoire des rois de l'Iran en moyen perse.⁶ Certaines histoires du *Shâhnâme* figurent également dans des ouvrages religieux en moyen perse, tels que le *Bundâheshn*, et d'autres nous sont parvenues à travers des traductions arabes. En persan, on dispose d'un fragment du *Shâhnâme* de Daqiqi en vers, incorporé dans le SNF. De plus, Ferdowsi lui-même mentionne un certain *Shâhnâme* en prose comme source, le *Shâhnâme* d'Abu Mansur; il fait aussi référence à des sources orales.

Cette immense oeuvre fondatrice de la littérature persane revête une grande importance historique, linguistique et littéraire. De plus, elle joue un rôle crucial pour l'identité même des Iraniens, encore aujourd'hui.⁷

Le *Shâhnâme* jouit toujours d'une présence remarquable dans l'Iran du XXe siècle – les histoires les plus connues figuraient dans les manuels d'école

XXe siècle, les nationalistes turcs se sont réapproprié ce terme pour désigner l'ensemble des aires habitées par des peuples d'origine turque, calqué sur le projet panslaviste (Mourre 1978 : VIII : 4504).

⁵ La tradition date la vie de Zoroastre – et donc la composition des *Gathas*, les parties les plus anciennes de l'*Avesta* – au VI siècle av. J.-C. Des critères linguistiques, entre autres, suggèrent cependant une datation bien antérieure (Sims-Williams 1988 : 127). Kellens (1998) estime la composition des plus anciens textes de l'*Avesta* à 1400 av. J.-C., leur mise en écrit remonterait par contre au plus tôt au VIIe siècle après J.-C. (*ibid.*).

⁶ Le moyen perse ou pahlavi, ancêtre du persan, fut la langue religieuse et littéraire sous les Sassanides (IIIe – VIIe siècle). Le terme « persan » fait référence à la langue iranienne de la branche sud-ouest qui succéda à l'arabe comme langue officielle et qui est encore aujourd'hui la langue officielle de l'Iran.

⁷ Voir par exemple Marzolph (sous presse) et Hesse-Lehmann (1993 : 53-54).

pendant l'époque du Shah (Street 1995). À côté de l'œuvre de Ferdowsi circulent aussi des versions simplifiées pour enfants ou adolescents de cette grande épopée (p. ex. Ahyâi 1996).

Le *Shâhnâme* de Ferdowsi a par ailleurs donné suite à une série d'épopées populaires, beaucoup moins connues, qui ont repris et développé certains épisodes du *Shâhnâme* de Ferdowsi (Molé 1953). Le livre de Ferdowsi était non seulement un modèle pour d'autres épopées iraniennes, mais il a rayonné aussi au-delà de l'Iran. Son influence sur les littératures géorgienne et arménienne, par exemple, a été énorme (Garsoïan 1996).

1.3 Les traditions populaires de narration du *Shâhnâme*

La tradition populaire du *Shâhnâme* n'est qu'une parmi plusieurs traditions épiques qui existent en Iran. Mentionnons par exemple le cycle sur *Kuroghli*, d'héritage turc, répandu dans les provinces de l'Azerbaïdjan iranien et du Khorasan chez les populations turcophones.⁸

La forme et l'existence même d'une tradition populaire de narration épique dans les temps préislamiques (et même après l'islamisation de l'Iran) suscitent des vives controverses. Les mentions écrites les plus anciennes d'une telle tradition se trouvent dans les écrits grecs de Ctesias, Xenophon et Strabon (Omidssalar 1999), alors que les indices de l'existence de conteurs professionnels remontent à l'époque des Parthes (IIe siècle avant – IIIe siècle après J.-C.) (Boyce 1957). Les interprétations de telles données – dont nous n'avons cité que deux exemples – varient du plus grand scepticisme (Omidssalar) jusqu'à y voir la preuve d'une tradition orale allant des Mèdes jusqu'à la chute de Sassanides (Boyce).

⁸ Voir à ce sujet Chodzko (1842), Suzuki (1980) et Youssefzadeh (2002).

Note : L'Iran est un pays très hétérogène tant d'un point de vue ethnique que linguistique. Alors que les persanophones occupent la grande zone centrale de l'Iran, les régions frontalières sont habitées par diverses ethnies qui parlent différentes langues, autant du groupe iranien (par exemple le kurde, le gilaki ou le lor), que du groupe turc (comme l'azeri ou le qashqâi), ou encore l'arabe qui est parlé dans le sud de l'Iran. Néanmoins, selon un recensement de 1986, plus de 80% de la population affirme savoir parler persan (Hourcade 2000).

pendant l'époque du Shah (Street 1995). À côté de l'œuvre de Ferdowsi circulent aussi des versions simplifiées pour enfants ou adolescents de cette grande épopée (p. ex. Ahyâi 1996).

Le *Shâhnâme* de Ferdowsi a par ailleurs donné suite à une série d'épopées populaires, beaucoup moins connues, qui ont repris et développé certains épisodes du *Shâhnâme* de Ferdowsi (Molé 1953). Le livre de Ferdowsi était non seulement un modèle pour d'autres épopées iraniennes, mais il a rayonné aussi au-delà de l'Iran. Son influence sur les littératures géorgienne et arménienne, par exemple, a été énorme (Garsoïan 1996).

1.3 Les traditions populaires de narration du *Shâhnâme*

La tradition populaire du *Shâhnâme* n'est qu'une parmi plusieurs traditions épiques qui existent en Iran. Mentionnons par exemple le cercle sur *Kuroghli*, d'héritage turc, répandu dans les provinces de l'Azerbaïdjan iranien et du Khorasan chez les populations turcophones.⁸

La forme et l'existence même d'une tradition populaire de narration épique dans les temps préislamiques (et même après l'islamisation de l'Iran) suscitent des vives controverses. Les mentions écrites les plus anciennes d'une telle tradition se trouvent dans les écrits grecs de Ctesias, Xenophon et Strabon (Omidsalar 1999), alors que les indices de l'existence de conteurs professionnels remontent à l'époque des Parthes (IIe siècle avant – IIIe siècle après J.-C.) (Boyce 1957). Les interprétations de telles données – dont nous n'avons cité que deux exemples – varient du plus grand scepticisme (Omidsalar) jusqu'à y voir la preuve d'une tradition orale allant des Mèdes jusqu'à la chute de Sassanides (Boyce).

⁸ Voir à ce sujet Chodzko (1842), Suzuki (1980) et Youssefzadeh (2002).

Note : L'Iran est un pays très hétérogène tant d'un point de vue ethnique que linguistique. Alors que les persanophones occupent la grande zone centrale de l'Iran, les régions frontalières sont habitées par diverses ethnies qui parlent différentes langues, autant du groupe iranien (par exemple le kurde, le gilaki ou le lor), que du groupe turc (comme l'azeri ou le qashqâi), ou encore l'arabe qui est parlé dans le sud de l'Iran. Néanmoins, selon un recensement de 1986, plus de 80% de la population affirme savoir parler persan (Hourcade 2000).

Quoi qu'il en soit, l'art de la narration épique orale semblait jouir d'une certaine popularité aux débuts de l'ère islamique. Un cousin de Mohammad lui-même aurait fait concurrence au Prophète en racontant les histoires des Perses. Quelque cinq siècles plus tard, ces histoires auraient été tellement répandues que le grand théologien al-Ghazzâli a même dû interdire la narration d'histoires non religieuses dans les mosquées (Omidisalar 1984 : 206).

Raconter les histoires épiques de l'Iran a été considéré comme hérétique sous plusieurs règnes (Lesân 1975). Les conteurs donnaient leurs performances sur les places publiques, les bazars ou encore à certaines cours royales.

Le règne des Safavides (XVIe – XVIIIe siècle) marque un tournant pour les conteurs épiques : par l'institutionnalisation des maisons de thé⁹ sous cette dynastie, les conteurs professionnels (*naqqâls*) gagnaient un lieu pour déclamer, entre autres, les histoires épiques de l'Iran. Les maisons de thé étaient très répandues et constituaient un lieu social important avant de subir un déclin vers le milieu du XXe siècle. Or, de nos jours, on assiste à des initiatives de renouveau du *naqqâli*¹⁰, subventionnées par l'État.

Les *naqqâls*¹¹ racontent les histoires du *Shâhnâme* (et d'autres histoires épiques) en leurs propres mots en prose, mais citent par moments directement des vers de l'épopée classique.¹² Leur répertoire ne se limite pas au SNF et comprend aussi des épopées secondaires.¹³ Dans des occasions religieuses, les *naqqâls* récitent aussi des *rowzas*, histoires racontant les exploits des héros chiites. Certains participent même à des *ta'ziyes*.¹⁴

⁹ *Qahvekhâne* signifie littéralement « maison de café ».

¹⁰ On appelle *naqqâli* la narration d'histoires épiques par des conteurs professionnels (des *naqqâls*) telle que décrite plus bas. Ce terme est dérivé du mot *naql*, d'origine arabe, qui signifie « fable, histoire, nouvelle, conte, récit, narration, tradition, rapport » (Moallem 1999 : II, 2329).

¹¹ La description du *naqqâli* est basée sur Page (1977), Mahjub (1971) et sur les citations du *naqqâl* Torâbi dans l'introduction d'AM, à moins d'indication contraire.

¹² Les *naqqâls* ne racontent pas forcément leurs histoires en persan, Suzuki fait mention d'un *naqqâl* à Tabriz, ville industrielle dans l'Azerbaïdjan iranien, qui aurait donné sa performance en azeri, langue turque (Suzuki 1980 : 102). Les Azéris constituent la plus grande minorité ethnique en Iran, leur nombre est estimé à au moins 25 % de la population (Digard *et al.* 1996 : 13).

¹³ Selon le *naqqâl* Zariri, le *Shâhnâme* de Ferdowsi prédomine dans le répertoire des *naqqâls* seulement depuis la fin des années 1920 (Yamamoto 2000 : 45-46).

¹⁴ La *ta'ziye* est une forme théâtrale qui met en scène les histoires des martyrs chiites et d'autres saints de l'islam (voir la section 5.4).

En plus de la version classique de Ferdowsi, dont les *naqqâls* connaissent des grandes parties par cœur, les conteurs professionnels possèdent leurs propres versions écrites des histoires du *Shâhnâme*, appelées *tumârs* (fr. rouleaux). Il s'agit de résumés d'histoires, généralement écrits par des maîtres *naqqâls*, qui servent d'aide-mémoire et qui jouent un rôle important dans la transmission des histoires. Une partie de l'apprentissage d'un *naqqâl* – qui se fait par ailleurs toujours à travers un maître – réside dans la mémorisation de ces rouleaux. Un *naqqâl* peut raconter des heures en se basant sur quelques lignes seulement de son texte.¹⁵ Un *tumâr* consiste en « des feuilles collées les unes après les autres, que l'on roulait afin d'en rendre la lecture et le transport [...] plus facile pendant la performance » (AS I : 263).¹⁶

La performance d'un *naqqâl* dure environ trois heures. Elle s'amorce avec la récitation de prières et de poèmes classiques persans. La narration des histoires est accompagnée d'une véritable performance dans laquelle le *naqqâl* anime les histoires en jouant certaines scènes. Il adapte son histoire au public et ajoute de ses propres commentaires. Son rôle est non seulement de divertir, mais aussi d'instruire son public.

Outre le *naqqâli*, il y a d'autres modes de transmission du *Shâhnâme*, par exemple le *Shâhnâmekhâni* (fr. lecture/récitation du *Shâhnâme*), la pratique de lire le *Shâhnâme* de Ferdowsi à haute voix. Le *Shâhnâmekhâni* fut une coutume répandue, en particulier dans les régions rurales. Pour passer les longues nuits d'hiver, les membres d'une maisonnée se réunissaient et l'un d'entre eux lisait à haute voix le SNF aux autres et il le commentait (Mir Shokrâni 1976).

Il existe également des traditions musicales liées au *Shâhnâme* (Mahjub 1971), ainsi que des versions régionales en des langues autres que le persan. Izadpanâh et Rouhbakhshan (1990 : 67) rapportent que des « vieilles gens qui, ne

¹⁵ Il semble y avoir un autre type de *tumâr*, écrit par des scribes lors des performances. Ils y écrivaient mot à mot ce que le *naqqâl* disait, si bien que même des phrases telles que « donnez-moi de l'argent » étaient notées (AM : 30).

¹⁶ Les *tumârs* ne semblent cependant pas toujours jouer un rôle dans la performance. Selon les observations de Page (1977), les *naqqâls* ne s'en servent pas pendant les performances, ce qui contredit AS I : 263.

sachant ni lire ni écrire, récitent [...] les vers du *Shâhnâma* en leur langue maternelle », le laki, langue iranienne du Lorestân.

Grâce à un projet de collecte des traditions populaires du folkloriste Anjavi Shirâzi, on a accès à un grand nombre de versions d'histoires du *Shâhnâme* écrites par des conteurs non professionnels à travers le pays. Cette collection documente, entre autres, la façon dont le *Shâhnâme* est entré dans les croyances et proverbes des Iraniens.

2 Problématique et état des recherches

Cette recherche s'insère dans le cadre des études anthropologiques sur la relation entre « petites et grandes traditions » (Redfield 1967), ou selon une optique moins hiérarchisante, entre des « traditions classiques et populaires » (Blackburn et Ramanujan 1986). La problématique spécifique de notre étude est celle du lien entre l'épopée classique de Ferdowsi et les récits populaires du *Shâhnâme* en Iran.

Redfield (*ibid.* : 42) affirme que petites et grandes traditions¹⁷ s'influencent mutuellement :

« The two traditions are interdependent. Great tradition and little tradition have long affected each other and continue to do so. [...] Great epics have arisen out of elements of traditional tale-telling by many people, and epics have returned again to the peasantry for modification and incorporation into local cultures ».

Dans l'introduction à *Another Harmony* (1986), les indianistes Blackburn et Ramanujan vont plus loin. Ils portent non seulement un regard non hiérarchisant sur la relation entre les deux traditions, mais ils voient aussi la possibilité d'une influence mutuelle synchronique :

« [...] the present essays shift the continuities between folk and classical traditions from a hierarchy to a continuum » (*ibid.* : 15). « Our point is that folk and classical transmissions of a single story parallel each other in time, and that any one version may draw from either or both » (*ibid.* : 5).

¹⁷ Redfield définit et explique son choix de termes comme suit (Redfield 1967 : 41) : « (This pair of phrases is here chosen from among others, including 'high culture' and 'low culture', 'folk and classic cultures', or 'popular and learned traditions'. I shall also use 'hierarchic and lay culture'.) In a civilization there is a great tradition of the reflective few, and there is a little tradition of the largely unreflective many. The great tradition is cultivated in schools or temples; the little tradition works itself out and keeps itself going in the lives of the unlettered in their village communities ».

Dans cette même perspective, Ramanujan (1991) utilise le terme *telling* au lieu de *version* ou *variante* puisque les derniers impliquent l'existence d'un original.

Quant au dossier iranien, Hanaway distingue entre une « tradition courtoise » (*polite tradition*) et une « tradition populaire » (*popular tradition*) de l'histoire légendaire iranienne; il les conçoit comme deux traditions « parallèles » :

« [...] when the popular romances were being composed and transmitted orally, and indeed right down to the early twentieth century, there were two parallel literary traditions alive in Persia. There was the polite tradition of court literature, and the popular tradition of the romances » (Hanaway 1971 : 64).

Il définit les deux volets comme suit :

« [The polite literature] was written in a formal, conventional learned style in accordance with certain aesthetic canons [...] it was consciously created as art. It was generally written by courtiers, bureaucrats, or writers under patronage, for an audience of the literate and cultivated elite. [...] By popular literature I mean a body of narrative prose literature derived from, or in the formal tradition of, the Persian national legend » (*ibid.* : 59).

Même si cette définition de Hanaway de la littérature populaire fait référence aux épopées secondaires (*popular romances*), elle s'applique bien à nos données, les récits populaires de notre corpus étant dérivés de l'histoire légendaire de l'Iran. Par ailleurs, Hanaway distingue la littérature populaire du folklore par le fait que ce dernier n'a pas de dimension historique.

Pour notre propos, nous élargissons d'abord le terme de tradition populaire tel que défini par Hanaway en y incluant aussi la tradition orale des *naqqâls*, les *tumârs* et les récits non professionnels du *Shâhnâme*; elle inclut donc les récits qui ne sont pas issus d'une élite savante et qui ne sont pas conçus principalement en

tant qu'œuvre d'art. Ensuite, nous remplaçons le terme « courtoise » par « classique ».¹⁸

Ainsi, nous adoptons en tant que terminologie de travail la paire « tradition populaire » et « tradition classique ». La pertinence de cette terminologie et la nature du lien entre les deux traditions seront évaluées à la lumière de nos résultats dans la conclusion. Nous utiliserons indifféremment les termes « récit » et « version », autant pour le texte de Ferdowsi que pour ceux produits par les conteurs populaires professionnels et amateurs, afin d'éviter de considérer *a priori* le *Shâhnâme* de Ferdowsi comme original ou modèle. Le terme « narration » sera réservé à son acceptation restreinte de « acte de raconter ».

Quant à l'état des recherches, Ramanujan (1986) et Leavitt (1991) ont observé pour l'Inde des transformations récurrentes qu'un mythe subit lorsqu'il passe de la tradition classique à la tradition populaire. Leavitt constate dans les récits populaires différents processus de « rapprochement » vers le contexte de l'énonciation et englobe ceux-ci dans le terme de *proximation*. Ce rapprochement s'opère au niveau du temps, de l'espace et des protagonistes : « All three of these processes serve to bring the events of the story nearer to those who are telling and hearing it, whether in time, space, or the nature of the protagonists – all are processes, if I may coin a term, of *proximation* » Leavitt (1991 : 452). Par exemple, on trouve des transformations telles que l'humanisation des dieux, le remplacement de la toponymie classique par une toponymie locale, etc.

Pour ce qui est des études sur le lien entre ces deux traditions en Iran, la majorité d'entre elles traitent de l'influence de la tradition orale sur le *Shâhnâme* de Ferdowsi. Bien que cela ne soit pas notre propos, ces recherches sont pertinentes pour nous dans la mesure où elles apportent des nouvelles connaissances sur le *naqqâli* et le SNF.

¹⁸ L'opposition de tradition ou de littérature « écrite » et « orale » utilisée par plusieurs chercheurs iranistes s'avère peu appropriée *pour notre propos* puisque notre corpus de données est uniquement constitué de documents écrits.

Divers chercheurs qui voulaient documenter l'histoire de la narration épique orale en Iran pour étudier son influence sur le SNF se sont basés sur des mentions dans des ouvrages littéraires et historiques et dans des récits de voyageurs. Avec les données à notre disposition, l'influence réelle de la tradition orale sur le SNF reste cependant très difficile sinon impossible à évaluer.¹⁹

Des études plus récentes recherchent des « traces d'oralité » dans le texte même du SNF. L'iraniste américaine Olga Davidson (p. ex. 1988 et 1994) croit y reconnaître des caractéristiques de composition orale, suivant la théorie de composition formulaire de A. Lord et M. Parry (Lord 2000).²⁰

Yamamoto, après avoir effectué elle aussi une analyse formulaire (Kondo 1988),²¹ a développé une nouvelle approche pour étudier l'influence de la tradition orale sur le SNF, nommée *Oral Performance Model*.²² Elle compare la structure narrative du SNF, du *tumâr* de Zariri (Doostkhah/ Zariri 1990) et d'une épopée populaire. Yamamoto retrouve quelques-unes des caractéristiques narratives requises pour une performance orale dans l'épisode du SNF analysé, et elle en conclut que le genre écrit a incorporé des caractéristiques originaires de la tradition orale (Yamamoto 2000 : 167).

Les récits populaires du *Shâhnâme* eux-mêmes et leur lien avec l'épopée classique sont très peu étudiés en Iran. L'étude du lien entre les récits des *naqqâls*, oraux et écrits, et le *Shâhnâme* de Ferdowsi ainsi que de la variabilité à l'intérieur de la tradition populaire a été amorcée dans la thèse de doctorat de Mary Ellen Page (1977). Page a travaillé avec deux conteurs qui œuvraient dans

¹⁹ La nature des sources que Ferdowsi aurait utilisées pour écrire son oeuvre est une question qui occupe les philologues depuis plus d'un siècle. Ferdowsi lui-même indique à la fois des sources écrites et orales (répertoriées dans Yamamoto 2000 : 88). La référence interne à des sources réellement existantes ou non est un moyen couramment utilisé par les narrateurs épiques pour légitimer leur récit, et à elle seule, elle ne peut constituer une preuve valable (cf. la référence à Kyot dans *Parzival* de Wolfram von Eschenbach).

Puisque les sources écrites possibles ne nous sont connues que par des mentions dans des ouvrages encyclopédiques arabes comme le *Fihrist*, il est difficile de saisir leur influence et proximité avec le SNF.

²⁰ Ses conclusions sont rejetées le plus fortement par Omidsalar (1996 et 1999).

²¹ Kondo [Yamamoto] (1988) analyse la formulaïcité d'un épisode de l'histoire de Rostam et Sohrâb et arrive au résultat que 70% du texte étudié est constitué de formules.

²² Ce modèle est basé sur des critères caractéristiques d'une performance orale *naqqâli*, tels que l'égalité des épisodes (*instalments*) en longueur, la présence d'un motif-clef dans chaque épisode ou celle de marqueurs délimitant les différentes séquences d'un épisode.

des maisons de thé à Shirâz au milieu des années 1970. En plus de donner une bonne contextualisation du *naqqâli* et un portrait du processus d'apprentissage d'un *naqqâl*, elle compare, en se basant sur ses propres données de terrain, les versions populaires et classiques de deux épisodes du *Shâhnâme*. À part quelques remarques générales sur des différences stylistiques et narratologiques, elle se concentre sur les différences sémantiques concernant les événements et le déroulement de l'histoire. Les épisodes choisis sont très développés dans la tradition populaire mais presque absents de la version classique, ce qui ne permet pas de contraster les différentes versions en détail : la différence s'y réduisant à la présence ou l'absence du passage en question. Elle remarque par contre une certaine unité entre les récits populaires et conclut que le *naqqâli* n'est pas régi par le SNF et qu'il possède sa créativité propre. Page observe aussi que les *naqqâls* eux-mêmes et leur public ne font pas de distinction terminologique entre les versions écrites et orales : « neither audience members nor storytellers differentiate in terminology between the oral and the written versions. Both versions are rewritings of the Iranian national tradition, telling stories of particular heros and kings » (*ibid.* : 152).

Par ailleurs, il existe une série d'études sur le *naqqâli*, décrivant la performance, la formation des *naqqâls* et surtout l'histoire du *naqqâli* en Iran, mais qui s'attardent peu à la façon dont les versions des *naqqâls* sont modifiées par rapport au SNF. Par exemple, Mahjub mentionne que les conteurs « ne s'en tiennent pas au texte de l'histoire; ils s'en servent comme d'un support pour leurs propres récits, l'arrangeant, ajoutant à ce tronc branches et feuilles » (Mahjub 1971 : 162; voir aussi ASI : 263-264).²³

Quant à l'édition textuelle des récits populaires, les transcriptions de performances orales sont presque inexistantes et se limitent à quelques extraits dans Page (1977) et Doostkhah (1966). Pour les *tumârs*, la situation s'est beaucoup améliorée dans les quinze dernières années avec la publication de trois *tumârs* (Afshâri et Madâyeni 1998, Doostkhah/Zariri 1990 et 'Anâsori

²³ Le célèbre folkloriste iranien Mahjub a écrit une série d'articles sur le *naqqâli*, dont certains ne nous ont pas été accessibles pour cette recherche.

1991).²⁴ Pour ce qui est des récits non professionnels, on dispose d'un grand corpus recueilli sous la direction d'Anjavi Shirâzi.

L'édition d'Afshâri et Madâyeni 1998 et Doostkhah/Zariri 1990 a été accompagnée d'études philologiques des *tumârs*. Afshâri et Madâyeni ainsi que Doostkhah (1990 et 2001) ont étudié le langage des *tumârs*, et ils ont relevé certaines transformations par rapport au SNF.

Soroudi (1980), pour sa part, présente les récits sur Rostam publiés dans le corpus d'Anjavi Shirâzi où sont racontés des épisodes nouveaux qui ne figurent pas dans le *Shâhnâme* de Ferdowsi. Dans ces récits – qui représentent près d'un quart du corpus entier sur Rostam dans cette collection – le héros subit une islamisation et il se met au service de l'imam 'Ali.²⁵

Nous aurons l'occasion de revenir sur quelques-unes de ces études plus loin. Il manque à notre avis une véritable comparaison entre des récits populaires et le *Shâhnâme* de Ferdowsi, qui permettrait d'analyser les différences entre les deux.

Quels sont les types de changements dans les récits populaires par rapport au *Shâhnâme* de Ferdowsi? Les récits populaires sont-ils dominés par l'épopée de Ferdowsi? Y a-t-il homogénéité parmi les récits populaires des *naqqâls* et ceux des conteurs non professionnels? Peut-on parler d'une « tradition populaire » et d'une « tradition classique », et le cas échéant, quel est le lien entre les deux?

²⁴ Avant cela, on disposait de quelques extraits dans Page (1977) et dans Mahjub (1970, auquel nous n'avons pas eu accès) ainsi que d'un *tumâr* racontant les histoires de Bizhan et Manizhe et de Siyâvosh dans Anjavi Shirâzi (1985), mais qui n'est ni écrit par un *naqqâl*, ni publié à la base d'un manuscrit (voir la section 3.2.5).

²⁵ 'Ali, gendre et cousin du prophète Mohammad, est considéré par les chiites (litt. partisans [de 'Ali]) comme seul successeur légitime au califat après la mort de Mohammad.

3 Objectifs et méthode de travail

3.1 Objectifs et pertinence

Ce mémoire s'inscrit en continuité avec la thèse de Page, avec deux considérations supplémentaires : l'élargissement du corpus aux versions non professionnelles et le choix d'un épisode permettant un type de comparaison absent dans la thèse de Page. L'objectif général est d'évaluer le lien entre l'épopée classique et les récits populaires – professionnels et amateurs – de notre corpus.

Plus précisément, cet objectif général se raffine en plusieurs sous-objectifs. Il s'agit premièrement de choisir et de compiler un corpus approprié pour notre analyse. Deuxièmement, nous cherchons à dégager les différences et similarités entre les récits populaires et l'épopée classique au niveau textuel. Troisièmement, nous essayons d'interpréter l'importance de quelques-unes des divergences à l'aide de données contextuelles. Enfin, à la lumière des résultats obtenus, nous abordons à nouveau la pertinence de la terminologie « tradition classique » et « tradition populaire » pour le cas iranien.

Un objectif secondaire est de rendre accessible une partie du corpus d'Anjavi Shirâzi à des lecteurs non persanophones en fournissant des traductions littérales de quelques récits.

À notre connaissance, ce mémoire est la première recherche qui étudie la variabilité à l'intérieur des récits populaires en incluant dans son corpus une douzaine de récits à la fois professionnels et amateurs.

Cette étude vise à aller au-delà d'une analyse strictement littéraire et essaie de problématiser les facteurs contextualisant la mise en écrit. Elle prendra en considération divers facteurs, par exemple par qui, quand et à quel but les

versions sont écrites, et comment ces facteurs ont pu influencer la forme que prennent les différents récits.

3.2 Choix et présentation du corpus

Une partie importante du travail de ce mémoire réside dans le choix, la compilation et la préparation du corpus. Il est constitué de l'histoire de Siyâvosh selon l'épopée classique de Ferdowsi, deux *tumârs* et une douzaine de récits populaires écrits provenant de conteurs non professionnels.

Avant de présenter les différents volets du corpus, voici les considérations qui nous ont menées au choix de l'histoire de Siyâvosh pour cette étude.

3.2.1 *Le choix de l'histoire de Siyâvosh*

Le choix de l'histoire de Siyâvosh repose sur plusieurs facteurs : sa large diffusion, la particularité de l'histoire, le caractère comparable des différents récits ainsi que l'ancienneté du mythe de Siyâvosh.

L'histoire de Siyâvosh est une des histoires bien connues de l'épopée de Ferdowsi et figure généralement dans les anthologies d'histoires du *Shâhnâme*.²⁶ Nous avons évité de travailler sur les plus grands classiques qui mettent en scène le célèbre héros Rostam, car presque toutes les recherches sur la tradition populaire du *Shâhnâme* en font leur objet d'étude. Il était néanmoins important de choisir une histoire centrale et qui soit présente dans tous les types de documents de notre corpus.

L'objectif était de choisir une histoire qui contient des événements particuliers qui ne correspondent pas à un thème récurrent dans toute l'épopée tel que la description d'une bataille, la naissance et l'enfance d'un héros prodige,

²⁶ Par exemple dans Foruqi et Yaqmâi (1942) et Ahyâi (1996).

qui se prêterait trop facilement à des transpositions. Nous verrons que l'histoire de Siyâvosh contient des épisodes uniques dans le *Shâhnâme*.

De plus, le contenu idéologique et moral de l'histoire de Siyâvosh est particulièrement intéressant pour une épopée nationale. Siyâvosh est un héros qui quitte sa patrie et qui renonce à son avenir de roi et donc aussi à la possibilité de délivrer le peuple iranien du règne de son père, tout cela pour sa propre intégrité et pour rester pur devant Dieu. Il sera intéressant de voir si cette vision et interprétation morale qui est présente dans Ferdowsi persiste dans les récits populaires.

Un autre facteur qui motive le choix de cette histoire est son ancienneté, on peut la retracer jusqu'à l'*Avesta*. Elle figure dans des sources écrites antérieures et contemporaines au *Shâhnâme* de Ferdowsi (p. ex. dans le *Bundâheshn* et chez Tha'alebi), ce qui donne une perspective chronologique plus grande pour interpréter les résultats.

Une première analyse des différents récits a révélé qu'il existe des divergences entre eux, sans qu'ils soient trop éloignés les uns des autres au point de devenir incomparables. Cela permet de contraster véritablement les récits.

Le corpus de cette étude correspond à la totalité de récits populaires racontant l'histoire de Siyâvosh qui sont publiés à notre connaissance. Nous en avons transcrit et traduit une grande partie; ces traductions figurent aux annexes 3 à 5. Le tableau suivant donne un aperçu des différents récits du corpus.

Tableau I : Répertoire des différents récits du corpus d'analyse

Auteur	Type de document	Longueur de l'épisode	Époque	Référence ²⁷
Ferdowsi	épopée	ca. 2300 vers	XIe s.	KM II : 206-364
<i>Haft Lashkar</i>	rouleau	ca. 60 lignes	XIXe s.	AM : 217-220
Kâshâni/ Hoseyni	rouleau	ca. 400 lignes	XXe s.	AS I : 267-283
'Abdoli	récit AS	ca. 373 lignes	XXe s.	AS II : 220-249 ²⁸
Ahmadi	récit AS	26 lignes	XXe s.	AS III : 132-133
Izadi	récit AS	23 lignes	XXe s.	AS III : 130-131
Khâs Kolâre	récit AS	10 lignes	XXe s.	AS III : 133
Kholfi (1)	récit AS	12 lignes	XXe s.	AS II : 261
Kholfi (2)	récit AS	10 lignes	XXe s.	AS III : 134
Mazlumzâde	récit AS	16 lignes; 24 lignes	XXe s.	AS III : 118-119 AS III : 131-132
Nikurang	récit AS	70 lignes; 17 lignes	XXe s.	AS III : 122-124 AS III : 129-130
Omidi	récit AS	9 lignes	XXe s.	AS III : 133
Qâsemi	récit AS	39 lignes	XXe s.	AS III : 116-118
Rezâi	récit AS	20 lignes	XXe s.	AS II : 249-250

3.2.2 L'édition critique du SNF par Khaleghi-Motlagh

Pour le texte classique, nous avons utilisé la nouvelle édition critique de Khaleghi-Motlagh (1988-1997), ainsi que les traductions de Mohl (1876-1878) et de Lazard/Mohl (1996)²⁹, de Brélian-Djahanshahi (1999) et de Davis (2000). Par

²⁷ Les références et les indications de longueur des versions correspondent aux récits depuis la naissance jusqu'à la mort de Siyâvosh. Dans plusieurs cas, seulement quelques épisodes sont racontés.

²⁸ Plusieurs des récits d'AS figurent à la fois dans le tome II et le tome III d'AS. Dans ce tableau, une seule référence pour chaque récit est donnée.

²⁹ L'iraniste français Gilbert Lazard a révisé une partie de la traduction de Mohl. Il a publié des extraits choisis en 1979, qui ont été réédités en 1996.

rapport à l'ancienne édition critique de Bertel's (1960-1971), celle de Khaleghi-Motlagh a l'avantage de se baser sur le manuscrit de Florence, qui date de 1217 et qui est le plus ancien manuscrit du *Shâhnâme* qui nous est parvenu.³⁰ Il présente les variantes d'une douzaine de manuscrits; notre analyse traite avant tout du texte principal, elle inclut les variantes seulement dans les cas où les différences sont significatives pour notre propos (par exemple, l'ajout ou la modification d'un épisode, le changement d'un nom ou d'un attribut).

Même si cette nouvelle édition n'est pas celle qui est connue du grand public et des conteurs qui ont produit les versions de notre corpus d'étude, nous avons quand même préféré la prendre comme référence, car elle répertorie les variantes, ce qui donne une idée de la variabilité à l'intérieur des divers manuscrits du *Shâhnâme* de Ferdowsi.

L'histoire de Siyâvosh selon le *Shâhnâme* de Ferdowsi

Par le fait de son ancienneté, son ampleur et son large rayonnement, l'histoire de Siyâvosh selon le *Shâhnâme* de Ferdowsi sert de version de référence pour notre analyse. Elle constitue de loin le récit le plus long et le plus détaillé et compte environ 2300 distiques. En voici un résumé³¹ :

Siyâvosh³² est le fils de Key Kâvus, douzième roi d'Iran, auquel on attribue une fierté hautaine et la démesure (une tentative de voler échouée, des expéditions militaires dans le pays des divs, etc). Siyâvosh, au contraire, est d'une honnêteté exemplaire, et il étonne tout le monde par son intelligence et sa beauté frappante. Mais, héros tragique, il est né sous une mauvaise étoile et les astrologues prédisent à sa naissance que le destin ne lui sera pas favorable.

Siyâvosh est élevé par le grand héros Rostam dans le pays du Zâbolestân. Peu après son retour chez son père, alors qu'il est un jeune adolescent, Siyâvosh perd sa mère. Un deuxième malheur ne se fait pas attendre : sa belle-mère, Sudâve, tombe amoureuse de lui, l'incite à venir dans l'appartement des femmes et, par toutes sortes de ruses, essaie de

³⁰ Le manuscrit de Florence a été découvert en 1977 par Angelo M. Piemontese. En plus d'être le plus ancien manuscrit, il serait aussi le plus fiable (Yarshater 1988 : viii).

³¹ Le résumé est basé sur les traductions de Mohl (1876-1878) et de Davis (2000). La traduction de Davis est la seule publiée qui est basée sur la nouvelle édition critique. Nous avons exclu les passages qui ne figurent pas dans Khaleghi-Motlagh, tel le mariage de Jarire et Siyâvosh, présent dans beaucoup d'autres éditions du SNF.

³² Pour la transcription des noms, voir l'annexe 1.

séduire le jeune prince. Siyâvosh rejette ses avances et fait tout pour l'éviter. Mais le vase déborde quand Sudâve accuse Siyâvosh devant le roi de l'avoir violée. Le roi écoute les deux impliqués, consulte les astrologues, mais il n'est pas en mesure de trancher. Siyâvosh doit alors passer une ordalie en traversant un feu et il se révèle innocent. Il pardonne à Sudâve et lui épargne ainsi la peine de mort.

Pour être à l'abri de sa méchante belle-mère, Siyâvosh, accompagné de Rostam, part à la guerre pour défendre l'Iran contre leurs ennemis, les Touraniens. Il remporte la victoire. Le roi lui ordonne alors d'attendre la prochaine attaque des Touraniens et de ne pas attaquer en premier. Siyâvosh lui obéit. Alors, le roi touranien, qui a vu en rêve sa propre défaite, lui offre la paix. Siyâvosh l'accepte, mais exige cent otages touraniens en garantie. Il informe son père de ce traité par l'intermédiaire de Rostam. Le roi Kâvus devient furieux lorsqu'il apprend que la guerre a cessé et accuse d'abord Rostam, puis Siyâvosh de lâcheté. Rostam, indigné par cette réaction, rompt avec le roi et retourne chez lui au Zâbolestân. Kâvus ordonne à son fils soit de continuer la guerre et de lui envoyer les otages pour qu'il puisse les tuer, soit de revenir auprès du roi et de laisser le commandement de l'armée à autrui. Le prince Siyâvosh se trouve alors dans un conflit sérieux, car dans chacun des cas il violerait des règles d'honneur : d'une part il doit obéir à son père et roi et le servir, d'autre part il ne peut violer le traité de paix. Il consulte deux grands hommes de son armée, Bahrâm et Zange. Ils lui conseillent de continuer la guerre, car ils ne veulent pas que Siyâvosh détruise sa fortune en s'opposant à la volonté de son père. Mais Siyâvosh choisit un autre chemin. Pour rien au monde il ne violerait le traité. Il opte pour sa propre intégrité et demande asile au roi touranien Afrâsyâb, renonçant ainsi à sa patrie et à son futur trône. Afrâsyâb, sur le conseil du sage Pirân, l'accueille au Touran.

Il suit alors un temps de bonheur et de paix. Siyâvosh demande à Pirân de lui servir de père. Afrâsyâb éprouve beaucoup d'admiration pour Siyâvosh et passe tout son temps avec lui. Il donne au jeune prince sa fille Farigis en mariage et lui confie un pays où Siyâvosh fait construire deux villes, Siyâvoshgerd et Gangdezh, qui éblouissent tout le monde. Devant autant d'attention pour Siyâvosh, Karsivaz, le frère jaloux d'Afrâsyâb, se sent négligé et organise un complot. Il réussit à faire croire à Afrâsyâb que Siyâvosh aurait changé et qu'il communiquerait avec l'Iran pour mener une guerre contre le Touran. Afrâsyâb dirige alors son armée vers la ville de Siyâvosh. Le jeune prince a pressenti cette attaque et l'approche de sa propre mort par un rêve. Siyâvosh se prépare au départ et prédit à sa femme enceinte que l'enfant qu'elle porte en elle vengera son père et deviendra un des plus grands rois de l'Iran. Il la quitte et tombe dans les mains d'Afrâsyâb. Toujours fidèle, il refuse de combattre l'armée de son hôte. Malgré les nombreux avertissements du malheur que causera la mort de Siyâvosh, Afrâsyâb donne l'ordre de décapiter le jeune prince. On lui tranche la tête sur un plateau d'or. Au moment où on verse son sang à un endroit où aucune plante ne pousse, un vent s'élève et obscurcit le monde.

Pour des raisons de simplicité, nous délimitons l'histoire de Siyâvosh pour tout notre corpus à l'épisode de la naissance de Siyâvosh jusqu'à sa mort et les conséquences immédiates de celle-ci. L'analyse n'inclura donc ni l'histoire de la mère de Siyâvosh, ni la naissance de Key Khosrow (le fils de Siyâvosh), ni la vengeance de Rostam auprès de Sudâve, même si ces épisodes font partie de l'histoire de Siyâvosh dans certains récits.

3.2.3 *Le tumâr Haft Lashkar publié par Afshâri/Madâyeni*

Le *tumâr* édité par Afshâri et Madâyeni date de l'époque qadjar (fin XVIIIe – début XXe siècle) et fut écrit sous le règne de Nâser od-Din Shâh (1848-1896), une époque transitoire entre tradition et modernité en Iran (Marzolph 2001 : 232). *Haft Lashkar* raconte la partie mythique du *Shâhnâme*, du règne de Kiyumars jusqu'à celui de Bahman. Il comporte aussi des histoires qui viennent d'autres sources que le *Shâhnâme* de Ferdowsi, notamment des épopées telles que le *Garshâspnâme*, le *Sâmnâme* ou le *Farâmarznâme* (AM : xix).

Selon les éditeurs, le *Haft Lashkar* est une œuvre très connue de l'époque qadjar qui documente, dans ses quelque six cents pages, la littérature orale de cette époque. D'après le *naqqâl* Torâbi qui a aidé à l'édition du manuscrit, *Haft Lashkar* représente un cycle entier de *naqqâli* dont la narration s'étale au moins sur une période de six mois (*ibid.* : xxxi).

Le manuscrit comporte des illustrations, qui ne sont pas reproduites dans l'édition du texte, semblables à celles qu'on trouve dans les maisons de thé.³³ Il y a un seul manuscrit de cette oeuvre, manuscrit dont les coins gauches des pages seraient d'ailleurs très usés, ce qui témoigne qu'il a été lu souvent (AM : xxviii-xxxiv).

