

Pensées orientale et occidentale : influences et complémentarité

II

Études réunies par

Alicja Paleta

Dorota Pudo

Anna Rzepka



**PENSÉES ORIENTALE
ET OCCIDENTALE : INFLUENCES
ET COMPLÉMENTARITÉ**

II

**PENSÉES ORIENTALE
ET OCCIDENTALE : INFLUENCES
ET COMPLÉMENTARITÉ
II**

**Études réunies par
Alicja Paleta, Dorota Pudo, Anna Rzepka**



Cracovie

Ouvrage publié avec le concours de l'Institut de Philologie Romane
de l'Université Jagellonne de Cracovie

Critique

Maciej Abramowicz (Université Marie Curie-Skłodowska de Lublin), Urszula Dąmbska-Prokop (Université Jagellonne de Cracovie), Aurélia Dusserre (Université Marseille-Aix), Artur Gałkowski (Université de Łódź), Lila Ibrahim-Lamrous (Université Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand), Edyta Jabłonka (Université Marie Curie-Skłodowska de Lublin), Kazimierz Jurczak (Université Jagellonne de Cracovie), Barbara Łuczak (Université Adam-Mickiewicz de Poznań), Jadwiga Miszalska (Université Jagellonne de Cracovie), Iwona Piechnik (Université Jagellonne de Cracovie), Corinne Pierreville (Université Lyon 3 Jean Moulin), Jacek Pleciński (École Supérieure de Philologie de Wrocław), Dario Prola (Université de Varsovie), Anna Sawicka (Université Jagellonne de Cracovie), Ewa Siemienieć-Golaś (Université Jagellonne de Cracovie), Barbara Sosień (Université Jagellonne de Cracovie), Safoura Tork Ladani (Université d'Ispahan), Monika Woźniak (Université de Rome « La Sapienza »)

Rédaction scientifique

Alicja Paleta, Dorota Pudo, Anna Rzepka

Couverture

Tomasz Gawłowski

En couverture: Willem et Johannes Blaeu, *Theatrum orbis terrarum sive atlas novus in quo tabulae et descriptiones omnium regionum editae a Giuljel. et Joanne Blaeu, Volume I*, Amsterdam, 1640-[1645] (fonds de la Bibliothèque Jagellonne de Cracovie)

© Copyright by individual authors, Cracovie 2021

ISBN 978-83-8138-394-3 (druk)
ISBN 978-83-8138-395-0 (on-line, pdf)
<https://doi.org/10.12797/9788381383950>

WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków
tel.: 12 421-13-87; 12 431-27-43
e-mail: publishing@akademicka.pl
Księgarnia internetowa: <https://akademicka.com.pl>

Table des matières

AVANT-PROPOS.....	7
LILIANA ANGHEL Ecriture-reportage et vision impressionniste dans <i>Vers Ispahan</i> , de Pierre Loti	9
NATALIA CZOPEK Panorama sociolinguístico de Timor-Leste.....	39
KATARZYNA DYBEŁ Pierres précieuses – signe contesté de l’Orient dans le <i>Roman</i> <i>d’Eracle</i> de Gautier d’Arras (XII ^e siècle)	57
JOLANTA DYGUL La Persia di Carlo Goldoni	69
XAVIER FARRÉ David Rokeah. De Leópolis a Palestina. La creaci3n de un canon en su traducci3n al catalán	85
MARIA FILIPOWICZ-RUDEK El difícil choque entre el Este y el Oeste en el nacer del nacionalismo gallego	101
JOANNA GORECKA-KALITA Folle d’amour, folle de Dieu : la femme de Potiphar au prisme des cultures	115
MONIKA GURGUL Il Tagikistan sovietico negli scritti di Bruno Jasi3n’ski e Ryszard Kapu’sciński	141
STANISŁAW JASIONOWICZ Leopold Leon Sawaszkiewicz et Ignacy Pietraszewski à la recherche de l’identité orientale des Polonais.....	157

DOROTA PUDO	
Le Maroc francophone en classe du FLE en Pologne : état des lieux et proposition didactique	179
CAROLE SKAFF	
A la recherche de la modernité démocratique occidentale au Proche- Orient.....	201
MAŁGORZATA SOKOŁOWICZ	
« Peut-être penserais-je autrement si j'étais polygame, mahométan et demi-sauvage ! » Le dialogue interculturel dans les <i>Tableaux Algériens</i> de Gustave Guillaumet.....	215
<u>MONIKA SURMA-GAWŁOWSKA</u>	
L'immagine dell'Oriente nella Commedia dell'Arte sull'esempio di commedie e canovacci secenteschi scelti	231
DOROTA ŚLIWA	
Les antithèses dans les « songes » de Mariam, la petite Arabe (1846-1878)	241
Index des noms de personnes.....	263