³³ Ces tableaux sont d'un style très différents des miniatures des manuscrits du *Shâhnâme* de Ferdowsi. Sur les peintures de maisons de thé, voir Bulookbashi (1996).

Quant à l'édition du manuscrit, il s'agit d'une édition critique où des erreurs, des fautes d'orthographe, des ajouts en marge de page du manuscrit, ainsi que des explications pertinentes à la compréhension du texte sont indiqués en notes de bas de page.

À notre connaissance, *Haft Lashkar* est le seul *tumâr* comprenant l'histoire de Siyâvosh qui soit publié à la base d'un véritable manuscrit de *tumâr*.

L'histoire de Siyâvosh dans *Haft Lashkar* raconte dans les grands traits la même histoire que Ferdowsi, mais de manière beaucoup plus courte, en résumant tous les événements en une soixantaine de lignes.

3.2.4 *Le tumâr de Kâshâni, écrit par Hoseyni Amânâbâdi*

Le seul autre *tumâr* publié³⁴ qui inclut l'histoire de Siyâvosh est celui du *naqqâl* Hoseyn Kâshâni, dans le corpus d'Anjavi Shirâzi (AS I : 265-295). Il aurait été mémorisé par Hoseyn Hoseyni Amânâbâdi et mise en écrit par ce dernier (AS I : 264).³⁵ Alors qu'on n'a aucune information sur Kâshâni, on sait que Hoseyni, un fonctionnaire, a mis le *tumâr* sur papier en 1975 à Amânâbâd, Farâhân, dans la province de Markazi³⁶. Même s'il n'est écrit ni par un *naqqâl* même, ni par un scribe lors d'une performance, ce texte a l'intérêt de contenir plusieurs caractéristiques des *tumârs* observées par Yamamoto (2000), Afshâri et Madâyeni (1998) et Doostkhah (1990).

Beaucoup plus longue que dans *Haft Lashkar*, l'histoire de la vie de Siyâvosh dans ce *tumâr* s'étend ici sur une trentaine de pages. La plupart des épisodes du SNF y sont repris, mais leur mise en scène et leurs attributs sont modifiés et parfois adaptés à la réalité des gens du XXe siècle.

³⁴ Les deux autres *tumârs* publiés, soit le *tumâr* publié par Anâsori (1991) et celui édité par Doostkhah (1990) et analysé par lui-même (*ibid.*) ainsi que par Yamamoto (2000), ne racontent pas l'histoire de Siyâvosh.

³⁵ Au sujet du projet d'Anjavi Shirâzi, voir les sections 3.2.5 et 5.1.3.

³⁶ Les lieux d'où proviennent les différents récits sont indiqués sur la carte de l'Iran à l'annexe 7 à la page xxxviii.

Les actes y sont racontés de façon elliptique, comme nous verrons dans l'analyse. Il semble s'agir d'un aide-mémoire pour le conteur (voir les sections 1.3 et 5.1.2). Les événements, actions et communications y sont très nombreux, et il y a plusieurs ajouts par rapports au SNF.

À plusieurs endroits, les personnages ont des comportements qui seraient éthiquement inconcevables dans le SNF. Par exemple, après l'épreuve du feu Kâshâni ajoute une scène : Siyâvosh sortant du feu s'en va vers le désert pour quitter le pays. Les gens se rebellent contre le roi Kâvus et lui demandent de céder le trône à Siyâvosh. Amir Gudarz, envoyé par Kâvus, va chercher Siyâvosh et lui demande de rentrer pour le bien du peuple et pour sa mère. Au retour, Kâvus demande pardon à son fils et lui offre le trône, mais Siyâvosh le refuse en disant qu'il n'est pas un homme politique.

3.2.5 *Récits populaires du corpus d'Anjavi Shirâzi*

Les récits populaires de notre corpus ont été recueillis dans le cadre d'une émission de radio que le folkloriste iranien Anjavi Shirâzi a lancée au début des années 1960 pour commenter, diffuser et recueillir du folklore.

Contrairement à son prédécesseur Sobhi, qui avait essayé de reconstruire la version « originale » de certains contes, Anjavi Shirâzi insistait sur le fait de les préserver tels que dits par les informateurs. Le folkloriste allemand Ulrich Marzolph remarque que, pour Anjavi Shirâzi, « stand von Anfang an das systematische und umfassende Sammeln und Bewahren von möglichst authentischer Folklore im Vordergrund, das Entstehen seines zunehmend beliebten Rundfunkprogramms war nur eine Folge davon » (Marzolph 1994 : 119).³⁷

³⁷ Trad. « La collecte et la conservation systématiques et exhaustives de folklore le plus authentique possible était la priorité d'Anjavi Shirâzi dès le début. L'émergence d'une émission radiophonique de plus en plus populaire n'en était qu'une conséquence. »

Au fil des années, l'émission d'Anjavi Shirâzi est devenue une véritable institution et gagna de plus en plus de collaborateurs. Les efforts du folkloriste ont abouti à la fondation du *Markaz-e Farhang-e mardom* (Centre de culture populaire), à la création d'immenses archives de matériel folklorique et à l'édition d'une série intitulée *Ganjine-ye farhang-e mardom* (Trésors de la culture populaire), vouée à la publication de contes et de coutumes iraniennes (Marzolph 1994).

Les trois tomes de *Mardom va Ferdowsi* (*Les gens et Ferdowsi*), qui regroupent des récits populaires du *Shâhnâme*, sont parus pour la première fois dans cette collection en 1975, 1976, 1978 et ont été réédités plus tard. Cette publication avait pour but de faire connaître la façon dont les gens ont reçu le *Shâhnâme*. La connaissance des gens serait basée sur l'écoute et la lecture du *Shâhnâme*, comme le précise Anjavi Shirâzi (AS II : 6).

« [...] le Centre de Culture populaire s'est mis à recueillir, enregistrer et transcrire des récits oraux à travers tout le pays grâce à ses émissions de radio et avec l'aide d'un grand nombre d'amis et de compagnons du Centre et il a ainsi rendu disponible une grande quantité de documents » (AS III : 9).³⁸

Si les informations concernant le projet et la méthodologie d'Anjavi Shirâzi sont abondantes (voir la section 5.1.3), on n'a que très peu de données sur les conteurs eux-mêmes et aucune documentation sur la façon et le contexte dans lequel ils ont appris les histoires du *Shâhnâme*. On connaît uniquement leur nom, leur âge et leur profession ainsi que le lieu et la date de rédaction du récit.

Les conteurs de notre corpus sont « auto-sélectionnés » et ils ne sont pas des conteurs de profession. Ce sont tous des hommes, originaires de différentes provinces, qui exercent des professions relativement modestes : tailleur, agriculteur, gardien frontalier, instituteur pour nomades, etc. Les dates de rédaction vont d'*âzar* 1353 (novembre/décembre 1974) jusqu'à *mordâd* 1354 (juillet/août 1975).

³⁸ Les traductions sont les nôtres, à moins d'indication contraire.

Notre corpus couvre la totalité des versions racontant l'histoire de Siyâvosh. Ils proviennent de dix conteurs différents.³⁹ Les récits, tous en prose, sont de longueurs très variables : entre une dizaine de lignes et une vingtaine de pages. La plupart d'entre eux ne racontent pas l'histoire de Siyâvosh au complet et se limitent à la narration d'un épisode. Enfin deux contributions, celles de Kholfi, ne relatent pas l'histoire en tant que telle, mais en donnent simplement des éléments pour expliquer des proverbes ou encore des particularités « topographiques ».

Si plusieurs récits ressemblent dans les grandes lignes à un résumé de la version de Ferdowsi, ils ne s'y conforment jamais jusque dans les détails. Dans chacun d'entre eux, on trouve des modifications ou simplifications et plus rarement aussi des ajouts par rapport à la version de Ferdowsi – allant d'un simple élément jusqu'à des scènes entières. Certains conteurs ajoutent une forte couleur religieuse au personnage de Siyâvosh.

3.3 Méthode et plan d'analyse

L'analyse se divisera en deux parties principales. La première (chapitre 4) est une analyse comparative strictement textuelle qui vise à dégager les constances, variations et transformations dans les textes de notre corpus. Dans la deuxième partie (chapitre 5), nous placerons les différents types de récits (le SNF, les *tumârs* et les récits d'AS) dans leur contexte de production, et nous utiliserons diverses données propres au contexte iranien, en vue d'interpréter les résultats de l'analyse textuelle.

³⁹ En annexe se trouvent une transcription et une traduction des dix versions de l'épisode de la mort de Siyâvosh, de même qu'un tableau sur le profil des conteurs et la mention des passages racontés par chacun.

La comparaison textuelle abordera le SNF et les récits populaires sous plusieurs angles formels et thématiques. La première section examinera quelques éléments linguistiques, notamment le type de vocabulaire, la construction syntaxique, des formes grammaticales particulières et quelques éléments poétiques afin d'illustrer la grande différence entre le *Shâhnâme* de Ferdowsi et les récits populaires.

Les autres sections exposeront le développement des personnages et l'élaboration des intrigues et des événements qui présentent un intérêt particulier. Le choix des scènes traitées dans l'analyse est motivé par leur caractère spécifique par rapport à l'ensemble du *Shâhnâme* de même que par leur potentiel à être élaborées ou transformées.⁴⁰

Les différentes sections dégageront non seulement les similitudes et changements entre les deux traditions, mais aussi ceux à l'intérieur de chaque groupe de récits. Les résultats de l'analyse seront résumés dans la section 4.5 et comparés à ceux d'autres études qui traitent des différences entre les récits populaires et la tradition classique. En plus de décrire des mécanismes de simplification ou de complexification, et de dégager la portée de certaines modifications au niveau de la signification, nous rechercherons des phénomènes de proximation (voir chapitre 2).

Chaque section d'analyse partira de la version de Ferdowsi pour la contraster par la suite avec les différents récits populaires. Voici un aperçu des épisodes et éléments présentés dans chaque section.

⁴⁰ L'ordalie par exemple, bien qu'elle soit spectaculaire en soi et qu'elle constitue possiblement la scène la plus connue, se prête peu à des modifications. Les différents récits la présentent de façon très similaire.

Tableau II : Épisodes et éléments traités dans l'analyse textuelle

Section	Épisode	Élément d'analyse
4.1		le langage : - genres - type de vocabulaire - particularités grammaticales et syntaxiques - éléments poétiques
4.2.1	le départ au Touran	- raisons invoquées pour le départ - articulation et développement de la pensée Siyâvosh
4.2.2	le complot de Karsivaz	- les étapes de l'intrigue - le calomniateur - le défenseur - l'attitude d'Afrâsyâb
4.3	la mort de Siyâvosh	- préfigurations des malheurs - indications sur la façon de tuer Siyâvosh - événements au moment de sa mise à mort - conséquences de sa mise à mort
4.4		- caractérisations de Siyâvosh

La deuxième partie de l'analyse expose des facteurs contextuels qui ont probablement eu un effet sur la forme et le contenu de différents récits, et qui sont cruciaux pour l'interprétation des constances, variations et transformations. Elle traite entre autres de la valeur des variantes dans le contexte iranien, des sources possibles pour les conteurs et des réseaux de transmission.

Tout comme pour le corpus de textes, l'étude du contexte se base presque exclusivement sur des données publiées. Outre la recherche dans diverses bibliothèques d'Amérique du Nord et d'Europe, un séjour à Téhéran à l'été 2001 ainsi que des rencontres avec plusieurs chercheurs en Iran nous ont permis d'inclure dans cette étude quelques publications qui nous auraient été inaccessibles autrement. Une véritable recherche de terrain, qui aurait bien sûr élargi et approfondi nos connaissances de façon inestimable, n'était cependant pas possible dans le cadre de ce mémoire de maîtrise.

4 Constances, variations et transformations dans les textes

4.1 Caractéristiques linguistiques

Le *Shâhnâme* de Ferdowsi est un des chefs-d'œuvre de la littérature persane et bien sûr, il a fait l'objet de nombreuses études. Pour notre propos, il suffira de signaler quelques caractéristiques linguistiques du *Shâhnâme* en vue de faire ressortir certaines des différences frappantes avec le langage des récits populaires. Nous aborderons les caractéristiques suivantes : les genres de la narration, le type de vocabulaire, la construction syntaxique, les formes grammaticales particulières et quelques éléments poétiques.

Ce survol sera suivi de la présentation d'un court extrait du *Shâhnâme* de Ferdowsi et des passages correspondants dans le *tumâr Haft Lashkar* et dans deux récits populaires du corpus d'AS afin d'en illustrer les différences.

Le SNF est composé en *motaqâreb* (U — — | U — — | U — — | U —), le mètre caractéristique du genre épique persan. Chaque *beyt* (distique) est composé de deux versets qui riment (vers 2170) :

Cherâ jang juy âmadi bâ sepâh (pourquoi es-tu venu à la guerre avec ton armée)

Che-⁴¹ | râ | jan- | g(ə) | ju - | y â- | ma- | di | bâ | se- | pâh

Cherâ koshtkhâhi marâ bigonâh (pourquoi veux-tu me tuer [moi qui suis] innocent?)

Che- | râ | kosh- | t(ə)- | khâ- | hi | ma- | râ | bi- | go- | nâh

Conforme au style épique persan, le *Shâhnâme* a un pourcentage très faible d'emprunts arabes.⁴² Son langage est poétique et imagé et les figures de style,

⁴¹ Les syllabes brèves sont identifiées par un soulignement simple, les syllabes longues, par un soulignement double. En gros, une consonne suivie d'une voyelle courte (a, e, o) forme une syllabe brève, alors les séquences consonne – voyelle longue (â, i, u) et consonne – voyelles courte – consonne comptent comme des syllabes longues. Dans les cas d'une séquence de trois consonnes, comme dans « jang juy » on ajoute une voyelle anaptytique (*nim-fatha*) après la deuxième consonne pour obtenir une syllabe de plus, ce qui évite que la syllabe précédente soit trop longue. Pour une introduction à la métrique persane, voir Thackston (1994 : ix-xxiii) ou Thiesen (1982) pour une description plus détaillée.

tels les métaphores, allitérations, parallélismes et inversions syntaxiques, y sont abondantes. Par exemple, des métaphores caractéristiques du répertoire de la poésie classique persane, telles que *mâh* (lune) pour la femme, ou *khoshid* (soleil) pour l'homme figurent couramment dans le *Shâhnâme* de Ferdowsi.

Par ailleurs, on y trouve les formes grammaticales du persan classique, par exemple l'omission du préfixe *mi-* au présent (v.1102 : *juyam* « je cherche ») et l'affixation de *be-* à l'indicatif du passé (v. 1089 : *bepazhmord* « il se fâna »). De plus, des formes poétiques *ma-* pour *na-* dans la négation (v. 2188 *mamânid* au lieu de *namânid* « ne restez pas »), et certaines formes anciennes, tels que *sepid* pour *sefid* « blanc » (v. 486) ou *pil* pour *fil* « éléphant » (v. 2283) y sont courantes.

Il y a très peu d'enjambements et les couplets forment des unités syntaxiques. Les vers sont le plus souvent juxtaposés et la fréquence de conjonctions et des autres mots de liaison y est relativement faible. Dans notre corpus, la conjonction *cho / chon* (quand, comme) prédomine. De plus, comme le remarque Yamamoto (2000 : 108-114), la variété de marqueurs narratifs et temporels est maigre, ce qui est probablement dû aux contraintes métriques.

Les nombreux discours directs sont le plus souvent encadrés par *chonin goft ... ke* (ainsi dit ...) ou *bedu goft k(e)* (il lui dit). La conjonction *ke* sert à indiquer le début du discours direct en persan classique. À quelques occurrences ce marqueur est cependant omis (p. ex. v. 2339).

Enfin, Yamamoto indique que le *Shâhnâme* comporte à la fois des caractéristiques de la littérature orale et écrite : d'une part, il serait évident que le livre de Ferdowsi est composé dans un style formulaire et qu'il inclut une série de motifs récurrents, d'autre part, en se référant à Davis (1992), elle remarque : « it shows a structure of elaborate artistry and artistic scheme of interconnections and cross-references, which seems to be typical of written

⁴² Le persan, langue littéraire née environ deux siècles après l'islamisation de l'Iran au VIII^e siècle, est écrit avec l'alphabet arabe (avec quelques modifications légères) et dispose d'un grand nombre de mots d'origine arabe. La proportion de mots d'origine arabe est comparable à celle du vocabulaire d'origine romane en anglais (Lazard 1975 : 597). On peut déduire de la thèse de Moïnfar (1970) que dans le *Shâhnâme* de Ferdowsi il y a en moyenne un mot arabe par 16 distiques.

littératures » (Yamamoto 2000 : 23-24). Tout en gardant le même mètre du début à la fin, le SNF incorpore plusieurs genres de discours (Bakhtine 1984) : abondants sont non seulement les discours directs, mais aussi les lettres, les monologues et les commentaires de Ferdowsi lui-même sur les histoires, le cours du monde et même sa propre vie.

L'histoire de Siyâvosh dans le *tumâr Haft Lashkar* est écrite en prose. Contrairement à d'autres épisodes de ce *tumâr*, elle ne comprend pas d'extraits en vers tirés directement du *Shâhnâme* de Ferdowsi. Loin du langage poétique de Ferdowsi, la prose de *Haft Lashkar* est simple, les propositions y sont courtes et peu ornementées. Il correspond plus au genre *ravâyat* (conte, récit). Les éditeurs signalent que ce *tumâr* est écrit dans le même langage que les épopées populaires *Darâbnâme* et *Samak-e 'Ayyâr* (AM : xxxiv).

On y trouve une prédominance de phrases coordonnées, le plus souvent les propositions sont liées par la conjonction *va* (et), ce qui donne un rythme très rapide à la narration, où les actions s'enchaînent les unes après les autres. Semblablement au SNF, il y a beaucoup de discours directs, dont un tiers seulement est précédé par le marqueur *ke*. Comme dans le *Shâhnâme* de Ferdowsi, la conjonction de subordination la plus récurrente est *chon*. Mais il y a aussi des marqueurs narratifs d'origine arabe, que l'on ne trouverait pas dans le SNF, notamment *âqebat* (finalement) et *alqesse* (en fin de compte).

Des emprunts arabes sont présents même autour des noms de personnages. Dans le titre du chapitre sur Siyâvosh, l'auteur du *tumâr* présente Siyâvosh en tant que *Siyâvakhsh ebn-e Keykâvus*, en utilisant le marqueur de filiation arabe *ebn*.

Il n'y a que peu d'adjectifs et, du moins dans la partie qui nous concerne, pas de langage imagé. Cela ne semble pas représentatif de l'ensemble du *tumâr*; les éditeurs commentent l'imagerie dans le *Haft Lashkar* : elle serait adaptée à la vie des gens, facile à comprendre et démesurée en comparaison avec l'imagerie

classique du SNF (*ibid.* : xxxix). Ils mentionnent d'autres particularités linguistiques (*ibid.* : xxxiv-xxxix), qui ne sont pas attestées dans notre corpus, exception faite de l'omission occasionnelle du marqueur d'objet direct défini *râ*, et de l'adoption de l'orthographe basé sur le langage parlé, notamment *residan* au lieu de *residand* (ils arrivèrent). Ces deux particularités sont loin d'être systématiques dans notre corpus, elles constituent plutôt l'exception.

Si l'épisode de Siyâvosh tel que nous l'avons délimité (voir page 21) n'incorpore pas de vers du SNF,⁴³ il y a, pendant la scène de la mort de Siyâvosh, un ajout d'un vers dans une autre écriture en marge du manuscrit, pour réprimander Afrâsyâb d'avoir tué Siyâvosh :

Shâh-e Torkân sokhan-e modd'eyân mishnavand⁴⁴
sharmash az mazlame-ye khun-e Siyâvoshi bâd

Le roi des Turcs écoutait les paroles de ceux qui
prétendaient
Honte soit à lui pour le crime du sang de Siyâvosh

Il s'agit d'un extrait d'un poème du célèbre poète persan du XIV^e siècle Hâfez (Hâfez 1997 : 101). Cet ajout constitue non seulement un exemple de la façon dont les *naqqâls* intègrent des textes de la poésie classique dans la performance, mais il montre aussi, par son contenu moral, le rôle éducatif que les *naqqâls* occupent à l'égard du public.

Enfin, le manuscrit comprend beaucoup de fautes d'orthographe et l'écriture des noms n'est pas toujours uniforme, par exemple on trouve Siyâhvakhsh de même que Siyâhvahsh⁴⁵.

⁴³ Le *tumâr* ne contient qu'un vers du *Shâhnâme* de Ferdowsi lié à Siyâvosh, bien après l'épisode de la mort de celui-ci, au moment où Pirân voit en rêve Siyâvosh qui lui annonce la naissance de Key Khosrow.

⁴⁴ Le pluriel *mishnavand* doit être une coquille ou une liberté du narrateur. Dans Hâfez (1997 : 101), le verbe est au singulier : *mishnavad*. De même, le distique y diffère : « sharmi az mazlame-ye khun-e Siyâvoshash bâd ».

⁴⁵ En persan, ce n'est qu'un point diacritique qui différencie les deux orthographes.

Le *tumâr de Kâshâni*, en prose, reflète le langage colloquial. Encore ici, il n'y a pas de vers du SNF dans la section sur la vie de Siyâvosh. Beaucoup plus long que *Haft Lashkar*, il comporte plus d'éléments qui ornent le récit, tels des adjectifs qualificatifs et quelques allégories. Il y a aussi beaucoup de discours directs et des lettres, dont certains sont précédés du marqueur *ke*. Ils commencent souvent avec des apostrophes ou des formules de politesse et d'affection, par exemple AS I : 278 : *qorbânet gardam* (litt. que je me sacrifie pour toi) une formule affective du langage parlé; le roi touranien y est appelé '*amu* (oncle) par sa nièce (AS I : 266).

Les expressions du langage parlé abondent, en particulier dans les discours directs et les lettres; par exemple, Afrâsyâb dit à Siyâvosh *qadam be cheshm-e mâ bezâr* (Viens chez nous, litt. mets un pas devant nos yeux).

Nous avons observé des changements de niveau de langage dans les discours directs. Dans l'exemple suivant, une expression colloquiale est suivie d'une demande dans un style officiel (AS I : 277) :

<p>[...] yek nâme nevesht be shâh Afrâsyâb ke miyâne-ye man o pedaram ruye bejangidan bâ shomâ be hâam khorde ast, banâbarin az shomâ taqâzâ dâram ejâze befarmâid dar khâk-e Turân gushei râ barâye 'ebâdat-e khodâvand entekhâb konam.</p>	<p>[...] il écrit une lettre au roi Afrâsyâb : « Mon père et moi on s'est brouillé au sujet de la guerre avec vous, donc je vous fais la demande que vous m'octroyez la permission de choisir un coin de terre pour que je m'y consacre à la dévotion à Dieu »</p>
--	--

Dans un autre discours il y a même un passage soudain du tutoiement au vouvoiement (I : 280) : Karsivaz s'adresse d'abord à la 2e personne du singulier à Afrâsyâb (*didi* « tu as vu »), et utilise ensuite le pronom de la 2e personne du pluriel (*shomâ* « vous »), ce qui correspond à la forme de politesse largement utilisée en persan parlé.

La forme elliptique de certains discours directs sont des indicateurs clairs que ce *tumâr* est un aide-mémoire qui ne donne que des indices pour la narration. Par exemple, Siyâvosh écrit à Rostam pour lui demander conseil lorsqu'il veut partir au Touran. À ce moment, Rostam n'est pas au courant de la situation. Dans le *tumâr*, la lettre est rendue comme suit (AS I : 276) :

« Ostâd-e gerâmi bâ chenin mosibati | « Cher maître, je suis pris avec un tel
ruberu hastam che bâyad kard? » | malheur, que faut-il faire? »

Il y a une grande diversité de marqueurs narratifs et temporels dans le *tumâr* de Kâshâni. Certains sont caractéristiques du langage du *naqqâl*, par exemple *ammâ beshnow az Siyâvosh* (mais écoute [maintenant] au sujet de Siyâvosh); d'autres sont très courants dans le langage parlé contemporain, par exemple *vaqti* (quand), *kholâse* (bref), *banâbarin* (donc, par conséquent), *hâl* (maintenant).

Comme dans *Haft Lashkar*, le conteur utilise ici couramment des mots arabes. Pour indiquer la filiation, on trouve autant des désignations arabes que persanes : *Siyâvosh ebn-e Kâvus* (arabe), *Tus-e Nowzar* (persan) et « *pur-e Siyâvosh* » (persan).

En plus des portions de lettres et de dialogues, le *tumâr* de Kâshâni contient quelques commentaires du narrateur qui sortent du cadre de l'histoire. Par exemple, il écrit que Rostam avait envie de tuer Sudâve « malgré la vénération qu'avaient les Iraniens de l'époque pour le roi, vénération qu'ils ont gardée dans leur sang jusqu'à aujourd'hui » (AS I : 278).

Quant aux récits populaires compilés dans *Anjavi Shirâzi*, ils sont tous écrits en prose, dans un langage relativement peu travaillé, tout à fait comparable à celui de *Haft Lashkar*. Le langage n'est pas homogène dans tous les récits. Il varie du style colloquial à un style littéraire ressemblant à celui du *ravâyat*.

Mazlumzâde, par exemple, a un style très fluide et colloquial. Il reproduit par endroits la prononciation du langage parlé dans son récit. Il écrit : *umade* pour *âmade* (venu), *vakht* au lieu de *vaqt* (temps), *mikhât* au lieu de *mikhâhad* (il veut) (AS III : 118-119).

Les récits d'Izadi, 'Abdolli, Nikurang et Ahmadi se rapprochent d'un conte. Les marqueurs temporels y sont très variés : *vaqti ke* (quand), *yek ruz* (un jour),

ân vaqt (alors, à ce temps), *dar zamâni ke* (à l'époque où), *ruzi* (un jour) pour n'en nommer que quelques-uns. Chez Nikurang se trouve la négation poétique dans *mariz* au lieu de la forme neutre *nariz* (ne verse pas).

Le récit de 'Abdolli se démarque par son style utilisant des parallélismes. Cela se traduit soit par la répétition d'un même mot en tant que moyen de renforcement de sens : *bishtar va bishtar* (plus et plus; de plus en plus) ; *jushid va jushid* (bouillonna et bouillonna) ; soit par un hendiadyin comme *monâsebat va forsati* (occasion). Sinon, il se sert de synonymes pour ne pas inutilement répéter le même mot, p. ex. *holqum* et *galu* pour « gorge », *sabâb* et *'ellat* pour « raison ».

À l'instar de notre extrait du *tumâr Haft Lashkar*, il n'y a pas de langage imagé dans les récits populaires d'AS. Une allégorie dans Kholfi constitue la seule exception : elle compare le bouillonnement du sang de Siyâvosh avec un « repas qui se met à bouillir sur un four », image puisée de l'univers de tous les jours.

Presque tous les récits utilisent le marqueur *miguyand* (ou *guyand*, « on dit ») pour encadrer soit l'histoire tout court, soit le passage sur la conséquence de l'exécution de Siyâvosh. Dans le deuxième cas, ce marqueur crée un effet de distanciation du narrateur par rapport à son récit. Kholfi et Omidi vont encore plus loin dans leur distanciation. Leurs textes rapportent des légendes et croyances plus qu'ils ne racontent une histoire. Ils précisent en plus du simple marqueur *miguyand* : *mardom-e Mamasani miguyand* (le gens de Mamasani disent que) ou *mardom hamin towr mo'taqedand* (les gens croient aussi que).

Comme dans le *tumâr* et le SNF, il y a beaucoup de discours directs dans les récits populaires, mais ils ne sont presque jamais introduits par le marqueur *ke*. Toute la variété de ponctuation possible pour encadrer le discours direct y est attestée, ce qui va de pair avec l'utilisation peu codifiée de la ponctuation en persan.

Les conteurs populaires utilisent couramment des mots arabes. Dans le récit de 'Abdolli, plusieurs personnages portent même le titre arabe *amir*, par

exemple *Amir Gudarz* ou *Amir Giv*. Dans le même contexte, Ferdowsi utilise le mot *rastkhiz* (*rastâkhiz*) (v. 2139) pour la Résurrection, alors que Rezâi utilise son équivalent arabe *qiyâmat* (AS II : 250).

Voici un court passage de l'épopée classique et les extraits correspondants de quelques récits populaires et de *Haft Lashkar*, pour illustrer de façon plus concrète leurs différences. Il s'agit du moment où Siyâvosh, après avoir raconté son rêve prémonitoire concernant l'arrivée de l'armée d'Afrâsyâb, annonce à son épouse Farigis qu'il va mourir bientôt et où il lui prédit l'avenir.

Shâlmâme de Ferdowsi (KM II : 344; v. 2111-2125; trad. de Mohl II : 312-313)

Siyâvosh bedu goft kân khâb-e man
be jây âmad o tire shod âb-e man
[...]
torâ panj mâhast az âbestani (v.2118)
azin nâmurbache-ye rostani
derakht-e to gar narr bâr âvarad
yeki nâmvar-e shahriyâr âvarad
sarafrâz Key Khosrowash nâm kon
be qam khordan-e u râ delârâm kon
[...]
vo zin pas be farmân-e Afrâsyâb
marâ tirebakht andarâyad be khâb
beborrand bar bigonah bar saram
ze khun-e jegar barnahand afsaram
[...]

Siyâvosh lui dit : « Le rêve que j'ai eu s'accomplit et ma gloire est ternie.

[...]

Tu es maintenant enceinte de cinq mois, et tu mettras au monde un enfant illustre; le noble arbre de ton corps portera du fruit et donnera un roi au monde.

Appelle cet enfant, qui portera haut la tête, du nom de Key Khosrow, fais-en ta consolation dans tes soucis. [...]

À partir de ce moment, ma fortune est éclipsée par la volonté d'Afrâsyâb; on coupera cette tête innocente, et le sang de mon cœur en formera le diadème [...]. »

Haft Lashkar (AM : 219)

Pas Siyâvakhsh shab khâb dide bud,
Farangis râ dar nazd-e khod talab namud
va goft : man fardâ dar dast-e pedar-e to
koshte khâham shod va az man bârdâri*,
pesari khâhad [âmad] va u râ Key
Khosrow nâm kon, [...] va Key Khosrow
pâdeshâh shavad, âkhar Afrâsyâb dar
dast-e u koshte gardad.

*note de l'éditeur : bâvardâri dans l'original

Ensuite, la nuit, Siyâvakhsh fit un rêve, il demanda Farangis auprès de lui et dit : Demain je serai tué par la main de ton père et tu es enceinte de moi, un fils [t']arrivera et nomme-le Key Khosrow, [...] et Key Khosrow deviendra roi, finalement Afrâsyâb sera tué de sa main.

Rezâi (AS II : 250)

Siyâvosh [...] be hamsarash miguyad to be pesari hâmelei ke nâm-e u Khosrow ast. [...] Moqei ke Khosrow bozorg shod beravad asb râ begirad va bar u savâr beshavad va yek nafar pahlavân-e irâni ham benâm-e Giv miyâyad ke shomâ râ az Turân be Irân bebarad.

Siyâvosh [...] dit à sa femme : « Tu es enceinte d'un garçon dont le nom est Khosrow. [...] quand Khosrow sera grand, il va prendre mon cheval et [il va] monter sur lui, de plus, un des héros iraniens nommé Giv va venir et vous emmènera en dehors du Touran vers l'Iran. »

Izadi (AS III : 130)

Siyâvosh âmad be Farangis goft : « Ey zan! Pedarat marâ mikoshad, ammâ yek vasyat mikonam bejâ biyâvar. Naqdan to hâmele hasti va in bache pesar ast. Ba'd az inke marâ koshtand, harâmzâdegi mikonand, torâ mibarand hâvan sangini ru-ye shekamat migozârand, tâ to bache'at râ bindâzi, vali to s'ay kon moqâvemat kon va vaqti zâidi esm-e bache râ bogzâr Key Khosrow. Yek ruz galedârhâ miyâyand va torâ pish-e khodeshân mibarand. Ânjâ to pesarat râ be donya miyâvari va esmash râ Key Khosrow migozâri. [...] »

Siyâvosh est venu auprès de Farangis et dit : « Ô femme! Ton père me tuera, mais j'ai une dernière volonté que tu dois respecter. Maintenant tu es enceinte et cet enfant est un garçon. Après qu'ils m'auront tué, ils vont te maltraiter, ils t'amèneront et ils te battront avec un mortier lourd sur le ventre; pour que tu expulses ton enfant, mais essaye de résister et quand tu accoucheras, donne-lui le nom de Key Khosrow. Un jour des bergers viendront et t'amèneront chez eux. Là-bas tu mettras ton garçon au monde et tu lui donneras le nom de Key Khosrow. [...] »

Ce passage illustre encore une fois la différence dans l'encadrement du discours direct, quoique ici chaque discours commence avec un marqueur qui indique le changement de discours : *man* (je), *to* (toi) et le vocatif *ey zan* (ô femme), respectivement. Dans le SNF, le marqueur *ke* a subi une élision, car il est suivi d'une voyelle (*ke + ân > kân*).

Contrairement aux trois autres, l'extrait de Ferdowsi contient des rimes de fin de vers qui comprennent jusqu'à trois syllabes (*khâb-e man; âb-e man*); des allitérations (*beborrand bar bigonah bar saram*), des images (*ze khun-e jegar barnahand afsaram*), des métaphores (*derakht; bâr* – arbre et fruit, pour désigner la mère et l'enfant) et des qualificatifs (*nâmvar, sarafraz*). De plus, s'y retrouvent plusieurs élisions poétiques pour accommoder le mètre, tels *gar* pour *agar*, *ze* pour *az*. Enfin, il y a quelques inversions syntaxiques, par exemple *tire shod âb-e man* et non *âb-e man tire shod* selon l'ordre habituel SOV du persan; dans ce cas-ci

l'inversion ne change pas la valeur métrique, mais permet la rime avec *âb-e man* et accentue *tire shod* ce qui augmente la tension dramatique.

Ces quelques remarques sur le langage suffisent pour illustrer la différence énorme entre le *Shâhnâme* de Ferdowsi d'une part, et les *tumârs* et les récits d'AS d'autre part. Il y a cependant une ressemblance entre les *tumârs* et plusieurs des récits d'AS au niveau du genre, de la construction syntaxique et du vocabulaire.

Il est clair que ni la forme, ni les figures de style, ni même le vocabulaire du SNF ne sont adoptés dans les versions écrites de la tradition populaire, et que le *Shâhnâme* de Ferdowsi n'a pas servi de modèle linguistique à l'écriture des récits populaires.

4.2 L'élaboration des intrigues

4.2.1 *Un drame intérieur dans le SNF : le départ au Touran*

Ferdowsi présente la décision de Siyâvosh de partir au Touran comme un véritable drame intérieur, impliquant une décision de Siyâvosh qui se dessine progressivement, basée sur des considérations éthiques du héros. Nous présentons cette scène en tant qu'exemple de l'expression de la psychologie des personnages dans le SNF. Après avoir exposé les différentes étapes de ce conflit du SNF, nous examinerons si et comment cette scène est reprise dans les textes de la tradition populaire, et quelles raisons sont invoquées pour expliquer son passage au Touran.

Dans le *Shâhnâme de Ferdowsi*, différentes étapes de réflexion s'articulent entre le moment de la réception de la lettre de Kâvus et le moment où Siyâvosh prend sa décision et entreprend des démarches pour son départ au Touran.⁴⁶ À

⁴⁶ Rappelons brièvement l'histoire : Siyâvosh – après avoir remporté la victoire – accepte l'offre de paix du roi touranien Afrâsyâb et reçoit cent otages en tant que garantie du traité de paix.

travers ces étapes – un monologue, un entretien avec ses conseillers, un message pour Afrâsyâb et enfin une lettre à son père – on voit la pensée de Siyâvosh évoluer.⁴⁷

La première étape est une réflexion intérieure. Elle est exprimée sous forme d'un monologue dans lequel Siyâvosh évalue les choix que lui donne Kâvus, et constate qu'ils aboutissent tous à des situations qui lui apportent du malheur. S'il envoie les otages à Kâvus et qu'il continue la guerre, il se rendrait coupable devant Dieu. S'il retourne auprès du roi, cela aussi entraînerait du mal sur lui. (v. 1010-1018). Ses pensées sont verbalisées pour la première fois.

Ensuite, lors d'un entretien avec ses amis et conseillers Bahrâm et Zange (v. 1022-1088), Siyâvosh résume sa vie et ses malheurs, il expose de nouveau sa situation et ses arguments et, plus important encore, il prend sa décision de chercher refuge (v. 1051) :

Shavam keshvari juyam andar jahân ke nâmam ze Kâvus gardad nehân	Je pars, je cherche une contrée dans le monde où mon nom reste caché à Kâvus
---	---

Après une intervention de ses interlocuteurs, Siyâvosh explique son choix éthique : l'ordre de Dieu est plus haut que l'ordre du roi (v. 1079-81). Il réévalue la possibilité de faire la guerre (v. 1082-1083) et celle de retourner auprès de Kâvus (v. 1084-1085), mais répète que l'une ou l'autre lui porterait malheur : en choisissant la première, le sort des prisonniers resterait un problème, et en optant pour la deuxième, il s'opposerait à l'ordre du roi. Il exprime sa décision de quitter l'Iran et de suivre son propre chemin, même s'il n'a aucun appui (v. 1086-1087).

Troisièmement, Siyâvosh charge Zange d'un message à Afrâsyâb pour lui demander asile; il explore ainsi les possibilités de réalisation de son choix. Il y formule plus clairement et de façon très poétique son choix moral (v. 1096-1103).

Siyâvosh en informe son père et lui demande par l'intermédiaire de Rostam s'il doit rester sur place ou revenir en Iran avec son armée. Le roi Kâvus devient furieux lorsqu'il apprend que la guerre a cessé et ordonne à son fils soit de continuer la guerre et de lui envoyer les otages pour qu'il puisse les tuer, soit de revenir auprès du roi et de laisser le commandement de l'armée à un autre.

⁴⁷ Les textes des différentes étapes du SNF sont reproduits en transcription et en traduction littérale à l'annexe 2, pages xiii-xvii.

<p>« Ke show shâh-e turânsepah râ beguy kazin kâr-e mâ râ che âmad be-ruy azin âshti jang bahr-e manast hame nush-e to dard o zahr-e manast ze peymân-e to sar nagardad tahi vo gar dur mânam ze takht-e mahi jahandâreyazdân panâh-e manast zamin takht o gardun kolâh-e manast vo digar kazin khire nâkardekâr nashâyast raftan bar shahriyâr</p> <p>yeki râh bogshây tâ bogzaram be jâ-y ke kard izad âbeshkhoram yeki keshvari juyam andar jahân ke nâmam ze Kâvus gardad nehân ze khu-ye bad-e u sakhon nashnavam</p> <p>ze peygâr-e u yek zamân noqnavam »</p>	<p>« Va et dis au roi du Touran ce qui m'est arrivé par mon geste. [Dis-lui :] Cette paix est devenue pour moi la guerre, tout ton nectar n'est que douleur et poison pour moi. Je ne viole pas le traité, même si je dois rester loin du trône du pouvoir. Dieu qui possède la terre est mon refuge, la terre est mon trône et le ciel ma couronne. Par ailleurs, puisque je n'ai pas obéi au roi, il ne me convient pas de retourner auprès de lui. Cherche un chemin pour que je puisse arriver à l'endroit où Dieu m'a préparé une demeure. Je cherche une contrée au monde où mon nom reste caché à Kâvus, où je n'entende pas parler de son mauvais caractère, où je puisse me reposer un moment de sa lutte. »</p>
--	---

En comparaison avec les deux discours précédents, les vers sont ici plus fermés sur eux-mêmes, plus de thèmes s'expriment dans un seul *beyt*. Dans son cheminement, Siyâvosh n'est plus dans le doute. Il a pris une décision et doit maintenant prendre des mesures pour réaliser son choix.

Quand Siyâvosh reçoit la réponse positive d'Afrâsyâb, il passe à l'étape finale (v. 1190-1200) : la véritable réplique à la lettre de Kâvus, qui constitue sa rupture avec son père. La lettre de Siyâvosh est presque une diatribe à son père. Il énumère les méfaits de Kâvus, vient à la conclusion que rien de ce qu'il fait ne convient au roi, et donc résigné, il a décidé de s'éloigner de lui.

Dans ces différents discours, Siyâvosh, en plus d'évaluer les différentes possibilités d'action et de verbaliser ses jugements éthiques, exprime aussi ses sentiments et se rappelle le passé.

Siyâvosh passe d'un *brainstorming* dans le monologue à une prise de décision basée sur son jugement dans l'entretien avec Bahrâm et Zange, reformule des arguments chaque fois de façon plus concise et poétique, et finit par donner une réponse à son père dans laquelle – même si elle est pleine de reproches – Siyâvosh garde une attitude de soumission en indiquant qu'il quitte l'Iran puisque le roi ne veut plus le voir.

Dans les **récits populaires**, le *tumâr* de **Kâshâni** est le seul dans lequel Siyâvosh exprime lui-même son choix de quitter l'Iran.

Dans ce texte, les communications de Siyâvosh avec Kâvus, Rostam et Afrâsyâb, après l'ordre de Kâvus de continuer la guerre sont même plus nombreuses que dans le SNF. Par contre, chaque communication est nettement plus courte et se limite presque toujours à une seule phrase. Cela indique encore une fois que ce rouleau n'est qu'un aide-mémoire pour le conteur qui peut probablement très facilement improviser à partir des éléments dans le *tumâr*.

L'intrigue chez Kâshâni se déroule comme suit : quand Siyâvosh reçoit la lettre de son père, il est tellement déçu qu'il la déchire. En réponse il écrit (AS I : 274) :

Man ahl-e jang bedun-e doshman nistam va mitavâni in kârrâ bekas digari vâgozâr namâi [...].	Je ne suis pas de ceux qui font la guerre sans ennemi, et tu peux trouver quelqu'un d'autre pour cette tâche [...].
--	---

Siyâvosh écrit ensuite à Rostam pour lui demander quoi faire. Mais avant même de recevoir une réponse, il reçoit l'ordre de Kâvus de céder le commandement à Tus. Siyâvosh décide alors de partir au Touran, demande asile à Afrâsyâb et informe Rostam de sa décision par deux lettres, où il lui explique qu'il « n'avait plus la patience d'endurer ces ennuis » (*ibid.* : 278). Quand Kâvus apprend le départ de Siyâvosh, tout le monde critique le roi et lui demande d'inviter Siyâvosh à revenir auprès de lui. Mais l'invitation de Kâvus arrive trop tard.

Chez Kâshâni, Siyâvosh est dans l'embarras au moment où il demande conseil à Rostam et il prend une décision dès que son père répond à sa lettre. Mais on ne peut l'interpréter comme l'expression d'un conflit intérieur au même titre que dans le *Shâhnâme* de Ferdowsi, ni comme un véritable cheminement de sa pensée, car sa décision est provoquée par une action extérieure (la réponse de son père) et elle n'est pas le fruit d'une réflexion.

La décision de Siyâvosh dans Kâshâni n'est pas assujettie aux soucis de remplir ses devoirs, comme dans le SNF où Siyâvosh se trouve très clairement dans un conflit entre l'autorité royale-paternelle et l'autorité divine. Chez Kâshâni, le héros essaie de répondre à ses principes et désirs personnels. Déjà

après l'ordalie, Siyâvosh voulait quitter l'Iran, mais Amir Gudarz l'avait ramené (voir p. 23). Il n'assume pas ses responsabilités de prince : il a refusé le trône, car il n'est pas un homme politique. Maintenant, il part au Touran, car il n'aime pas la guerre et il préfère se retirer, ne plus endurer de peines et se dédier au culte de Dieu.

Cet individualisme serait difficilement pensable dans le *Shâhnâme*, c'est un pêché de ne pas se soumettre à la volonté du roi, et bien sûr le ton dans lequel Siyâvosh s'adresse au roi dans Kâshâni ne serait pas admissible non plus. Il y a une modernisation des codes de comportement dans ce *tumâr*. Ce n'est plus le roi en particulier qui est dénigré, mais le pouvoir en soi.

Le seul autre récit qui suit le cours de l'histoire de Ferdowsi et qui contient l'épisode de la guerre⁴⁸ et le traité de paix est celui de **Qâsemi** (AS III : 118) :

Chon Kâvus fahmid ke Siyâvosh bâ Afrâsyâb solh karde sarzanesh kard va nevesht ke Tus râ miferestad va u yâ bâyad bâ Afrâsyâb jang konad yâ khodash bargardad va sardâri-ye sepâh râ be Tus vâgozâr konad. Siyâvosh ke nemikhâst zir-e qolash benazad sardâr-ye sepâh râ be Tus dâd va khodash be Turân raft.

Quand Kâvus a appris que Siyâvosh a fait la paix avec Afrâsyâb, il s'est fâché et il a écrit qu'il envoyait Tus et que Siyâvosh devait soit faire la guerre à Afrâsyâb, soit retourner [auprès du roi] et donner le commandement de l'armée à Tus. Siyâvosh qui ne voulait pas manquer à sa parole a donné le commandement de l'armée à Tus et il est parti au Touran.

Le choix de tenir parole correspond tout à fait au SNF, mais il n'y a aucune trace de drame intérieur ou d'hésitation dans le récit de Qâsemi.

Les autres récits ne reprennent pas l'épisode de la guerre avec le Touran. Siyâvosh s'y rend soit directement après l'ordalie, soit à la suite d'une partie de chasse.

Dans le *tumâr Haft Lashkar*, Siyâvosh aperçoit le Touran pendant une excursion de chasse, s'y dirige à cause des ennuis que lui a causés l'histoire avec Sudâve et son père, et il se fait accueillir par Pirân :

⁴⁸ Chez Kâshâni, Afrâsyâb fait avancer l'armée, mais il n'y a pas de combat. Il consulte les astrologues sur le sort de la guerre et propose le traité de paix dès qu'il apprend que le destin lui sera défavorable (AS I : 276).

B'ad az chandgâh, Siyâvakhsh be shekâr raft va az ân âzardegî motavaje-ye Turân shod va khabar az jahat-e Afrâsyâb âvardand ke farzand-e Kâvus qahr karde, benazd-e to miyâyad. Afrâsyâb Pirân Vise râ be esteqbâl-e u ferestâd.

Quelques temps plus tard, [un jour] Siyâvakhsh était parti à la chasse et dans sa désolation, son attention se dirigea vers le Touran, et on rapporta la nouvelle à Afrâsyâb : « Le fils de Kâvus est en dispute [avec son père], il s'en vient auprès de toi. » Afrâsyâb envoya Pirân Vise à sa rencontre.

Le récit de '**Abdoli** est similaire au *tumâr Haft Lashkar*, mais plus détaillé. Amir Gudarz Kâvyâni, qui voit le chagrin de Siyâvosh après l'épreuve du feu, l'aide à s'éloigner de la cour et organise une partie de chasse avec quelques compagnons. Quand Siyâvosh apprend qu'ils arrivent au Touran, Siyâvosh, au contraire des autres⁴⁹, ne s'inquiète pas du tout de se trouver en territoire adverse, puisqu'il n'y veut que chasser quelques jours. De plus, Afrâsyâb serait le grand-père de sa mère et l'accueillerait sûrement chaleureusement. Il se fait alors inviter à la cour d'Afrâsyâb et y reste (AS II : 243-244).

Dans trois des quatre autres récits d'AS qui relatent le passage de Siyâvosh au Touran, le prince part directement au Touran après être sorti de l'épreuve du feu. Alors que Rezâi signale le problème avec son père, chez Mazlumzâde⁵⁰, Siyâvosh, sorti du feu, « sans plus attendre, part directement au Touran. ». Il n'y a ni guerre ni autre raison explicitement formulée qui motivent son départ. **Nikurang**, d'après le récit de Dârâbi et de Hâj Rostam, dédramatise son départ encore plus (AS II : 252) :

Kholâse Siyâvosh dalir o dastparvarde-ye Rostam-e Zâl az miyân-e âtash gozasht va az ân taraf-e âtash khandân birun âmad va az hame khodâhâfezi kard va be taraf-e Turân raft

En fin de compte, le vaillant Siyâvosh qui a été élevé par Rostam [fils] de Zâl a passé à travers le feu et tout en souriant il est sorti du feu et il a dit au revoir à tout le monde et il est parti au Touran

L'analyse de la scène du départ de Siyâvosh au Touran dans les différents récits montre que les écrits de la tradition populaire et les deux *tumârs* ne reproduisent pas l'intrigue intérieure du SNF. Chez Kâshâni on observe une

⁴⁹ En particulier de Bahrâm que Rostam avait chargé de veiller sur Siyâvosh.

⁵⁰ Le récit de Mazlumzâde est divisé en plusieurs chapitres. Dans un autre chapitre, il précise que Siyâvosh est parti au Touran « à cause de l'accusation par sa belle-mère et à cause de l'injustice et du supplice de son père » (AS III : 131).

modification de l'intrigue du SNF qui opère une proximation au niveau de la pensée de Siyâvosh.

Dans les récits populaires, Siyâvosh quitte l'Iran à cause de sa honte ou souffrance découlant de l'histoire de Sudâve, des problèmes avec son père ou pour être tranquille, et non pour des questions éthiques et morales. L'éventail de variations dans les récits populaires pour cet épisode est large. Il n'y a uniformité ni à l'intérieur des récits d'AS, ni dans les *tumârs*. Certains reproduisent la scène du traité de paix, d'autres la remplacent par une excursion de chasse, et encore d'autres suppriment la narration de la scène en mentionnant simplement qu'il est parti au Touran.

Cette scène de drame intérieur tellement cruciale dans le *Shâhnâme* de Ferdowsi est donc presque supprimée dans la plupart des récits populaires; elle n'y est qu'un chaînon qui lie l'épisode sur le feu à l'histoire de la vie de Siyâvosh au Touran.⁵¹

4.2.2 *Un conflit interpersonnel : le complot de Karsivaz*

Cette section présentera les diverses expositions du complot de Karsivaz dans les différents récits.⁵² Cette scène se prête à l'analyse des différences dans la construction et le degré d'élaboration d'un épisode, tant sur le plan des personnages que sur celui des étapes de l'intrigue. Notre analyse sera centrée sur les questions suivantes : Y a-t-il différentes étapes dans le complot? Qu'est-ce qui provoque l'ordre de tuer Siyâvosh? Quels sont les personnages impliqués et quels sont leurs rôles respectifs? Quelle est l'attitude d'Afrâsyâb et change-t-elle à travers le temps?

⁵¹ Dans les entretiens informels avec des Iraniens lors de mon séjour en Iran, nous étions étonnée que la scène du traité de paix n'a été que rarement remarquée ou même retenue par nos interlocuteurs. Même un homme âgé et très éduqué qui a lu le *Shâhnâme* de Ferdowsi quatre fois dans sa vie et qui fréquentait les maisons de thé, nous a affirmé qu'il ne se souvenait pas de l'épisode de la guerre et du traité de paix.

⁵² Le récit du complot des narrations populaires se trouvent en annexe, à l'exception de ceux de 'Abdolli et de Kâshâni qui sont considérablement plus longs que les autres.

Dans le SNF (Mohl II : 293-326), le jaloux Karsivaz rend visite à Siyâvosh et monte un complot complexe, centré autour du fait que Siyâvosh – qui s’est établi à Siyâvoshgerd, loin du palais du roi – aurait changé et qu’il communiquerait avec les Iraniens pour renverser Afrâsyâb.

Afrâsyâb craint pour son trône, il est dans le doute et invite Siyâvosh à sa cour.⁵³ Karsivaz visite Siyâvosh une deuxième fois et utilise tous les moyens possibles pour empêcher Siyâvosh d’aller à la cour du roi; il lui fait croire qu’Afrâsyâb se serait retourné contre lui et qu’il voudrait le tuer. Karsivaz fait le messenger entre les deux, continue la calomnie jusqu’à ce qu’Afrâsyâb prépare son armée pour venir à Siyâvoshgerd. Siyâvosh voit en rêve l’attaque d’Afrâsyâb et l’approche de sa propre mort. Il rassemble son armée et prend ses armes.⁵⁴ Siyâvosh déclare ses dernières volontés à Farigis, se met en route vers l’Iran, mais tombe entre les mains d’Afrâsyâb. Refusant de combattre⁵⁵, Siyâvosh essaie de dissuader le roi de son plan, car sa mise à mort apporterait du malheur : « O roi! ne laisse pas, dans ta passion, allumer en ton sein une flamme *qui te dévorerait*. Ce n’est pas un jeu de verser mon sang et d’attaquer des hommes innocents » (Mohl II : 317). À chaque moment d’hésitation d’Afrâsyâb, Karsivaz intervient, il indique par exemple que le fait de venir armé devant le roi serait la preuve des mauvaises intentions de Siyâvosh. L’armée touranienne tue tous les Iraniens, mais elle n’ose toucher à Siyâvosh. Quand Afrâsyâb donne l’ordre de tuer Siyâvosh, Pilsam – jeune frère de Pirân⁵⁶ – Farigis et même l’armée touranienne se font les défenseurs du prince innocent. Enfin, Afrâsyâb lui-même dit qu’il ne l’a pas vu commettre de crime, et qu’il sait que son pays sera accablé de maux à

⁵³ Déjà avant le mariage de Siyâvosh et de Farigis, les astrologues avaient prédit qu’un fils naîtra de cette union qui dévasterait le Touran et qui prendra la couronne d’Afrâsyâb. À ce moment-là, Pirân avait convaincu Afrâsyâb que de Siyâvosh ne pouvait naître que du bien et qu’on ne pouvait contourner le destin (Mohl II : 263-264).

⁵⁴ Cet acte est en contradiction avec sa décision de ne pas combattre Afrâsyâb. Allait-il fuir et prépare-t-il l’armée pour aller ailleurs?

⁵⁵ Siyâvosh reste encore fidèle à celui qui lui a donné l’asile, et il accepte son destin. Il dit aux Iraniens qui l’entourent : « Je déshonorerais aujourd’hui ma naissance, si j’offrais au roi le combat au lieu d’un présent. Quand le ciel qui tourne veut malgré mon innocence me faire périr par la main des méchants, ce jour-là ma bravoure ne me sert à rien, car on ne peut aller contre la volonté de Dieu » (Mohl II: 316-317). Il se laisse atteindre par des flèches sans se défendre et, grièvement blessé, il tombe de son cheval.

⁵⁶ Pirân lui-même est absent.

la suite de cette exécution,⁵⁷ mais « il vaut encore mieux le tuer que de le laisser libre, quoiqu'il m'en coûte de le mettre à mort » (Mohl II : 323).

Le tableau à la page suivante résume les différents points d'analyse pour chaque version.

Parmi les huit récits de la tradition populaire, celui de 'Abdolli et du *tumâr* de Kâshâni reproduisent les **étapes principales** de la calomnie de Karsivaz. L'articulation de chaque étape et les dialogues y sont beaucoup plus courts et moins dramatiques.

Chez les autres conteurs, les étapes de la calomnie sont moins nombreuses, chez Nikurang et Rezâi elles sont même réduites à une seule : les paroles calomniatrices y suffisent pour mettre Siyâvosh à mort.

Dans le récit d'Ahmadi, il n'y a même pas de calomnie, Afrâsyâb y fait un rêve qui selon un savant signifie que le fils de Farigis le tuera et qu'il sera maître du Touran, sur quoi Afrâsyâb ordonne de tuer Siyâvosh.⁵⁸

Dans cinq versions ('Abdolli, Mazlumzâde, Izadi, Kâshâni, *Haft Lashkar*), c'est l'arme ou la cote de mailles que porte Siyâvosh qui déclenche l'ordre de tuer Siyâvosh. Contrairement au SNF, Karsivaz prévient Siyâvosh dans ces récits de porter une arme lorsqu'il se présente devant le roi. Chez Mazlumzâde, Karsivaz ordonne simplement à Siyâvosh de venir armé au palais du roi, et Siyâvosh lui obéit sans poser de questions. Dans le SNF, le fait que Siyâvosh porte une cote de maille n'est qu'un élément dans la calomnie et ne déclenche pas l'ordre de tuer Siyâvosh.

⁵⁷ Les prévisions au sujet des conséquences de cette exécution seront traitées dans la section suivante.

⁵⁸ Ce rêve repose sur une scène du SNF antérieure à la calomnie, voir note 53.

Tableau III : Le complot menant à la mort de Siyâvosh

conteur	calomniateur	défenseur	attitude d'Afrâsyâb	étapes	fait déclencheur
'Abdollahi (AS)	Karsivaz	aucun	réprimande d'abord K* ; puis inquiet ; hésitant ; enfin décidé	paroles répétées de K ; plusieurs visites de K chez S ; épée de Siyâvosh	épée de Siyâvosh
Ahmadi (AS)	(rêve)	Farigis, les gens et Pirân	très fâché, décidé	rêve ; interprétation du rêve ; prison	interprétation du rêve
Îzadi (AS)	Pirân	Farigis	d'abord non décrite ; puis crédule et décidé	visite de P chez S ; paroles de P ; S. armé	armes de Siyâvosh
Mazlumzâde (AS)	Karsivaz	Pirân	d'abord non décrite ; puis crédule et décidé	visite de K chez S (implicite) ; paroles de K ; visite de K chez S ; S armé	armes de Siyâvosh
Nikurang (AS)	« gens méchants »	Humân	crédule, furieux	paroles des calomniateurs	paroles des calomniateurs
Rezâi (AS)	frère d'Afrâsyâb	un ministre	furieux, crédule et décidé	paroles du calomniateur	paroles du calomniateur
Kâshâni (tumâr)	Karsivaz	Farigis et Humân	ne croit que graduellement ; enfin décidé	paroles répétées de K, visites de K chez S ; entretien de K et S ; armes de Siyâvosh	armes de Siyâvosh
Haft Lashkar (tumâr)	Karsivaz	aucun	non décrite	visite de K chez S ; paroles de K ; cote de mailles	cote de mailles de Siyâvosh
Ferdowsi	Karsivaz	Siyâvosh, l'armée touranienne, Pilsam et Farigis	hésitant, puis crédule ; soucieux et peureux ; conscient	paroles répétées du calomniateur ; plusieurs visites de K chez S ; S armé, etc.	insistance répétée de Karsivaz

* A = Afrasyâb ; K = Karsivaz ; P = Pirân ; S = Siyâvosh. Pour des raisons de lisibilité, la graphie des noms est uniformisée dans ce tableau ; nous écrivons « Karsivaz » pour « Garsivaz » et « Garshivaz ».

L'attitude d'Afrâsyâb face à la calomnie s'échelonne de la fureur à la peur et de l'absence totale d'hésitation au vacillement continu.

Chez Nikurang par exemple, le roi est furieux ou inquiet dès qu'il entend les paroles de son frère et donne tout de suite l'ordre de tuer Siyâvosh. Chez Kâshâni et 'Abdolli, chez qui la calomnie est la plus complexe parmi les récits populaires, l'attitude d'Afrâsyâb est changeante et aboutit à un comportement décidé une fois qu'il voit les armes de Siyâvosh.

Toutes les versions populaires – à l'exception du récit d'Ahmadi, où il n'y a pas de calomnie – ont en commun qu'Afrâsyâb croit, du moins à la fin, à la culpabilité de Siyâvosh. Ce n'est pas le cas chez Ferdowsi.⁵⁹ Afrâsyâb y est toujours sensible aux arguments des défenseurs, mais à chaque fois il se laisse de nouveau influencer par les paroles de Karsivaz. Afrâsyâb sait que cette mise à mort se retournera contre lui.

Dans les différentes versions, le **calomniateur** est Pirân (selon Izadi), Karsivaz (selon Mazlumzâde, Ferdowsi, 'Abdolli, Kâshâni et dans *Haft Lashkar*), un collectif anonyme de « gens méchants » (Nikurang), ou encore un frère non nommé d'Afrâsyâb (Rezâi), ce qui correspond à Karsivaz.

Le **défenseur** de Siyâvosh aussi varie selon les récits. Il y a presque toujours un homme qui est lié à Pirân, le père adoptif de Siyâvosh (Ferdowsi, Nikurang, Kâshâni) ou Pirân lui-même (Mazlumzâde, Ahmadi, Rezâi⁶⁰). Dans certains récits, il y a en plus Farigis.

Il n'y a aucune corrélation entre la complexité de la calomnie et le nombre de défenseurs. Alors qu'il n'y a pas de calomnie chez Ahmadi, le nombre de défenseurs de Siyâvosh y est le plus grand. Par contre, chez 'Abdolli et dans *Haft Lashkar* il n'y a pas de défenseur, ce qui est étonnant vu que leur récit est

⁵⁹ Afrâsyâb croit à la prévision des astrologues disant que le fils de Siyâvosh dévastera le Touran. La culpabilité de Siyâvosh du point de vue d'Afrâsyâb est indirecte, elle consiste à avoir engendré un tel fils; mais Afrâsyâb reste vacillant quant aux accusations portant sur le manque de loyauté de Siyâvosh envers lui.

⁶⁰ Chez Rezâi, Pirân n'est pas nommé, le défenseur y est identifié comme « un ministre », ce qui correspond au rôle de Pirân.

parmi les plus détaillés. Chez Ferdowsi, en plus de l'armée touranienne, de Pilsam et de Farigis, Siyâvosh lui-même essaie de dissuader Afrâsyâb de son plan.

La complexité du complot, les détails et les personnages varient dans les événements qui mènent à la mort de Siyâvosh. Les conteurs populaires ne se conforment pas toujours étroitement au récit de Ferdowsi. On constate dans les récits populaires une réduction des étapes du complot et parfois du nombre des personnages impliqués par rapport au SNF.

Le courant de l'histoire n'est cependant jamais affecté et on peut ramener toutes les versions au scénario suivant : Afrâsyâb décide de tuer Siyâvosh par peur de perdre son pouvoir, et ce sont d'autres personnes qui éveillent en lui des soupçons envers Siyâvosh. L'acte d'Afrâsyâb est toujours influencé par les paroles d'un autre, on voit en particulier chez Ferdowsi comment Karsivaz manipule Afrâsyâb chaque fois que celui est sur le point d'hésiter.

L'analyse comparative de la scène du départ de Siyâvosh vers le Touran et du complot de Karsivaz révèle d'abord que l'articulation des intrigues subit une **simplification** du SNF aux écrits de la tradition populaire. Cette simplification s'exprime à plusieurs niveaux.

Premièrement, au niveau des personnages et de leurs paroles. La psychologie des personnages est moins développée. L'expression de leurs états d'esprit et réflexions est très réduite, parfois même complètement absente. On trouve plus rarement un changement d'état des personnages. De plus, le nombre de personnages est parfois moins élevé, si plusieurs personnages remplissent la même fonction dans le SNF, ils peuvent être synthétisés en un seul dans les récits populaires.

Deuxièmement, la simplification s'exprime au niveau des actions. Comme pour les personnages, on constate une tendance vers une réduction des étapes d'une intrigue.

4.3 Un élément-clef : le déversement du sang de Siyâvosh

Dans les sections précédentes, nous nous sommes attardée à l'articulation, à la complexité des scènes et aux personnages. Ici, nous traiterons de la diversité des éléments liés à l'exécution de Siyâvosh et plus particulièrement au déversement de son sang.

Dans presque toutes les versions, il y a des avertissements avant l'exécution de Siyâvosh que l'action de verser son sang portera malheur. Pour essayer de minimiser le mal qu'implique cette exécution, on porte une attention particulière à la façon de verser le sang de Siyâvosh. Malgré cette prudence, une fois le sang versé, des événements alarmants se produisent. Dans certaines versions, l'exécution de Siyâvosh entraîne des conséquences à long terme, même jusqu'à devenir l'origine des maux sur terre.

Dans la scène de la mort de Siyâvosh, le degré de développement des différents éléments n'est pas en lien avec la longueur des versions, contrairement aux points examinés dans les sections précédentes. Dans le *Shâhnâme* de Ferdowsi, ces éléments ne sont pas plus abondants que dans les récits populaires.

Pour chaque version, nous dégagerons les points suivants : les directives sur la manière de tuer Siyâvosh, les préfigurations des malheurs que causera cette exécution, l'identité et les rôles des énonciateurs des deux éléments précédents, la description de l'exécution elle-même ainsi que ses conséquences immédiates et à long terme. Après une présentation de la version du SNF, nous exposerons les formes que ces éléments prennent dans les différents récits et nous discuterons de quelques significations possibles de ces changements.

Dans le SNF, Afrâsyâb donne l'ordre de couper la tête à Siyâvosh avec un poignard et de verser son sang sur un sol dur ou pierreux où jamais plante ne pousse. Conscient du mal qu'il fait, le roi touranien veut accomplir cette exécution loin des gens et sur une terre infertile. Plusieurs personnes dont Farigis, un combattant de l'armée touranienne, Pilsam, mais aussi Siyâvosh et Afrâsyâb lui-même avertissent que la mise à mort de Siyâvosh portera malheur. Ils prédisent les conséquences suivantes de cette mise à mort.

Shâhnâme de Ferdowsi⁶¹

v. 2171 (Siyâvosh) la haine et la vengeance dans les deux armées
 v. 2189-91 (un combattant de l'armée)⁶² un arbre dont le fruit est poison
 v. 2196-2212 (Pilsam) : une branche dont le fruit est douleur et chagrin;
 la vengeance des Iraniens
 v. 2230-2232 (Afrâsyâb) : vent venant de l'Iran, du chagrin et de la peine
 v. 2238-60 (Farigis) un arbre dont les feuilles donnent du sang et le fruit est vengeance; la vengeance des Iraniens, honte sur Afrâsyâb

On prévoit que cette exécution apportera le mal sur le Touran et qu'elle suscitera la vengeance des Iraniens. Dans trois prévisions figure la métaphore de l'arbre ou de la branche dont le fruit est poison, douleur et chagrin, ou vengeance, respectivement. La métaphore de l'arbre de la vengeance est récurrente dans le SNF (voir p. 59).

Dans un discours un peu antérieur adressé à Farigis, Siyâvosh va beaucoup plus loin (v. 2134-39) et lui prédit en plus de la vengeance des Iraniens : « tu ne verras depuis ce jour, jusqu'au jour de la résurrection, que des massues et des épées tranchantes employées à me venger » (Mohl II : 314). Cette mise à mort aurait des conséquences jusqu'à la fin des jours.

Au moment de décapiter Siyâvosh dans le désert, les bourreaux tiennent une cuvette en or sous le cou du jeune prince, lui coupent la tête et déversent ensuite le sang à l'endroit désigné.

Aussitôt, un vent s'élève et obscurcit le soleil et la lune à un tel point que les gens ne peuvent plus se voir.

⁶¹ Voir l'annexe 2, « Interventions diverses avant la mort de Siyâvosh », pour la transcription et traduction de ces passages.

⁶² Dans quelques manuscrits, ce n'est pas seulement un membre de l'armée, mais l'armée entière qui intervient.

Les manuscrits de Leningrad et de Londres comportent un élément additionnel : une plante surgit de l'endroit où le sang est versé. Cette plante, dotée de beaucoup de particularités médicinales, est appelée selon les manuscrits *khun-e Asiyâvashân*⁶³ (sang d'Asiyâvashân), *farr-e Asiyâvashân* (gloire d'Asiyâvashân) ou encore *par-e Siyâvosh khun* (plume de sang de Siyâvosh).⁶⁴ L'arbre de la vengeance si redouté surgit donc du sang même de Siyâvosh, et la métaphore s'incarne en un arbre véritable.

Avant d'entrer dans l'interprétation des symboles, nous présentons la diversité des éléments dans les différents récits populaires. Le tableau à la page suivante illustre les directives données sur la façon de tuer Siyâvosh ainsi que les avertissements quant aux malheurs que cet exécution apportera.

Dans tous les récits d'AS où on trouve des **directives** sur la façon de tuer Siyâvosh, il est précisé qu'aucune goutte de son sang ne doit tomber par terre. Trois des quatre annoncent même que si jamais une goutte tombe par terre, il y aura des malheurs (guerres, conflits ou le bouillonnement du sang de Siyâvosh) jusqu'à la fin des jours. L'attention à la goutte de sang est tout à fait absente dans l'épopée classique et constitue le premier exemple d'un élément récurrent dans les récits populaires qui ne figure dans aucun manuscrit du SNF répertorié dans Khaleghi-Motlagh.⁶⁵ Chez certains, la cuvette en or figure, comme dans le SNF.

⁶³ Vocalisation selon le glossaire de Wolff (1965 : 344).

⁶⁴ La traduction de Essigmann, loin de l'original, doit être citée à cause de ses ajouts pleins d'imagination. Non seulement on tue Siyâvosh alors qu'il est en train de faire la prière, mais la plante se transforme chez Essigmann en de petites fleurs rouges qui pousseraient encore aujourd'hui de chaque fente des déserts rocaillieux de la Perse :

« In felsiger Öde hielten die Henker an und rissen den Dulder zu Boden. Ehrfürchtig erhob dieser noch einmal die Stimme zum Höchsten und flehte dessen Segen auf die hilflosen Seinen herab. Gurui setzte ein goldenes Becken auf den Boden und zerrte das Haupt des Betenden darüber. Mit einem Hohnwort schnitt er es vom Rumpfe, wie das eines Schlachtieres. Weithin spritzte das Blut über die Steine.

Und sieh ! aus kaltem Felsen wuchsen rote Blümchen empor. Aus jeder Ritze in den persischen Bergwüsten spriesst es noch heute purpurn hervor. Und in treuem Gedenken nennt es das Volk : Sijawuschblut » (Essigmann 1919 : 65-66).

⁶⁵ Le seul manuscrit répertorié dont nous ne tenons pas compte ici est celui de Bondari, qui y est donné seulement en langue arabe.

Tableau IV : Directives et prévisions sur le déversement du sang de Siyâvosh

	Directives	Prévision du malheur
'Abdolli (AS)	-----	-----
Ahmadi (AS)	aucune goutte par terre (Afrâsyâb) ⁶⁶	tuer Siyâvosh n'est pas bien Rostam dévastera le Touran (les gens)
Izadi (AS)	aucune goutte par terre (Siyâvosh)	conflits et guerre sur terre qui n'auront plus de fin (Siyâvosh)
Khâs Kolâre (AS)	aucune goutte par terre; cuvette; verser dans la mer. (Siyâvosh)	guerres dans le monde jusqu'à la fin des jours, si une seule goutte tombe (Siyâvosh)
Kholfi 1 (AS)		
Kholfi 2 (AS)		
Mazlumzâde (AS)	-----	-----
Nikurang (AS)	-----	toi et la couronne vous ne resterez pas sains et saufs (Humân)
Omidî (AS)		
Rezâi (AS)	aucune goutte par terre (ministre)	le sang versé bouillonnera jusqu'au Jugement dernier (ministre)
Haft Lashkar (tumâr)	cuvette en or; verser par terre (ou : dans la terre), (Afrâsyâb)	-----
Kâshâni (tumâr)	-----	-----

Les trois conteurs qui ne précisent rien de particulier sur la façon dont il faut verser le sang (Mazlumzâde, Nikurang et 'Abdolli) sont aussi les seuls chez qui la décapitation de Siyâvosh et le déversement de son sang n'ont pas de portée ou de conséquences explicites pour aujourd'hui.

Par ailleurs, ce n'est pas toujours Afrâsyâb qui signale comment il faut verser le sang de Siyâvosh. Chez Izadi et Khâs Kolâre c'est Siyâvosh lui-même, alors que c'est un ministre chez Rezâi. Le changement de l'énonciateur de cet avertissement d'Afrâsyâb à Siyâvosh dans deux récits d'AS est intéressant. Qu'Afrâsyâb veuille minimiser le mal signifie qu'il est conscient du mal qu'il

⁶⁶ Entre parenthèses nous indiquons le nom de l'énonciateur des directives et des prévisions, respectivement. La ligne diagonale dans une cellule signifie que cette partie ne figure pas dans le récit en question. Les tirets indiquent que rien n'est spécifié à ce propos dans le récit en question.

fait et qu'il a peur de ce qui arrive. Mais que Siyâvosh, la victime même, a le souci de réduire les conséquences néfastes de sa mort ajoute à sa pureté. Dans le SNF au contraire, Siyâvosh prie Dieu que sa mort soit vengée (v. 2269-2271). Chez Rezâi l'énonciateur est le ministre, ce qui est un changement moins significatif, car le ministre d'Afrâsyâb est le défenseur et protecteur de Siyâvosh qui essaie régulièrement de dissuader Afrâsyâb de ses mauvais plans, et qui a le rôle du conciliateur.

Quant aux **malheurs prévus** après la mort de Siyâvosh, ils se regroupent en deux catégories : les conséquences qui affectent les personnages du *Shâhnâme*, et celles qui ont une portée plus large au point de nous affecter encore.

Dans les deux *tumârs*, rien n'est annoncé à ce propos. Dans le *Shâhnâme* de Ferdowsi, tous les avertissements prononcés devant Afrâsyâb concernent l'avenir du Touran et sa relation avec l'Iran; les personnages y prévoient la vengeance des Iraniens et des malheurs qui accableront le Touran.

Les avertissements dans Nikurang et Ahmadi vont dans le même sens que ceux du SNF. Par contre, ceux de Khâs Kolâre et d'Izadi se rapprochent de ce que Siyâvosh prévoit dans le SNF dans son discours à Farigis : il y aura des guerres jusqu'au Jugement dernier.

Rezâi apporte un nouvel élément dans ce contexte : le bouillonnement du sang; cette image récurrente en lien avec le déversement du sang de Siyâvosh, nous amène à la description de l'exécution de Siyâvosh et à ses conséquences « réelles », illustrées dans le tableau suivant.

Tableau V : La décapitation de Siyâvosh et ses conséquences

	Exécution	Réaction immédiate	Conséquences
'Abdoli (AS)	cuvette; gouttes renversées	bouillonnement du sang; le sang monte et couvre tout le camp d'Afrâsyâb	-----
Ahmadi (AS)	goutte par terre; lieu : désert	après des années, une plante en pousse : <i>barg-e Siyâvosh</i> ; efficace surtout pour les jeunes	
Izadi (AS)	goutte par terre	une plante verte en germe : <i>par-e Siyâvosh</i> ; quand on en arrache une feuille, du sang en sort	quand il y a guerre : « rebouillonnement » du sang

Khâs Kolâre (AS)	goutte par terre	bouillonnement du sang; la goutte se met à insulter Afrâsyâb.	« rebouillonnement » du sang : guerre dans le monde entier; coïncide avec l'apparition du Seigneur du temps
Kholfi 1 (AS)			« rebouillonnement » du sang en tant qu'origine des disputes; proverbe
Kholfi 2 (AS)	goutte par terre		la terre est devenue rouge; disputes dues au « rebouillonnement » du sang; proverbe
Mazlum-zâde (AS)	sang par terre	plante aux particularités médicinales; <i>par-e Siyâvosh</i> .	-----
Nikurang (AS)	plateau d'or; sang par terre	bouillonnement du sol; plante qui en pousse; <i>par-e Siyâvosh</i>	
Omidi (AS)	son cou au-dessus d'un puits; sang dans le puits	-----	« rebouillonnement » aux 36 ans et débordement du puits; maladies et catastrophes; mortalité qui accroît: proverbe
Rezâi (AS)	goutte tombée	-----	animosité entre l'Iran et le Touran
Haft Lashkar (<i>tumâr</i>)	-----	plante (après quelque temps)	-----
Kâshâni (<i>tumâr</i>)	cuvette en or; verser le sang dans un puits	assombrissement du ciel; tempête; arbre; on dirait le Jugement dernier	-----
SNF Khaleghi- Motlagh	v. 2282-2285 dans le désert; cuvette en or; le verse à l'endroit indiqué	vent qui s'élève et obscurcit le soleil et la lune; les gens ne pouvaient plus se voir	-----
variantes SNF	~	en plus du vents, etc. : plante; Sang d'Asiyâvashân/ <i>farr-e Asiyâvashân/ par-e Siyâvosh khuu</i> ; utilité de la plante	-----
SNF Brélian	cuvette en or, goutte par terre ⁶⁷	en plus du vents, etc. : plante : <i>Pariwachân</i> ⁶⁸ .	-----

Le contact du sang de Siyâvosh avec la terre provoque des réactions surnaturelles, en général néfastes. Dans bien des versions, on coupe la tête de Siyâvosh sur une **cuvette en or** où on recueille son sang. Chez tous (*Haft Lashkar*,

⁶⁷ Cet élément ne se trouve dans aucun manuscrit répertorié dans l'édition critique.

⁶⁸ Note de la traductrice Brélian-Djahanshahi (2001 : 159) : « *Pariwachân* ou *paré Siyâvosh* (plume de Siyâvosh), car l'on raconte que Siyâvosh fut déplumé par Afrâsyâb et que ses plumes repoussèrent là où une goutte de son sang tomba. Cette plante existe toujours sous le même nom et est utilisée comme médicament. En français, on l'appelle adiante ou cheveu de Vénus. »

Ferdowsi, Nikurang, Kâshâni, Khâs Kolâre) sauf 'Abdolli, ce n'est qu'une étape intermédiaire avant de le verser sur la terre, dans un puits ou dans la mer, respectivement. Le fait de verser le sang dans un puits ou dans la mer (Kâshâni, Khâs Kolâre, Omid) pousse plus loin l'idée d'éviter le contact avec la terre. La dimension funeste du contact du sang avec la terre n'est pas généralisée dans le *Shâhnâme*, même pour les meurtres de personnages de haut rang. Mais très possiblement, il s'agit d'un héritage zoroastrien, où les tabous quant aux mélanges des différents éléments et la pollution de la terre sont très stricts.⁶⁹

Malgré la cuvette et l'attention portée à ne pas verser le sang par terre, une ou parfois plusieurs gouttes tombent par terre dans les récits populaires. Cette variante (la goutte de sang) semble assez connue et répandue pour que même Brélian-Djahanshahi l'inclue dans sa traduction. Les réactions provoquées par le sang qui touche la terre – que ce soit une seule goutte ou tout le sang qui se trouve dans la cuvette – sont diverses, mais elles ont toutes quelque chose de surnaturel.

Dans le *tumâr* de Kâshâni et chez Ferdowsi, il y a un **vent** ou un orage qui jette le monde dans les ténèbres. Cette image du dernier jour, comme le qualifie

⁶⁹ À notre connaissance, Siyâvosh est le seul héros du *Shâhnâme* pour lequel une cuvette en or et des directives particulières pour verser le sang sont indiquées. Chez d'autres héros ou rois iraniens qui se font décapiter, il n'y a pas de telle procédure. Même dans le cas du roi iranien Nowzar qui se fait tuer par Afrâsyâb, ou Iraj, fils de Fereydun, assassiné par ses frères, meurtre à l'origine des guerres entre l'Iran et le Touran, on ne fait aucune attention particulière et le sang est directement versé par terre.

Nous avons parcouru les illustrations des manuscrits du *Princeton Shahnama Project* (<http://www.princeton.edu/~shahnama>) afin d'étudier les illustrations de la mort des personnages dans le SNF. Les quatre illustrations de la mise à mort de Siyâvosh reproduisent toutes la cuvette d'or (une seule dépeint en plus une plante). La seule autre mise à mort illustrée de cette collection qui contient une cuvette d'or est celle d'Afrâsyâb. Le meurtre d'Afrâsyâb constitue la vengeance directe de la mort de Siyâvosh et c'est Key Khosrow, le fils de Siyâvosh, qui le tue. Le peintre a sans doute illustré la mort d'Afrâsyâb par analogie à celle de Siyâvosh, la mise en scène et les couleurs des deux miniatures étant très semblables, même si cette illustration de la mort du roi touranien ne reflète pas exactement sa description dans le SNF (cf. Mohl IV: 130 et 167). Quand Key Khosrow arrive à Siyâvoshgerd pour venger son père, il s'adresse à Dieu en disant : « Si Dieu, l'unique, le juge qui distribue la justice, veut être mon guide, je verserai ici, et de la même manière, comme de l'eau, le sang d'Afrâsyâb » (Mohl IV : 130). Par contre, au moment de tuer Afrâsyâb, il n'y a plus de mention de la cuvette dans le SNF. La mort d'Afrâsyâb y est décrite comme suit : « [Khosrow] le frappa au cou avec son épée indienne et jeta dans la poussière son corps délicatement élevé; le sang colora comme un rubis son visage et sa barbe blanche » (Mohl IV : 167). Cette différence relève peut-être du fait que la mort de Siyâvosh est une véritable exécution alors que les autres personnages meurent dans des batailles ou se font assassiner.

Kâshâni, corrobore la lourdeur de cette mise à mort, c'est un signe exprimant la colère divine. Les phénomènes météorologiques inattendus sont un mécanisme courant dans le SNF et d'autres épopées pour exprimer la position de Dieu. Par exemple, au moment où Key Khosrow prie Dieu dans la grande guerre contre Afrâsyâb pour venger Siyâvosh, un orage s'élève « qui brisait les branches joyeuses des arbres, soulevait la poussière du champ de bataille et la lançait contre le roi et l'armée des Turcs » (Mohl IV : 70).