Joanna Gorecka-Kalita 

Université Jagellonne, Cracovie

joanna.gorecka-kalita@uj.edu.pl

Folle d'amour, folle de Dieu : la femme de Potiphar au prisme des cultures

La femme de Potiphar fait partie de l'héritage culturel des trois grandes religions : judaïsme, christianisme et islam. C'est aussi l'un des plus anciens topoï folkloriques, indexé dans la classification Aarne-Thompson comme le type K2111¹ ; et dont les origines peuvent être retracées jusqu'au XII^e s. av. J.-C. (*Le conte des deux frères égyptien*). Le thème se retrouve également chez Homère et Euripide², ainsi que dans les romans hellénistiques de Xénophon d'Éphèse (cf. Braun 1938). Pourtant, c'est bien l'histoire biblique du patriarche Joseph et de ses démêlés avec la femme de son maître qui vont particulièrement inspirer les auteurs et artistes pendant de longs siècles.

Voici donc le récit fondateur, tel qu'il se trouve dans le Livre de la Genèse 39, 6-20 :

Joseph avait une belle prestance et un beau visage. Il arriva [...] que la femme de son maître jeta les yeux sur Joseph et dit : « Couche avec moi ! » Mais il refusa [...]. Bien qu'elle parlât à Joseph chaque jour, il ne consentit

¹ « K2111. †K2111. *Potiphar's wife*. A woman makes vain overtures to a man and then accuses him of attempting to force her » (Thompson 1955-1958. Cf. aussi Goldman 1995 : XI).

² Antéia et Bellerophon (*Iliade*), *Hyppolytos* (Euripide).

pas à coucher à son côté, à se donner à elle. Or, un certain jour, Joseph vint à la maison pour faire son service et il n'y avait là, dans la maison, aucun des domestiques. La femme le saisit par son vêtement en disant : « Couche avec moi ! » mais il abandonna le vêtement entre ses mains, prit la fuite et sortit. Voyant qu'il avait laissé le vêtement entre ses mains et qu'il s'était enfui dehors, elle appela ses domestiques et leur dit : « Voyez cela ! Il nous a amené un Hébreu pour badiner avec nous ! Il m'a approchée pour coucher avec moi, mais j'ai poussé un grand cri, et en entendant que j'élevais la voix et que j'appelais il a laissé son vêtement près de moi, il a pris la fuite et il est sorti. » Elle déposa le vêtement à côté d'elle en attendant que le maître vint à la maison. Alors, elle lui dit les mêmes paroles [...]. Lorsque le mari entendit ce que lui disait sa femme : « Voilà de quelle manière ton esclave a agi envers moi », sa colère s'enflamma. Le maître de Joseph le fit saisir et mettre en geôle, là où étaient détenus les prisonniers du roi³.

Le récit présente certaines caractéristiques de la « nouvelle biblique »⁴, tout en étant plutôt sommaire. La femme n'y a pas de nom et on ne sait pas ce qu'elle devient après l'emprisonnement de Joseph. L'on ne sait rien non plus ni sur sa beauté, ni sur son âge, ni même sur ses sentiments envers Joseph ou sur les souffrances provoquées par le désir non réciproque : fascinée par la beauté physique de l'Hébreu, elle tente de le séduire de façon plutôt cavalière. Elle n'est en fin de compte qu'un ressort narratif, faisant pour un temps le malheur de Joseph ; celui-ci, d'ailleurs, ne semble ressentir aucune attraction pour sa persécutrice.

C'est bien l'image qui va prévaloir dans le monde occidental, du moins jusqu'au Moyen Âge (car les peintres des époques plus récentes seront plus sensibles aux charmes de la séductrice) : la femme de Potiphar y sera présenté toujours sous un jour négatif, que ce soit dans la littérature religieuse ou profane. Ainsi, dans ses *Morales sur Job*, Grégoire le Grand compare la Synagogue à la femme de Potiphar ; elle représente la chair, la concupiscence face à la chasteté de Joseph,

³ *La Bible de Jérusalem*, Desclée de Brouwer, Paris, 1975.

⁴ « The Potiphar Story of Genesis has all the characteristics of a *novella* » (Braun 1938 : 89).

symbolisant la résistance du Christ face aux tentations (*figura Christi*) (Sicher 2017 : 44 ; Rowe 2011 : 49) :

La mère du Rédempteur selon la chair, c'est la Synagogue [...]. C'est ce qu'avait bien figuré la fuite de Joseph abandonnant son vêtement. Quand la femme adultère voulut abuser de lui, il se sauva en laissant son vêtement : la Synagogue, ne voyant en Jésus qu'un homme, voulut l'enlacer dans une étreinte adultère [...]. La femme adultère ne garda dans les mains que le vêtement et laissa échapper nu celui qu'elle avait saisi maladroitement⁵.