La **plante** qui germe du sang de Siyâvosh dans cinq des versions populaires et quelques manuscrits du SNF est une manifestation de l'arbre de la vengeance. Une des caractéristiques de la plante selon Izadi (« quand on arrache une feuille [de cette plante] du sang sort de l'endroit [où la feuille était attachée] ») correspond d'ailleurs à l'avertissement de Farigis dans le SNF v. 2255, et ressemble aux caractéristiques de la plante « sang de dragon » (voir plus loin) :

« Derakhti neshâni hami dar zamin
kojâ barg khun âvarad bâr kin »

« Tu plantes un arbre dans la terre
dont les feuilles donnent du sang, [et] les
fruits la vengeance »

Les deux autres avertissements dans le SNF (voir p. 50) font allusion à l'arbre de la vengeance qu'Afrâsyâb sème avec la mise à mort de Siyâvosh.

Même dans la seule version dans laquelle rien n'est spécifié à propos du déversement du sang de Siyâvosh – celle de Mazlumzâde dans laquelle on verse le sang simplement par terre – une plante aux particularités médicinales en pousse.

En persan, deux plantes différentes sont nommées d'après Siyâvosh : *Par-e Siyâvosh* (plume de Siyâvosh), ce qui correspond au « capillaire » ou « cheveu de Vénus » en français⁷⁰, ainsi que *khun-e Siyâvosh* (sang de Siyâvosh) ou « sang de

⁷⁰ cf. Moin/Shahidi (1993 : IV, 4796). Son nom savant est *Adiantum capillus veneris*. C'est une fougère vivace qui pousse dans des murs, grottes et rochers humides à travers le monde, et qui a des propriétés très diverses : expectorant, diurétique, emménagogue ou tonifiant pour le cuir chevelu (Schauenberg et Paris 1969 : 182; Tropical Plant Database). Selon Meskub (1971 : 73), c'est une plante dont les feuilles repoussent aussitôt qu'on les coupe; elle symboliserait la continuité de la vie de Siyâvosh.

dragon » en français. C'est un arbre de la famille des agaves, dont la sève est rouge et qu'on utilise à des fins médicinales (Tropical Plant Database).⁷¹

L'apparition d'un arbre à l'endroit où le sang a coulé par terre symbolise certes d'abord la vengeance. L'iraniste français Henri Massé signale que « [...] le devoir de la vengeance est le moteur principal de l'action guerrière dans le Livre des Rois : quiconque commet une injustice, si petite qu'elle soit, 'plante l'arbre de la vengeance' selon l'image expressive qui revient fréquemment sous la plume Firdousi » (Massé 1935 : 147). Mais il a également d'autres fonctions. L'arbre dans le SNF est aussi une métaphore pour la progéniture : après la mort de Siyâvosh, Afrâsyâb ordonne qu'on frappe le ventre de Farigis enceinte (v. 2306) :

nakhâham ze bikh-e Siyâvosh derakht na shâkh na barg o na tâj na takht	Je ne veux pas d'arbre de la racine de Siyâvosh ni de branche, ni de feuille et ni de couronne ni de trône
---	--

De plus, il sert à commémorer la mort de Siyâvosh. Enfin, c'est une plante bénéfique qui apporte la guérison; elle a donc aussi une portée « positive » sur les Iraniens. Si l'on interprète la croissance inattendue de cette plante comme un signe divin, Dieu serait du côté des Iraniens pour que la mort de Siyâvosh soit vengée.

La dernière conséquence du déversement du sang de Siyâvos, répertoriée seulement dans les récits populaires d'AS, est le **bouillonnement de son sang**. Il est attesté dans huit récits sur dix, soit comme réaction immédiate après la décapitation de Siyâvosh, soit comme un phénomène récurrent qui se produit encore aujourd'hui à certains moments (Abdolli, Nikurang; Izadi, Kholfi 1, Kholfi 2, Omid).

Selon les versions, le sang se met à bouillir, il monte et couvre tout le camp d'Afrâsyâb, ou bien la goutte bouillonnante se met à insulter le roi touranien. Dans quatre récits, le bouillonnement répété du sang jusqu'à nos jours est à

⁷¹ Selon Hedâyat (2000 : 103) et la traduction d'Essigmann citée plus haut, cette plante donnerait des fleurs rouges.

l'origine de divers maux : disputes, guerres, épidémies et catastrophes naturelles.

Si le bouillonnement du sang de Siyâvosh n'est pas attesté dans le SNF, il figure dans une épopée populaire très connue, le *Eskandarnâme*, qui raconte l'histoire d'Alexandre le Grand selon la tradition persane.⁷² Le sang de Siyâvosh y bouillonne pendant de longues années, même après que la mort de Siyâvosh est vengée par Key Khosrow. Eskandar (Alexandre, qui est le 20e roi d'Iran selon le SNF) visite la tombe de Siyâvosh, et il y voit « du sang frais qui bouillait, et au milieu de ce sang chaud, une plante verte en était sortie » (cité dans Meskub 1971 : 73). Quoique Ferdowsi raconte aussi l'histoire d'Eskandar, cette scène ne figure pas dans le SNF.

Quant à la signification de la symbolique du sang et de son bouillonnement, dans le langage courant, on dit d'une personne en colère que son sang s'est mis à bouillir. Dans le SNF aussi, on trouve cette expression à maintes reprises (Wolff 1965 : 278), par exemple, quand Sâm apprend la naissance de son fils albinos, Zâl, il s'adresse à Dieu : « Mon âme sombre se tourmentera de sa honte, et mon sang ardent bouillira dans mes veines, à cause de cet enfant qui ressemble à la race d'Ahriman » (Mohl I : 169).

L'usage du mot « sang » dans le SNF est le plus souvent utilisé en lien avec la parenté, les meurtres ou encore des larmes de sang (Wolff *ibid.* : 343-344).

Le bouillonnement du sang peut être interprété comme la colère divine, mais aussi comme celle des gens contre une mort injuste. Elle est en même temps une image qui montre la souffrance du sang des innocents, où le sang s'agite pour que la mort soit vengée et que la justice soit rétablie.

Dans le SNF et les *tumârs*, aucune conséquence de l'exécution de Siyâvosh n'est constatée qui aurait une portée jusqu'à aujourd'hui. Par contre, dans plus de deux tiers des récits d'AS, il y a des conséquences qui sont sans exception maléfiques : certaines sont une amplification des guerres de vengeance du

⁷² Le *Eskandarnâme* aurait été composé entre le XIIe et le XIVe siècle. Le texte persan a été édité par Afshâr (1964); il en existe une traduction anglaise abrégée par Southgate (1978), (cf. Yamamoto 2000 : 45).

Shâhnâme avec une portée plus grande et qui dure jusqu'à aujourd'hui (Rezâi, Izadi), d'autres l'étendent sur d'autres domaines.

Kholfi par exemple cite des **proverbes**. Quand il y a des disputes entre des personnes, on dit : « Est-ce que le sang de Siyâvosh se serait mis à bouillir? »; et quand il y a des disputes où l'un des deux est blessé : « Que se passe-t-il, est-ce que le sang de Siyâvosh se serait renversé par terre? ».

Mêmes les maladies, tels le choléra, la peste, la variole, ou les catastrophes naturelles comme les tremblements de terre et les inondations, ou encore la hausse du taux de mortalité seraient dues au bouillonnement du sang de Siyâvosh (Omid). On se dit alors : « Qu'est-ce qui se passe encore cette année, est-ce que le sang de Siyâvosh se serait mis à bouillir? » Chez le même conteur, le bouillonnement est en plus cyclique et se produit à tous les trente-six ans.

Khâs Kolâre affirme même qu'une des fois où le sang de Siyâvosh se mettrait de nouveau à bouillir, le saint Seigneur du temps⁷³ apparaîtrait, ce qui coïncide avec le jour du Jugement dernier. Cette coïncidence prévue souligne fortement l'importance de la mort de Siyâvosh dans l'imaginaire populaire iranien.

Les conséquences de l'exécution de Siyâvosh dans les récits d'AS sont donc encore plus importantes que dans le SNF et les *tumârs*, puisqu'elles se manifestent encore aujourd'hui, par des tremblements de terre par exemple.

L'analyse des récits autour de la mort de Siyâvosh dégage, pour la première fois, quelques éléments présents seulement dans les écrits de la tradition populaire et même uniquement dans les récits d'AS.

⁷³ Le saint Seigneur du temps est le douzième imam dans le chiisme duodécimal, aussi appelé l'imam caché ou *Mahdi* l'attendu. Il aurait disparu en l'an 873 alors qu'il avait quatre ans. Il se serait révélé plusieurs fois depuis, et on attend son retour au jour du Jugement dernier pour faire régner la justice et la paix (Glassé 1991 : 184).

Chacun de ces éléments – la goutte qui tombe par terre, le bouillonnement (répété) du sang, et les conséquences de cette mort jusqu'à aujourd'hui – se trouvent dans au moins la moitié des récits d'AS. Le bouillonnement du sang est l'élément le plus répandu : il se trouve dans huit des dix récits d'AS, mais il est absent des *tumârs* et du SNF. Chez un conteur seulement – Mazlumzâde – aucun de ces éléments n'est présent.

Les proverbes – un autre élément, moins fréquent, mais quand même présent seulement dans les récits AS – reflètent le lien de l'histoire de Siyâvosh avec la vie des gens et montrent que cette histoire est entrée dans leurs croyances. La présence des proverbes indique qu'il ne s'agit pas d'un élément récent et elle corrobore de plus le caractère vivant de la tradition populaire.

Dans les *tumârs*, le développement de la scène de la mort de Siyâvosh est relativement pauvre et il y a peu d'éléments qui les distinguent du SNF.

Le SNF lui-même comporte des variantes. La plante ne figure pas dans le manuscrit le plus ancien et pourrait être un ajout tardif d'un copiste, peut-être influencé par la tradition populaire.

Les récits populaires (d'AS) gardent toujours des éléments du SNF, mais cette fois-ci, il n'y a pas réduction, mais amplification des éléments, exception faite des discours toujours plus nombreux et plus développés dans le SNF.

Ces constatations permettent de supposer que la tradition populaire est toujours vivante à l'époque de la compilation des récits dans les années 1970. Il y a diffusion de certaines variantes. Le fait que les récits populaires ont en commun plusieurs éléments absents du SNF indique que le *Shâhnâme* de Ferdowsi n'est pas la seule source pour les conteurs et que les différences des récits populaires dépassent l'invention personnelle des conteurs.

4.4 Caractérisations de Siyâvosh : de l'idéal humain au prophète

Dans cette section, nous examinerons comment les différents récits caractérisent Siyâvosh. Nous verrons que le caractère religieux et prophétique de Siyâvosh est amplifié dans les récits populaires.

Ferdowsi présente Siyâvosh comme un être pur et honnête dans ses pensées et ses actes. Il a toutes les qualités qu'un héros du *Shâhnâme* doit avoir, lui qui a reçu son éducation de Rostam, le *pahlavân* du monde.

La qualité qui le démarque des autres héros, réitérée durant toute l'histoire de Siyâvosh, est son intelligence. Par exemple : « Il y avait dans cet enfant tant d'intelligence que tu aurais dit que l'intelligence même avait été la nourrice de son esprit » (Mohl II : 162). L'intelligence (*kherad*) est d'ailleurs prisée comme la plus grande qualité dans le SNF.⁷⁴

On qualifie Siyâvosh également de « jeune », « noble », « pur », « illustre » (*ibid.* : 252) et « innocent ». De plus, on fait très souvent allusion à sa beauté (*ibid.* : 248) et à sa bonté (*ibid.* : 264).

Siyâvosh est aimé de tous les grands, tant en Iran qu'au Touran, à l'exception de Karsivaz et de ses hommes bien entendu. Kâvus, malgré ses grands défauts, aime son fils. Quand Siyâvosh sort du feu, il dit : « O mon fils, ô vaillant jeune homme, issu d'une race pure, doué d'une âme brillante, tu es tel que doit être le fils d'une sainte mère, né pour être roi du monde » (Mohl II : 192). Voici le témoignage de Rostam : « Siyâvosh est l'asile de mon âme, et le sommet de sa couronne est mon firmament » (Mohl II : 197-198). Pirân, son père adoptif au Touran lui confie : « [...] le monde m'est devenu indifférent à cause de toi »; sur quoi Siyâvosh lui répond : « Tous mes trésors et tout mon bonheur, je te les dois » (Mohl II : 270).

Siyâvosh se lamente de temps en temps de son destin (p. ex. Mohl II : 274 et suivante). Et pendant son passage au Touran, il regrette même sa naissance.

⁷⁴ Dans l'ouverture de cette grande épopée, immédiatement après les louanges de Dieu, du prophète Mohammad et du roi Mahmoud, Ferdowsi chante des louanges à l'intelligence (*kherad*), qualité sans laquelle l'homme serait perdu (KM I : 4-5; Mohl I : 2-3).

Vers la fin de sa vie, il finit par accepter son sort, mais avant de mourir il s'adresse à Dieu et prie que sa mort soit vengée.

Nous avons vu que, pour Siyâvosh, Dieu est plus haut que le roi (voir la section 3.2). Toutefois, il remplit – dans la mesure du possible – aussi ses obligations envers son roi, que ce soit son père Kâvus, ou plus tard au Touran son hôte Afrâsyâb. Ainsi, il se soumet, contre son gré, à la volonté de Kâvus et visite l'appartement des femmes où Sudâve lui tend un piège : « J'irais comme tu l'ordonnes, car tu es le roi maître du monde, et je suis ton esclave » (Mohl II : 167). Au jour de l'exécution, Siyâvosh refuse de combattre celui qui lui a donné l'asile. Il se soumet avec respect à ceux qui sont supérieurs à lui en rang. Même dans l'histoire avec Sudâve, il essaie d'éviter toute insulte. Il reste obéissant en toute situation, sauf si les ordres des autres atteignent son honneur.⁷⁵

Les affaires du monde ont aussi leur importance pour lui. Quand il part en guerre contre Afrâsyâb, il explique ses raisons comme suit : « J'espère d'abord que Dieu me délivrera alors des artifices de Sudâve et des soupçons de mon père, ensuite que j'acquerrai un nom dans cette guerre, que je ferai tomber dans le piège cette grande armée » (Mohl II : 196).

Avant d'entrer dans le feu, il affirme que « mieux vaut périr que de vivre en honte » (Mohl II : 188). Il ne veut pas seulement être pur devant Dieu et lui-même, mais aussi devant les autres. Se sachant sans faute, il ne craint rien. Lorsque Karsivaz dit à Siyâvosh qu'Afrâsyâb le demande à la cour, mais que cela serait très dangereux pour Siyâvosh, le prince répond à Karsivaz : « J'ai beau y réfléchir, je n'ai pas mérité de punition; ni mes paroles, ni mes actions, ni rien dans ma vie n'a donné lieu au monde de se plaindre de moi. Ma main a été prodigue de trésors du roi, mais mon cœur a souffert de ses souffrances. Quel que soit le malheur qui puisse m'en arriver, je ne désobéirai pas à ses ordres et à sa volonté, je vais partir avec toi sans cortège, et je verrai d'où vient cette malveillance du roi » (Mohl II : 305).

⁷⁵ Ainsi, il refuse de se laisser séduire par sa belle-mère, de violer le traité de paix, et de se mesurer à Karsivaz lors d'un tournoi de jeux.

Le caractère religieux de Siyâvosh et sa relation à Dieu sont remarquable : quoique son destin lui soit défavorable, il a – durant l’ordalie par exemple – la protection de Dieu. Quand les gens le voient sortir du feu, ils sont contents que Dieu l’ait sauvé. Même, Ferdowsi ajoute : « Et s’il eût *traversé* la mer, il n’aurait pas été mouillé, et sa robe n’aurait pas porté trace d’humidité. Quand Dieu le très-saint l’ordonne, le souffle du feu et le souffle du vent ne font qu’un » (Mohl II : 191; KM v. 503-505 : le feu et l’eau ne sont qu’un). Plus tard, par le fait de quitter l’Iran, il renonce à toutes les richesses d’ici-bas et cherche refuge auprès de Dieu.

La description de la beauté rayonnante de Siyâvosh (« aucun visage ne rayonnait comme le sien » Mohl II : 252) peut aussi être interprétée en termes religieux⁷⁶. Il est aussi comparé à Soroush, ange d’héritage zoroastrien (Mohl II : 282). De plus, tout comme certains autres personnages du *Shâhnâme*, il fait des rêves prémonitoires.⁷⁷ Il voit par exemple sa propre mort en rêve et prédit l’avenir de Key Khosrow et de Pirân. Enfin, l’orage et les autres phénomènes liés à l’exécution de Siyâvosh sont une manifestation divine qui marquent le lien entre le jeune prince et Dieu.

Selon Râshed-e Mohassel (1990), le personnage de Siyâvosh dans le SNF symbolise la justice et l’intelligence, et il est le personnage le plus honnête du *Shâhnâme*.

Quant aux **récits populaires**, dans plusieurs d’entre eux, c’est le côté religieux de Siyâvosh qui se démarque le plus. Encore une fois, le SNF par ses détails et sa longueur trace un portrait de Siyâvosh plus riche et aux multiples facettes. Dans les récits populaires, les éléments caractéristiques sont moins

⁷⁶ Dans une autre scène qui ne fait pas partie de notre corpus, Siyâvosh dégage une véritable lumière : au moment de la naissance de Key Khosrow, Siyâvosh rayonnant comme le soleil apparaît à Pirân en rêve pour lui annoncer la naissance de son fils.

⁷⁷ Parmi eux, des personnages qui se sont égarés de la « voie de Dieu », tels qu’Afrâsyâb et Zahhâk, tyran usurpateur dont des serpents poussent sur les épaules. Voir aussi Mahjub (1990) sur les rêves prémonitoires dans le *Shâhnâme*.

nombreux, mais le choix de mentionner ou même d'amplifier un des traits du héros peut être très significatif.

Omidi et Kâshâni rapportent que les gens considèrent Siyâvosh comme un *peyqambar-e nâmorsel*, un prophète non envoyé. Omidi explique ce terme : « des prophètes qui n'ont pas de livre sacré (litt. céleste) mais qui guident les gens sur le chemin de Dieu par des conseils, car ils ont un lien de cœur avec Dieu ». Rezâi note aussi que Siyâvosh aurait des qualités de prophète. Selon Kâshâni, les gens le voient comme un prophète non envoyé du fait que Siyâvosh a pardonné Sudâve après l'ordalie (AS I : 275).⁷⁸

Tableau VI : Caractérisation prophétique de Siyâvosh

	Qualifié de prophète	Prophéties ou rêves prémonitoires de Siyâvosh
'Abdoli	-----	-----
Ahmadi		-----
Izadi	-----	- aucune goutte par terre sinon guerres jusqu'à la fin des jours - avenir après sa mort
Khâs Kolâre	-----	- si une goutte tombe, guerres jusqu'à la fin des jours
Kholfi 1		
Kholfi 2		
Mazlum- zâde	-----	-----
Nikurang	-----	- sa mort et l'avenir après sa mort (dans AS II seulement) - avenir sur Forud (dans AS III seulement)
Omidi	Zâl, Siyâvosh et Key Khosrow, prophètes non envoyés, guident les gens sur le chemin de Dieu	
Rezâi	qualités de prophète	- propose l'ordalie - avenir après sa mort
<i>Haft Lashkar</i>	-----	- avenir après sa mort
Kâshâni/ Hoseyni	les gens voient Siyâvosh comme un prophète non envoyé, car il a pardonné Sudâve	- deux rêves; - pressent sa mort

⁷⁸ Dans le *Shâhnâme* de Ferdowsi, la réaction du peuple à la suite du pardon de Siyâvosh n'est pas décrite.

Nous n'avons pas pu retracer la notion de « prophète non envoyé » dans les publications; elle n'était pas connue non plus des Iraniens que nous avons interrogés à ce sujet. Certains nous ont cependant affirmé que le mot prophète peut qualifier une personne sans fautes (voir la section 5.4). En persan, « *peyqambar* » (dérivé de « *peyqâm barande* » veut littéralement dire « celui qui porte une nouvelle » (Moin/Shahidi 1993 : IV, 5247).

Dans plusieurs récits, le caractère religieux ou prophétique (et même magique dans un cas) de Siyâvosh n'est pas explicité, mais il est exprimé par d'autres mécanismes.

Chez différents conteurs populaires, tout comme dans le SNF, Siyâvosh a des qualités de voyant ou fait des rêves prémonitoires, que ce soit pour prévoir sa propre mort et ses conséquences, ou pour l'avenir de son (ou de ses) fils et de sa femme.

En outre, Siyâvosh propose lui-même l'ordalie pour trancher la question de la séduction, il propose donc de faire un miracle. Aussi, dans deux récits, Siyâvosh dit avant sa mort comment il faut le tuer pour minimiser les effets néfastes.

Comme dans le SNF, quelques récits populaires mentionnent que Siyâvosh fait des prières avant d'entrer dans le feu. Chez Kâshâni, il dit un *bessmallâh*⁷⁹ (AS I : 274). Mazlumzâde raconte que « Siyâvosh s'est rappelé de Dieu et il est allé dans le feu. Et Dieu lui a donné son aide [...] tout le monde était ébahi et de joie ils ne pouvaient plus tenir dans leur peau et ils louaient Dieu d'avoir sauvé l'innocent Siyâvosh du feu. »

Les nombreuses catastrophes suivant la mort de Siyâvosh – guerres et maladies – peuvent être vues comme une punition pour les hommes d'avoir tué Siyâvosh.

Ensuite, l'apparition du saint Seigneur du temps – le jour du Jugement dernier – coïncide avec le « rebouillonnement » du sang de Siyâvosh, ce qui lui confère une importance religieuse supérieure.

Chez 'Abdolli, d'autres scènes et comportements élèvent Siyâvosh à un rang très haut : pendant son enfance au Zâbolestân chez Rostam, sa renommée était déjà si grande que beaucoup de gens venaient de loin pour le voir, ce qui n'est pas loin du pèlerinage. Lors du retour de Siyâvosh chez son père, les gens

⁷⁹ *Bessmallâh* : litt. « au nom de Dieu » en arabe. Prière la plus connue et commune chez les musulmans, correspond à la première sourate du Coran.

accourent dans les villages pour voir Siyâvosh, sacrifient des vaches et moutons pour lui, et l'invitent à rester quelques jours avec eux. Un chef de tribu, Behzâd, lui donne d'ailleurs son célèbre cheval nommé Shabdiz Behzâd.⁸⁰

'Abdolli ajoute une scène dans laquelle Siyâvosh se fait empoisonner par Sudâve à l'âge de six mois. Pendant ce méfait, Rostam et Zâl, qui ont les deux une affection particulière pour Siyâvosh, se trouvent à la cour de Kâvus. Zâl fait alors appel à Simorq, oiseau mythique et père nourricier de Zâl, qui par la magie réussit à désintoxiquer le jeune prince.⁸¹ Cette scène entière ne figure dans aucun autre récit. C'est la seule occurrence d'utilisation de magie en lien avec Siyâvosh. Ce type de recours est relativement rare dans le *Shâhnâme* de Ferdowsi et il n'est pas toujours bien vu.⁸²

Quelques autres traits de Siyâvosh sont présents autant dans les récits populaires que dans le SNF. La jeunesse et l'innocence de Siyâvosh sont souvent signalées. Le nombre de caractéristiques mentionnées dans les récits populaires va de pair avec la longueur des récits et des épisodes racontés. L'affection des gens pour Siyâvosh revient également à plusieurs reprises. Par contre, l'intelligence de Siyâvosh n'est jamais mentionnée dans les récits populaires.

En plus de l'amplification du caractère religieux qui va jusqu'à lui attribuer le rang de prophète, on observe aussi que Siyâvosh se défait davantage de ses responsabilités politiques, du moins chez Kâshâni. Il a plus de défauts et peut avoir des comportements impolis ou colériques (il déchire la lettre de Kâvus) et

⁸⁰ Le passage de l'acquisition du cheval est absent dans le SNF de Mohl, la première mention d'un cheval noir se trouve lors du passage par le feu, mais sans nommer le cheval. Quant au retour de Siyâvosh chez son père dans le SNF, la mise en scène est différente et correspond à un univers plus courtisan : « Les peuples préparèrent des fêtes solennelles, car ils cherchaient à plaire au Pehlevan ; partout on mêla de l'or avec de l'ambre et on le versa du haut des toits sur les têtes *des grands* ; le monde était rempli de joie et paré de tout ce qui est précieux ; les portes et murs de toutes les maisons étaient ornés. On jetait des pièces d'argent sous les pieds des chevaux arabes : la tristesse était bannie de l'Iran » (Mohl II : 160-161).

⁸¹ Zâl (le père de Rostam) est né albinos. Rejeté par son père à la naissance, il a été élevé par l'oiseau merveilleux Simorq. Ce dernier a donné quelques-unes de ses plumes à Zâl pour des cas d'urgences, s'il en brûle une, Simorq apparaîtrait à l'instant pour le secourir par ses pouvoirs magiques. Dans le *Shâhnâme*, Zâl est donc souvent associé à des pouvoirs magiques et parfois il est accusé d'y avoir recours.

⁸² Par exemple, dans le combat de Rostam avec Esfandyâr, prince de l'Iran, Rostam vainc le prince iranien seulement grâce à la magie de Simorq, qui guérit ses blessures après la première journée de combat et qui lui révèle le secret de la vulnérabilité des yeux d'Esfandyâr.

il ne se soumet pas à son père. Il est également décrit comme un peu naïf et crédule, chez Kâshâni et 'Abdolli.

Dans le SNF, Siyâvosh est un modèle à émuler; il y a des qualités de voyant et incarne la pureté, mais il n'y est jamais désigné comme un prophète.⁸³

Parallèlement à son élévation au niveau religieux dans le volet populaire, Siyâvosh y est plus faillible, plus humain. L'humanisation – une forme de proximation – est développée chez 'Abdolli et Kâshâni.

4.5 Résumé des résultats de l'analyse et comparaison avec d'autres recherches

Nous avons d'abord constaté une simplification du langage dans les écrits populaires, autant dans le corpus d'AS que dans les *tumârs*. Le SNF ne sert pas de modèle pour l'écriture des récits populaires qui sont tous en prose. Au niveau linguistique, les deux types de récits, classique et populaire, forment très clairement deux volets différents. De plus, il y a une légère variété à l'intérieur des écrits de la tradition populaire. Quelques-uns sont plus travaillés, d'autres plus près du langage parlé. Chez certains, il y a même des changements de niveau de langage à l'intérieur d'un même récit.

Ces constatations ressemblent à ceux obtenus par Doostkhah (2001 : 159) dans son étude comparative du SNF et d'un *tumâr* du *naqqâl* Zariri. Quoique dans son *tumâr*, la variation des niveaux de langage est beaucoup plus grande, et ce dernier comporte de plus de longs passages en vers.

⁸³ Notons que plusieurs critiques comparent Siyâvosh soit à Zoroastre, à Hormozd, au Christ, au célèbre martyr al-Hallâj et à Yahyâ, qui correspond à saint Jean Baptiste dans l'islam. Quoique Siyâvosh ait certaines ressemblances avec tous ces saints, il faut noter une différence cruciale : Siyâvosh n'est pas un prêcheur et il ne donne pas de leçons aux autres. Saint Jean Baptiste par exemple, qui meurt comme Siyâvosh, la tête tranchée sur un plateau d'or, qui est comme lui aimé du peuple beaucoup plus que le roi et prédit l'arrivée d'un délivreur, il se distingue de Siyâvosh par le fait qu'il enseigne aux autres le chemin de Dieu par des paroles. Il critique même le roi Hérode d'avoir enfreint un tabou en épousant la femme de son frère (Matthieu 14, Luc 3). Quant aux parallèles entre Siyâvosh et les saints de l'islam, voir la section 5.4.

Nous avons également observé une simplification des intrigues qui s'exprime dans les actions, la psychologie des personnages et parfois dans la réduction des éléments d'une intrigue ou du nombre de personnages remplissant la même fonction.

L'élaboration réduite de la psychologie des personnages a aussi été remarquée par Yamamoto (2000 : 60-61). Elle constate l'absence d'articulation dans les réflexions et les résolutions de problèmes du *tumâr* de Zariri : « What is never mentioned here is a process in which the problem is being solved. [...], a transition from one state to another is seen to be almost instantaneous. [...] The characters are given little chance to think, wonder or hesitate at the emergence of a new situation ».

Par contre, dans les épopées secondaires (*popular romances*), Hanaway fait mention d'un cas d'articulation d'une décision éthique, ce qui serait une première dans ce type de littérature (1973 : 63).⁸⁴

Par ailleurs, l'analyse a fait ressortir qu'il y a des éléments qui sont présents dans la plupart de récits populaires d'AS, mais absents de la version classique et des *tumârs*. Cela indique que la tradition populaire est vivante et que des variantes circulent à travers le pays. Certaines ont même pris la forme de proverbes. De plus, la diffusion de ces éléments montre que les conteurs ne se limitent pas au SNF comme source pour leur récits. Le bouillonnement du sang, par exemple, est attesté aussi dans une épopée populaire – le *Eskandarnâme* – qui a peut-être été une source pour les conteurs populaires. L'étude des caractérisations de Siyâvosh révèle que, parmi les différents traits qui lui sont attribués dans le SNF, la dimension religieuse est le plus développée dans la tradition populaire.

Répetons que les changements au niveau du déroulement de l'histoire sont très mineurs. Il y a très peu de nouveaux épisodes. Les écrits de la tradition populaire demeurent assez proches du *Shâhnâme* de Ferdowsi. Notons aussi que chaque conteur apporte des petites modifications individuelles, par des ajouts,

⁸⁴ Hanaway cite le dilemme éthique de Rostam : « I have two possible courses of action to resolve this difficulty, it will be an easy way out for everybody concerned but there is a chance that my reputation will suffer in the future as a result of it. Therefore it is better that I take the other course at a risk of personal danger, but in the knowledge that it is the only proper course for an *'ayyâr* who cares about his honour. »

réductions ou interprétations, ce qui correspond aux « branches et feuilles ajoutées » évoquées par Mahjub et Anjavi Shirâzi cités plus haut. Nous pouvons affirmer qu'il y a une unité des grandes lignes de l'histoire à travers tous les récits – classique et populaires.

Contrairement à nous, Page (1977) note pour son corpus une élaboration plus grande dans les narrations des *tumârs* et les performances orales par rapport à l'épopée de Ferdowsi. Non seulement les histoires qu'elle a étudiées (le règne de Bahman et l'enfance de Sohrâb) seraient beaucoup plus longues dans le *tumâr* et les performances orales, mais leur articulation serait aussi moins linéaire que dans le SNF : « The oral story and its source, the *tumâr*, are far more complex in use and arrangement of motifs. [...] Ferdowsi, on the other hand, presents a much contracted version of the material centering on high points of actions » (*ibid.* 149).⁸⁵

Cette différence avec nos résultats est surprenante, et elle peut s'expliquer en partie par le fait qu'il existe une épopée secondaire sur Bahman – le *Bahmannâme* – qui semble être devenue la source principale d'inspiration pour les conteurs.⁸⁶

Quant à l'épisode sur Sohrâb, il est remarquable que son enfance soit racontée de la même façon dans les différentes versions populaires étudiées par Page. Cela porte à croire qu'une autre source est peut-être encore une fois présente, comme pour l'histoire de la mort de Bahman.

Ainsi, Page remarque : « there is a unity within the storytelling tradition » (*ibid.* : 150). Pour nos données, on ne peut aller aussi loin et affirmer que la tradition populaire soit homogène. Les éléments partagés par la plupart des récits populaires mais absents du SNF sont de loin moins cruciaux dans le développement de l'histoire que l'épisode sur la mort de Bahman, par exemple.

⁸⁵ Page remarque à propos de la longueur des différents récits (*ibid.* : 143) : « I might mention that the whole reign of Bahman takes about two hundred lines in the *Shâhnâme*, forty-eight pages in the storyteller's *tumâr* and roughly a month in the telling. »

⁸⁶ C'est l'épisode de la mort de Bahman dans la gueule d'un dragon qui est absente ou non décrite par Ferdowsi. Page (*ibid.* : 128) remarque d'ailleurs : « Where a story presented in other sources does not agree with Ferdowsi, the oral tradition has often readily adopted the alternate version. Much of the story material has also appeared in the oral tradition which is not found in any of the epics so far known. »

Il est important de souligner qu'il n'y a, à notre connaissance, pas d'épopée secondaire sur Siyâvosh.⁸⁷

De plus, nous avons noté des phénomènes de proximation en particulier dans les récits plus détaillés, celui de 'Abdolli et dans le *tumâr* de Kâshâni. Les éléments de proximation trouvés dans les récits sont : l'islamisation de Siyâvosh, son humanisation, la transposition de certains comportements des personnages dans des modes plus contemporains et moins courtois. De plus, un récit transpose des lieux d'action du *Shâhnâme* dans le voisinage du conteur. Enfin, la forme du langage, proche du langage parlé, peut aussi être considérée comme une proximation.

La proximation pour Siyâvosh semble moins forte que dans le cas de Rostam, tel qu'observé par Soroudi. Dans les versions populaires, Rostam devient un véritable héros populaire (Soroudi 1980 : 372). Soroudi présente des épisodes entiers ajoutés aux aventures de Rostam. Par exemple, il décrit une scène dans laquelle Rostam affronte 'Ali, le gendre du Prophète, subit la défaite, se convertit et se met à son service. La dimension religieuse est développée aussi pour Rostam; cela non seulement dans la mesure où il devient le défenseur de 'Ali, mais il joue aussi un rôle quasi messianique. Les récits rapportent qu'il se présentera, avec d'autres personnages du SNF, aux côtés du délivreur le jour du Jugement dernier (*ibid.* : 382).

Il y a des différences cruciales entre Rostam et Siyâvosh en tant que type de héros. Rostam est le héros national par excellence, comme le décrit Soroudi : « Rustam is the most awed and beloved hero of ancient Iran. In his legendary physical strength, his moral character, and his patriotic zeal, he is the personification of the ideal national hero » (*ibid.* : 370). La conversion explicite et la subordination à 'Ali sont des actes de conciliation possiblement nécessaires

⁸⁷ Les épopées secondaires sont surtout centrées sur les héros du cycle de Sistân, c'est-à-dire de la lignée de Rostam (Molé 1953).

Il y a quelques œuvres littéraires et cinématographiques qui mettent en scène l'histoire de Siyâvosh ou qui en sont inspirées, telles que le film « Siyâvosh à Persépolis » de Fereyduh Rahnamâ (1967), une œuvre gujarati du XVII^e siècle par Rustam Peshôtan Hôrmazdyâr (Klima 1968 : 35) ou le célèbre roman *Suvâshun* de Simin Dâneshtar (1970). À part *Suvâshun*, qui est seulement inspiré de Siyâvosh, ces œuvres n'ont pas connu une grande diffusion en Iran. Sur l'appropriation de Siyâvosh par la culture populaire de l'Iran, voir la section 5.4.

entre la tradition nationale iranienne et l'islam chiite, les deux pôles de l'identité nationale iranienne (*ibid.* : 372-373).

La vie de Rostam est parsemée d'aventures dans lesquelles il secourt l'Iran et ses rois, ce qui se prête plus à des ajouts et modifications d'épisodes que l'histoire de Siyâvosh qui est très linéaire. Siyâvosh est un héros tragique qui ne sauve personne, d'ailleurs il ne peut se sauver lui-même. Contrairement à Rostam, Siyâvosh n'est ni au service du roi, ni au service du peuple, mais seulement au service de Dieu.

De façon générale, les phénomènes de proximation observés dans les recherches sur l'Iran ne semblent pas aller aussi loin que ceux constatés par Leavitt et Ramanujan en Inde.

5 Les variantes dans leur contexte

La forme des récits et leur degré d'élaboration sont étroitement liés au contexte et au but de leur mise en écrit. Nous esquisserons comment les circonstances historiques et idéologiques ont pu affecter la forme des récits. Ensuite, nous discuterons de la valeur des variantes dans le contexte iranien afin de mieux comprendre leur signification. Nous enchaînerons avec des remarques sur la diffusion des variantes et les possibles sources d'information des conteurs du corpus d'AS. Enfin, nous exposerons quelques facteurs qui ont pu motiver l'amplification de la dimension religieuse de Siyâvosh, en tant qu'exemple de changement récurrent dans les récits populaires.

5.1 Les circonstances des mises en écrit

5.1.1 *Ferdowsi et sa composition du Shâhnâme*

Ferdowsi (940-1020) est issu de la noblesse rurale – les *dehqâns* – du Khorasan, dans le nord-est de l'Iran. Les *dehqâns* étaient reconnus pour être les gardiens des anciennes traditions iraniennes. Chez certains auteurs épiques, dont Ferdowsi lui-même, le mot *dehqân* est même utilisé en tant que synonyme de conteur d'histoires – ou de l'histoire – des Iraniens (Shahbazi 1991 : 21).

Ferdowsi vécut à une époque où le persan commença à s'établir en tant que langue littéraire, en particulier dans le nord-est de l'Iran.⁸⁸

⁸⁸ L'arabe fut la langue d'écriture en Iran après à son islamisation au VII^e siècle. L'émergence du persan dans le nord-est de l'Iran s'explique d'une part par la distance relative aux centres arabophones. D'autre part, dans les régions occidentales où l'arabe était la nouvelle *lingua franca*, l'utilisation du moyen perse était défendu par les traditionalistes attachés à la culture sassanide, laissant peu de place à l'émergence d'une nouvelle langue littéraire. En revanche, au Khorasan, le dari, langue parlée et langue de littérature orale, a été élevé au statut de langue littéraire et courtoise. La nouvelle littérature est influencée par la littérature populaire dari et tout en imitant des modèles arabes (Lazard 1975 : 609-610). Lazard réfute d'ailleurs de façon bien convaincante l'hypothèse erronée qui voit l'émergence du persan comme une réaction nationaliste anti-arabe ou contre l'islam. Le persan a non seulement adopté de l'arabe son alphabet, mais il en a aussi imité la poésie courtoise et incorporé énormément de vocabulaire. De plus, la présence de la langue arabe était très faible dans le Khorasan et peu de gens la connaissaient. Beaucoup des grands penseurs et scientifiques qui écrivaient en arabe (tels le géographe al-Biruni, ou Ibn Sina

Ferdowsi dit lui-même qu'il avait pour but de renouveler les histoires des anciens temps et de réinventer la langue persane. Alors qu'il existait déjà des *Shâhnâme* en prose, Ferdowsi voulait le mettre en vers pour le perpétuer (Shahbazi *ibid.* : 119 et 123).⁸⁹ Comme d'autres poètes (p. ex. Horace et Pouchkine) il écrivait une oeuvre en cherchant une gloire immortelle.

Le *Shâhnâme* est l'oeuvre de la vie de Ferdowsi, qui y consacre environ trente ans. La richesse des données historiques et le vocabulaire très varié du SNF – où Ferdowsi démontre non seulement son génie poétique, mais aussi sa connaissance en matière de pierres précieuses et de plantes par exemple – témoignent de la grande érudition de l'auteur. Ferdowsi dédie le *Shâhnâme* au roi Mahmoud de Ghazna, d'origine turque et de confession sunnite, à la cour duquel vivaient de nombreux savants.

Ferdowsi écrit donc son oeuvre dans les débuts de la littérature persane. Il veut non seulement raconter l'histoire de l'Iran, mais il forge aussi la langue persane, et présente une idéologie et une vision du monde cohérente, héritière du zoroastrisme. Son oeuvre constitue un des plus grands monuments littéraires du monde persanophone.

connu sous le nom d'Avicenne en Occident) étaient des Iraniens. Fragner (1999) ajoute un argument crucial : le persan a été la première langue islamisée, et elle porte la marque de l'islam par l'adoption de l'alphabet arabe. C'est le persan qui a exporté l'islam vers l'est et qui fut la langue suprarégionale jusqu'à la Chine du XIIIe au XVIIIe siècle.

⁸⁹ Avant Ferdowsi, un autre poète, Daqiqi, avait commencé la composition d'un *Shâhnâme* en vers, mais il fut assassiné avant de pouvoir achever son oeuvre. Ferdowsi a inclus mille vers de Daqiqi dans son *Shâhnâme*.

5.1.2 L'écriture des rouleaux

Le rouleau *Haft Lashkar* fut écrit sous le règne de Nâser od-Din Shâh, époque de transition – et aussi de déclin – entre la tradition et la modernité. Cette époque est loin de correspondre à une apogée de la littérature.

Contrairement à l'épopée de Ferdowsi, la fonction même d'un rouleau ne réside pas dans la précision ou l'élaboration. Le rouleau est un aide-mémoire qui peut servir de support à la performance d'un *naqqâl*. Sa forme est très concise, souvent même elliptique. Les *naqqâls* connaissent de grandes parties du SNF et d'autres répertoires poétiques par cœur, ce qui rend par ailleurs inutile d'intégrer dans les rouleaux des rimes ou métaphores courantes, maîtrisées par les *naqqâls*.

Page (1977 : 145) présente le rapport suivant : « only a page and a half of *tumâr* text makes up the forty-five minutes of storytelling ». La forme du *tumâr* est donc adaptée à sa fonction schématique et ne reflète pas l'articulation réelle de la performance orale du conteur.⁹⁰ Il ne contient que les grandes lignes de l'histoire.

Quant au *tumâr* de Kâshâni, les renseignements à son sujet sont très maigres. On sait seulement que Kâshâni est un *naqqâl* du XXe siècle. C'est Hoseyni, qui connaissait ce *tumâr* par cœur, qui l'a mis en écrit dans le cadre du projet d'Anjavi Shirâzi. Nous avons vu qu'il comporte les caractéristiques linguistiques et les types d'adaptation du contenu que des chercheurs ont observés dans d'autres *tumârs*.

⁹⁰ Rappelons qu'il y a aussi des *tumârs* qui sont écrits par des scribes lors des performances et qui prennent en note tout ce que le *naqqâl* dit (voir la section 1.3). Comme nous avons vu dans l'analyse, nos deux *tumârs* ne sont clairement pas des transcriptions de performances orales.

5.1.3 *Le projet d'Anjavi Shirâzi : contexte et méthodologie*

Les circonstances de la mise en écrit des récits populaires d'AS méritent d'être élaborées puisqu'elles ne correspondent pas aux contextes habituels de création de textes.

Un mouvement littéraire du début du XXe siècle prépara le terrain à l'étude du folklore en Iran. Après des siècles de style littéraire classique hautement codifié, les « modernistes » iraniens se sont intéressés au langage commun et ont prôné la simplicité et la clarté du style. Dans l'introduction à son monument littéraire, *Yeki bud, yeki nabud (Il était une fois)*, Sayyad Mohammad 'Ali Jamâlzâde appelle à la « démocratisation du langage littéraire » et souligne l'importance de recueillir les expressions du langage populaire et de les incorporer dans le nouveau langage littéraire (Radhayrapetian 1990 : chap. 4).

La modernisation et l'occidentalisation très fortes de l'Iran sous le régime des Pahlavis avait un contre-courant qui cherchait à conserver les anciennes traditions de l'Iran. Du point de vue idéologique, Anjavi Shirâzi, tout comme son précurseur Sâdeq Hedâyat, s'inscrit dans ce courant : « Anjavi views folklore collecting and publication as a defense against the westernization of the country, for folklore provides the identifying characteristics of each nation. With the disappearance of folklore, nations lose their cultural identity » (Radhayrapetian 1990 : 113).⁹¹

L'émission radiophonique d'Anjavi Shirâzi (voir 3.2.5) avait pour but de faire connaître la façon dont les gens ont reçu le *Shâhnâme*. Les auditeurs étaient surtout des « gens simples des milieux ruraux » (Marzolph 1994 : 119).

Anjavi Shirâzi envoya à ses informateurs et collaborateurs un manuel de méthodologie (Anjavi Shirâzi 1960), dans lequel il décrit la façon dont ils devaient mettre en écrit leurs récits.⁹² Il y insistait en particulier pour que les

⁹¹ Pour un aperçu historique des études et de la collecte du folklore en Iran, voir Radhayrapetian (1990), Rahmoni (2001) et Marzolph (1999a, 1999b).

⁹² Dans le cadre du projet d'AS, non seulement différentes versions du *Shâhnâme*, mais aussi des contes populaires, des proverbes, etc. ont été recueillis et diffusés. Voir Anjavi Shirâzi (1973a et

informateurs écrivent les histoires telles qu'ils les connaissent, sans embellissements ni corrections.⁹³

Contrairement à Ferdowsi, les conteurs d'Anjavi Shirâzi (1985) sont, d'après ce qui est dit de leur profession, issus de milieux modestes.⁹⁴ La récitation du *Shâhnâme* n'est pas leur métier. On connaît le nom, ainsi que l'âge, la profession, la date et le lieu de la collecte, mais on n'a cependant aucune indication sur le contexte de la narration. On ne sait d'où les informateurs ont pris ces histoires, ni dans quelle langue, ni à quelles occasions ils les racontent ou les entendent habituellement.

Un survol des trois volumes d'AS révèle que quelques auteurs, notamment ceux qui ont des versions plus élaborées et plus longues, sont des contributeurs réguliers au projet d'AS : 'Abdolli, Nikurang et Mazlumzâde ont des versions de la plupart des histoires du corpus. D'autres contribuent de temps en temps; seulement Kholfi n'a aucune autre entrée à son actif.

Anjavi Shirâzi explique son choix méthodologique de faire écrire les versions par les informateurs eux-mêmes ou par leurs proches comme suit :

« On n'a pas voulu, en ayant en main plume et papier, faire des intrusions dans la vie et la tranquillité des gens, troubler leur esprit et rendre leur temps désagréable [...]; car le fait d'être mis face à un collectionneur étranger peut faire en sorte que le villageois change involontairement son ton et sa langue, et qu'il ne narre ou n'écrive plus de la

1973b) pour d'autres exemples de collections, ou Marzolph (1994 et 1998) pour une présentation de l'œuvre d'Anjavi Shirâzi.

⁹³ Marzolph (1994 : 120) résume le guide de méthodologie comme suit : « Das Heftchen, das sich erkennbar an Hedayats volkskundlichem Führer Neirangestan (Zaubergarten) orientiert, skizziert in einem Zwölf-Punkte-Programm auf knappen acht Seiten die zentral zu berücksichtigenden Regeln : Von der eindringlichen immer wieder neu formulierten Ermahnung, auf keinen Fall im Sinne einer wohlmeinenden 'Verbesserung' an den ursprünglich aufgezeichneten Texten Veränderungen vorzunehmen bis hin zu Richtlinien für die phonetisch eindeutige Aufzeichnung von Dialekttextrn. Neben dieser Anleitung stellte der Rundfunk den Mitarbeitern im Land auf Anfrage auch spezielles Schreibpapier zur Verfügung : Mit großem Zeilenabstand und einem speziellen Kopf, der über mehrere Zeilen zum Eintrag von Herkunft des Textes, Thema, Name, Herkunft, Alter, Beruf und Bildungsgrad und Anschrift sowohl des Sammlers als auch des eigentlichen Erzählers verfügte. Diese sorgfältig geplante und umsichtig durchgeführte Sammelarbeit ermöglichte die Anlage eines Textarchivs, das heute nach vorsichtiger Schätzung mehrerer hunderttausend Texte zu den verschiedensten Bereichen populärer Kultur umfasst. »

⁹⁴ Voir la description du corpus de données (3.2.5) ainsi que le tableau sur le profil des conteurs du corpus d'Anjavi Shirâzi à l'annexe 6.

façon dont il l'aurait fait habituellement. Le chercheur et collectionneur étranger et débutant n'est pas non plus à l'abri des erreurs. Et combien de fois, sans le vouloir, il écrit les mots et les phrases d'une façon qui lui plaît à lui-même et par conséquent, il livre un conte artificiel et loin de la réalité.

[...] des contes, lors qu'ils sont dits et narrés oralement, sont très fluides, simples et compréhensibles. S'ils sont transcrits de la même façon, ils peuvent paraître décousus et incompréhensibles au lecteur, surtout s'il ne connaît pas la localité du conte. C'est ce qui le pousse à modifier les mots, les phrases et les expressions du conte. Mais si la plume est dans la main de l'indigène, à la fois le changement de ton va être réduit au minimum et aussi l'acte de l'écriture se fait avec la tranquillité d'esprit; et basé sur ce point, nous n'avons pas touché aux compilations réalisées par nos collègues de la région. On a essayé de ne modifier un mot ou une phrase que dans les cas les plus nécessaires. Et donc, les contes sont dans le même langage que celui des conteurs locaux et de nos collaborateurs locaux [...] » (AS I : 9-10).

Par cette méthode, Anjavi Shirâzi essaie d'éviter les changements apportés par des étrangers, et espère les minimiser en demandant aux indigènes de mettre en écrit les histoires.

Bien qu'il y ait des expressions du langage parlé dans les récits d'AS, et que le langage soit loin de la forme littéraire savante, les textes d'AS appartiennent clairement à la forme écrite et sont loin du récit oral. Il est fort probable que cela soit causé par l'écart très grand entre le persan écrit et le persan oral.

Dans un autre contexte, le folkloriste Loukatos (1997) a utilisé une méthode similaire avec un conteur mi-illettré en Grèce, mais il a obtenu des récits très vivants et proches d'une véritable transcription d'un récit oral.

En plus du grand écart entre le persan parlé et écrit, le fait que les récits étaient destinés à la lecture dans une émission radiophonique a sûrement influencé la forme des récits. Les émissions précédentes ont pu servir de modèle aux récits ultérieurs à divers niveaux, par exemple pour le type de langage, l'articulation ou le niveau d'élaboration.

Le projet de chacun des trois groupes de récit de notre corpus est donc complètement différent. Il n'y a pas de doute que les circonstances ci-mentionnées ont eu une influence directe sur le degré d'élaboration des récits, autant au niveau du langage que dans l'articulation des intrigues et des personnages. Ce qui réunit les trois est le désir de conserver les traditions.

5.2 La valeur des variantes dans le contexte iranien

Il va sans dire que les variantes concernant les détails de l'histoire de Siyâvosh sont nombreuses. Notre corpus ne comporte pas deux versions où les personnages, actions et leurs attributs sont exactement les mêmes.

La capacité d'embellir et d'ornez les histoires fait partie des qualités requises du conteur en Iran. Mahjub (1971) affirme qu'un bon conteur se démarque entre autres par le fait qu'il ne raconte pas les histoires toujours de la même façon. Les variantes en Iran sont donc chose courante voire « naturelle », comme l'indique bien Anjavi Shirâzi (AS I : 263-264) :

« Tous racontent l'histoire de Rostam et de Sohrâb, et font leur rouleau. Mais à partir de leur rouleau chacun donne – selon ses goûts et sa force d'imagination – des variantes qui font qu'on n'en trouve pas deux pareils. Il est vrai que tous racontaient ou racontent la même histoire, mais la même différence visible et olfactive que l'on trouve dans les couleurs et les odeurs des plantes et des fleurs de ce pays, on les retrouve dans les multiples récits de la même histoire. »

Même les différentes narrations d'un même conteur peuvent être très loin l'une de l'autre. Page note que la narration orale d'un *naqqâl* diverge autant de son propre *tumâr* que de celui d'un autre conteur. De plus, elle affirme que

malgré l'unité des narrations populaires, il reste beaucoup de place pour des créations et embellissements individuels (Page *ibid.* : 150).⁹⁵

Compte tenu de la très haute valorisation et présence des variantes, il faut se garder de surestimer la signification de certains changements.

Or, à côté des variantes improvisées ou individuelles des conteurs, l'analyse comparative a relevé quelques variantes récurrentes dans les récits populaires qui dépassent des ornements improvisés. Leur existence nous amène à nous interroger sur les mécanismes de diffusion des variantes. Par quels réseaux les variantes se diffusent-elles et, de façon plus générale, d'où les conteurs tirent-ils leur connaissance du *Shâhnâme*? Ces questions concernant la nature du lien extratextuel entre les récits populaires et leur proximité avec l'épopée classique seront examinées dans ce qui suit.

5.3 Les sources et la diffusion des variantes

Une source incontestable pour les conteurs d'AS est le *Shâhnâme* de Ferdowsi lui-même. Deux faits rendent presque indubitable que les conteurs qui ont écrit les histoires pour le corpus d'AS⁹⁶ ont eu une connaissance directe de l'épopée de Ferdowsi, si on en juge par les faits suivants.

Premièrement, des épisodes du SNF figuraient dans les manuels d'école pendant l'époque du Shah (Street 1995). Nous pouvons supposer que tous les collaborateurs au projet ont fréquenté au moins l'école primaire, où l'on enseigne le persan.⁹⁷ En effet, ils écrivent tous en persan, même ceux provenant

⁹⁵ À propos de la variabilité des narrations d'un même conteur en Iran, voir aussi Marzolph 2000. L'auteur y expose trois versions très divergentes d'un conte populaire racontées par une femme conteur, Mashdi Galin Khânom.

⁹⁶ Dans la plupart des cas, les collaborateurs au projet d'AS écrivent leur propres récits. Trois d'entre eux ont mis en écrit des récits d'aînés.

⁹⁷ Du moins les plus jeunes d'entre eux ont été en contact avec ces manuels.

des régions où le persan n'est pas la langue habituellement parlée.⁹⁸ Trois des récits viennent même d'instituteurs.

Deuxièmement, il y avait la coutume du *Shâhnâmekhâni* (voir 1.3). Cette pratique était particulièrement répandue dans les régions rurales, d'où viennent majoritairement les collaborateurs au projet d'Anjavi Shirâzi.

En dehors du SNF, plusieurs autres sources doivent être considérées autant pour les *naqqâls* que pour les conteurs d'AS, dont tout d'abord le *naqqâli* lui-même.

Les maisons de thé constituaient un lieu de socialisation de grande importance jusque vers le milieu du XXe siècle. Autour du tournant du siècle, il y aurait eu à Téhéran entre 5 000 et 10 000 *naqqâls*. Alors qu'au milieu des années 1970, lorsque Page a effectué ses recherches sur le terrain, la ville de Shirâz ne comptait que quatre conteurs professionnels (Yamamoto *ibid.* : 42).⁹⁹ Quant aux régions rurales, Desmet-Grégoire et Fontaine (1988), dans leur étude ethnographique de la région d'Arâk et de Hamadân, identifient les maisons de thé comme un type de commerce du milieu rural. Nous n'avons cependant pas d'informations sur la présence de *naqqâls* dans ces maisons de thé. Selon le témoignage d'Iraniens nés dans les années 1920 et intéressés au *Shâhnâme* – que nous avons rencontrés pendant notre séjour en Iran – les maisons de thé étaient répandues encore dans les années 1950.

Il est assez difficile d'évaluer si les collaborateurs au projet d'Anjavi Shirâzi ont assisté ou non à des performances de *naqqâls*. Plus on remonte dans le temps, plus l'influence directe du *naqqâli* est grande. Notons que quelques-uns des collaborateurs basent leur récit sur celui d'un aîné. Il est très probable qu'au moins les plus âgés d'entre eux ont fréquenté eux-mêmes les maisons de thé.

Si tel est le cas, ils y ont entendu des histoires du *Shâhnâme* inspirées de diverses sources : à côté du *Shâhnâme* de Ferdowsi, il y a d'une part les épopées

⁹⁸ Certains de nos récits proviennent de communautés non persanophones, par exemple celui de Kholfi dans le village duquel on parle le lori, langue iranienne du sud-ouest, ou encore le récit de Rezâi, qui vient d'une tribu de nomades qashqâi parlant une langue turque.

⁹⁹ Le déclin du *naqqâli* est généralement expliqué par la popularité de plus en plus grande de la télévision et d'autres formes de divertissement. Ce fait a même entraîné un changement de scène pour les *naqqâls* que l'on voit maintenant à travers des émissions de la télévision iranienne.

populaires, et d'autre part, il y a les inventions, digressions et commentaires des *naqqâls* eux-mêmes. Répétons aussi que le répertoire des *naqqâls* ne se limite pas au cycle du *Shâhnâme*. Pendant une séance, ils récitent également des prières, des poèmes classiques et, à certaines occasions, il y a même des performances de pièces religieuses dans les maisons de thé (Page *ibid.* : 56).

Un facteur important dans la circulation des variantes dans le milieu professionnel est le fait que les *naqqâls* eux-mêmes assistent aussi aux performances d'autres *naqqâls* (Yamamoto *ibid.* : 43).

Aussi, il circulerait des imprimés bon marché d'histoires performées dans les maisons de thé, ce qui constitue un véhicule remarquable pour la diffusion des variantes, véhicule qui atteindrait aussi les femmes et enfants, qui étaient exclus de la culture des maisons de thé (*ibid.* : 42). Les histoires du *Shâhnâme* s'intègrent ainsi dans le répertoire des histoires transmises et narrées dans le milieu familial. Par exemple, un *naqqâl* dit avoir entendu sa mère raconter des histoires du *Shâhnâme* (Torâbi 1369, réf. dans Yamamoto *ibid.*). Également dans le milieu familial, il faut tenir compte – en tant que source et véhicule de variantes – des commentaires et interprétations des lecteurs du *Shâhnâme* de Ferdowsi pendant le *Shâhnâmekhâni*.

Il y aurait eu aussi autrefois des derviches ambulants chargés de raconter les histoires épiques (AM : xxv), apportant et diffusant des interprétations mystiques (voir la section suivante).

Enfin, d'autres facteurs doivent être pris en considération, dont la signification réelle reste à élucider. Il y a la possibilité d'une présence de versions régionales du *Shâhnâme* pour nos conteurs, comme par exemple celle retrouvée par Izadpanâh et Rouhbakhshan (1990), dans la même région d'ailleurs d'où provient le récit de 'Abdollahi. D'autres variantes pourraient provenir de sources extérieures au contexte du *Shâhnâme* et être transposées d'autres mythes, histoires et contes ou encore d'événements du jour.

Les sources ne se limitent donc nullement au seul SNF. Divers réseaux – du milieu familial en passant par des institutions sociales jusqu'à des textes imprimés – assurent une diffusion des variantes. La présence de ces différentes sources possibles est d'autant plus importante à noter car, comme le remarque Page (*ibid.* : 128), dans les cas où une version alternative au SNF existe, celle-ci serait généralement adoptée pas les *naqqâls*.

5.4 La dimension religieuse de Siyâvosh et l'hagiographie musulmane

Le bouillonnement du sang et la dimension religieuse de Siyâvosh, présents et amplifiés dans plusieurs des récits populaires, dépassent clairement l'invention personnelle *ad hoc*. Un regard sur les lieux d'origine des conteurs montre que cette variante est répandue à travers différentes régions de l'Iran. Dans trois récits sur douze, Siyâvosh est vu comme un prophète. Dans d'autres, ses propres comportements ou ceux des gens envers lui (tel le quasi-pèlerinage dans 'Abdolli) ou encore les événements liés à sa mort lui confèrent un caractère religieux. L'amplification de la dimension religieuse est une tendance répandue, mais non omniprésente, qui suggère qu'il y ait soit une communication suprarégionale des variantes, soit des facteurs contextuels derrière l'interprétation religieuse de Siyâvosh. Cette section présentera les faits et circonstances qui ont sans doute exercé une influence sur le façonnage de Siyâvosh dans les récits populaires.

De prime abord, il a y eu une islamisation plus ou moins généralisée des héros du *Shâhnâme* après Ferdowsi, qui s'est accentuée davantage depuis l'époque safavide.¹⁰⁰ Cette tendance est attestée par diverses études (Afshâri et Madâyeni 1998, Page 1977, Molé 1953 et Soroudi 1980). Notons que dans le SNF,

¹⁰⁰ Notons que sous les Safavides, qui succédèrent au règne des Mongols, la conscience nationale iranienne fut renforcée sinon nouvellement forgée, cela en partie par l'entremise de l'adoption du chiisme en tant que religion d'État. C'est sous cette même dynastie que les maisons de thé ont été insitutionnalisées (voir p. 6).

il y a déjà une série d'éléments syncrétiques.¹⁰¹ Le rapprochement de l'épopée nationale et de la tradition chiite se reflète, entre autres, dans le répertoire même des *naqqâls*, qui selon Page comprend aussi des *rowzas* racontant les histoires des martyrs chiites. Par ailleurs, l'islamisation se remarque clairement dans les nombreux tableaux populaires dans les maisons de thé.¹⁰²

Cette islamisation des héros iraniens va de pair avec l'appropriation de certains personnages du *Shâhnâme* par les mystiques. Le grand poète Hâfez (1326-1389), par exemple, fait allusion à l'exécution injuste de Siyâvosh dans un poème qui est cité en marge du *tumâr Haft Lashkar* (voir l'annexe 3 et p. 31).

En outre, Dârâbi, un mystique et lettré de l'époque safavide, interprète le personnage de Siyâvosh – en partant du poème de Hâfez et d'un poème de Mowlavi – comme « l'intelligence des sens profonds » et « l'intelligence de la résurrection (*'aql-e ma'âd*) » (Amir-Moezzi 1995),¹⁰³ faisant référence aux réflexions de Siyâvosh sur l'au-delà et à son renoncement aux richesses terrestres.

En plus de cette islamisation généralisée, le personnage de Siyâvosh a une spécificité qui le distingue de la plupart des autres héros du *Shâhnâme*. Il s'agit de sa ressemblance avec les martyrs chiites. Dans l'islam chiite, le culte des martyrs occupe une place primordiale. Le martyre le plus important est celui de l'imam Hoseyn (fils de 'Ali et petit-fils du prophète Mohammad) et de ses

¹⁰¹ Comme le remarque l'iraniste français Henri Massé, on trouve dans le SNF à la fois des anges d'héritage zoroastrien et de l'islam : Soroush et Esrafil y figurent (Massé 1935 : 181). D'autres éléments correspondent aussi bien au zoroastrisme qu'à l'islam : par exemple, le dieu du SNF est un dieu typique des religions monothéistes. Le thème du combat entre le bien et le mal est central dans le zoroastrisme, mais il est aussi important (et adopté) dans l'islam. Les héros du SNF, par contre, appartiennent clairement à des religions préislamiques : Siyâvosh, selon l'interprétation de Meskub (1971), serait un héros typiquement zurvaniste. Son fils Key Khosrow, serait zoroastrien, et visite par exemple des temples de feu (p. ex. Mohl II : 450 et IV : 149).

¹⁰² Par exemple, un des tableaux illustre Siyâvosh traversant le feu en tenant dans les mains un drapeau sur lequel sont écrits les versets suivants du Coran : « Avec l'aide de Dieu, la victoire est proche » (Bulookbashi 1999 : 5). Pour une illustration de ce tableau, voir *Les peintres populaires de la légende persane*.

¹⁰³ Amir-Moezzi (*ibid.*) donne le poème attribué à Mowlavi en traduction, en signalant de ne pas l'avoir retrouvé dans l'œuvre de Jalâl al-Din Balkhi Rumi (1207-1273), connu en persan sous le nom de Mowlavi. L'auteur présente une série d'autres interprétations spirituelles et ésotériques du SNF dans le même article.

proches à Karbala, commémoré à chaque année par divers rituels de deuil pendant le mois de *Moharram*.

D'abord l'histoire de Siyâvosh peut être interprétée comme celle d'un martyr qui meurt pour ses convictions.¹⁰⁴ Nous verrons que les parallèles entre Siyâvosh et les martyrs dépassent largement cet aspect.

Selon plusieurs recherches (Meskub 1971, Hasuri 1999), les rituels de deuil pour les martyrs chiites seraient en fait une transposition d'anciens rituels auparavant célébrés pour la mort de Siyâvosh. Pendant dix jours du mois de *Moharram*, les chiites pratiquent des rituels de lamentation et d'autoflagellation pour la mort de l'imam Hoseyn et de ses proches qui comportent des ressemblances avec les rituels reliés à Siyâvosh.¹⁰⁵ Pendant cette même période sont performées en Iran aussi des pièces de *ta'ziye*, un genre théâtral dramatique, qui met en scène les histoires des martyrs, pièces qui elles aussi seraient influencées par l'histoire de la mort de Siyâvosh (voir Hasuri 1999 : 102-105).¹⁰⁶

La *ta'ziye* et les rituels liés à la mort de l'imam Hoseyn seraient, selon Hasuri, un substitut au culte de Siyâvosh, pour que les gens cessent de pratiquer ce rituel préislamique. Hasuri montre que chez les sunnites (chez qui les rituels du mois de *Moharram* ne sont pas pratiqués) le *Siyâvoshân* serait resté répandu plus longtemps que chez les populations chiites. En Iran, ce rituel aurait encore

¹⁰⁴ Meskub (1971), par exemple, fait continuellement référence au « martyre » (*shahâdat*) de Siyâvosh.

¹⁰⁵ Dans plusieurs sources, dont la *Chronique de Bokhara* écrite au Xe siècle, des rituels pour la mort de Siyâvosh sont attestés : « Every year before the rising of the sun, on New Year's day, every person (brings) a cock there and kills it (in memory) of him. The people of Bukhara have lamentations concerning the killing of Siyavush which are known all over. Musicians have made songs out of them and they sing them. Singers call them the 'lamentations of the Magians'. This story is older than three thousand years » (Narshakhi, traduit par Frye 1954 : 22-23).

Hasuri dans son livre sur le *Siyâvoshân* (rituel pour Siyâvosh) de 1999 va plus loin et reconnaît des traces de rituels de deuil pour Siyâvosh jusque dans des peintures rupestres de Panjkant en Soghdiane, et des anciennes céramiques du Khorezm. Les rituels de deuil pour Siyâvosh seraient originaires d'Asie Centrale et remonteraient jusqu'au Néolithique.

Par ailleurs, la dimension religieuse de Siyâvosh semble très développée en Asie Centrale. Selon Lelekov (1980), Siyâvosh y est considéré comme une divinité à caractère ressuscitant. Sur Siyâvosh en Asie Centrale, voir Tol'stov (1948) et D'yakonov (1951).

¹⁰⁶ Selon Hasuri, la présence du cheval dans la *ta'ziye* par exemple serait un indice qu'il s'agit d'un rituel préislamique. Sur l'origine préislamique de la *ta'ziye*, voir Yarshater (1979); sur la *ta'ziye* en général, voir Chelkowski (1979 et 2002).

été pratiqué à Shirâz, il y a cent ans. Une mosquée y porte d'ailleurs encore son nom. Plusieurs autres rituels seraient inspirés de *Siyâvoshân*, par exemple le *nakhlbandi*, et même des rituels pour Siyâvosh seraient pratiqués de façon très marginale encore au XXe siècle.¹⁰⁷

Les rituels pour Siyâvosh auraient donc été remplacés par ceux à la mémoire de certains saints de l'islam. Ce remplacement ne se limite pas aux pratiques rituelles : plusieurs toponymes contenant le nom de Siyâvosh auraient été changés en des noms contenant celui de Yahyâ (saint Jean Baptiste) après l'islamisation. Par exemple *Siyâvoshâbad* aurait été remplacé par *Yahyâ'âbâd* (Hasuri 1999 : 123).

Dans la tradition musulmane, Yahyâ se démarque par sa sagesse précoce; la douceur et la chasteté comptent parmi ses qualités caractéristiques, traits qui s'appliquent également à Siyâvosh. Nous avons déjà fait référence à d'autres parallèles entre saint Jean Baptiste et Siyâvosh (voir note 83). De plus, le grand savant Tabari (839-923) rapporte au sujet de la mort de Yahyâ aussi le bouillonnement de son sang, plus spectaculaire encore que pour Siyâvosh :

« Un épisode curieux et développé longuement par Tabari, est celui du bouillonnement du sang de Jean décapité. Le sang bouillonne, non seulement dans le plat où l'on présente la tête, mais sur le tombeau du prophète martyr, et ne peut être calmé qu'après de grandes calamités » (Carra de Vaux 1934 : 1211).

Cet épisode figure aussi chez le célèbre géographe et historien al-Biruni (973-1048) (*ibid.* : 1212). Par ailleurs, dans une *ta'ziye* sur la mort de Yahyâ, il est indiqué que si une seule goutte de son sang verse par terre, plus aucune plante ne poussera jamais (cité dans Meskub 1971 : 88, note 65).

De même, pour la mort de l'imam Hoseyn, qui lui aussi se fait décapiter, un récit rapporte le bouillonnement du sang après sa mort; toutefois on rapporte plus fréquemment d'autres manifestations surnaturelles, telles une pluie de

¹⁰⁷ Pour une description détaillée et une comparaison de ces rituels, voir Hasuri (1999 : 88-123) et Meskub (1971 : 84-91).

sang ou l'obscurcissement du ciel (Veccia Vaglieri 1971). Une *ta'ziye* sur le jour d'Ashura (jour du martyr de l'imam Hoseyn) fait en plus référence à une cuvette (cité dans Meskub 1971 : 89, note 67).

La mise en rapport de Siyâvosh avec des martyrs de l'islam est encore plus frappante dans un poème de 'Ali Qalandar, guide spirituel des *Ahl-e Haqq*, une confrérie soufie répandue en particulier chez les ethnies kurdes de l'Iran. Qalandar s'y identifie à Siyâvosh et à Iraj¹⁰⁸, de même qu'à Hoseyn, à Yusef fils de Yaqub (Joseph fils de Jacob) et à Yahyâ. Siyâvosh y apparaît trois fois : d'abord dans le vers « Tout comme Siyâvosh, mon sang bout ». Ensuite, il raconte que Siyâvosh et Hoseyn seraient « allés à la cuvette en or ».¹⁰⁹ Enfin, Qalandar les apostrophe et dit : « Toi Iraj, Yahyâ, Siyâvoshkey¹¹⁰ / à ce moment-là sous le visage de Hoseyn à Karbala tu t'es fait tuer » (Hasuri 1999 : 119-120). Ce poème présente trois éléments très importants : l'identification de Siyâvosh et de Yahyâ à Hoseyn; il atteste la cuvette en or pour des personnes autres que Siyâvosh, notamment pour Hoseyn; et il fait référence au bouillonnement du sang de Siyâvosh.

Les différentes sources que nous avons présentées ci-haut montrent la proximité, voire l'identification de Siyâvosh avec des saints de l'islam. Les images du bouillonnement du sang, de la goutte qui ne doit tomber par terre et de la cuvette en or – uniques à Siyâvosh dans les récits populaires du *Shâhnâme* et dans le SNF, respectivement – se retrouvent chez des saints musulmans montrant des parallèles frappants avec la mort de Siyâvosh.

Avant de conclure, voici deux notes sur le rang de prophète attribué à Siyâvosh et sur la plante qui pousse du sang de Siyâvosh.

¹⁰⁸ Voir note 69.

¹⁰⁹ Dans le poème, Siyâvosh est le deuxième et Hoseyn le troisième de ceux qui sont allés à la cuvette en or, c'est-à-dire qui se sont fait trancher la tête sur une cuvette en or. Le premier n'est pas nommé. Hasuri l'interprète comme Yusef, ce qui est relativement étonnant, car la mort de Yusef n'est pas présentée comme un meurtre dans la tradition musulmane, ni dans la tradition judéo-chrétienne. Il serait plus probable qu'il s'agisse de Yahyâ.

¹¹⁰ « Key » est le titre de la dynastie de Keyanides dont fait partie Siyâvosh, cf. « Key Kâvus » et « Key Khosrow ».

Le rapprochement de Siyâvosh, selon les sources ci-dessus, à des saints de très haut rang de l'islam chiite rendent son rang de prophète « non envoyé » moins surprenant dans la perspective d'un islam mystique. Selon le témoignage d'un soufi iranien que nous avons interrogé à ce sujet, la notion de prophète peut désigner un être pur n'ayant commis aucun péché, ce qui correspondrait au plus haut rang qu'un être humain peut atteindre. En ce sens, Siyâvosh a atteint le rang de prophète.

Enfin, signalons un parallèle de la plante qui germe du sang de Siyâvosh : l'écrivain et folkloriste Sâdeq Hedâyat (2000 : 103) rapporte qu'il y a une plante qui aurait poussé d'une goutte de sueur du prophète Mohammad tombée par terre.¹¹¹ Cette plante, appelée *Gol-e Mohammadi* (fleur de Mohammad) est un type de rose reconnu pour son parfum et dont on extrait l'eau de rose.

Nous avons vu que tous les attributs caractéristiques de la mort de Siyâvosh se retrouvent dans l'une ou l'autre forme dans l'hagiographie musulmane.

Ce n'est pas le lieu ici de discuter des hypothèses sur l'antériorité de l'une ou l'autre image chez Siyâvosh ou les saints musulmans. Pour notre propos, ce qui importe plus que la dimension historique est l'association de Siyâvosh à Hoseyn et à Yahyâ dans l'imaginaire iranien, et la transposition des attributs qu'elle soit de Siyâvosh aux saints musulmans ou vice versa.

¹¹¹ Nous remercions Katayoun Haghighi pour cette référence.

6 Conclusion

Le *Shâhnâme* de Ferdowsi, les *tumârs* et les récits populaires du corpus d'Anjavi Shirâzi présentent une forte unité dans le traitement des grandes lignes de l'histoire de Siyâvosh. Les récits populaires – professionnels et amateurs – demeurent assez proches de l'histoire du *Shâhnâme* de Ferdowsi et montrent peu d'ajouts ou de changements majeurs. Nombreuses sont par contre les petites transformations individuelles; il n'y a pas deux récits qui s'accordent dans tous les détails. Nous avons dégagé certaines variantes et transformations récurrentes dans les récits populaires, ce qui indique que la tradition est vivante. La variante la plus répandue dans les récits populaires est le bouillonnement du sang de Siyâvosh décapité. Il se trouve aussi dans une scène de l'épopée populaire le *Eskandarnâme* et – plus important – le bouillonnement du sang et d'autres éléments liés à la mort de Siyâvosh figurent dans des récits et pièces sur des martyrs de l'islam. Siyâvosh est rapproché, voire identifié par certains à l'imam Hoseyn et à Yahyâ (saint Jean Baptiste). Nous avons également observé plusieurs phénomènes de proximation.

Les divergences au niveau de la forme et du degré d'élaboration entre les textes populaires et l'épopée classique, qui est de loin la version la plus longue et la plus détaillée, sont très grandes. Nous avons noté en particulier une simplification du langage et des intrigues, de même qu'une réduction du degré d'élaboration des personnages dans les récits populaires. Ces fortes divergences s'expliquent par leur contextes respectifs de mise en écrit. Alors que l'épopée de Ferdowsi est créée en tant qu'œuvre littéraire, les textes de la tradition populaire servent d'aide-mémoire ou ont été produits pour documenter diverses réceptions du *Shâhnâme*, dans le cadre du projet d'Anjavi Shirâzi.

Bien que le SNF ne soit pas – et de loin – la seule source d'inspiration pour les conteurs, et que les variantes dans le contexte iranien soient très valorisées en soi, il y a une unité dans le traitement de la trame principale à travers les différents textes. Cette unité s'explique en partie par la forte présence du SNF en

Iran autant au niveau de la famille, des loisirs, que de l'école. De plus, il n'y a pas d'épopée secondaire sur Siyâvosh qui aurait pu concurrencer le SNF, comme c'est le cas par exemple pour l'histoire de Bahman. Un autre facteur ici est la linéarité de l'histoire de Siyâvosh, qui se prête moins à de grands ajouts comparativement à l'histoire de Rostam par exemple. Quelques éléments importants de l'histoire de Siyâvosh remontent par ailleurs jusqu'à l'*Avesta*, où Siyâvosh, identifié comme le père de Khosrow, a été injustement tué et doit être vengé (Yasht 9).

Les variantes et les transformations observées dans les récits populaires sont à notre avis dues moins au transfert classique-populaire qu'à l'intervalle de temps qui sépare l'épopée de Ferdowsi des récits populaires de notre corpus. La superposition graduelle de l'islam sur l'héritage zoroastrien et les changements sociaux amènent, entre autres, une transformation des héros et de leur morale.

Tout comme Ferdowsi et ses prédécesseurs qui ont incorporé le cycle de Sistân dans l'épopée nationale, les conteurs des siècles subséquents ont ajoutés ou se sont inspirés des personnages de l'islam chiite. Nous avons vu que plusieurs des éléments liés à la mort de Siyâvosh se retrouvent dans l'hagiographie musulmane. Le rapprochement de l'épopée nationale avec l'islam – en particulier l'islam chiite – observé dans les récits populaires est une forme d'adaptation, une proximation découlant des siècles de cohabitation et de fusion. Les conteurs populaires adaptent les histoires tout comme Ferdowsi l'avait fait en présentant les valeurs de son époque (et celles d'un passé pas si lointain).

Si nous avons relevé certaines caractéristiques communes aux récits populaires professionnels et amateurs, notamment la forme du récit, le degré d'élaboration de l'histoire et le partage de certaines variantes, il faut insister sur leur différence fondamentale : les *tumârs* sont issus d'un art professionnel, avec ses propres règles de transmission et de performance. De ce point de vue, le *naqqâli* est certes une tradition en soi, différente de la narration d'amateurs.

La paire terminologique « tradition classique » et « tradition populaire » reste-t-elle pertinente pour nos données?

Du point de vue de la forme et de l'élaboration, l'épopée classique et les récits populaires forment, nous l'avons vu, très clairement deux volets distincts.

Or, si l'on considère le terme « tradition » dans son sens original de transmission, il est difficile de considérer les différents récits comme appartenant à deux traditions, puisque le SNF semble être un facteur important dans la transmission et la propagation des histoires du *Shâhnâme* pour les conteurs populaires de notre corpus. Ainsi, la paire terminologique « *tradition* populaire » et « *tradition* classique » est trompeuse dans ce contexte, même en regardant ces termes comme deux pôles d'un continuum.

L'unité relative dégagée plus haut est un autre facteur qui infirme une classification en deux traditions.

Pour nos données, il nous semble donc préférable de parler d'*élaboration* classique (ou classico-littéraire) versus *élaboration* populaire de la tradition épique nationale de l'Iran, ce qui déplace l'accent de la transmission à la forme. Cette paire terminologique se rapproche par ailleurs de la conception des conteurs et auditeurs des maisons de thé, telle que décrite par Page (voir p. 13).

La valeur de cette conclusion doit être placée dans son cadre : ce mémoire est une étude de cas, limité uniquement aux documents écrits et centré autour d'une seule histoire du *Shâhnâme*.

Une recherche de terrain s'imposerait, non seulement pour recueillir des performances orales des *naqqâls* et des conteurs non professionnels, mais aussi pour mieux étudier les modes de transmission, en particulier dans les « milieux amateurs ».

7 Bibliographie

AFSHÂRI, Iraj (éd.), 1343/1964, *Eskandarnâme : Ravâyat-e fârsi-ye Kâlistnes-e Doruqin*. Téhéran. [fr. *Eskandarnâme : récit persan du Pseudo-Callisthènes*]

AFSHÂRI, Mehrân et Mehdi MADÂYENI (éd.), 1998, *Haft Lashkar (tumâr-e jâme-ye naqqâlân) az Kiyumars ta Bahman*. [Haft Lashkar (Narrators' Comprehensive Scroll) From Kayumars to Bahman.] Téhéran : Institute for Humanities and Cultural Studies.

AHYÂI, Mahmud, 1375/1996, *Bargozide dâstân-hâ-ye Shâhnâme-ye Ferdowsi. barâye nojavânân*. Téhéran. [fr. *Sélection des histoires du Shâhnâme de Ferdowsi pour adolescents*]

AMIR-MOEZZI, Mohammad Ali, 1995, « De quelques interprétations spirituelles du Shâh-Nâme de Ferdowsi », in Christophe BALAY, Claire KAPPLER et Ziva VESEL (éd.), *Pand-o Sokhan*. Téhéran : Institut français de recherche en Iran. (Série Bibliothèque Iranienne 44). p. 17-26.

'ANÂSORI, Jâber (éd.), 1370/1991, *Shenâkht-e asâtir-e Irân bar asâs-e tumâr-e naqqâlân*. Téhéran : Soroush. [fr. *Connaissance de la mythologie iranienne à partir des rouleaux des naqqâls*]

ANJAVI SHIRÂZI, Sayyid Abu'l-Qâsem. 1347/1968, *Farhang-e mardom va tarz-e gerd-âvari va neveshtan-e ân*. Téhéran : Vezârat-e ettelâ'at. 2e édition. [fr. *Folklore – méthode de collecte et de transcription*]

ANJAVI SHIRÂZI, Sayyid Abu'l-Qâsem (éd.), 1352/1973a, *Tamsil va masal*. Téhéran : Mo'assese-ye Enteshârât-e Amir Kabir. Ganjine-ye farhang-e mardom 1. [fr. *Allégories et proverbes*]

ANJAVI SHIRÂZI, Sayyid Abu'l-Qâsem (éd.), 1352/1973b, *Qessehâ-ye irâni*. Téhéran : Mo'assese-ye Enteshârât-e Amir Kabir. [fr. *Contes iraniens*]

ANJAVI SHIRÂZI, Sayyid Abu'l-Qâsem (éd.), 1363/1985, *Ferdowsi nâme (mardom va Ferdowsi)*. Téhéran : Enteshârât-e 'Elmi. 2e édition. 3 tomes. [fr. *Ferdowsi nâme (les gens et Ferdowsi)*]

BAKHTINE, Mikhaïl, 1984, *Esthétique de la création verbale*. Paris : Gallimard.