Dans les bibles moralisées, « la Femme de Potiphar est une figure de la Synagogue et même à tel point que dans les arts plastiques on leur donne parfois les mêmes attributs » (Blumenkranz 1976, cité par Smeetz 1977), tandis que « Joseph fuyant représente l'homme vertueux qui abandonne le serpent et se tourne vers la vie spirituelle » (Block 2003 : 75). En même temps, elle acquiert de la puissance : les sculptures la représentent parfois comme souveraine d'Égypte. On aime surtout représenter l'acte de l'accusation, suivant directement la tentative de séduction.

Il n'en va pas autrement des récits vernaculaires profanes, qui recourent volontiers au topos de la femme perverse et perfide. Les épouses des rois et des comtes, qui offrent leur amour aux héros des lais et des romans du XII^e et XIII^e siècles, sont tout aussi cavalières dans leur entreprises de séduction que leur prédecesseuse biblique ; animées non par la *fin' amor*, mais bien par la *fol amor*, c'est-à-dire par la concupiscence, elles sont repoussées par les héros sollicités sans aucun regret, voire volontiers humiliées, et leur punition cruelle ne suscite aucune émotion si ce n'est le sentiment de justice⁶. Comme l'écrit Marion Vuagnoux-Uhlig (2009 : 326),

⁵ Grégoire le Grand, *Morales sur Job*, livre II, XXXVI, 59, trad. A. de Gaudemaris, Les Éditions du Cerf, Paris 1975 (p. 347).

⁶ C'est le cas, par exemple, du *Lai de Lanval* de Marie de France, des lais anonymes : *Guingamor* et *Graelent*, de la nouvelle courtoise *La Châtelaine de Vergy*, du *Roman de Silence* d'Heldris de Cornouailles etc.

L'histoire de Joseph et de la femme de Potiphar est souvent exploitée dans la littérature médiévale pour dépeindre l'immoralité féminine. Le Moyen Âge emprunte sa structure à l'épisode biblique pour mettre aux prises deux types féminins antagonistes : la femme concupiscente et vindicative, et la femme chaste et vertueuse.

Il est donc naturel que l'Occident fasse un accueil beaucoup plus favorable à Aséneth/Asnat, épouse de Joseph, traitée dans la Bible de manière encore plus laconique que la femme de Potiphar : deux phrases seulement en font mention, l'une pour parler du mariage de Joseph, l'autre pour informer que son épouse lui a donné deux fils, Manassès et Éphraïm⁷. Mais les amours de Joseph et Aséneth forment le canevas d'un roman juif hellénistique de datation incertaine (I^{er} s. av. J.-C. – début II^e s., l'époque où « les récits sur Joseph proliféraient [...] comme les têtes de l'hydre de Lerne », Whitmarsh 2012 : 241), qui est une expansion du récit biblique dans le sens du romanesque sentimental et aventurier. On y retrouve tous les motifs qui feront les délices des auteurs des romans sentimentaux du Moyen Âge et des époques ultérieures : la figure de « l'orgueilleuse d'amour », le coup de foudre, le mal d'amour, des rivaux jaloux, la virginité miraculeusement protégée, le mariage sanctionné par le rejet de l'idolâtrie égyptienne et la conversion au dieu d'Israël⁸, des aventures rocambolesques tels que l'enlèvement ou la fuite – bref, « tous les clichés du roman d'amour » (Philonenko, (in :) Dupont-Sommer, Philonenko (éds) 1987 : CXXIV). À partir du XII^e siècle, les adaptations latines

⁷ Gn 41, 45 et 41, 50. Une troisième mention n'est en fait qu'un simple rappel, dans le chapitre 46 de la Genèse. Il faut noter, pourtant, qu'à la différence de la femme de Potiphar, elle est nommée ; son père est Poti-Phéra (sans rapport avec le Potiphar d'avant), le prêtre d'On.

⁸ Aséneth y est toujours la fille de Poti Phéra ; plus tard, pour éviter le problème du mariage avec une Égyptienne, les midrashim en feront la nièce de Joseph, fille de sa sœur Dinah, exposée à sa naissance (v. M. Philonenko, *Introduction à Joseph et Aséneth*, in : Dupont-Sommer, Philonenko (éds) 1987 : CXXIV).

de ce texte commencent à circuler dans le monde occidental, la plus connue étant celle contenue dans le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais. Les traductions en langues vernaculaires suivront, dont le texte polonais *Istoryja o świętym Józefie*, où l'histoire apocryphe vient compléter le récit biblique (Michałowska 2011 : 368-369).

Certes, l'histoire édifiante des amours chastes vise sans doute à supplanter l'histoire sulfureuse de la séduction, à occulter en quelque sorte la figure de la femme adultère par celle de la vierge pudique. Mais la femme de Potiphar ne se laisse pas facilement éclipser. Comme l'écrit Tim Whitmarsh (2012 : 244-245),

malgré la tentative apparente de déguiser le récit de la femme de Potiphar [...], ce récit est lisible partout, comme dans un palimpseste. Notre texte est, en quelque sorte, un dédoublement positif de l'autre récit néfaste [...]. Le récit de la femme de Potiphar sert donc comme « inconscient textuel » de Joseph et Aséneth, réprimé par l'idéologie dominante, mais parfois perceptible néanmoins.