BERTEL'S, E. E. et al. (éd.),/FIRDOUSI. 1960-1971, *Shâkh-nâme. Kritichesktii tekst*. Moscou : Akademiia nauk SSSR. 9 tomes. [fr. *Shâhnâme. Texte critique*]

BLACKBURN, Stuart H. et A. K. RAMANUJAN, 1986, « Introduction », in Stuart H. BLACKBURN et A. K. RAMANUJAN (dir.), *Another Harmony. New Essays on the Folklore of India*. University of California Press.

BOYCE, Mary, 1957, « The Parthian Gôsân and the Iranian Minstrel Tradition », *Journal of the Royal Asiatic Society* 18 : 10-45.

BRÉLIAN-DJAHANSHAHI, Frouzandéh (trad.)/FERDOWSI, 2001, *Histoire légendaire des rois de Perse d'après le Livre des Rois de Ferdowsi*. Paris : Imago.

BULOOKBASHI, Ali, 1996, *Qahvekhâneh-ye Irân*, Téhéran : Daftar-e Pazhuheshhâ-ye Farhangi. [fr. *Maisons de thé de l'Iran*]

BULOOKBASHI, Ali, 1999 ms, « Qahvekhaneh : Its Role in the Development of Folk Painting Style ». Conférence donnée au colloque « The Qajar Epoch : Culture, Art and Architecture » en septembre 1999 à Londres.

CARRA DE VAUX, B., 1934, « Yahyâ », *Encyclopédie de l'Islam*. Leiden : Brill. IV : 1211-1212.

CHELKOWSKI, Peter (dir.), 1979, *Taziyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York : NYU Press.

CHELKOWSKI, Peter, 2002, « Ta'ziya », *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*. Leiden : Brill. X : 435-437.

CHODZKO, Alexander, 1842, *Specimens of the Popular Poetry of Persia, as Found in the Adventures and Improvisations of Kurroglou, the Bandit-Minstrel of Northern Persia, and in the Songs of the People Inhabiting the Shores of the Caspian Sea*. London.

COLPE, Carsten (et al.), 1986, « Altiranische und zoroastrische Mythologie », in Hans Wilhelm HAUSSIG (dir.), *Götter und Mythen der kaukasischen und iranischen Völker*. Stuttgart : Klett-Cotta. (Série : Wörterbuch der Mythologie). p. 161-488. [fr. « Mythologie de l'Iran ancien et mythologie zoroastrienne », in : *Dieux et mythes des peuples caucasiens et iraniens*]

DÂNESHVAR, Simin, 1970, *Suvashun*. Téhéran : Khârazmi.

DAVIDSON, Olga M., 1988, « A Formulaic Analysis of Samples Taken from the Shâhnâma of Ferdowsi », *Oral Tradition* 3,1-2 : 88-105.

DAVIDSON, Olga M., 1994, *Poet and Hero in the Persian Book of Kings*. Ithaca and London: Cornell University Press. Myth and Poetics.

DAVIS, Dick, 1992, *Epic and Sedition : the Case of Ferdowsi's Shâhnâmeh*. University of Arkansas Press.

DAVIS, Dick (trad.)/FERDOWSI, 2000, *Fathers and Sons. Stories from the Shahnameh of Ferdowsi*, tome II. Washington D. C. : Mage Publishers.

DERAKHSHANI, Jahanshah, 1995, « Rekonstruktion der altiranischen Chronologie im Vergleich zur Weltchronologie », in : *Geschichte und Kultur des alten Ostiran*. International Publications of Iranian Studies. tome 1. [fr. « Reconstruction de la chronologie de l'Iran ancien en comparaison avec la chronologie de l'histoire mondiale »]

DESMET-GRÉGOIRE, Hélène et Patrice FONTAINE, 1988, *La région d'Arâk et de Hamadân : cartes et documents ethnographiques*. Association pour l'avancement des études iraniennes. Studia Iranica, Cahier 6.

DIGARD, Jean-Pierre, Bernard HOURCADE et Yann RICHARD, 1996, *L'Iran au XXe siècle*. Paris : Fayard.

DOOSTKHAH, Jalil, 1345/1966, « Naqqâli, honar-e dâstânsarâ-ye melli », *Jong-e Esfâhân* 4 : 73-88. [fr. « Naqqâli, l'art national de la narration »]

DOOSTKHAH, Jalil (éd.)/ZARIRI, Morshed 'Abbâs, 1990, *Dâstân-e Rostam va Sohrâb : ravâyat-e naqqâlân*. Téhéran : Tus. [fr. *L'histoire de Rostam et Sohrâb : récit des naqqâls*]

DOOSTKHAH, Jalil, 2001, « Shahnameh and the Oral Epic Traditions (A Brief Note) », *Iran and the Caucasus* 5 : 157-162.

D'YAKONOV, M. M., 1951, « Obraz Siyavusha v sredneaziatskoi mifologii », *Kratkie Soobshcheniya Instituta Istorii Materyalnoi Kultury* 40 : 34-44. [fr. « L'image de Siyâvosh dans la mythologie d'Asie Centrale »]

ESSIGMANN, Alois (trad.)/FERDOWSI, 1919, *Sijawusch. Persische Sagen*. Berlin : Axel Juncker.

FORUQI, Mohammad 'Ali et Habib YAQMÂI (éd.)/FERDOWSI, 1321/1942, *Montakhab-e Shâhnâme barâ-ye dabirestânhâ*. Vezârat-e Farhang. [fr. *Sélection du Shâhnâme pour les écoles secondaires*]

FRAGNER, Bert G., 1999, *Die « Persophonie ». Regionalität, Identität und Sprachkontakt in der Geschichte Asiens*. Berlin : Anor 5. [fr. *La « persanophonie ». Régionalité, identité et contacts linguistiques dans l'histoire de l'Asie*]

GARSOÏAN, Nina G., 1996, « Iran and Caucasia », in Ronald Grigor SUNY (dir.), *Transcaucasia, Nationalism and Social Change : Essays in the History of Armenia, Azerbaijan, and Georgia*. Ann Arbor : University of Michigan Press. p. 7-24.

GLASSÉ, Cyril. 1991. *Dictionnaire encyclopédique de l'Islam*. Paris : Bordas. Traduit et adapté de l'anglais par Yves THORAVAL.

HÂFEZ SHIRÂZI, Shamseddin Mohammad/SÂLEHPUR, Sâlehe (éd.)/CLARKE, Henry Wilberforce (trad.), 1376/1997, *Kolliyât-e Divan-e Hâfez [Divan of Hafez]*. Téhéran : Nashr-e Bute. Édition bilingue persan-anglais.

HANAWAY, William, 1971, « Popular Literature in Iran », in Peter J. CHELKOWSKI (dir.), *Iran : Continuity and Variety*. Fourth Annual New York University Near Eastern Round Table. New York : Center for Near Eastern Studies. p. 59-75.

HASURI, 'Ali, 1378/1999, *Siyâvoshân*. Téhéran : Nashr-e Cheshme.

HEDÂYAT, Jahângir (éd.)/HEDÂYAT, Sâdeq, 1379/2000, *Farhang-e 'amiyâne-ye mardom-e Iran*. Téhéran : Nashr-e Cheshme. [trad. *Culture folklorique des Iraniens*]

HESSE-LEHMANN, Karin, 1993, *Iraner in Hamburg : Verhaltensmuster im Kulturkontakt*. Berlin : D. Reimer. Lebensformen, 7. [Les Iraniens à Hambourg : modèles de conduite dans le contact culturel]

HOURCADE, Bernard, 2000, « Qui parle persan en Iran? », in Daniel BALLAND (dir.), *Hommes et terres d'Islam. Mélanges offerts à Xavier de Planhol*. Téhéran : Institut français de recherche en Iran. I : 419-434.

IZADPANÂH, Hamid et A. ROUHBAKHSHAN, 1990, « Une version lakie d'un épisode du Shâhnâmeh », *Lugman* 1990, 2 : 65-74.

KELLENS, Jean, 1998, « Considérations sur l'histoire de l'Avesta », *Journal Asiatique* 286, 2 : 451-519.

KHALEGHI-MOTLAGH, Djalal (éd.)/FERDOWSI, Abu'l-Qasem, 1988-1997, *The Shahnameh*. New York : Bibliotheca Persica. 5 tomes.

KLIMA, Otakar, 1968, « Avesta. Ancient Persian Inscriptions. Middle Persian Literature », in Jan RYPKA (dir.), *History of Iranian Literature*. Dordrecht : D. Reidel. p. 1-67.

KONDO (YAMAMOTO), Kumiko, 1988, « Verse-Making of the Shâhnâmeh », *Annals of Japan Association for Middle East Studies* 3, 2 : 43-73.

LAZARD, Gilbert, 1975, « The Rise of the New Persian Language », in R. N. FRYE (dir. du tome IV), *Cambridge History of Iran*. Cambridge University Press. IV : 595-632.

LAZARD, Gilbert (éd. et rév.)/MOHL, Jules (trad.)/FERDOWSI, 1996, *Le livre des Rois. Shâhnâmeh*. Paris : Sindbad/ Actes Sud.

LEAVITT, John, 1991, « Himalayan Variations on an Epic Theme », in Arvind SHARMA (éd.), *Essays on the Mahabharata*. Leiden : Brill. p. 444-474.

LELEKOV, Leonid A., 1980, « Syavarshan », in A. S. TOKAREV (dir.), *Mify narodov mira : entsiklopedia*. Moscou : Sovetskaya Entsiklopedia. II : 441. [fr. *Mythes des peuples du monde : encyclopédie*]

LESÂN, Hoseyn, 1354/1975, « Shâhnâmekhâni », *Honar o mardom* 159-160 : 2-16.

Les peintres populaires de la légende persane. [sans année]. Catalogue d'exposition. Paris : [sans éditeur].

LORD, Albert Bates/ MITCHELL, Stephen et Gregory NAGY (éd.), 2000, *The Singer of Tales*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.

LOUKATOS, Démétrios, 1997, « Conteurs populaires transmettant leurs récits par écrit. Le cas d'un berger mi-illettré en Grèce », *Fabula* 38 : 291-301.

MAHJUB, Mohammad Ja'far, 1349/1970, « Tahavvol-e naqqâli va qessekhâni tarbiyat-e qessekhânân va tumârhâ-ye naqqâli », *Nashriye-ye Anjoman-e Farhang-e Irân-e Bâstân* 8, 1: 39-66. [fr. « L'évolution du *naqqâli* et de la narration de contes, la formation des conteurs et les rouleaux des *naqqâls* »]

MAHJUB [MAHDJOUR], Mohammad Ja'far, 1971, « Le conteur en Iran », *Objets et Mondes* 9 : 159-170.

MAHJUB, Mohammad Ja'far, 1990, « Shâhnâme va farhang-e 'âmme », *Irânshenâsi* 2, 2 : 248-272. [fr. « Le *Shâhnâme* et le folklore »]

MARZOLPH, Ulrich, 1994, « Seyyid Abolqasem Engavi Sirazi (1921-1993) und das iranische Volkskundearchiv », *Fabula* 35 : 118-124 [fr. « Seyyid Abolqasem Engavi Sirazi (1921-1993) et les Archives iraniennes du folklore »]

MARZOLPH, Ulrich, 1998, « Enjavi Sirazi » *Encyclopedia Iranica*. New York : Bibliotheca Persica. VIII, 5 : 452-453.

MARZOLPH, Ulrich, 1999a, « Folklore Studies, i : Persia », *Encyclopedia Iranica*. New York : Bibliotheca Persica. X, 1 : 71-75.

MARZOLPH, Ulrich, 1999b, « Folk-Narrative and Narrative Research in Post-Revolutionary Iran », in J. HANDOO et R. KVIDELAND (dir.), *Folklore in the Changing World*. Mysore : Zooni. p. 299-305.

MARZOLPH, Ulrich, 2000, « Variation, Stability, and the Constitution of Meaning in the Narratives of a Persian Storyteller », in L. HONKO (dir.), *Thick Corpus, Organic Variation and Textuality in Oral Tradition. Studia Fennica Folkloristica* 7. Helsinki : Finnish Literature Society. p. 435-452.

MARZOLPH, Ulrich, 2001, « Persian Popular Literature in the Qajar Period », *Asian Folklore Studies* 40 : 216-236.

MARZOLPH, Ulrich, sous presse, « Persian National Epic in Between Tradition and Ideology » à paraître dans *Studia Fennica Folkloristica*.

MASSÉ, Henri, 1935, *Firdousi et l'épopée nationale. Les épopées persanes*. Paris : Librairie académique Perrin.

MESKUB, Shâhrokh, 1350/1971, *Sug-e Siyâvosh: dar marg va rastâkhiz*. Téhéran : Khârazmi. [fr. *Le deuil de Siyâvosh : dans la mort et la résurrection*]

MIR SHOKRANI, Mohammad, 1355/1976, « Shâhnâmekhâni az did-e mardomshenâsi – nazari be târikhche-ye Shâhnâmekhâni », *Honar va mardom* 165-166 : 58-65. [fr. « *Shâhnâmekhâni* d'un point de vue anthropologique – regard sur l'histoire du *Shâhnâmekhâni* »]

MOALLEM, Morteza, 1378/1999, *Nouveau dictionnaire persan-français*. Téhéran : Amir Kabir. 2 tomes. 6e édition.

MOHL, Jules (trad.)/FIRDOUSI, Abou'lkasim, 1876-1878, *Le Livre des Rois*. Traduit et commenté par Jules Mohl. Paris: Imprimerie Nationale. 7 tomes.

MOIN, Mohammad et Ja'far SHAHIDI (dir.), 1993, *Loghatnâme-ye Dehkhodâ*. Téhéran : Publications de l'Université de Téhéran. 14 tomes.

MOÏNFAR, Mohammad Jafar, 1970, *Le vocabulaire arabe dans le Livre des Rois de Firdausi. Étude philologique et de statistique linguistique*. Thèse de doctorat, Université de Neuchâtel. Wiesbaden : Otto Harrassowitz.

MOLÉ, Marjan, 1953, « L'épopée iranienne après Firdousi », *La Nouvelle Clio* 5 : 376-393.

MOURRE, Michel, 1978, *Dictionnaire encyclopédique d'histoire*. Paris : Bordas. 8 tomes.

NARSHAKHI/Richard FRYE (trad.), 1954, *History of Bukhara*. Cambridge, Massachusetts : Medieval Academy of America. Traduit à partir un abrégé persan de l'original arabe par Narshakhi. Traduction anglaise de R. Frye.

OMIDSALAR, Mahmoud, 1984, « Storytellers in Classical Persian Texts », *Journal of American Folklore* 97, 384 : 204-213.

OMIDSALAR, Mahmoud, 1996, « Unburdening Ferdowsi (review article) », *Journal of the American Oriental Society* 116 : 235-42.

OMIDSALAR, Mahmoud et Teresa OMIDSALAR, 1999, « Narrating Epics in Iran », in Margaret Read MACDONALD (dir.), *Traditional storytelling today. An international sourcebook*. London : Fitzroy Dearborn. p. 326-340.

PAGE, Mary Ellen, 1977, *Naqqali and Ferdowsi: Creativity in the Iranian National Tradition*. Thèse de doctorat, University of Pennsylvania.

RADHAYRAPETIAN, Juliet, 1990, *Iranian Folk Narrative : a Survey of Scholarship*. New York : Garland.

RAHMONI, Ravsan, 2001, *Tarihi girdovari nasr va pazuhisi afsonahoi mardumi forsizabon*. Dushanbe : Sino. [fr. *Histoire de la collection et de la recherche folklorique des peuples persanophones*]

RAMANUJAN, A. K., 1986, « Two Realms of Kannada Folklore », in Stuart H. BLACKBURN et A. K. RAMANUJAN (dir.), *Another Harmony. New Essays on the Folklore of India*. University of California Press. p. 41-75.

RAMANUJAN, A. K., 1991, « Three Hundred Ramayanas: Five Examples and Three Thoughts on Translation », in Paula RICHMAN (dir.), *Many Ramayanas. The Diversity of a Narrative Tradition in South Asia*. Berkeley, Oxford, Los Angeles : University of California Press. p. 22-49.

RÂSHED-E MOHASSEL, Mohammad Taqi, 1369/1990, « Siyâvosh, mard-e kherad o tadbir », *Farhang* 7 : 217-238. [fr. « Siyâvosh, l'homme de l'intelligence et de la sagesse »]

REDFIELD, Robert, 1967, *The Little Community and Peasant Society and Culture*. University of Chicago Press.

SCHAUENBERG, Paul et Ferdinand PARIS, 1969, *Guide des plantes médicinales*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé.

SHAHBAZI, A. Shapur, 1991, *Ferdowsi : A Critical Biography*. Costa Mesa, California : Mazda Publishers.

SIMS-WILLIAMS, Nicholas, 1998, « The Iranian Languages », in Anna Giacalone RAMAT et Paolo RAMAT (dir.), *The Indo-European Languages*. London : Routledge. p. 125-153.

SOROUDI, S., 1980, « Islamization of the National Hero Rustam as Reflected in Persian Folktales », *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 : 365-383.

SOUTHGATE, Minoo S., 1978, *Iskandarnamah : A Persian Medieval Alexander-Romance*. New York : Columbia University Press.

STREET, Brian V., 1995, *Social Literacies : Critical Approaches to Literacy in Development, Ethnography, and Education*. London, New York : Longman. Real language series.

SUZUKI, Michiko, 1980, « Oral Tradition of Epics and Folktales [Afghanistan, Iran and Turkey] », *Senri ethnological studies* 5 : 95-120.

THACKSTON, Wheeler M., 1994, *A Millenium of Classical Persian Poetry. A Guide to the Reading and Understanding of Persian Poetry from the 10th to the 20th Century*. Bethesda, Maryland : Ibex Publishers.

THIESEN, Finn, 1982, *A Manual of Classical Persian Prosody. With Chapters on Urdu, Karakhanidic and Ottoman Prosody*. Wiesbaden : Otto Harrassowitz.

TOL'STOV, S. P., 1948, *Po sledam drevnekhorezmiskoi tsivilizatsii*. Moscou : Akademiia nauk SSSR. [fr. *Sur les traces de la civilisation de l'ancien Khorezm*]

VECCIA VAGLIERI, L., 1971, « Husayn b. 'Alî b. Abî Tâlib », *Encyclopédie de l'Islam. Nouvelle édition*. Leiden : Brill. III : 628-636.

WOLFF, Fritz, 1965, *Glossar zu Firdousis Schahname*. Hildesheim : Georg Olms.

YAMAMOTO, Kumiko, 2000, *From Storytelling to Poetry : the Oral Background of the Persian Epics*. Thèse de doctorat, SOAS, University of London.

YARSHATER, Ehsan, 1979, « Ta'ziyeh and Pre-Islamic Mourning Rites in Iran », in Peter CHELKOWSKI (dir.), *Taziyyeh: Ritual and Drama in Iran*. New York : NYU Press. p. 88-94.

YARSHATER, Ehsan, 1988, « Introduction », in Djalal KHALEGHI-MOTLAGH (éd.)/Abu'l-Qasem FERDOWSI, *The Shahnameh*. New York : Bibliotheca Persica. I : v-xi.

YOUSSEFZADEH, Ameneh, 2002, *Les bardes du Khorassan iranien. Le bakhshi et son répertoire*. Paris : Peeters et Institut d'études iraniennes. Travaux et mémoires de l'Institut d'études iraniennes 6.

Autres sources

PERRY-CASTAÑEDA LIBRARY MAP COLLECTION

University of Texas at Austin.

http://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/iran_rel01.jpg

RAHNAMÂ, Fereydun. 1967. *Siyâvosh dar takht-e Jamshid*. (film) [fr. *Siyâvosh à Persépolis*].

THE PRINCETON SHAHNAMA PROJECT

Princeton University (site web développé par Jerome W. Clinton, Rafael C. Alvarado, Peter Batke et Audrey Wright)

<http://www.princeton.edu/~shahnama>

TROPICAL PLANT DATABASE

Raintree Nutrition

<http://www.rain-tree.com/avenca.htm>

Annexes

Annexe 1 : Guide de transcription et de prononciation.....	xii
Annexe 2 : Extraits du <i>Shâhnâme</i> de Ferdowsi.....	xiii
Le départ au Touran	xiii
Le monologue de Siyâvosh	xiii
L'entretien de Siyâvosh avec Bahrâm et Zange.....	xiv
Le message de Siyâvosh pour Afrâsyâb.....	xvi
La lettre de Siyâvosh à son père	xvii
La mort de Siyâvosh	xvii
Le dernier discours de Siyâvosh à Farigis	xvii
Interventions diverses avant la mort de Siyâvosh	xix
La mise à mort de Siyâvosh.....	xx
Variantes dans les manuscrits de Londres et de Leningrad.....	xxi
Annexe 3 : Extrait du <i>tumâr Haft Lashkar</i>	xxii
Annexe 4 : Extrait du <i>tumâr</i> de Kâshâni	xxv
Annexe 5 : Récits populaires du corpus d'Anjavi Shirâzi	xxvi
'ABDOLLI, Morâd	xxvi
AHMADI, Seyfollâh	xxvii
IZADI, 'Ali.....	xxix
KHÂS KOLÂRE, Ahmad	xxx
KHOLFI, Arqavân (1), d'après Bahman KHOLFI.....	xxxi
KHOLFI, Arqavân (2).....	xxxii
MAZLUMZÂDE, Mohammadmehdi	xxxiii
NIKURANG, 'Abbâs	xxxiv
OMIDI, Jamâl	xxxv
REZÂI, Hushang, d'après le récit d'Amir Hoseyn REZÂI.....	xxxv
Annexe 6 : Profil des conteurs du corpus d'Anjavi Shirâzi.....	xxxvii
Annexe 7 : Carte de l'Iran indiquant la provenance des récits	xxxviii
Annexe 8 : Glossaire de noms du <i>Shâhnâme</i>	xxxix

Annexe 1 : Guide de transcription et de prononciation¹

Persan	Transcription	API	Persan	Transcription	API
آ	â	[ɑ]	ع	'	[ʔ]
ب	b	[b]	غ, ق	q	[q]
پ	p	[p]	ف	f	[f]
ت, ط	t	[t]	ک	k	[k]
ث, س, ص	s	[s]	گ	g	[g]
ج	j	[dʒ]	ل	l	[l]
چ	ch	[tʃ]	م	m	[m]
ح, ه	h, ø ²	[h]	ن	n	[n]
خ	kh ³	[x]	و	v, u, ow	[v], [u], [ow]
د	d	[d]	ی	y, i, ey	[j], [i], [ey]
ر	r	[r]	ا	a	[æ]
ز, ذ, ض, ظ	z	[z]	ا	e	[e], [ɛ]
ژ	zh	[ʒ]	ا	o	[o], [ɔ]
ش	sh	[ʃ]			

L'*ezafe* (indication qu'un attribut suit) est joint par un trait d'union au mot auquel il s'attache.

Pour la transcription des noms de personnages et des citations du *Shâhnâme*, nous suivons la vocalisation et l'orthographe donnés dans Khaleghi-Motlagh, par exemple « Farigis » et non « Farangis », « vo zin pas » et non « va zin pas ». Dans les traductions du SNF, nous avons uniformisé la transcription des noms propres pour alléger la lecture.

¹ La transcription du persan est basée sur celle du périodique français *Studia Iranica* ; nous y avons apporté quelques simplifications, p. ex. « zh » au lieu de « ž ».

² Le « h muet » n'est pas transcrit.

³ La séquence « khvâ » – prononcée [khâ] – est rendue par « khâ » en transcription.

Dans les autres traductions, transcriptions et citations, nous avons conservé l'orthographe et la prononciation (si spécifiée) des noms propres de l'auteur cité. Par exemple, « Doostkhah », selon sa propre transcription de son nom au lieu de « Dustkhâh ». Les variantes de prononciation et de transcription des noms propres du *Shâhnâme* sont répertoriées dans le glossaire à l'annexe 8.

Quant à la conversion des dates, pour ne pas alourdir le texte, nous avons indiqué seulement l'année chrétienne en cours au moment du commencement de l'année iranienne. Par exemple, pour l'année iranienne 1381 – qui débute le 21 mars 2002 et qui finit le 20 mars 2003 – nous avons écrit 2002 au lieu de 2002/2003.

Annexe 2 : Extraits du *Shâhnâme* de Ferdowsi

*Le départ au Touran*⁴

Le monologue de Siyâvosh (KM II : 268-269, vers 1008-1018)

<p>Siyâvosh cho beshnid goftâr-e uy ze Rostam qami gasht vaz kêr-e uy ze kêr-e pedar del porandishe kard</p> <p>ze Torkân o ze ruzegâr-e nabard hami goft : sad mard-e gord o savâr ze khishân-e shâhi chonin nâmdâr hame nik khâh o hame bi gonâh agarshân ferestam benazdik-e shâh na porsad, na andishad az kâreshân</p> <p>hamângah konad zende bar dâreshân benazdik-e yazdân che puzesh konam bad âmad ze kêr-e jahân bar tanam</p> <p>var idunk jang âvaram bi gonâh</p> <p>abar khire bâ shâh-e turânsepâh jahândâr napsandad in bad ze man</p> <p>goshâyand bar man zabân anjoman vogar bâzgardam be dargâh-e shâh be Tus sepahbad sepâram sapâh</p>	<p>Quand Siyâvosh entendit ses paroles il avait de la peine pour Rostam et de ce qu'il a fait Il avait le cœur plein d'inquiétude à cause du geste de son père, des Turcs et du sort de la guerre. Il dit : « Cent hommes vaillants et adroits, des proches d'un roi qui a tant de renom, tous de bonne volonté et tous innocents, si je les envoie auprès du roi [d'Iran] il ne posera pas de questions, ne réfléchira pas sur leur affaire, sur le champ, il les mettra vivant au gibet. Quelle excuse présenterai-je auprès de Dieu? Du mal arrivera sur moi à cause des affaires du monde. Et si je fais la guerre sans raison [littéralement: sans culpabilité], en m'opposant avec véhémence au roi du Touran, celui qui possède le monde [Dieu] n'approuverait pas ce mal de moi les gens parleront [mal] de moi, et si je retourne au palais du roi [d'Iran] et je donne le commandement de l'armée à Tus (chef d'armée)</p>
---	--

⁴ Les traductions de la scène du départ au Touran sont les nôtres. Elles constituent un essai de traduction très littérale, vers par vers, qui vise à reproduire le plus possible la syntaxe persane, en dépit de fournir un texte fluide en français.

az u niz ham bar tanam bad resad chap o râst bad binam o pîsh bad nayâbam ze Sudâve khod joz badi nadânam che khâhad resid izadi	cela aussi entraînerait du mal sur mon corps. À gauche et à droite je vois du mal, et devant moi, de Sudâve, je ne trouve que du mal, je ne sais pas où en veut venir Dieu. »
---	--

L'entretien de Siyâvosh avec Bahrâm et Zange (KM II : 269-273, vers 1022-1062 et 1078-1094)

Première partie de l'entretien

<p>Bedishân chonin goft: kaz bakht-e bad farâvân hami bar tanam bad resad bedân mehrabâni del-e shahriyâr besân-e derakhti por az barg o bâr cho Sudâve u ra faribande gasht to gofti ke zahr-e gazâyande gasht shabestân-e u gasht zendân-e man qami shod del o bakht-e khandân-e man chonin raft bar sar marâ ruzgâr ke bâ mehr-e u âtash âvard bâr gozidam bar ân suz-e bi âb jang magar dur mânam ze chang-e nahang be Balkh andarun bud chandân sapâh sepahbad cho Karsivaz-e kine khâh</p> <p>neshaste be Soqd andarun shahriyâr por az kine bâ tiq zan sadhezâr</p> <p>beraftim barsân-e båd-e damân najostim dar jang ishân zamân</p> <p>cho keshvar sarâsar bepardâkhtand gorugân o ân hedyehâ sâkhtand hame mobadân ân namudand râh ke mâ bâzgardim azin razmgâh varâ gar ze bahr-e fozunist jang cho ganj âmad o keshvar âmad be chang</p> <p>che bâyard hami khire khun rikhtan chonin del be kin andarâvikhtan sari kash nabâshad ze maqz âgahi na az battari bâzdânad bahi Qobâd âmad o raft o giti sepord vorâ niz ham rafte bâyard shomord pasandash nayâyad hami kâr-e man bekushad be ranj o be âzar-e man na khire hami jang farmâyedam betarsam ke sugand begzâyedam hami sar ze yazdân nabâyad keshid farâvân nekuhesh nabâyad shenid do giti hami bord khâhad ze man bemânad be kâme del-e Ahreman va zân pas ke dânad kazin kârzâr ke râ barkeshad gardesh-e ruzgâr nazâdi marâ kâjki mâdaram vo gar zâd marg âmadi bar saram</p>	<p>Il leur dit ainsi : « Par la mauvaise fortune beaucoup de malheurs sont venus sur moi. Le cœur du roi, avec cet amour [pour moi], [était] comme un arbre plein de feuilles et de fruits. [Mais] quand Sudâve l'a enchanté, tu aurais dit qu'il est devenu de la poison mordante. L'appartement des femmes est devenu ma prison; mon cœur et mon bonheur sont devenus chagrin; tel est mon sort [litt. ainsi le sort a passé sur ma tête]: l'amour d'elle a provoqué un feu. J'ai préféré à cela l'ardeur sans vie, [et] les combats afin de rester loin des griffes du crocodile. À Balkh, il y avait quelques armées; leur commandant était Karsivaz, avide de vengeance. Le roi était campé en Soghdiane rempli de vengeance avec cent mille hommes armés de lames. Nous sommes partis comme un vent rapide, nous n'avons pas hésité un instant dans la guerre contre eux. Quand ils ont laissé le pays en entier ils nous ont donné des otages et ces cadeaux. Tous les <i>mobads</i> ont indiqué (ce chemin) que nous devons quitter le champs de bataille, car si la guerre existe pour s'agrandir [et] que les trésors sont venus et le pays a été conquis, pourquoi doit on s'obstiner à verser du sang et ainsi attacher le cœur à la vengeance? Une tête qui n'a pas d'intelligence ne peut distinguer entre le bien et le mal Qobâd est venu et parti, et il a laissé le monde; lui [Kâvus] aussi doit accepter de partir. Il [Kâvus] n'approuve pas ce que j'ai fait, il cherche ma peine est ma détresse; la tête dure, il m'ordonne de faire la guerre. Je crains que le serment me tuera [litt. mordra] et il ne faut pas détourner la tête de Dieu, il ne faut pas entendre plein de reproches. Dans les deux mondes, il veut me perdre; mon destin se retrouve dans l'ancre d'Ahreman. Après cela, qui sait lequel la rotation du ciel sortira de ce combat? Si seulement tu ne m'avais mis au monde, ma mère? Et si elle m'a mis [au monde] pourquoi la mort ne m'a-t-elle pas emporté?</p>
--	---

<p>ke chandin balâhâ bebâyad keshid ze giti hame zahr bâyad cheshid derakhtist in barkeshide boland ke bârash hame zahr o bargash gozand</p> <p>barin gune peymân ke man karde'am be yazdân o sugandhâ khorde'am agar sar begardânam az râsti farâz âyad az har suy-e kâsti porâgande shod dar jahân in sakhon ke bâ shâh-e Turân fekandim bon zabân barkoshâyand har kas be bad</p> <p>be har jây bar man chonân chon saza be kin bâzgashtan boridan ze din keshidan sar az âsemân o zamin chonin key pasandad ze man kerdgâr kojâ bar dehad gardesh-e ruzgâr shavam keshvari juyam andâr jahân ke nâmam ze Kâvus gardad nehân raveshan-e zamâne bar ân sân bovad ke farmân-e dâdâr-e gihân bovad to ey nâmvarzange-ye Shâverân biyârây del râ be ranj-e gorân borow tâ be dargeh-e Afrâsyâb derangi mabâsh o mane sar be khâb gorugân o in khâste harche hast ze ganj o ze tâj o ze takht-e neshast chonin ham hame bâzbar pish-e u beguyash ke mâ râ che âmad be ruy [befarmud Bahrâm-e Gudarz râ] ke in nâmvarlashkar o marz râ separdam torâ pâk bâ pil o kus</p> <p>bemân tâ bâyad sepahdâr Tus bedu deh in lashkar o khâste hamân kârhâ yeksar ârâste yekâyek bedu barshomor har che hast ze ganj o ze tâj o ze takht-e neshast</p> <p>cho Bahrâm beshnid goftâr-e uy delash gasht pichân ze timâr-e uy bebârid khun Zange-ye Shâverân benafrid bar bum-e Hâmâvarân</p>	<p>Car combien de misère dois-je souffrir? [Et] du monde, je [ne] dois goûter [que] du poison. C'est un arbre, qui a poussé très haut, dont les fruits ne sont que du poison, et dont les feuilles sont misère. Par ce traité que j'ai fait, c'est [aussi] à Dieu que j'ai porté serment. Si je détourne ma tête de la bonne voie, de toutes les directions ne viendrait que mensonge. Le monde est parsemé de ces paroles [= on sait que] que je me suis lié avec le roi du Touran; tout [le monde] ouvrira la bouche pour médire [de moi]. Tout ce qui m'arrivera, je l'aurai mérité. Revenir à la vengeance, couper avec la religion, détourner la tête du ciel et de la terre – ainsi quand [comment] Dieu m'approuverait-il? Où mène la rotation du ciel? Je pars, je cherche une contrée dans le monde, où mon nom reste caché à Kâvus. Que le courant du temps soit selon l'ordre du Créateur du monde. Toi, illustre Zange [fils de] Shâverân, prépare-toi à une grande peine. Va au palais d'Afrâsyâb, n'hésite pas et ne mets pas la tête au sommeil. Les otages, les richesses, tout ce qu'il y a comme trésor, couronne et trône, ramène-lui tout cela. Dis-lui ce qui nous est arrivé. <i>Il ordonna à Bahrâm, [fils] de Gudarz :</i> Cette illustre armée et cette frontière, je te la confie en entier avec les éléphants et les timbales. Reste ici jusqu'à ce que le commandant Tus arrive. Donne-lui cette armée et toutes les richesses, règle toutes ces choses à l'instant [quand il arrivera]. Décompte-lui un par un tout ce qu'il y a, le trésor, la couronne et le trône. »</p> <p>Quand Bahrâm a entendu ses paroles, son cœur se tordit de chagrin pour lui. Zange, [fils de] Shâverân, versa des larmes de sang, il maudit le pays de Hâmâvarân.</p>
--	--

Deuxième partie de l'entretien

<p>Napazroft az ân do kheradmand pand degargune bod râz-e charkh-e boland</p> <p>chonin dâd pâsokh ke farmân-e shâh bar ânam ke bartar ze khôrshid o mâh valikan be farmân-e yazdân delir nabâshad keh o meh, na pil o na shir kasi ku ze farmân-e yazdân betâft sarâsime shod khishtanrâ nayâft hami dast yâzid bâyad be khûn</p>	<p>[Siyâvosh] n'approuvait pas le conseil des deux sages, [car] le secret de la grande roue (= du destin) était différent. [Siyâvosh] répondit ainsi: « L'ordre du roi est pour moi au dessus du soleil et de la lune. Mais à l'ordre de Dieu le valeureux, ne peut s'opposer ni petit ni grand, ni éléphant ni lion. Quiconque se détourne de l'ordre de Dieu est affligé et se perd lui-même. Faut-il encore lever la main vers le sang</p>
--	---

<p>be kin-e do keshvar bodan rahnamun ze bahr-e navâ ham biyâzârd uy</p> <p>sokhanhâ-ye dirine yâdârad uy vo gar bâzgardam azin razmgâh shavam kârnâkarde nazdik-e shâh</p> <p>hamân khashm o peygâr bârâvarad sereshk-e qam andar kenâr âvarad agar tîretân shod del as kâr-e man bepichid saretân ze goftâr-e man ferestâde khod bâsham o rahnamây bemânâam barin dasht pardesarây kasi ku nabinad hami ganj-e man chera bargomâram baru ranj-e man</p> <p>Siyâvosh cho pâsokh chonin dâd bâz bepazhmord jân-e do gardanferâz ze bim-e jodâish geryân shodand cho bar âtash-e tiz beryân shodand hami did chashm o del ruzgâr ke andar nehân chist bâ shahryâr nakhâhad bodan niz didâr-e uy az ân chashm geryân shod az kâr-e uy chonin goft Zange ke mâ bandeim be mehr-e sepahbad del âgandeim</p> <p>fedâ-ye to bâdâ tan o jân-e mâ chonin bâd tâ marg peymân-e mâ</p>	<p>et servir de guide à la vengeance des deux pays? (Kâvus) me tourmenterait tout de même à cause des prisonniers, il y reviendrait [sans cesse] avec des longs discours. Et si je quittais ce champs de bataille je serais de retour auprès du roi, la tâche non accomplie. Cela produirait la même rage et lutte et apporterait des larmes de chagrin sur moi. Si vous n'êtes pas d'accord avec ce que je fais, ignorez mes paroles, je serai mon propre messenger et guide; je laisserai ces tentes dans ce désert. Quelqu'un qui ne reçoit pas mes richesses, pourquoi le chargerais-je de ma peine? »</p> <p>Quand Siyâvosh donna cette réponse l'âme des deux hommes fiers se fana. Ils pleuraient devant la peur de la séparation, ils brûlaient comme sur un feu vif. Leurs yeux et leur cœur voyaient le destin, dans lequel est caché ce qui va arriver à leur maître : ils n'allaient plus le revoir. Leurs yeux se remplissaient de larmes par son geste. Zange dit : « Nous sommes tes esclaves, nos cœurs sont remplis d'amitié pour [toi,] le chef d'armée. Puisse ta rançon être notre corps et âme; que notre fidélité dure jusqu'à la mort. »</p>
--	---

Le message de Siyâvosh pour Afrâsyâb (KM II : 273-274, vers 1095-1103)

<p>Cho pâsokh chonin yâft az nik khâ chonin goft bâ Zange bidârshâh ke show shâh-e turânsepah râ beguy kazin kâr-e mâ râ che âmad be-ruy azin âshti jang bahr-e manast hame nush-e to dard o zahr-e manast ze peimân-e to sar nagardad tahi vo gar dur mânâam ze takht-e mahi jahandâreyazdân panâh-e manast zamin takht o gardun kolâh-e manast vo digar kazin khire nâkardekâr nashâyast raftan bar shahriyâr yeki râh bogshây tâ bogzaram be jâ-y ke kard izad âbeshkhoram yeki keshvari juyam andar jahân ke nâmam ze Kâvus gardad nehân ze khu-ye bad-e u sakhon nashnavam ze peygâr-e u yek zamân noqnavam</p>	<p>Quand Siyâvosh entendit la réponse de son ami le prince prudent dit à Zange : « Va et dis au roi du Touran ce qui m'est arrivé par mon geste. [Dis-lui :] Cette paix est devenue pour moi la guerre, tout ton nectar n'est que douleur et poison pour moi. Je ne viole pas le traité, même si je dois rester loin du trône du pouvoir. Dieu qui possède la terre est mon refuge, la terre est mon trône et le ciel est ma couronne. Par ailleurs, puisque je n'ai pas obéi au roi, il ne me convient pas retourner auprès de lui. Cherche un chemin pour que je puisse arriver à l'endroit où Dieu m'a préparé une demeure. Je cherche une contrée au monde où mon nom reste caché à Kâvus, où je n'entende pas parler de son mauvais caractère, où je puisse me reposer un moment de sa lutte. »</p>
--	--

La lettre de Siyâvosh à son père (KM II : 280, vers 1190-1200)

<p>Yeki nâme benbasht nazd-e pedar hame yâd kard andarû dar be dar ke man bâ javâni kherad yâftam be har nik o bad tiz beshtâftam</p> <p>az ân âtash maqz-e shâh-e jahân del-e man barâfrukt andar nehân shabestân-e u dard-e man shod nakhost ze khun-e delam rokh bebâyast shost bebâyast bar kuh-e âtash gozasht marâ zâr begarist âhu be dasht</p> <p>vo zân nang o khâri be jang âmadam kherâmân be chang-e nahang âmadam do keshvar bedân âshti shâd gasht del-e shâh chon tiq-e pulâd gasht</p> <p>nayâmad hami hich kârash pasand goshâdan hamân o hamân bud band cho cheshmash ze didâr-e man gasht sir bar-e sîrbude nabâshim dir ze shâdi mobâdâ del-e u rahâ shodam man ze qam dar dam-e azhdahâ</p> <p>nadânâman kâzin kâr gerdân sepehr che dârad be zâr andar az kin o mehr [...]</p>	<p>Il écrivit une lettre à son père ; il y a rappelé tout point par point : J'ai de l'intelligence [malgré] ma jeunesse, J'ai bien distingué tout ce qui est bien de ce qui est mal.</p> <p>Ce feu du cerveau du roi du monde a brûlé mon cœur clandestinement. En premier, l'appartement des femmes est devenu ma douleur, il fallait que je lave le visage de mon cœur sanglant. Il fallait que je traverse une montagne de feu ; les gazelles dans la plaine ont versé des larmes pour moi</p> <p>Par cette honte et infamie, je suis venu à la guerre ; vaillant, j'ai affronté les griffes du crocodile. Les deux pays se sont réjouis de la paix. [mais] le cœur du roi est devenu comme une lame d'acier.</p> <p>Il n'a rien approuvé de ce qu'il a fait [ce que j'ai fait], ouvrir ou fermer c'est pareil [pour lui]. Puisque ses yeux sont las [lit: saturés] de me voir, aux côtés de celui qui est las, je ne resterai plus longtemps. Que son cœur ne soit jamais quitté de la joie, par chagrin, je suis allé dans la gueule du dragon.</p> <p>Je ne sais pas si de ce geste, Dieu choisira la vengeance ou l'amour. [...]</p>
--	---

La mort de Siyâvosh

Le dernier discours de Siyâvosh à Farigis (KM II : 344-347, vers 2111-2142; trad. de Mohl II : 312-314)⁵

<p>Siyâvosh bedu goft kân khâb-e man be jây âmad o tire shod âb-e man marâ zendegâni sar âyad hami qam-e ruz-e talkh andarâyad hami choninast kâr-e sepehr-e boland gahi shâd dârad, gahi mostmand gar eyvân-e man sar be keyvân keshid hamân zahr-e giti bebâyad cheshid agar sâl gardad hezârodivist joz az khak-e tire marâ jây nist yeki sine-ye shir bâshadsh jây yeki chang-e kargas bovad gar hamây ze shab roshanâi najuyad kasi kojâ bahre dârad za dânesht basi</p>	<p>Siyâvosh lui dit : « Le rêve que j'ai eu s'accomplit et ma gloire est ternie. Ma vie n'est pas loin de sa fin, et la douleur du jour amer s'approche. [Ainsi est le tournant du grand ciel, parfois il apporte la joie, parfois le chagrin.] Quand même le toit de mon palais se serait élevé jusqu'à Saturne, il n'en faudrait pas moins boire le poison de la mort. Quand même ma vie aurait duré douze cent ans, je n'aurais à la fin pour demeure que la terre noire. L'un trouve son tombeau dans la gueule du lion; un autre est dévoré par le vautour, un troisième par l'aigle royal; mais personne, quelle que soit sa science, ne peut convertir les ténèbres en lumière. Tu es maintenant enceinte de cinq mois, et tu</p>
---	--

⁵ Dans les cas de discordance majeure entre le texte principal de KM et la traduction de Mohl (et de Lazard/Mohl) nous avons coupé les vers de la traduction de Mohl qui ne figurent pas dans le manuscrit de Florence. De même, nous avons remplacé ou ajouté des vers manquants dans la traduction de Mohl entre crochets afin de concorder la traduction avec l'original persan.

torâ panj mâhast az âbestani (v.2118)
 azin nâmurbache-ye rostani
 derakht-e to gar narr bâr âvarad
 yeki nâmvar-e shahriyâr âvarad
 sarafrâz Key Khosrowash nâm kon
 be qam khordan-e u râ delârâm kon
 ze khorshide tâbande tâ tirekhâk
 gozar nist az dâd-e yazdân-e pâk
 nehâli marâ khâk-e Turân bovad
 ke guyad ke jânam be Irân bovad
 chonin gardad in gonbad-e tizrav
 sarâyê kahon râ nakhânand nav
 vo zin pas be farmân-e Afrâsyâb
 marâ tirebakht andarâyad be khâb
 bebolland bar bigonah bar saram
 ze khun-e jegar barnahand afsaram
 na tâbut yâbam, na gur o kafan
 na bar man begeryand zâr anjoman
 bemânam besân-e qaribân be khâk
 saram karde az tan be shamshir châk
 be khâri torâ ruzbânâne shâh
 sar o tan berahne barandat be râh
 biyâyad sepahdâr Pirân be dar
 be khâhesh bekhâhad torâ az pedar
 be jân-e bigonah khâhadat zinhâr
 be eyvân khisht barad zâr o khâr
 az Irân biyâyad yeki châregar (v. 2131)
 be farmân-e dâdâr baste kamar
 az idar torâ bâ pesar dar nehân
 suy rud-e Jeyhun barad nâgâhân
 nashânad bar-e takht-e shâhi vorâ
 be farmân shavad morgh o mâhi vorâ
 az Irân basi lashkar âyad be kin
 porâshub gardad sarâsar zamin
 barin gune khâhad gozashtan sepehr
 nakhâhad shodan râm bâ man be mehr
 besâ lashkarâ kaz pey kin-e man
 bepushand jowshan bar âyin-e man
 ze giti barâyad sarâsar khorush
 zamâne ze Key Khosrow âyad be jush
 pey-e Rakhsh ru-ye zamin besparad
 ze Turân kasi râ be kas nashmorad
 be kinam az emruz tâ rastkhiz
 nabini joz az garz o shamshir-e tiz
 Farigis râ kard pedrud o goft
 ke man raftani gashtam ey nikjoft
 barin gofthâ bar to del sakht kon
 tan az nâz o az takht pardakht kon
 khorush-e maqâni o del por ze dard
 borun raft az eyvân do rokhzâr-e zard.

mettras au monde un enfant illustre; le noble arbre
 de ton corps portera du fruit et donnera un roi au
 monde.

Appelle cet enfant, qui portera haut la tête, du nom
 de Key Khosrow, fais-en ta consolation dans tes
 soucis. Rien ne peut échapper au pouvoir de Dieu le
 tout saint, depuis le soleil brillant jusqu'à la terre
 sombre.

La terre du Touran cachera mes restes, et nul ne
 dira que c'est dans l'Iran qu'ils devraient reposer.
 Tels sont les mouvements de la voûte du ciel à la
 rotation rapide, et l'on ne verra jamais ce vieux
 monde changer d'allure. À partir de ce moment, ma
 fortune est éclipsée par la volonté d'Afrâsyâb; on
 coupera cette tête innocente, et le sang de mon cœur
 en formera le diadème, on ne me donnera ni une
 bière, ni un tombeau, ni un linceul, et personne
 parmi cette foule ne pleurera sur moi; je reposeraï
 sous la terre comme un étranger, la tête séparée du
 corps par l'épée. Les gardes du roi te jetteront
 ignominieusement sur la route, la tête nue et le
 corps nu, mais le Sipehdar Pirân viendra à la porte
 du palais et demandera grâce à ton père; il
 demandera la vie pour toi, qui n'as jamais fait de
 mal; il t'emmènera dans son palais l'âme accablée
 de tristesse.

Plus tard il te viendra de l'Iran un sauveur qui se
 mettra en route par l'ordre de Dieu et t'emmènera
 avec ton fils inopinément et en secret du côté du
 Jeyhun; on placera *ton fils* sur le trône de la royauté,
 et les oiseaux et les poissons lui obéiront. Il amènera
 de l'Iran une armée nombreuse pour me venger, et
 le monde entier sera rempli de bruit. C'est ainsi que
 tournera le ciel, qui ne s'attache à personne avec
 tendresse.

Mainte armée, désirant me venger, revêtira ses
 cuirasses en mon honneur, la terre retentira des cris
 des hommes, et Key Khosrow ébranlera le monde.
 Le Rakhsh de Rostam foulera la terre sous ses pieds
 et ne comptera pour rien les Touraniens; et tu ne
 verras depuis ce jour, jusqu'au jour de la
 résurrection, que des massues et des épées
 tranchantes employées à me venger. »

Ayant prononcé ces paroles, le noble Siyâvosh
 embrassa Farigis, prit congé d'elle et lui dit : « O ma
 belle compagne! je vais à la mort. N'oublie jamais
 les paroles que j'ai prononcées, et renonce
 dorénavant à la vie molle et au trône. » Ensuite il
 poussa des cris d'angoisse et sortit du palais le
 cœur rempli de tristesse, les joues couvertes de
 pâleur.

Interventions diverses avant la mort de Siyâvosh

<i>Siyâvosh à Afrâsyâb (KM II: 349, v. 2170-2171; trad. de Lazard/Mohl : 148)</i>	
Cherâ jangjuy âmadi bâ sepâh cherâ koshtkhâhi marâ bigonâh sepâh-e do keshvar por az kin koni zamân o zamin por ze nefrin koni	« Pourquoi es-tu venu avec une armée pour m’attaquer? Pourquoi veux-tu me tuer, moi qui suis innocent? Tu vas allumer la haine entre les deux peuples et le monde et le siècle se rempliront de malédictions. »
<i>Indications d’Afrâsyâb aux bourreaux (KM II: 350, v. 2186-2188; trad. de Lazard/Mohl : 149)</i>	
Chonin goft sâlâr-e Turânsepâh ke andar keshidash be yek ruy râh konidash bekhanjar sar az tan jodâ be shakkhî ke hargez naruyad giyâ berizid khunash bar ân garm khâk mamânid dir o madârid bâk.	Le roi du Touran leur dit : « Emmenez-le d’ici loin de la route; tranchez-lui la tête avec une épée dans un lieu stérile où nulle plante ne pousse. Répandez son sang sur ce terrain embrasé, faites promptement et n’ayez pas peur. »
<i>Un membre de l’armée à Afrâsyâb (KM II: 350-351, v. 2189-2191; trad. de Lazard/Mohl : 149)</i>	
Chonin goft bâ shâh yeksar sepâh kazu u shahryârâ che dâni gonâh? cherâ kosht khâhi kasi râ ke tâj begeryad baru zâr bâ takht-e âj? be hengâm-e shâdi derakhti makâr ke zahr âvarad bâr-e u ruzegâr	[Quelqu’un dans] l’armée répondit à Afrâsyâb : « O roi, quel mal as-tu vu en lui? Pourquoi tuerais-tu quelqu’un sur qui la couronne et le trône d’ivoire pleureraient amèrement? Ne plante pas dans les jours de prospérité un arbre dont le sort ferait sortir du poison. »
<i>Pilsam à Afrâsyâb (KM II : 351, v. 2196; trad. de Lazard/Mohl : 149)</i>	
Chenin goft bâ nâmvar Pilsam ke in shâkh râ bâr dardast o qam [...]	[Pilsam] dit à l’illustre Afrâsyâb : « L’arbre que tu veux planter ne portera pour fruits que des soucis et des peines. [...] »
<i>Afrâsyâb à Goruy et Damur (KM II : 353, v. 2229-2232; trad. de Lazard/Mohl : 151)</i>	
Bedishân chonin pâsokh âvard shâh kazu man nadidam be dide gonâh valikan ze goft-e setâreshomar be farjâm az u sakhti âyad be sar var idunk khunash berizam be kin yeki gard khizad az Irân zamin be Turân gazand-e marâ âmadast qam o ranj o band-e marâ âmadast rahâ kardanash battar az koshtanast hamân koshtanash dard o ranj-e tanast	Le roi leur répondit : « Je ne l’ai pas vu moi-même commettre de crime, mais d’après les astrologues il finira pas nous accabler de maux. Et pourtant si je verse son sang, il s’élèvera [du pays d’Iran] une immense poussière. C’est pour mon malheur qu’il est venu dans le Touran, pour m’accabler de chagrins et de souffrances. Le libérer est pire que de le tuer, quoiqu’il m’en coûte de le mettre à mort. »
<i>Farigis à Afrâsyâb (KM II : 354, v. 2244, 2255; trad. de Mohl II : 323)</i>	
[...] Sar-e tâjdârân naborrad kasi ke bâ tâj bar takht mânad basi	« [...] Personne ne peut trancher la tête à un roi, et conserver longtemps son propre trône et sa

<p>[...] derakhti neshâni hamî dar zamin kojâ barg khun âvarad bâr kin [...]</p>	<p>couronne. [...] [Tu plantes un arbre dont les feuilles donnent du sang et dont les fruits sont vengeance]⁶ [...] »</p>
--	--

La mise à mort de Siyâvosh (KM II : 356-359, vers 2266-2295; trad. de Lazard/Mohl : 151-153)

<p>Negah kard Karsivaz andar Goruy Goruy-e setamgar bepichid ruy biyâmad cho pish-e Siyâvosh resid javânvardi o sharm shod nâpadid bebad dast o ân muy-e shâhân gereft be khâri keshidash be ruy ey shegeft Siyâvosh benâlid bâ kerdegâr ke ey bartar az jây o az ruzegâr yeki shâkh peydâ kon az tokhm-e man (2270) cho khorshid-e tâbande bar anjoman ke khâhad azin doshmanân kin-e man konad tâze dar keshvar ân-e man hami shod pas-e posht-e u Pilsam do dide por az khun o del por ze qam Siyâvosh bedu goft : pedrud bâsh! zamin târ o to jâvdân pud bâsh! dorudi ze man su-ye Pirân resân beguyash ke giti degar shod be sân be Pirân na zin gune budam omid (2275) hame pand-e u bād o man shâkh-e bid marâ gofte bud u ke bâ sadhezâr zeredâr o bargostavân var sovâr, cho bargardadat ruz, yâr-e to'am be gâh-e cherâ marqzâr-e to'am konun pish-e Karsivaz andar davân piyâde chonin khâr o tireravân nabinam hamî yâr bâ man kasi ke bokhrushdi zâr bar man basi</p> <p>chon az lashkar o shahr andargozasht (2280) kashânash bebordand har do be dasht ze Karsivaz ân khanjar-e âbgun Goruy-e Zere bastad az bahr-e khun piyâde hamî bord muyash kashân chon âmad bedân jâygâh neshân, biyafgand pil-e zhiyân râ be khâk na sharm âmadash zu beniz o na bâk. yeki tasht-e zarrin nahâd az barash jodâ kard az ân sarv-e simin sarash be jâyi ke farmude bod tasht-e khun (2285) Goruy-e Zere bord o kardash negun yeki bād bâ tiregardi siyâh barâmad bepushid khorshid o mâh kasi yekdegar râ nadidand ruy gereftand nefrin hame bar Goruy</p>	<p>Karsivaz jeta un regard sur Goruy, et le cruel Goruy se retourna sur le champ, s'approcha de Siyâvosh, et se dépouillant de tout sentiment de générosité et de pitié, il saisit le roi par les cheveux et le traîna, ô honte! le visage contre terre comme une chose vile. Siyâvosh fit monter vers Dieu une plainte, disant : « O maître de l'espace et du sort, fais naître de mon tronc un rejeton qui brille devant le peuple comme le soleil, qui me venge de mes ennemis, qui fasse refleurir mon nom! »</p> <p>Pilsam le suivait, les yeux inondés de sang et le cœur rempli de douleur. Siyâvosh lui dit : « Adieu, puisses-tu vivre éternellement! Fais mes adieux à Pirân, dis-lui que le sort a tourné autrement que nous voulions. J'avais mieux espéré de lui : tous ses serments ne sont plus que du vent et moi je suis comme la feuille du tremble. Il m'avait dit qu'en cas de malheur il viendrait à mon aide avec cent mille cavaliers couverts de cuirasses et montés sur des chevaux caparaçonnés et qu'il serait pour moi une prairie quand j'aurais besoin de pâture : et maintenant je suis obligé de courir à pied devant Karsivaz, couvert d'opprobre, l'âme en peine, et sans avoir auprès de moi un seul ami qui pleure ma destinée. »</p> <p>Lorsqu'ils eurent traversé la ville et le camp, ils le traînèrent dans la large plaine. Goruy Zere, armé pour verser son sang du poignard brillant de Karsivaz, le tira par les cheveux. [Lorsqu'il arrivèrent à l'endroit indiqué], l'infâme Goruy Zere, qui n'aimait qu'à faire du mal, sans pitié pour le prince ni crainte de Dieu jeta par terre cet éléphant terrible. Il plaça devant lui un bassin d'or, puis de ce corps pareil à un cyprès d'argent il sépara la tête et recueillit le sang dans le bassin. Il prit ensuite celui-ci et alla le renverser dans le lieu qu'Afrâsyâb avait indiqué. Un orage éclata soulevant une poussière noire qui obscurcissait le soleil et la lune; les hommes ne se voyaient plus et ils se mirent tous à</p>
--	---

⁶ Voir note 5.

<p>cho az sarvobon dur gasht âftâb sar-e shahriyâr andarâmad be khâb che khâbi ke chandin zamân bargozasht najonbid o bidâr hargez nagasht cho az shâh shod takht-e shâhi tahi (2290) ma khorshid bâdâ, ma sarv-e sahi</p> <p>chap o râst har su betâbam hami saropây-ye giti nayâbam hami yeki bad konad, nik pish âyadash jahân bande o bakht khish âyadash yeki joz be niki zamin nasporad hami az nazhandi forupazhmorad madâr ich timâr bâ jân beham be giti makon jân o del râ dozham yeki dân az u harche âyad hami (2295) ke jâvid bâ to napâyad hami [...]</p>	<p>maudire Goruy. Lorsque cette tête semblable au soleil fut détaché du cyprès de son corps, lorsque cette tête de roi sombra dans le sommeil (quel sommeil! tant de temps à passer sans qu'elle bouge ni s'éveille!). Quand le trône des rois est privé de son maître, puisse-t-il n'y avoir ni soleil ni cyprès! Je me tourne à droite et à gauche et je ne vois nul sens à cet univers. L'un fait du mal et le bonheur va au-devant de lui, le monde est son esclave et la fortune lui sourit; un autre ne vit que pour faire du bien et les soucis flétrissent sa vie. Ne t'occupe pas du monde, car lui donner son cœur c'est livrer son âme au chagrin; il est instable et traître et tel il a été depuis qu'il existe. Prend de même tout ce qui naît de lui, rien ne demeure éternellement. [...]</p>
---	---

Variantes dans les manuscrits de Londres et de Leningrad (KM II : 358)

<p><i>(inséré après le vers 2285 ci-haut)</i> Hamângah ke khun andar âmad be khâk del-e khâk ham dar zamân gasht châk be sâ'at giyâi barâmad cho khun az ânjà ke kardand ân khun negun *</p> <p>Giyâ râ daham man konunat neshân ke khâni hami khun-e Asiyâvashân** basi fâyede khalq râ hast az uy ke hast ân giyâ aslash az khun-e uy</p> <p>Variantes : *az ânjà ke in tasht shod sar negun (cho az tasht kardand ân khun borun) ** ke khâni verâ farr-e Asiyâvashân</p>	<p>De l'endroit où le sang coula par terre la terre s'est fendue à l'instant. Tout de suite une plante a surgi comme du sang à l'endroit où ils ont déversé le sang* Je te montre maintenant cette plante qu'on appelle « Sang d'Asiyâvashân »** : Elle a beaucoup d'utilités; l'origine de cette plante est le sang de Siyâvosh</p> <p>Variantes : *de l'endroit où la cuvette a été déversée (quand ils ont vidé la cuvette de ce sang) ** on l'appelle « Gloire de Asiyâvashân ».</p>
---	--

Annexe 3 : Extrait du *tumâr Haft Lashkar* (AM : 218-220)

<p>[...] Ammâ, dar ân zamân sugand-e âtash bud. Miyân-e âtash miraftand, har kas gonâhkâr bud, misukht va har kas bigonâh bud, sahih va sâlem az âtash birun miyâmad. Pas qarâr dâdand ke Siyâvakhsh be âtash ravad. Siyâvakhsh sar tâ pa lebâs-e sefid pushide va be Shabrang-e Behzâd savar shod va bedân âtash markab jahânid va albate âheste az ân taraf birun âmad, aslan be u zarar nareside va bar hame zâher shod ke Siyâvakhsh bigonâh bud va gonâh az Sudâbe be zohur reside bud.</p> <p>B'ad az chandgâh, Siyâvakhsh be shekâr raft va az ân âzardegi motavaje-ye Turân shod va khabar az jahat-e Afrâsyâb âvardand ke farzand-e Kâvus qahr karde, benazd-e to miyâyad. Afrâsyâb Pirân Vise râ be esteqbâl-e u ferestâd. Chon be yekdigar residan⁷, u râ darbar keshid va Siyâvakhsh râ be shahr-e khod bord va dokhtar-e khod râ be u dad va u râ be khedmat-e Afrâsyâb âvord. U niz Siyâvakhsh râ esteqbâl namud va jabine u râ buse dâd va khal'at besyâr be u bakhshid va Farangis, dokhtar-e khod râ be u bakhshid va u râ be farzandi qabul kard va yek sâ'at az u jodâ nemishod. Va Siyâvakhsh shahri dar valâyat-e Turân, jahat-e khod saranjâm dâd va âvâze-ye u dar valâyathâ pichid. Afrâsyâb u râ bedân valâyat ferestâd va b'ad az chandgâh Garshivaz, barâdar-e khod râ, be didan-e u miferestâd va ân harâmzâde az baske Afrâsyâb Siyâvakhsh râ dust midâsht, bar u hasad bord. Chon pish-e Siyâvakhsh âmad, kas pish ferestâd ke zenhâr!</p>	<p>[...] Or, à cette époque, on pratiquait l'épreuve [litt. le serment] du feu. On entra dans un feu, celui qui était coupable se brûlait, et celui qui était innocent en sortait sain et sauf. Alors ils convinrent que Siyâvakhsh devait passer par le feu. Siyâvakhsh, vêtu de la tête aux pieds de vêtements blancs, monta le Shabrang¹⁰ Behzâd et fit bondir sa monture dans ce feu et, bien entendu, il en est tranquillement apparu de l'autre côté sans la moindre marque, et il est devenu clair pour tous que Siyâvakhsh était innocent et la culpabilité de Sudâbe est devenue apparente.</p> <p>Quelque temps plus tard, [un jour] Siyâvakhsh était parti à la chasse, et dans sa désolation, son attention se dirigea vers le Touran, et on rapporta la nouvelle à Afrâsyâb : « Le fils de Kâvus est en dispute [avec son père], il s'en vient auprès de toi. Afrâsyâb envoya Pirân Vise à sa rencontre. Quand ils sont arrivés l'un à l'autre, [Pirân] l'embrassa et amena Siyâvakhsh dans sa propre ville, lui donna sa propre fille et l'amena auprès d'Afrâsyâb. Lui [Afrâsyâb] aussi l'accueillit et il lui embrassa le front et lui donna de nombreux habits d'honneur et lui donna Farangis, sa propre fille, et l'accepta en tant que fils et ne passa plus aucune heure sans lui. Et Siyâvakhsh fonda pour lui-même une ville dans la contrée du Touran, et la nouvelle se répandit dans toutes les contrées.</p> <p>Afrâsyâb l'envoya gouverner sur cette contrée, et après quelque temps, il envoyait [de temps en temps] son frère Garshivaz lui rendre visite, et ce bâtard est devenu jaloux parce qu'Afrâsyâb aimait tant Siyâvakhsh. Quand il arriva près de Siyâvakhsh, il envoya quelqu'un en avant [qui dit :] « Prenez garde! Ne</p>
---	--

⁷ Note de bas de page des éditeurs : residand.

marâ esteqbâl nakonad. Chon dar pish-e Siyâvakhsh resid, khabarhâ-ye mokhâlef be u dâd ke Afrâsyâb az to ranjid, agar to râ talab konad, zenhâr! dar pish-e u nayây ke to râ be qatl miresânad va khod bargashte, pish-e Afrâsyâb âmad va bedimat besyâr az Siyâhvakhsh namud ke mardom-e bishomar bar sar-e u jam' shode, âkhar takht o tâj râ az dast-e to khâhad gereft va man ke pish-e u raftam, u marâ esteqbâl nakard. Âqebat Afrâsyâb râ az rah be dar kard va lashkari bardâshte, be jang-e Siyâvakhsh âmad. Va Garshivaz kasi dar nazd-e Siyâvakhsh ferestâd ke khod va molâzemân zere dar zir-e jâme pushide, be esteqbâl-e shâh âyad. Pas Siyâvakhsh shab khâb dide bud, Farangis râ dar nazd-e khod talab namud va goft : man fardâ dar dast-e pedar-e to koshte khâham shod va az man bârdâri, pesari khâhad [âmad] va u râ Key Khosrow nâm kon, va Shabrang-e Behzâd râ dar folan bishe rahâ kon tâ in vaqt ke Giv bedin nâm o neshân biyâyad. In râ bedân deh ke to râ bâ Key Khosrow be Irân khâhad bord va Key Khosrow pâdeshâh shavad, âkhar Afrâsyâb dar dast-e u koshte gardad. Farangis chon in harf râ beshenid, az hush beraft va Siyâvakhsh bâ sisad javân-e irâni motavaje-ye khedmat-e Afrâsyâb gardidand. Hamin ke be bârgâh residand, salâm kard; Afrâsyâb farmud: Ey shâhzade! Biyâ beneshin⁸. Garshivaz be Afrâsyâb

m'accueillez pas. » Quand il arriva auprès de Siyâvakhsh, il lui donna de mauvaises nouvelles : « Afrâsyâb s'est plaint de toi, s'il te demande, ne va pas auprès de lui, car il te tuera », et au retour [Garshivaz] alla devant Afrâsyâb et se plaignit de Siyâvakhsh : « Un grand nombre de gens se sont rassemblés autour de lui et à la fin il t'enlèvera trône et couronne, et moi, qui suis allé chez lui, il ne m'a pas accueilli. » Finalement, il fit bouger Afrâsyâb [litt. il le fit du chemin à la porte] et levant une armée, il partit à la guerre contre Siyâvakhsh.

Et Garshivaz envoya quelqu'un auprès de Siyâvakhsh [pour lui dire] que lui et les siens mettent des cottes de maille en dessous de leurs vêtements et qu'il aille à la rencontre du roi.

Ensuite, la nuit, Siyâvakhsh fit un rêve, il demanda Farangis auprès de lui et dit : « Demain je serai tué par la main de ton père et tu es enceinte de moi, tu auras un fils et nomme-le Key Khosrow, et laisse Shabrang Behzâd en liberté dans tel bocage jusqu'au moment où Giv, nommé ainsi et avec tel signe, arrivera. Donne-le-lui car il t'emmènera avec Key Khosrow en Iran et Key Khosrow deviendra roi, finalement Afrâsyâb sera tué de sa main.

Farangis, quand elle entendit ces paroles, perdit connaissance et Siyâvakhsh alla à l'accueil d'Afrâsyâb avec trois cents jeunes Iraniens. Quand ils arrivèrent au palais, il le salua; Afrâsyâb ordonna : « Ô prince! Viens t'asseoir. » Garshivaz signala à Afrâsyâb que Siyâvakhsh portait une cotte de maille sous ses vêtements.

⁸ Note de bas de page des éditeurs : original : neshin

⁹ Note de bas de page des éditeurs : En marge du texte est ajouté avec une autre écriture (*dastnevis*) :

Shâh-e Torkân sokhan-e modda'iyân mishnavand (sic!)
sharmash az mazlame-ye khun-e Siyâvoshi bâd

[Le roi des Turcs écoutait les paroles de ceux qui prétendaient
Honte soit à lui pour le crime du sang de Siyâvosh]

¹⁰ Littéralement *shabrang* signifie « couleur de nuit ».

<p>resânid ke Siyâvakhsh zere [p. 220] dar zir-e jâme pushide. Afrâsyâb befarmud tâ sar-e Siyâvakhsh râ az tan jodâ kardand va khun-e u râ dar tasht-e talâi kardand [va] be khâk rikhtand.⁹ Alqesse, giyâhi sabz shod va dar in vaqt Farangis bâ sar o pây barhame, shivankonân dar resid. Farmud tâ chahârsad chub bar shekam-e bârdârash zadand (!) [...]</p>	<p>Afrâsyâb ordonna qu'on sépare la tête de Siyâvakhsh de son corps et qu'on recueille [litt. mette] son sang dans une cuvette en or [et] qu'on le verse par terre (ou : dans la terre). En fin de compte, une plante [en] poussera, mais �� ce moment [de l'histoire], Farangis, tête et pieds nus, arriva en hurlant. [Afrâsyâb] ordonna qu'on frappe quatre cents [coups de] béton sur son ventre [de femme] enceinte (!). [...]</p>
---	--

Annexe 4 : Extrait du *tumâr* de Kâshâni

La mort de Siyâvosh (AS I : 283)

<p>Az taraf-e digar Humân ebn-e Vise barâdar-e Pirân pish âmad ke mâ nemigozârim sadamei be Siyâvosh bezanid chon barâdaram sefâresh karde ast. Yekmartabe Shâh hamle kard be Humân ke tamâm-e 'ashire va qabile-ye shomârâ gardan khâham zad hame shomâ khâ'en hastid va Sorkhe ebn-e Afrâsyâb bargasht gereft sar-e pâlehang-e Siyâvosh râ va be jalâd nahib zad cherâ mo'attali ke jelâd gereft sar-e Siyâvosh râ dar tasht-e talâ va bast khanjar râ bar galu-ye nazoktar az gol-e Siyâvosh var sar az badan jodâ kardand va khun-e ân râ dar châhi foru rikhtand ke to guyi riyâmat qiyâm kard yekmartabe didand havâ tîre o târ shod yek tufân barkhâst ke tamâm-e afrâd az asb bezir oftâdand va sâ'ati ba'd ke tufân bar taraf shod didand az châhi ke khun rikhte shode derakhti ruyid ke roshd-e sarsâmâvari dârad ke in kâr dar ân vâhed anjâm shod ke dar nezârkonandegân asar-e 'amiq gozâsht va hamân sâ'at shâh dar tashvish va negarâni qutevar shod ammâ digar pashimâni sudi nadâsht va banâ kard dar haqq-e Garsivaz nefrin kardan ba'd jenâze-ye Siyâvosh be khâk seporde shod va khâstand Farangis râ bâ khod bebarand ke goft az hame-ye shomâ bizâram et begozârid be dard-e khod bemiram. [...]</p>	<p>[...] De l'autre côté Humân, fils de Vise et frère de Pirân, s'avança et dit : « Nous ne permettrons pas que vous fassiez du mal à Siyâvosh, ainsi que mon frère me l'a demandé. » D'un seul coup, le roi attaqua Humân : « Je couperai la tête de tous les membres de votre clan et de votre tribu, car vous êtes tous des traîtres. » Et Sorkhe, fils d'Afrâsyâb, se retourna et prit le cou de Siyâvosh et il gronda le bourreau : « Pourquoi tu attends? » Le bourreau prit la tête de Siyâvosh au-dessus de la cuvette en or et il porta le poignard sur la gorge de Siyâvosh [qui était] plus mince qu'une fleur et ils lui séparèrent la tête du corps et ils versèrent son sang dans une fosse, on aurait dit que le jour du Jugement dernier était arrivé. D'un seul coup, ils virent le ciel s'assombrir, une tempête se leva si forte que tous tombèrent de leur chevaux. Et une heure plus tard, une fois la tempête passée, ils virent que du puits où on avait versé le sang, un arbre a poussé à une vitesse exorbitante – ceci s'est déroulé pendant ce temps. Et cela créa chez ceux qui assistèrent à cette scène une profonde impression, et à ce même moment le roi tomba dans la confusion et l'inquiétude, mais le regret ne servait plus à rien et il commença à maudire Garsivaz, ensuite ils enterrèrent le cadavre de Siyâvosh et ils voulurent emmener Farangis avec eux. Elle dit : « Je vous déteste et laissez-moi mourir de ma douleur. [...] »</p>
---	---

Annexe 5 : Récits populaires du corpus d'Anjavi Shirâzi

'ABDOLLI, *Morâd* (extrait, AS II : 248)

<p>[...] Afrâsyâb ke be tahrik-e Garsivaz kamar-e qatl-e Siyâhvosh râ baste bud salâh did in kâr râ tâ haddi dur az cheshm-e mardom ke nesbat be Siyâhvosh vafâdârând anjâm dahad. Ru-ye hamin asl be hamrâhi-ye Garsivaz va Sorkhe arshad-e olâdash se nafari makhfyâne az shahr dar âmadand va dar beyn-e râh-e Balkh be Siyâhvoshgerd châdor zadand va haminke Siyâhvosh nazdik shod va cheshmash be chadôr-e saltanati oftâd be pâs-e ehterâm-e shâh az asb piyâde shod va bâ gâmhâ-ye tond besu-ye châdor-e Afrâsyâb pish âmad. Garsivaz bâ eshâre-ye Afrâsyâb khodesh râ be Siyâhvosh resânad va bi derang dasthâ-ye shâhzâde-râ az posht bast va bi'ânke majâli bedahad tâ shahzâdeh (sic) 'ellat râ beporsad Siyâhvosh râ keshânkeshân be taraf-e châdor bord. Tasâdofan shamshir az kamar-e Siyâhvosh oftâd pish-e pâ-ye Afrâsyâb va hamin kâr ham sabab shod ke Afrâsyâb bedun-e (sic) hich so'âl o javâbi dastur-e qatl-e shâhzâde-ye javân o bigonâh râ bedahad va Garsivaz ham ke montazer-e chenin vaqti bud majâl-e defâ' be Siyâhvosh nadâd va dar nahâyat-e birahmi u râ be zamin zad va dar hâli ke Sorkhe pesar-e Afrâsyâb tashti az talâ zir-e holqum-e shâhzâdeh negâhdâsht Garsivaz sar az tan-e shâhzâde-ye javân jodâ sâkht va khunash râ dar miyân-e tasht rikht va betowri ke miguyand chand qatre az khun-e galu-ye Siyâhvosh dar zamin rikht va tuli nakeshid ke Afrâsyâb did hamân</p>	<p>[...] Afrâsyâb, qui, provoqué par Garsivaz, se prépara à la mise à mort de Siyâhvosh, trouvait qu'il convenait d'accomplir ce fait le plus loin possible du regard des gens qui sont fidèles à Siyâhvosh. Ainsi, lui-même, accompagné de Garsivaz et de Sorkhe son fils aîné, les trois quittèrent clandestinement la ville et ils dressèrent leur camp au milieu du chemin entre Balkh et Siyâhvoshgerd, et quand Siyâhvosh s'approcha et qu'il aperçut le camp royal, par respect pour le roi, il descendit du cheval et avec des pas rapides il s'avança vers le camp d'Afrâsyâb. Garsivaz, sur le signe d'Afrâsyâb, alla lui-même vers Siyâhvosh, et sans hésiter, il lui lia les mains par en arrière, et sans laisser une chance au prince d'en demander la raison, il le traîna par force vers le camp.</p> <p>Par accident, l'épée tomba de la ceinture de Siyâhvosh juste devant le pied d'Afrâsyâb et ce fait même fut la raison pour laquelle Afrâsyâb donna, sans aucun interrogatoire, l'ordre de tuer le jeune et innocent prince, et Garsivaz attendait ce moment, ne donna pas à Siyâhvosh l'occasion de se défendre et avec la plus grande cruauté, il le jeta par terre et au moment où Sorkhe, le fils d'Afrâsyâb tenait une cuvette en or en dessous du cou du prince, Garsivaz sépara la tête du corps du jeune prince, et il versa le sang au milieu de la cuvette et on dit que quelques gouttes du sang de la gorge de Siyâhvosh auraient coulé par terre et peu après, Afrâsyâb aurait vu que ces mêmes quelques gouttes auraient</p>
---	---

<p>chand qatre khun jushid o jushid o behaddi bâlâ âmad ke tamâm-e sahn-e châdor râ gereft va tuli nakeshid ke khun neshast kard va tabdil be hamân chand qatre-ye avvali shod. Dar hamin vaqt bud ke Afrâsyâb az karde-ye khod nâdem shod va Garsivaz râ sarzaneshe besyâr kard vali kâri bud ke anjâm gerefte bud va digar Siyâhvosh zende nemishod.</p>	<p>bouilli et bouilli jusqu'au point où elles auraient monté et couvert tout le camp, et peu après le sang se serait calmé et il se serait transformé en ces mêmes quelques gouttes premières.</p> <p>A ce même moment, Afrâsyâb se repentait de ce qu'il avait fait et il a beaucoup réprimandé Garsivaz et c'était un fait accompli et Siyâhvosh ne pouvait plus être ramené à la vie.</p>
--	--

AHMADI, Seyfollâh (AS III : 132-133)

<p>Dar zamâni ke Afrâsyâb dokhtarash râ be Siyâvosh shâzâde-ye Irân dâd yek shab dar 'âlam-e khâb did ke shâh-e Irân Keykâvus shâh dârad dar kenâr-e ju-ye âb nahâli mikârad Afrâsyâb did nahâl be sor'at-e 'ajibi roshd kard va bâ fâsele-ye kutâhi derakht-e besyâr bozorgi shod ke Irân o Turân râ zir-e saye-ye khodash gereft. Afrâsyâb, sarâsime az khâb bidâr shod va hamânvaqt vazirash Pirân râ talab kard va khâbi râ ke dide bud barâ-ye u ta'rif kard. Pirân dar javâb-e Afrâsyâb 'arz kard khâb-e shomâ kheyr bâshad ejâze befarmâyid ta'ebir-e ân râ b'ad 'arz konam. Sobh-e hamânshab Pirân tamâm-e dânesmandân ân 'asr râ khâst va khâb-e Afrâsyâb râ be ânâ goft. Haryek az ânâ javâbi dâdand tâ yek nafar ke az hame 'âlemtar bud goft man ta'bir-e khâb-e Afrâsyâb râ berâ-ye khod-e u khâham goft. Fardâ-ye ân ruz Pirân va ân mard be khedmat-e Afrâsyâb raftand va ân mard intowr goft : « Ey Afrâsyâb! az dokhtar-e to farzandi be vojûd miyâyad ke Irân o Turân râ zir-e hokumat-e khodash migirad va torâ az beyn khâhad bord. » Afrâsyâb az shenidan-e in harf kheyli nârâhat shod va dastur dâd ke sar-e Siyâvosh râ az badanash jodâ</p>	<p>A l'époque où Afrâsyâb donna sa fille à Siyâvosh - prince de l'Iran - une nuit [Afrâsyâb] fit un rêve dans lequel le roi de l'Iran Keykâvus Shâh était en train de planter un jeune arbre au bord de l'eau, Afrâsyâb voyait qu'il se développa à une vitesse étonnante, et après peu de temps il devint un arbre assez grand qui prenait l'Iran et le Touran dans son ombre. Afrâsyâb, se réveilla subitement de son sommeil et à ce même moment il demanda son ministre Pirân et il lui raconta le rêve qu'il avait fait. En réponse à Afrâsyâb Pirân dit : « Votre rêve est bon, donnez-moi la permission de vous en donner l'interprétation plus tard. »</p> <p>Le lendemain matin, Pirân demanda à tous les savants de l'époque de venir et il leur raconta le rêve d'Afrâsyâb. Chacun d'entre eux donna une réponse, jusqu'à ce qu'un [d'entre eux], qui était plus érudit que les autres, dit : « Je dirai l'interprétation du rêve à Afrâsyâb lui-même. » Le lendemain Pirân et cet homme allèrent auprès d'Afrâsyâb et l'homme dit ainsi : « Ô Afrâsyâb! De ta fille naîtra un fils qui prendra l'Iran et le Touran sous son règne et il te tuera. »</p> <p>Afrâsyâb fut très fâché d'entendre ces paroles et donna l'ordre qu'on sépare la tête de Siyâvosh de son corps. Cette nouvelle est parvenue aux oreilles de la</p>
--	--

konand. In khabar be gush-e dokhtar-e Afrâsyâb resid. Âmad khedmat-e pedarash va gerye o zâri-ye farâvân kard ke shoharash râ nakoshand vali Afrâsyâb 'etenai nakard. Mardom khabardâr (p. 259) shodand va be u goftand ke koshtan-e Siyâvosh salâh nist, agar yek muy az sar-e Siyâvosh kam shavad Rostam khâk-e Turân râ be khun mikeshad bar hazar bâsh va khun-e in shâhzâde-ye javân o bigonâh râ nariz ke in khun 'âqebat dâman-e to râ khâhad gereft. Ammâ u monsaref nashod va vazirash Pirân ham harche goft Afrâsyâb qabul nakard. Siyâvosh modati dar zendân bud tâ inke Afrâsyâb yek ruz dastur dâd u râ az zendân birun âvardand. Shâhzâde râ pish-e Afrâsyâb avardand va khod-e Afrâsyâb u râ be dast-e yek nafar dâd o goft : u râ bebar va sarash râ az badan jodâ kon vali towri sar-e u râ az tan jodâ koni ke qatrei khun ru-ye zamin rikhte nashavad. Ân mard ham qabul kard va shâhzâde Siyâvosh râ âvard dar yek biyâbâni va kheyli ehtiyât ke hatâ yek qatre khunash râ ru-ye zamin narizad vali az ânâ ke khodâ mikhâst yek qatre az khun-e in shâzâde-ye irâni ke bigonâh bud ru-ye zamin chekid va pas az sâlâh giyâhi ruyid ke nâm-e ânâ barg-e Siyâvosh gozâsthand. Rang-e in giyâh banafsh ast va yeki az dâruhâ-ye besyâr khub ast. Miguyand in barg-e Siyâvosh barâ-ye javânân asarash bishtar ast va dar javânân zudtar az pirân asar mikonad.

filie d'Afrâsyâb.