En effet, le topos de la séductrice adultère et calomniatrice se retrouve dans nombre de récits. Ainsi, à défaut d'être oubliée, la femme de Potiphar devient vite pour le lecteur occidental un cliché misogynne.

Face à cette tradition relativement homogène, la littérature ju-daïque et islamique offrent une image beaucoup plus nuancée et complexe. Une amplification considérable du motif apparaît déjà dans *Les Testaments des douze Patriarches*, pseudépigraphe de l'Ancien Testament datant d'environ la même époque que *Joseph et Aséneth*. Certes, la vision de la « femme égyptienne » reste ici foncièrement négative, marquée par l'encratisme et la misogynie typiques pour le milieu essénien (Philonenko, in Dupont-Sommer, Philonenko (éds) 1987 : LXXV). Mais son personnage acquiert du relief, s'enrichit en absorbant d'autres influences, dont celle d'Euripide :

Parce qu'elle n'avait pas d'enfant mâle, elle prétendait me considérer comme son fils. [...]. Pendant un temps, elle m'embrassa comme si j'avais été son fils, mais je compris plus tard que cette femme m'entraînait dans la luxure (*Le Testament des douze Patriarches (Le Testament de Joseph)*, in : Dupont-Sommer, Philonenko 1987 : 922-923)⁹.

Ses stratégies de séduction, décrites amplement, apparaissent plus élaborées et plus subtiles : arguments casuistiques, discours mensonger, promesses de conversion, chantage, philtre amoureux, menace de suicide etc. Si Joseph reste inébranlable face à la tentation, celle-ci se dessine de manière plus suggestive : la femme est décrite comme très belle, apte à faire tomber l'homme sans la protection ferme du Seigneur. Sa beauté est reconnue par Joseph lui-même :

Quand j'étais dans sa maison, elle mettait à nu ses bras, sa poitrine, ses jambes, pour que j'aie des rapports avec elle ; elle était, en effet, très belle, toute apprêtée pour me séduire. Le Seigneur me garda de ses attaques (*Le Testament de Joseph*, in : Dupont-Sommer, Philonenko 1987 : 926).

Qui plus est, là où la femme s'effaçait du récit biblique, ici elle poursuit le héros de ses avances : malade d'amour, elle descend jusqu'à la prison pour tenter de fléchir Joseph par ses gémissements de souffrance.

À la même époque, Flavius Josèphe développe considérablement l'épisode dans ses *Antiquités judaïques* :

En effet, la femme de son maître se prit d'amour pour lui à cause de sa beauté et de l'habileté dont il témoignait dans les affaires ; elle pensa que, si elle lui

⁹ La redevance à *Hyppolyte* est manifeste, mais M. Philonenko indique également la parenté avec d'autres sources païennes (*Les Métamorphoses* d'Apulée, *Théagène et Chariclée* d'Héliodore, *La vie d'Apollonios de Tyane* de Philostrate). V. aussi Braun 1938 : 51.

manifestait cet amour, elle le persuaderait aisément d'entretenir des relations avec elle, et qu'il regarderait comme une bonne fortune de se voir désiré par sa maîtresse [...]. Elle lui découvrit sa passion et parla même de la satisfaire ; mais Joseph rejeta sa demande [...]. Mais le désir de la femme ne fit que s'irriter davantage devant cette résistance inattendue de Joseph, et, comme elle était étrangement tourmentée par son mal, elle fit une nouvelle tentative pour arriver à ses fins (Flavius Josèphe, *Antiquités judaïques*, livre II, 41-44).

De même que dans les *Testaments des patriarches*, la femme de Potiphar est présentée ici sous un jour négatif, comme une créature lascive et perverse, sa perfidie étant d'ailleurs associée à son sexe, puisqu'en accusant faussement Joseph elle agit « en femme »¹⁰. Mais là encore, le délire amoureux est décrit avec une certaine complaisance ; entre les deux personnages se produit en outre une interaction, puisque Joseph ne se borne pas à repousser simplement son harceleuse, mais tâche de la raisonner avec des arguments élaborés.

La tradition orale juive, recueillie au fil des siècles dans les *midrashim*, affuble la femme de Potiphar d'un nom propre. Désormais, elle s'appellera Zouleïkha (Ra'il dans les plus anciens récits, mais cette tradition reste plutôt isolée), et son image va se nuancer davantage : elle est d'une beauté incomparable, cédant uniquement à celle de Joseph – qui d'ailleurs sera blâmé dans certains de ses récits pour sa vanité – et son amour passionnel gagne en profondeur¹¹. Des nouveaux éléments viennent enrichir l'histoire, quoique, en raison d'une extrême complexité de la tradition intertextuelle et des problèmes avec la datation (la rédaction des *midrashim* s'étale sur une période d'environ

¹⁰ « Elle craignit fort qu'il n'allât parler à son mari et, blessée au vif de l'outrage, résolut de prendre les devants et d'accuser faussement Joseph auprès de Pétéphrès ; elle pensa qu'en le punissant ainsi de l'avoir si cruellement dédaignée et en l'accusant d'avance, elle agirait tout ensemble en personne avisée et en femme ».

¹¹ « Just as Joseph is not blameless, Potiphar's wife is not villainous. Her plight is rendered human by the strength of her feelings, and the reader feels some sympathy for her » (Goldman 1995 : 38).

1 200 ans), il soit souvent impossible d'établir leur provenance exacte (entretemps, des récits islamiques apparaissent ...). Potiphar / Poti Phéra y devient eunuque à cause d'une mutilation infligée par l'ange Gabriel (parce qu'il a voulu faire de Joseph son amant ; v. Ginzberg 2003 : 350). Zouleïkha cajole Joseph avec des paroles amoureuses et sensuelles :

« Que ton apparence est belle, que tes formes sont avenantes ! Je n'ai jamais vu d'esclave aussi ravissant que toi. »

Joseph répondit : « Dieu, qui m'a formé dans le sein de ma mère, a créé tous les hommes. »

Zouleïkha : « Que tes yeux sont beaux, avec lesquels tu as charmé tous les Égyptiens, hommes et femmes ! »

Joseph : « Autant qu'ils sont beaux de mon vivant, autant ils seront terrifiants à voir dans le tombeau. »

Zouleïkha : « Que tes paroles sont gracieuses et agréables ! Daigne prendre ta harpe, joue et chante aussi, afin que je puisse entendre tes paroles. » [...]

Joseph : « Combien de temps me parleras-tu de cette manière ? Arrête ! Tu aurais mieux fait de t'occuper de ta maison. »

Zouleïkha : « Il n'y a rien dans ma maison qui m'importe, hormis toi seul. »

Mais la vertu de Joseph était inébranlable. Pendant qu'elle parlait ainsi, il n'a même pas levé les yeux pour la regarder (Yashar Wa-Yesheb, 86b)¹².

Face à sa rigueur, elle tente de le fléchir avec des cadeaux et des menaces, et finit par tomber réellement malade à cause de sa passion dévastatrice. Apparaît le charmant « épisode des oranges », qui se retrouvera dans le Coran et dans les romans persans et turcs, et dont il pourrait en fait provenir (Goldman 1995 : 103) : Zouleïkha distribue les couteaux et les oranges aux femmes égyptiennes, puis introduit Joseph ; les femmes, éblouies par la beauté angélique de l'adolescent, se coupent les doigts ; elles comprennent alors le pouvoir que cet esclave a sur leur maîtresse. Dans certaines versions (puisque les midrashim attestent

¹² Yashar Wa-Yesheb, 86b, [https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_\(midrash\)%2C_Book_of_Genesis%2C_Vayeshev.14?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Sefer_HaYashar_(midrash)%2C_Book_of_Genesis%2C_Vayeshev.14?lang=bi&with=all&lang2=en) [accès le 26 novembre 2019]. V. également L. Ginzberg 2003 : 353.

l'existence des versions divergentes), Joseph n'est d'ailleurs plus du tout insensible à ses charmes, et aurait succombé sans intervention divine¹³.

Dans sa poursuite de Joseph, Zouleïkha déchire sa chemise, et en garde le lambeau ; celui-ci, d'abord relique adorée, devient par la suite la pièce à conviction et finalement, la preuve de l'innocence de Joseph : le fait que la chemise est déchirée par derrière prouve qu'il était bien l'objet de la poursuite, et non l'assaillant. S'y ajoute aussi un motif folklorique cher aux légendes juives, arabes et chrétiennes, et qui sera également repris dans d'autres versions : un petit bébé parle miraculeusement, pour dénoncer le mensonge et justifier Joseph. De même que dans le *Testament de Joseph*, les avances de Zouleïkha continuent lors de l'emprisonnement de Joseph : « Zouleïkha rendait visites à Joseph dans la prison pendant longtemps, mais quand, finalement, elle vit que tous ses espoirs étaient vains, elle le laissa tranquille » (Ginzberg 2003 : 359).

Au VII^e siècle, la femme de Potiphar passe la frontière culturelle – qui est loin d'être étanche à l'époque (Berkey 2003 : 96 et 116) – et fait son entrée dans le monde musulman. La sourate 12 du Coran, dite *Sourate Yusuf*, est l'unique chapitre du Coran dédié à un seul personnage et constituant une véritable entité narrative (Goldman 1995 : 7 et 48), annoncée d'ailleurs comme un des « plus beaux récits »¹⁴. L'épisode de la femme de Potiphar y occupe la place centrale :

¹³ « Then Zuleika stood before him suddenly in all her beauty of person and magnificence of raiment, and repeated the desire of her heart. It was the first and the last time that Joseph's steadfastness deserted him, but only for an instant. When he was on the point of complying with the wish of his mistress, the image of his mother Rachel appeared before him, and that of his aunt Leah, and the image of his father Jacob. [...] Joseph fled forth, away from the house of his mistress [...]. But hardly was he outside when the sinful passion again overwhelmed him, and he returned to Zuleika's chamber. Then the Lord appeared unto him [...] » (Ginzberg 2003 : 356-357).