Elle vint auprès de son père et elle pleura beaucoup et se lamenta [demandant] qu'il ne tue pas son mari [à elle], mais Afrâsyâb n'y prêtait pas attention. Les gens entendirent la nouvelle et ils lui dirent : « Tuer Siyâvosh n'est pas bien, si la tête de Siyâvosh perd un seul cheveu, Rostam mettra à sang [tout] le Touran, sois prudent, ne verse pas le sang de ce prince jeune et innocent, car ce sang en bout de compte se retournera contre toi [litt. attrapera finalement ton vêtement]. » Mais il n'en était pas dissuadé et même Pirân pouvait dire tout ce qu'il voulait, Afrâsyâb ne l'accepta pas.

Pendant un certain temps, Siyâvosh était en prison jusqu'à ce qu'Afrâsyâb donna un jour l'ordre de le sortir de la prison. Ils emmenèrent le prince devant Afrâsyâb et Afrâsyâb lui-même le confia à quelqu'un et dit : « Emmène-le et sépare-lui la tête du corps, mais sépare-lui la tête du corps de façon à ce qu'aucune goutte de sang ne verse par terre. » Cet homme accepta cela et il emmena le prince Siyâvosh dans un désert et il fit très attention à ce que pas même une goutte ne tombe par terre, mais comme le voulait Dieu, une goutte de sang de ce prince iranien qui était innocent tomba par terre et après des années une plante en est poussée que l'on appelle feuille de Siyâvosh. Cette plante est de couleur mauve et c'est un très bon remède. On dit que la feuille de Siyâvosh serait plus efficace pour les jeunes et qu'elle agirait plus vite chez les jeunes que chez les vieux.

IZADI, 'Ali (AS III : 130-131)

<p>Vaḡti ke Afrâsyâb dokhtarash Farangis râ be Siyâvosh dâd, kam kam doshmani barzedd-e Siyâvosh boland shod. Pirân Vise shoru' kard doshmani kardan va khabar bordan va âvardan. Pirân ruzi âmad o goft : « Ey Siyâvosh! Har vaḡt miravi khane-ye Afrâsyâb, bedun-e aslahe narow, shamshir beband kamarat va borow. » ba'd raft be Afrâsyâb goft : « Midâni ke doshmani dâri ke mikhâhad torâ bokoshad va in doshman kasi joz Siyâvosh nist? Agar harf-e marâ bâvar nemikoni, u har vaḡt ke nazd-e to âmad jostoju kon bebin aslahe dârad yâ na? » Yek ruz ke Siyâvosh mikhâst beravad didani-ye Afrâsyâb, aslahe bast o raft. Afrâsyâb eshâre kard jostoju konid. Gashtand va aslahe râ peydâ kardand. Afrâsyâb eshâre kard tâ u râ bokoshand. Harche Farangis âmad esrâr kard, goft, Afrâsyâb qabul nakard. Siyâvosh ejâze khast ke beravad pish-e Farangis va vasiyat konad. Afrâsyâb ejâze dâd. Siyâvosh âmad be Farangis goft : « Ey zan! Pedarat marâ mikoshad, ammâ yek vasyat mikonam bejâ biyâvar. Naqdan to hâmele hasti va in bache pesar ast. Ba'd az inke marâ koshtand, harâmzâdegi mikonand, torâ mibarand hâvan sangini ru-ye shekamat migozârând, tâ to bache'at râ bindâzi, vali to s'ay kon moḡâvemmat kon va vaḡti zâidi esm-e bache râ bogzâr Key Khosrow. Yek ruz galedârhâ miyâyand va torâ pish-e khodeshân mibarand. Ânjà to pesarat râ be donya miyâvari va esmash râ Key Khosrow migozâri. vaḡti Key Khosrow kami bozorg shod, zabân bogzâr dahanash, chon pedarat miferestad u râ mibarand, u râ yâd bede ke harche porsidand bar</p>	<p>Lorsqu'Afrâsyâb donna sa fille Farangis à Siyâvosh, peu à peu, Siyâvosh commença à avoir des ennemis. Pirân Vise devint son ennemi et se mit à le calomnier. Un jour, Pirân vint et il dit : « Ô Siyâvosh! Quand tu iras chez Afrâsyâb, n'y vas pas sans armes, attache l'épée à ta ceinture et vas-y. » Puis il alla chez Afrâsyâb et dit : « Savais-tu que tu avais un ennemi qui veut te tuer et que cet ennemi n'est personne d'autre que Siyâvosh? Si tu ne crois pas à mes paroles, fouille-le quand il vient auprès de toi et regarde s'il porte des armes ou non. » Un jour, Siyâvosh voulut aller voir Afrâsyâb, il attacha les armes et il partit. Afrâsyâb ordonna : « Fouillez-le. » Ils cherchèrent et ils trouvèrent les armes. Afrâsyâb ordonna qu'on le tue. Farangis pouvait insister et dire tout ce qu'elle voulait, Afrâsyâb ne l'accepta pas. Siyâvosh demanda la permission d'aller auprès de Farangis pour déclarer ses dernières volontés. Afrâsyâb [lui] donna la permission. Siyâvosh vint auprès de Farangis et dit : « Ô femme! Ton père me tuera, mais j'ai une dernière volonté que tu dois respecter. Maintenant tu es enceinte et cet enfant est un garçon. Après qu'ils m'auront tué, ils vont te maltraiter, ils t'amèneront et ils te battront avec un mortier lourd sur le ventre; pour que tu expulses ton enfant, mais essaye de résister et quand tu auras accouché, donne-lui le nom de Key Khosrow.</p> <p>Un jour, des bergers viendront et t'emmèneront chez eux. Là-bas tu mettras ton garçon au monde et tu lui donneras le nom de Key Khosrow. Quand Key Khosrow sera un peu plus grand, enseigne-lui à parler, [et] lorsque ton père demandera qu'on l'amène devant lui, enseigne-lui de répondre le</p>
--	--

'aks javâb bedahad. Ân vaqt u râ vel mikonand, miguyand in 'aql nadârad velash konid beravad. Ân vaqt dar Irân zamin yek Givi ast, miyâyad torâ bebarad. Cheshmânash in towr ast, sheklash in towr ast. Agar âmad shoma râ bebarad, beravid. Injâ nâistid. »

Vahti Siyâvosh vasiyatash tamâm shod, Afrâsyâb dastur dâd sarash râ beborand. Siyâvosh goft: « towri sar-e marâ beborid ke yek chekeham az khunam narizad zamin, ke agar berizad dar ru-ye zamin da'vâ o jang tamâm nemishavad. » Sar-e Siyâvosh râ tu-ye tasht boridand vali yek qatre az khunash rikht ru-ye zamin ke hâlâ har vaqt jang mishavad, miguyand khun-e Siyâvosh ast ke be jush âmade ast va ân yek qatre khun ke ru-ye zamin rikht, yek dâne giyâh-e sabz shod ke har bargash râ mikandand az jâyash khun birun miyâmad. Nâm-e in giyâh râ par-e Siyâvosh gozâsthand.

contraire du bon sens] à toutes les questions qu'on lui pose.

Alors on le laissera, on dira, 'il n'a pas d'intelligence, laissez-le partir'. Puis, il y a en Iran un [homme nommé] Giv, il viendra te chercher. Ses yeux seront tels, son visage sera tel. S'il vient vous chercher, allez [avec lui]. Ne restez pas ici. »

Quand Siyâvosh acheva [de prononcer] ses dernières volontés, Afrâsyâb donna l'ordre qu'on coupe la tête à Siyâvosh. Siyâvosh dit : « Coupez ma tête de façon à ce qu'aucune goutte de mon sang ne tombe par terre, car s'il [en] tombe, les conflits et guerres sur terre n'auront plus de fin. » Ils coupèrent la tête de Siyâvosh dans une cuvette en or, mais une goutte de son sang tomba par terre, et maintenant, à chaque fois qu'il y a une guerre, on dit que c'est le sang de Siyâvosh qui se serait mis à bouillir; et cette (seule) goutte qui est tombée par terre est devenue une plante verte, quand on arrache une feuille [de cette plante] du sang sort de l'endroit [où la feuille était attachée]. On appelle cette plante *par-e Siyâvosh* [fr. capillaire].

KHÂS KOLÂRE, Ahmad (AS III : 133)

Ravâyat karde'and ke vakhti Afrâsyâb dastur dâd Siyâvosh râ bekoshand, Siyâvosh be Afrâsyâb goft : « Hâlâ ke mikhâhi ma râ bekoshi nagozâr yek qatre az khunam be zamin berizad va dastur bede zir-e gardanam tashti begozarand tâ khunam tu-ye tasht berizad va ân vaqt khunam râ bebarand tu-ye daryâ bezirand. Chon agar qatrei az khunam be zamin berizad, tâ âkherat dar donyâ jang o jedâl khâhad bud. » Afrâsyâb vasiyat-e Siyâvosh râ qabul kard va sar-e u râ dar tasht-e zarrini borid. Ammâ az khun-e galu-ye Siyâvosh yek qatre be zamin rikht va in qatre

On a raconté que lorsqu'Afrâsyâb donna l'ordre de tuer Siyâvosh, Siyâvosh dit à Afrâsyâb : « Maintenant que tu veux me tuer, veille à ce qu'aucune goutte ne coule par terre et donne l'ordre qu'ils mettent une cuvette sous mon cou pour que mon sang verse dans la cuvette, et qu'ils emportent après mon sang et qu'ils le versent dans la mer. Car si une goutte de mon sang coule par terre, il y aura des guerres et batailles dans le monde jusqu'à la fin des jours. » Afrâsyâb accepta la dernière volonté de Siyâvosh et il coupa sa tête dans une cuvette en or. Mais une goutte du sang de la gorge de Siyâvosh coula par terre et cette goutte de sang se mit à bouillir et elle commença à

<p>khun be jush âmad va banâ kard be Afrâsyâb nâsezâ va doshnâm dâd. Miguyand har vaqt bâr-e digar in qatre-ye khun be jush biyâyad tamâm-e donya râ jang o jedâl migirad va in zamân, zamânist ke hazrat-e sâhebol zamân ('aleyho salâm) zohur mikonad. Miguyand dar yeki az sâlhâyi ke sâl, sâl-e mâr bâshad va yeki az ruzhâ-ye jom'e-ye fasl-e bahâr bâ hefdahom-e mâh motâbeq beshavad khun-e Siyâvosh be jush miyâyad va hazrat-e sâhebol zamân ('aleyho salâm) zohur mifarmâyad.</p>	<p>insulter et à injurier Afrâsyâb. On dit que chaque fois que la goutte se mettrait à bouillir le monde entier serait pris par la guerre, et ces moments seraient les moments où le saint Seigneur du temps apparaîtrait (que la santé soit à lui). On dit que dans une de ces années qui serait une année du serpent, et un vendredi de printemps qui coïnciderait avec le dix-septième du mois, le sang de Siyâvosh se mettrait à bouillir et le saint Seigneur du temps (que la santé soit à lui) apparaîtrait.</p>
---	---

KHOLFI, Arqavân (1), d'après Bahman Kholfi (AS II : 261)

<p>Rustâ-ye Dasht-e Razm* dar dasht-e vasi'i dar dâmane-ye shomâl-e qarbi-ye Dezh-e Sepid vâqe' shode ast. Chon in dasht dar qadim mahal-e tâkht o tâz-e pahlavânân-e Shâhnâme bude ast be in nâm marsum shode ast. Az jomle jangi ke dar in dasht hekâyat shode ast jang-e Gordâfarid o Sohrâb ast. Dar samt-e jonub-e qarbi-ye rustâ-ye Dasht-e Razm zamin-e sâf o mosatahist ke dour tâ dour-e in zamin khandaqi kande shode ast ke aknun niz pâ bar jâst. Mardom-e Mamasani mo'taqedand ke vasat-e in khadaq kheymegâh-e Afrâsyâb bude va barâye mahfuz zistan az doshman in khandaq râ ijâd karde ast. Dar qesmati az labe-ye in khandaq rang-e khâk sorkh ast. Mardom-e Mamasani mo'taqedand moqei ke Afrâsyâb sar-e Siyâvosh râ borid yek qatr-e az khun-e u be zamin oftâd va rang-e khâk sorkh shod.</p> <p>Zemnan mardom mo'taqedand tamâm-e nezâ'hâ-i ke dar mahal ruy midahad be sabab-e jush-e in qatre khun ast ke gâh gâhi in qatr-e khun be jush miyâyad. Hatâ moqei ke do</p>	<p>Le village Dasht-e Razm (litt. Plaine du combat)* est situé dans une plaine étendue dans la versant nord-est de Dezh-e Sepid (litt. La forteresse blanche). Comme cette plaine était autrefois le lieu de déploiement et de combat des héros du Shâhnâme, [elle est] connue sous ce nom. Par exemple, un combat qui, d'après les récits, aurait eu lieu sur cette plaine est le combat entre Gordâfarid et Sohrâb. Du côté sud-est du village de Dasht-e Razm se trouve un terrain lisse et plat autour duquel est creusé un fossé qui est encore aujourd'hui conservé. Les gens de Mamasani croient qu'au milieu de ce fossé était [situé] le campement d'Afrâsyâb, et que c'est pour être à l'abri de l'ennemi que ce fossé fut construit. À un endroit du bord de ce fossé la couleur de la terre est rouge. Les gens de Mamasani croient qu'au moment où Afrâsyâb a coupé la tête de Siyâvosh, une goutte de son sang serait tombée par terre et la terre serait devenue rouge.</p> <p>De plus, les gens croient que toutes les disputes qui arrivent dans la région seraient dues au bouillonnement de cette goutte de sang, car de temps en temps cette goutte de sang se mettrait à bouillir.</p>
--	---

<p>nafar da'vâ-ye khod râ tulâni mikonand be ânâ miguyand magar khun-e Siyâvosh judh âmade ast?!</p> <p>*Dihist az dehestân-e Dasht-e Razm-e Jâvid-e Fahaliyân Mamasani dar Fârs ke mardom-e ân shi'e hastand va be farsi-ye lori harf mizanand.</p>	<p>Même quand deux personnes se disputent longtemps, on leur dit : « Est-ce que le sang de Siyâvosh se serait mis à bouillir!? »</p> <p>*C'est un village de la commune de Dasht-e Razm-e Jâvid-e Fahaliyân Mamasani dans le Fârs où les gens sont chiites et parlent le persan lori.</p>
--	---

KHOLFI, Arqavân (2) (AS III : 134)

<p>Mâjarâ-ye koshte shodan-e Siyâvosh va be zamin rikhtan-e khun-e u va havâdes va janghâ-ye khunini ke dar pey-e in hâdese be vojûd âmâd taqriban dar hame-ye noqât-e Irân be surat-e zaromasal dar âmade ast ke dar noqât-e mokhtalef va dar mavâred-e gunâgun be surathâ-ye motefâveti be kâr miravad.</p> <p>Dar Aleshtar-e Lorestân vaqti do nafar bâ ham da'vâ konand va yeki az ânâ sadame bebinad yâ zakhm-e kuchaki bardârad he hich onvân-e hâzer be rezâyat o âshti nashavad va u az taraf-e moqâbel dast bar nadârad, digarân ke mikhâhand beyne ân do âshti bedahand be shakhsi ke zakhm bardâshte yâ sadame dide miguyand : « hâlâ chetowr shode, magar khun-e Siyâvosh be zamin rikhte? ».</p> <p>Dar rustâ-ye Dasht-e razm Mamasani mardom mo'taqedand tamâm-e da'vâhâyi ke dar mahal ruy midahad be sabab-e jushidan-e khun-e Siyâvosh ast ke be zamin rikhte ast va vaqti do nafar da'vâ va ekhtelâf-e khod râ tulâni bokonand be ânâ miguyand : « che khabar shode magar khun-e Siyâvosh be jush âmade ast? »</p>	<p>La mise à mort de Siyâvosh, le renversement (ou : déversement) de son sang par terre et les aventures et guerres de sang qui sont arrivés par la suite ont donné lieu un peu partout en Iran à des proverbes que l'on utilise un peu partout, dans diverses situations sous différentes formes.</p> <p>À Aleshtar dans le Lorestân, quand deux personnes se disputent et l'une d'entre elle est insultée ou légèrement blessée, et aucune [des deux] n'est prête à un consensus ou à la paix, et que personne ne veut céder [litt. enlever la main de l'adversaire], les autres qui veulent que la paix règne entre les deux disent à celui qui est blessé ou insulté : « Que se passe-t-il, est-ce que le sang de Siyâvosh se serait renversé (ou : déversé) par terre? »</p> <p>Dans le village Dasht-e Razm Mamasani, les gens croient que toutes les disputes qui ont lieu dans la région seraient dues au bouillonnement du sang de Siyâvosh qui a été renversé (ou : déversé) par terre; et quand deux personnes se disputent et s'obstinent longtemps, on leur dit : « Qu'est-ce qui se passe, est-ce que le sang de Siyâvosh se serait mis à bouillir? »</p>
--	---

MAZLUMZÂDE, *Mohammadmehdi* (AS III : 131-132)

Siyâvosh ke be khâter-e tohmat-e zan bâbâ va zolm o shekanje-ye pedar be hâlat-e qahr az Irân khârej shod, râhi-ye Torkestân shod va raft be khedmat-e Afrâsyâb. Dar ânâ bâ dokhtar-e Garsivaz barâdar-e Afrâsyâb 'arusi kard. Afrâsyâb, Siyâvosh râ ke dâmâd-e barâdarash bud, farmândâr-e yeki az shahrhâ kard. Modat-e zamâni gozasht. Mardom-e shahr ke didand Siyâvosh javân-e qayur o mehrabâni ast, kheyli ehterâmash miheshtand*. Bâbâzan-e Siyâvosh, ya'ni Garsivaz, kheyli zâlem o khunkhâr bud. Az in bâbat nârâhat shod va chon pish-e Afrâsyâb bargasht, qaziye râ badtar kard o goft : « Ey barâdar! che neshastei ke mardom bâ Siyâvosh hamdast shode'and tâ tâj o takht-e shâhi râ as to begirand. » Afrâsyâb, Garsivaz râ ferestâd be dombâl-e Siyâvosh. Garsivaz pish-e Siyâvosh raft va gulash zad o goft : « Afrâsyâb to râ khâste, pâshow khod râ mosalah kon tâ bâham be khedmat-e shâh beravim. » Siyâvosh ke nemidânast che khabar ast, amr-e bâbâzan râ etâa't kard va pâshod lebâs-e razm be tan kard va shamshir-e khod râ ham vardâst va be hamrâh-e Garsivaz raft be pâtakht**. Vaqti be bârgâh-e Afrâsyâb resid shart-e adab be jây âvard. Afrâsyâb ke lebâs-e razm râ bar tan o shamshir barhane râ dar dast-e Siyâvosh did, khiyâl kard ke barâdar mal'unash râst miguyad va bedun-e ta'amol o fekr o bâzjuyi dastur dâd sar-e Siyâvosh râ az badan jodâ konad. Pirân Vise az in bâbat kheyli nârâhat shod vali harche Afrâsyâb râ az in kâr man' kard, tu-ye gushash foru naraft va Siyâvosh râ be dastur-e Afrâsyâb sar

Siyâvosh se mit sur la route du Turkestan chez Afrâsyâb à cause de l'accusation par sa belle-mère et à cause de l'injustice et du supplice imposés par son père. Là-bas, il épousa la fille de Garsivaz, frère d'Afrâsyâb. Afrâsyâb fit de Siyâvosh, qui était le gendre de son frère, le gouverneur d'une ville.

Le temps passa.

Les gens de la ville, qui voyaient que Siyâvosh était un jeune homme zélé et gentil, le respectaient beaucoup. Le beau-père de Siyâvosh, c'est-à-dire Garsivaz, était très cruel et féroce. Il n'en était pas content [de la popularité de Siyâvosh] et lorsqu'il retourna chez Afrâsyâb, il empira le cas et il dit : « O frère! Pourquoi tu es assis, les gens se sont associés à Siyâvosh pour t'arracher trône et couronne. »

Afrâsyâb envoya Garsivaz chercher Siyâvosh. Garsivaz alla chez Siyâvosh et il le trompa et dit : « Afrâsyâb t'a demandé, lève-toi, arme-toi qu'on aille ensemble au service du roi. » Siyâvosh qui ne savait pas ce qui se passait, se soumit à l'ordre de son beau-père et il se leva, il mit les vêtements de combat et prit aussi son épée et il alla à la capitale avec Garsivaz.

Quand il arriva au palais de Afrâsyâb, il fit les obligations de politesse. Afrâsyâb qui voyait [que] Siyâvosh portait des vêtements de guerre et [qu'il tenait] une épée à la main crut que son frère l'avait maudit avec raison; sans réfléchir ni enquêter, il donna l'ordre qu'on sépare la tête de Siyâvosh de son corps. Pirân Vise en était très fâché, mais tout ce qu'il essaya pour empêcher Afrâsyâb de le faire, celui-ci ne voulait pas l'écouter [litt. ça n'entrait pas dans ses oreilles] et sur l'ordre d'Afrâsyâb on coupa la tête à

<p>boridand. Miguyand az jâyi ke khun-e Siyâvosh bar zamin rikht giyâhi ruyid ke khâsiyat-e tebbi dâsht va ân râ par-e Siyâvosh nâmidand. *miheshtand = migozâshtand ** pâtakht = pâytakht</p>	<p>Siyâvosh. On dit [que] de l'endroit où le sang de Siyâvosh aurait coulé par terre, une plante aurait poussé qui avait des caractéristiques médicinales et ils l'appelaient <i>par-e Siyâvosh</i> [fr. capillaire].</p>
--	---

NIKURANG, 'Abbâs (extrait, AS III : 129-130)

<p>Ruzi Afrâsyâb bâ badandishân khalvat karde bud ânâ az Siyâvosh pish-e u badgui kardand va goftand ke dokhtar-e khod râ be u dâdi va tâj o takhtat râ be dast-e khod be doshman sepordi va kholâse Afrâsyâb râ nesbat be Siyâvosh bad gomân kardand. Afrâsyâb bâ hâlâti qazabnâk Humân Vise râ khâst va dastur dâd Siyâvosh râ katbaste pishash biyâvarad. Siyâvosh râ âvardand. Harche Humân goft ey Afrâsyâb khun-e in shâhzâde-ye bigonâh râ mariz, chon man gomân nemikonam ke az koshtan-e Siyâvosh to va tâj o takhtat be salâmat bemânid dar Afrâsyâb asar nakard va be gushash naraft va sar-e javân-e nâkâm râ dar miyân-e siniy-e talâ boridand. Guyand khun-e Siyâvosh be zamin rikht va khâk-e zamin be jush âmad va az khun-e Siyâvosh giyâhi ruyid ke ânâ par-e Siyâvosh nâmidand. Humân az koshtan-e Siyâvosh besyâr delgir va nârâhat bud chon midânest dalirân o pahlavânân-e Irân enteqâm-e Siyâvosh-râ khâhand gereft. [...]</p>	<p>Un jour, Afrâsyâb eut un entretien privé avec des gens méchants, ils calomnièrent Siyâvosh devant lui et ils dirent : « Tu lui as donné ta propre fille et, de tes propres mains, tu as confié couronne et trône à l'ennemi », et bref, ils firent en sorte qu'Afrâsyâb ait des soupçons à l'égard de Siyâvosh. Afrâsyâb, furieux, demanda Humân Vise et [lui] ordonna d'amener Siyâvosh devant lui, les mains liées. Ils emmenèrent Siyâvosh. Tout ce que Humân disait : « Ô Afrâsyâb, ne verse point le sang de ce prince innocent, puisque je ne pense pas que par le fait de tuer Siyâvosh, toi et la couronne et le trône ne restiez sains et saufs », [cela] ne toucha pas Afrâsyâb et il ne l'écouta pas et ils coupèrent la tête du pauvre jeune au milieu d'un plateau en or. On dit que le sang de Siyâvosh aurait coulé par terre et le sol se serait mis à bouillir et du sang de Siyâvosh aurait germé une plante que l'on nomme <i>par-e Siyâvosh</i> [fr. capillaire]. Humân était très triste et inquiet à cause de la mise à mort de Siyâvosh, car il savait que les braves et les héros de l'Iran allaient se venger pour Siyâvosh. [...]</p>
---	---

OMIDI, *Jamâl* (AS III : 133)

<p>Miguyand Afrâsyâb vaqti be Siyâvosh bad gomân shod, dar bâlâ-ye châhi gardan-e u râ zad va khunash râ dar châh rikht va 'aqide bar in ast ke har si o shish sâl yek bâr in khun be jush miyâyad va mesle qazâi ke ru-ye ojâq be jush biyâyad va kaf konad va az dig sar beravad az dahâne-ye châh bâ jush o kaf sar miravad dar in moqe' ast ke balâhâ-ye mokhtalef be zamin nâzel mishavad mesle : hame gir shodan-e maraz vabâ, tâ'un, âbele, va âmadan-e zelzele va seyl. Vaqti marg o mir dar âbâdi ziyâd shavad miguyand : « bâz emsâl che khabar ast, magar khun-e Siyâvosh be jush âmade ast? ». Mardom hamin towr mo'taqedand Siyâvosh, Key Khosrow va Zâl har se az payambarân-e nâmorseland ya'ni payambarâni hastand ke ketâb-e âsemâni nadârand vali bâ pand va nasihat mardom râ be râh-e khodâ hedâyat mikonand, zemn-e inke ertebât-e bâteni bâ khodâ dârand.</p>	<p>On dit que lorsqu'Afrâsyâb s'est mis à avoir des soupçons au sujet de Siyâvosh, il a mis son cou au-dessus d'un puits et il a versé son sang dans le puits et on croit qu'à tous les trente-six ans, ce sang se met à bouillir et, comme un repas qui se met à bouillir sur un four, qui écume et déborde de la casserole, le bouillonnement et l'écume débordent du bord du puits et c'est à ce moment là que descendent sur la terre divers maux par exemple : toutes les épidémies, le choléra, la peste, la variole, les tremblements de terre et les inondations. Lorsque la mortalité accroît dans un village, on dit : « Qu'est-ce qui se passe encore cette année, est-ce que le sang de Siyâvosh se serait mis à bouillir? » Les gens croient aussi que Siyâvosh, Key Khosrow et Zâl, tous les trois, seraient des prophètes non envoyés, c'est-à-dire des prophètes qui n'ont pas de livre sacré (litt. céleste), mais qui guident les gens sur le chemin de Dieu par des conseils, car ils ont un lien de coeur avec Dieu.</p>
---	--

REZÂI, *Hushang*, d'après le récit d'Amir Hoseyn REZÂI (AS II : 249-251)

<p>Guyand Siyâvosh az pahlavânân-e nâmâvar-e Irân va farzand-e Kâvus shâh ast. U pahlavâni dalir o nikkhu bude va sefat-e peyqambari dâshte. Dar ayâm-e javâni be u tohmati mizanand va mikhâhand ke u râ bokoshand ammâ khodash miguyad ke marâ nakoshid va meqdâr-e ziyâdi hizom jam' konid va ânâ âtash bezanid, man savâr-e bar asb-e khod râ be âtash mizanam agar gonâhi dâram ke misuzam va agar bigonâh hastam sâlem az âtash birun miyâyam. Hame-ye bozorgân in râyi râ mipasandand va saranjâm</p>	<p>On dit que Siyâvosh est un des héros célèbres de l'Iran et le fils du roi Kâvus. Il était un héros courageux et affable et il avait des qualités de prophète. Dans sa jeunesse on le calomnie et on veut le tuer mais lui-même répond : « Ne me tuez pas, ramassez une grande quantité de bois et allumez-le. Monté sur mon cheval, je me lancerai dans le feu, et si je suis coupable je brûlerai, et si je suis innocent je sortirai sain et sauf du feu. »</p> <p>Tous les grands approuvent cette voie et finalement Siyâvosh, monté sur le cheval,</p>
--	--

Siyâvosh savâre khod râ be âtash mizanad va sâlem az ân taraf-e âtash birun miyâyad az keshvar o pedar-e khod (p. 250) qahr mikonad va be Turân miravad va Afrâsyâb shâh-e Turân bâ u mehrabâni mikonad va dokhtar-e khod Farangis râ be aqd-e u darmiyâvarad. Vaqti ke Farangis hâmele bude yeki az barâdarân-e Afrâsyâb nazd-e shâh az Siyâvosh badguyi mikonad va miguyad in jâsus ast va mikhâhad torâ bokoshad. Shâh khashmnâk mishavad va dastur midehad ke Siyâvosh râ be qatl beresânand. Yeki az vazirân az in kâr defâ' mikonad va miguyad agar Siyâvosh be qatl beresad miyân-e Irân o Turân hamishe jang o setize khâhad bud, vali shâh qabul nemikonad va vazir miguyad agar mikhâhid u râ bokoshid towri sarash râ beborid ke aslan khun ru-ye zamin narizad agar qatrei az khun-e u be zamin berizad tâ qiyâmat mijushad, ammâ moqei ke jalâd mashqul-e boridan-e sar-e Siyâvosh bud, yek qatre khun be ru-ye zamin rikht va inke Irân o Turân nesbat be ham badbin bude'and bar sar-e khun-e Siyâvosh bude ast. Siyâvosh vaqti ke az farmân-e Afrâsyâb va qatl-e khod âgâh mishavad be hamsarash miguyad to be pesari hâmelei ke nâm-e u Khosrow ast. Man asb-e khodam râ dar dasht rahâ mikonam va moqei ke Khosrow bozorg shod beravad asb râ begirad va bar u savâr beshavad va yek nafar pahlavân-e irâni ham benâm-e Giv miyâyad ke shomâ râ az Turân be Irân bebarad.

se lance dans le feu et sort sain et sauf de l'autre côté du feu et il se brouille avec son pays et son père, il va au Touran et Afrâsyâb, le roi du Touran, se lie d'amitié avec lui et lui donne sa fille Farangis en mariage.

Alors que Farangis est enceinte, un des frères d'Afrâsyâb calomnie Siyâvosh auprès du roi et dit : « C'est un espion et il veut te tuer. »

Le roi devient furieux et donne l'ordre de tuer Siyâvosh. Un des ministres déconseille d'agir ainsi et dit : « Si Siyâvosh se fait tuer, il y aura toujours guerre et dispute entre l'Iran et le Touran. » Mais le roi refuse cet avis et le ministre dit : « Si vous voulez le tuer, coupez-lui la tête de façon à ce qu'aucun sang ne verse par terre, si une [seule] goutte de son sang tombe par terre, elle bouillonnera jusqu'au Jugement dernier. »

Mais au moment où le bourreau est en train de couper la tête de Siyâvosh, une goutte de sang tombe par terre et [le fait] que l'Iran et le Touran se voient d'un mauvais oeil est dû au sang de Siyâvosh.

Lorsque Siyâvosh entend parler de l'ordre d'Afrâsyâb et de sa propre exécution, il dit à sa femme : « Tu es enceinte d'un garçon dont le nom sera Khosrow. Je libère mon cheval dans la plaine et quand Khosrow sera grand, qu'il prenne mon cheval et qu'il monte sur lui, de plus, un des héros iraniens nommé Giv viendra et vous emmènera du Touran en Iran. »

Annexe 6 : Tableau VI – Profil des conteurs du corpus d'Anjavi Shirâzi

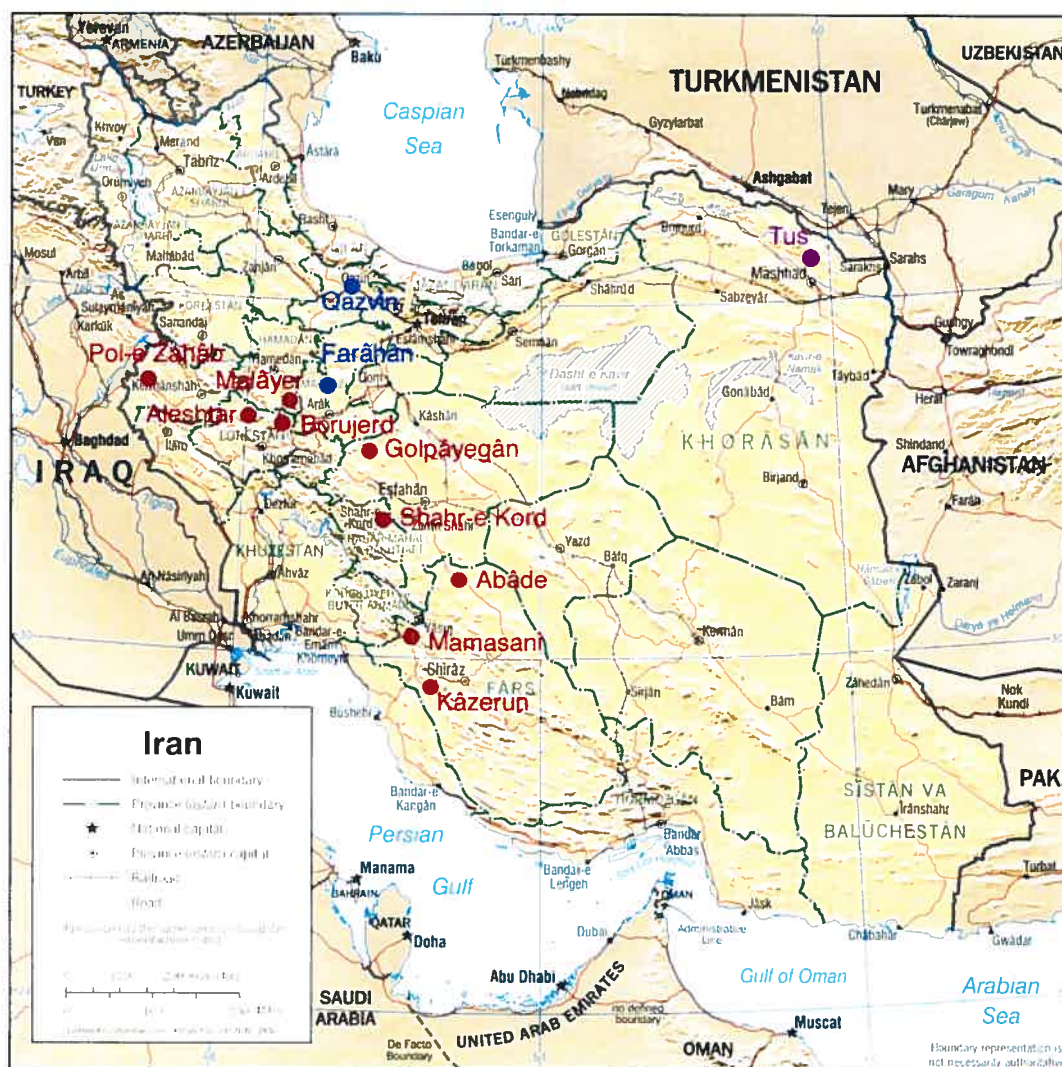
Nom	Âge	Profession	Lieu de collecte	Passage raconté
'Abdoli, Morâd	50 ans	sous-officier (darejedâr) à la retraite	Hoseynâbâd-e Nâzem Malâyer ¹¹ (Hamedân)	totalité de l'histoire
Ahmadi, Seyfollâh	46 ans	agriculteur	Dastgarde-ye Golpâyegân (Esfâhân)	la mort de Siyâvosh
Izadi, 'Ali	27 ans	instituteur	Kâhkash Lâr Shahr-e Kord (Chahâr Mahâl va Bakhtyâri)	la mort de Siyâvosh
Khâs Kolâre, Ahmad	30 ans	gardien frontalier	Meyvali oliyây-e Pol-e Zahâb (Kermânshâhân)	la mort de Siyâvosh
Kholfi, Arqavân	22 ans	instituteur de nomades	Dasht-e razm-e jāvid-e fahaliyân Mamasani (Fârs)	deux épisodes sur les proverbes à propos de la mort de Siyâvosh ¹²
Mazlumzâde, Mohammadmehdi	27 ans	n.d.	Kâzerun (Fârs)	presque totalité de l'histoire
Nikurang, 'Abbâs	39 ans	tailleur	Aleshtar (Lorestân)	presque totalité de l'histoire ¹³
Omidi, Jamâl	38 ans	ouvrier	Gushki bâlâ Borujerd (Lorestân)	la mort de Siyâvosh
Qâsemi, Hasan	56 ans	agriculteur	Farâqe-ye Abâde (Fârs)	le passage à travers le feu
Rezâi, Hushang, d'après le récit de Amir Hoseyn Rezâi	19 ans	instituteur de nomades	de la tribu Fârsimadân (Fârs)	la mort de Siyâvosh

¹¹ Les localités d'où proviennent les différents récits sont identifiées par des points rouges sur la carte de l'Iran à l'annexe 7 (page xxxviii), à l'exception de la région des Fârsimadân, tribu nomade du groupe qashqâ'i.

¹² Un des épisodes est raconté d'après Bahman Kholfi, 79 ans, agriculteur.

¹³ Certaines des ses épisodes sont racontées d'après le récit de Dârâbi, 100 ans, agriculteur ainsi que de Hâj Rostam, marchand de quartier, décédé en 1328/1949 à l'âge de 79 ans.

Annexe 7 : Carte de l'Iran indiquant la provenance des récits



Les points rouges indiquent les localités d'où proviennent les récits du corpus d'Anjavi Shirâzi, les points bleus correspondent à celles des *tumârs*, et le lieu d'origine de Ferdowsi est indiqué par un point mauve.

Source de la carte de l'Iran :

Perry-Castañeda Library Map Collection. University of Texas at Austin.
http://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/iran_rel01.jpg

Annexe 8 : Glossaire de noms du *Shâhnâme*

<i>Afrâsyâb</i>	roi du Touran
<i>Bahman</i>	16e roi d'Iran, fils d'Esfandyâr; dernier roi du cycle des <i>naqqâls</i>
<i>Bahrâm</i>	conseiller et ami iranien de Siyâvosh, fils de Gudarz
<i>Behzâd</i>	cheval noir de Siyâvosh
<i>Damur</i>	guerrier touranien
<i>Jarire</i>	filles de Pirân et, dans certains récits, épouse de Siyâvosh
<i>Esfandyâr</i>	prince iranien, fils de Goshtâsp
<i>Farigis (Farangis)</i>	filles d'Afrâsyâb et épouse de Siyâvosh
<i>Forud</i>	fils de Siyâvosh et de Jarire dans certains récits
<i>Giv</i>	héros iranien, fils de Gudarz qui va chercher Key Khosrow au Touran
<i>Goruy (Goruy Zere)</i>	guerrier touranien
<i>Gudarz</i>	guerrier iranien
<i>Humân</i>	frère de Pirân, héros touranien
<i>Iraj</i>	prince iranien, fils de Fereydun
<i>Jamshid</i>	4e roi d'Iran
<i>Karsivaz (Garsivaz, Garshivaz)</i>	frère d'Afrâsyâb qui est derrière le complot contre Siyâvosh
<i>Kâvus (Key Kâvus, Keykâvus)</i>	12e roi d'Iran, père de Siyâvosh, fils de Key Qobâd
<i>Key Khosrow (Khosrow)</i>	13e roi d'Iran, fils de Siyâvosh et de Farigis
<i>Key Qobâd</i>	11e roi d'Iran, père de Kâvus
<i>Kiyumars</i>	premier roi d'Iran

<i>Pilsam</i>	jeune frère de Pirân
<i>Pirân (Pirân Vise)</i>	sage conseiller et ministre d'Afrâsyâb
<i>Rakhsh</i>	cheval de Rostam
<i>Rostam (Rustam)</i>	plus grand héros du <i>Shâhnâme</i> , défenseur de l'Iran, roi du Sistân ou Zâbolestân
<i>Sâm</i>	père de Zâl
<i>Sohrâb</i>	fils de Rostam
<i>Simorq</i>	oiseau mythique possédant des qualités magiques de guérison, père nourricier de Zâl
<i>Siyâvosh (Siyâhvosh, Siyâvakhsh)</i>	prince iranien, fils de Key Kâvus
<i>Sudâve (Sudâbe)</i>	épouse de Key Kâvus, belle-mère de Siyâvosh
<i>Tus</i>	prince iranien, fils de Nowzar, chef d'armée iranien
<i>Zâl</i>	père de Rostam
<i>Zange (Zange Shâverân)</i>	conseiller et ami de Siyâvosh