¹⁴ Sourate 12, 2. Les citations coraniques dans la traduction de Denise Masson, *Le Coran*, NRF, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1967.

21. En Égypte, son acquéreur dit à sa femme : « Fais-lui bon accueil ; peut-être nous sera-t-il utile ou l'adopterons-nous pour fils ». [...]
23. Celle qui l'avait reçu dans sa maison s'éprit de lui. Elle ferma les portes et elle dit : « Me voici à toi ! » Il dit : « Que Dieu me protège ! Mon maître m'a fait un excellent accueil ; mais les injustes ne sont pas heureux ».
24. Elle pensait certainement à lui et il aurait pensé à elle s'il n'avait pas vu la claire manifestation de son Seigneur. Nous avons ainsi écarté de lui le mal et l'abomination ; il fut au nombre de nos serviteurs sincères.
25. Tous deux coururent à la porte ; elle déchira par-derrière la tunique de Joseph ; ils trouvèrent son mari à la porte ; elle dit alors : « Que mérite celui qui a voulu nuire à ta famille ? la prison, ou un douloureux châtiment ? »
26. Joseph dit : « C'est elle qui s'est éprise de moi ! » Un homme de la famille de celle-ci témoigna : « Si la tunique a été déchirée par-devant, la femme est sincère et l'homme menteur.
27. Si la tunique a été déchirée par-derrière, la femme a menti et l'homme est sincère ».
28. Lorsque le maître vit la tunique déchirée par-derrière, il dit : « Voilà vraiment, une de vos ruses féminines : votre ruse est énorme !
29. Joseph, éloigne-toi ! et toi, femme, demande pardon pour ton péché : tu es coupable ». (Sourate 12, 2)

Traité de manière succincte, cet épisode contient néanmoins certains détails qui pourraient provenir des *midrashim*¹⁵ : la chemise déchirée, le jugement, la chasteté miraculeusement préservée et l'épisode de la coupure des doigts qui suit (celui-ci, pourtant, aurait pu passer dans le sens inverse, du Coran au *midrashim*). D'autres éléments de la même origine se retrouveront dans les commentaires coraniques (les *Tafsir*, y compris celui, le plus fameux, de At-Tabari)¹⁶ et dans les récits appartenant au genre des *Histoires des Prophètes* (*Qisas al-anbiyā*).

¹⁵ « Some of these Midrashic elements may have been transmitted to Muslim compilers of legend. This may have occurred through *cultural diffusion* – legends of Biblical heroes were circulating in the Jewish and Christian communities of pre-Islamic Arabia and later throughout the Islamic empire, or through direct transmission-Jewish converts to Islam often brought with them tales and fragments of tales that would later enrich Islamic elaborations of 'Biblical' themes » (Goldman 1995 : 42).

¹⁶ « The commentaries turn the story, as a whole and verse by verse, into a moralizing narrative. Once the story is no longer simply plotted around the power of

Jusque là, une chose demeure inchangée : de la Bible au Coran, des midrashim aux *Histoires des Prophètes*, la femme de Potiphar n'est qu'un épisode, et elle finit toujours par disparaître de l'histoire, celle-ci ayant avant tout une valeur didactique. Comme l'écrit Shalom Goldman, « dans les sources rabbiniques et islamiques, l'épisode de l'épouse de Potiphar devient un conte d'instruction, exaltant les valeurs morales institutionnalisées par une communauté religieuse » (Goldman 1995 : 45 ; cit. trad. par J.G.K.).

Pourtant, dans le Coran il n'est nulle part question du mariage de Joseph et d'Asnat. Et il semble que cette absence rende possible l'orientation surprenante que prendra la légende dans les romans persans et turcs du Moyen Âge. Car Zouleïkha y supplante la figure d'Asnat, pour devenir, au terme d'un long parcours, épouse de Joseph, et – dans les romans et poèmes inspirés par le soufisme et le platonisme – l'allégorie mystique de l'âme cherchant Dieu.

Dans la littérature persane, le thème est attesté pour la première fois au X^e siècle, dans un poème de Shahid Balkhi (aujourd'hui perdu) ; le premier poème conservé (pseudo-Ferdowsi) date du XI^e s. Au XIII^e siècle, Saadi Shiraz mentionne Joseph et Zouleïkha dans son *Boustan (Le Verger)* :

Zuleïkha enivrée du breuvage de l'amour s'attacha au pan de la tunique de Joseph ; le démon de volupté qui la dominait la jeta sur Joseph comme une louve. [...] Zuleïkha, couvrant de baisers ses mains et ses genoux, s'écria : « Amant dédaigneux et cruel, reviens à moi ; ne m'accable pas de tes refus, ne trouble pas, par tes rigueurs, des instants si doux ! » Un torrent de larmes inonda le visage de Joseph : « Va-t-en, lui dit-il, n'exige pas de moi une atteinte à la chasteté.... » (Saadi, *Le Boustan*, ch. IX).

female sexuality, but becomes an exemplary moral tale about the threat of female sexuality, then a judgment on the woman's behavior becomes an integral part of the narrative » (Merguerian, Najmabadi 1997 : 490).

À la même époque, le fameux poète Rûmî lui consacre des poèmes inspirés qui l'exaltent comme figure de l'amour absolu, et de la quête de Dieu :

Pour Zouleikha tout est devenu le nom de Joseph, de la graine de céleri
au bois d'aloès.
Elle l'aimait tellement qu'elle cacha son nom
dans de différentes phrases,
dont elle était la seule
à connaître les significations profondes.
Lorsqu'elle dit, *La cire se ramollit*
près du feu, elle voulait dire, Mon amour me désire.
Si elle a faim, c'est de lui. Si elle a soif, son nom est un sorbet.
Si elle a froid, il est une fourrure. Voilà ce que l'Ami peut faire
quand quelqu'un est à ce point amoureux. [...]
Le miracle que Jésus a fait en incarnant le nom de Dieu,
Zouleikha le ressentait dans le nom de Joseph. (*The Essential Rumi*, 1997 :
108, trad. de l'anglais J.G.K.)

De nombreuses allusions aux différents épisodes de l'histoire (coupure des doigts, chemise déchirée, rajeunissement de Zouleïkha) témoignent de la familiarité du public de Rûmî avec la légende.

Au début du XIV^e s., le thème apparaît dans la littérature turque, dans les *Histoires des Prophètes* d'Al-Rabghūzī. Dans l'histoire de Joseph, racontée en détail, Zouleïkha est le personnage central, victime de la passion malheureuse :

La pauvre Zulaikhā se jeta dans le feu comme un papillon de nuit.
Souhaitant acheter un esclave, elle se vendit en esclavage.
Le chemin qu'elle parcourut la mena à Joseph ;
Ses yeux virent sa beauté.
Elle joua un tour, mais elle fut prise dans les rets.
Elle voulut voir de ses yeux, et elle perdit son cœur.
Elle désira fuir, mais elle fut prise dans un piège.
Sur son chemin, elle vit la pleine lune et fut faite prisonnière.

Perdant connaissance, elle tomba de son cheval.
Son teint de fleur se fana ;
Elle se retira dans un endroit isolé. (Al-Rabghūzī, *Qisas al-anbiyā* [The Stories of the Prophets], vol. 2, 1995 : 160, trad. de l'anglais J.G.K.)

La narration est entrecoupée par les *ghazals* : tantôt Zouleïkha chante son amour, tantôt l'auteur exalte le lien entre l'amour et la beauté :

L'œil perçoit la beauté.
L'aimer n'est pas un péché.
Quiconque voit une telle beauté
Sans tomber amoureux, est ignoble. (Al-Rabghūzī, *Qisas al-anbiyā* [The Stories of the Prophets], vol. 2, 1995 : 164-165, trad. de l'anglais J.G.K.)

Ainsi se profile le thème de la beauté éternelle et de l'âme humaine répondant à cet appel par l'amour. Ce thème qui sera traité avec le plus de bonheur dans le roman célèbre de Djami, *Youssef et Zouleïkha*, fortement imprégné par le soufisme et le platonisme.

Pour Djami, au commencement était la beauté :

Dans la solitude où l'existence ne se révélait par aucun signe, et où l'univers restait caché dans la négation de lui-même, il était un Être exempt de dualité et à propos de qui les mots « Moi » et « Toi » étaient sans signification. La Beauté absolue, libre du lien des apparences, ne se manifestait qu'à elle-même et par sa propre lumière (Djami, *Youssef et Zouleïkha*, 1927 : 20)¹⁷.

Mais la Beauté ne peut se suffire à elle-même : elle pénètre jusqu'à la moindre parcelle de l'univers qui la reflète par la suite comme un miroir, elle « transparaît à travers le voile des beautés terrestres et ravit tous les cœurs épris », et tout cœur amoureux est en fait épris d'elle seule. Et l'amour non plus, dit Djami, n'a pas son origine en nous-mêmes : il émane de cette Beauté suprême et embrase les cœurs.

¹⁷ Djami, *Youssef et Zouleïkha*, trad. Auguste Briceux, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1927, p. 20. Les citations qui suivent proviennent de cette édition.

Si tu veux être libre, sois captif de l'amour ; si tu veux la joie, ouvre ta poitrine à la souffrance d'amour. [...] Tu peux poursuivre bien des idéals, mais seul l'amour te délivrera de toi-même. Ne fuis donc pas l'amour, même celui des apparences terrestres, car c'est la seule voie qui conduise à la vérité suprême. Comment pourrais-tu lire le Coran si tu n'as déchiffré d'abord l'humble planchette de l'abécé ? (ibid., 22-23)

À la même époque Marsile Ficin rédige son *Commentaire sur le Banquet de Platon*, où l'on retrouve, dans le chapitre consacré à l'*amor humanus*, les mêmes idées : l'origine de la Beauté ne se trouve pas dans le corps humain, mais bien en Dieu ; la perception de la Beauté passe en premier lieu par la vue (Boulègue 2007). Mais Ficin, irrémédiablement occidental, ne saurait accepter la folie amoureuse comme chemin menant vers Dieu.

Ainsi, Djami va-t-il chanter « la beauté de Yoûssouf et la passion de Zouleïkhâ » (Djami 1927 : 25), la plus belle des histoires. Les deux protagonistes sont ici mis au pied d'égalité et de complémentarité :

Parmi les bien-aimés, Yoûssouf n'eut point d'égal pour la beauté [...]. Et, parmi les amants, personne n'égalâ Zouleïkhâ, qui fut unique pour l'ardeur de la passion. Elle aima depuis l'enfance jusqu'à la vieillesse, elle aima dans la toute-puissance comme dans l'indigence absolue. Ayant retrouvé la jeunesse après la décrépitude de la vieillesse, elle ne cessa de se consacrer tout entière à l'amour : c'est dans l'amour qu'elle naquit, qu'elle vécut et qu'elle mourut (ibid. : 26).

Cet amour commence pour Zouleïkhâ dans sa tendre enfance, lorsqu'elle voit l'image de Joseph en songe :

A peine cette vision fut-elle apparue à Zouleïkhâ, qu'il arriva ce qui arriva, et qu'elle s'éprit de tout son coeur, — que dis-je ? avec mille coeurs ! — de cette beauté surhumaine [...]. Elle n'avait que sept ans, mais désormais cette image incomparable resta gravée dans sa mémoire ; le rameau de l'amour fut planté dans son coeur, et toute résistance à son appel fut brûlée par l'embrasement de son sein (ibid. : 39).

À partir de ce moment, elle ne vivra que pour cet amour, se consumant et languissant ; une autre vision viendra la consoler une année plus tard. Le fantôme l'informe alors qu'il est un homme, qu'il l'aime à son tour et lui enjoint de garder la foi et la virginité pour lui (« qu'aucun diamant ne perce ta perle ! »). Zouleïkha devient alors littéralement folle d'amour et doit être enchaînée. Elle retrouve sa raison lors de la troisième apparition, une nouvelle année plus tard, lorsque son bien-aimé l'informe qu'il est « l'aziz d'Égypte ». Voyant sa détermination, son père l'envoie en Égypte pour la donner en mariage à l'aziz d'Égypte, qui est, bien entendu, Potiphar, et non pas celui que Zouleïkha avait vu en songe. Son désespoir ne se calme qu'au moment où l'archange lui promet qu'elle finira par retrouver son bien-aimé, et que son époux ne corrompra point sa virginité¹⁸.

Malgré les richesses et la pompe qui l'entourent, Zouleïkha vit dans la mélancolie et dans l'accablement, jusqu'au jour où elle aperçoit devant le palais royal un esclave en qui elle reconnaît celui qui est « la *qibla* de [s]es pensées » : c'est Youssouf que ses frères avaient vendu et que les Ismaélites ont amené à Misr. Elle finit par l'acquérir au prix de ses perles « dont chacune valait au moins le tribut de l'Égypte ». Dans sa jubilation semble résonner le souvenir de la parabole de la perle évangélique :

« Qu'est-ce qu'une perle en comparaison de la valeur de l'âme ? Tout, d'ailleurs, n'appartient-il pas à l'ami ? Qu'ai-je donné ? Quelques vils minéraux, au prix desquels j'ai acheté la vie. Par Dieu, j'ai fait un bon marché. Insensé, par contre, celui qui donnerait pour des verroteries Jésus et son souffle vivifiant. Quant à moi, j'ai cédé des bagatelles, et Jésus est à moi » (ibid. : 95).

¹⁸ « Ne redoute pas sa compagnie, car il laissera intacte ta serrure d'argent. Sa clef est de cire, dont la mollesse n'est pas à craindre. A quoi bon t'alarmer pour ton joyau : le fer même n'est pas assez dur pour mordre sur le diamant. Il n'a qu'une aiguille tendre comme l'épine verte, comment agirait-elle sur le silex ? » (Djami 1927 : 65-66).

Suit la partie la plus connue de l'histoire. Mais chez Djami les cajoleries, les mets exquis, les lits somptueux et les cadeaux précieux dont Zouleïkha comble Youssouf sont moins les moyens de séduction que l'expression de son adoration pour lui : « elle étalait devant lui, comme sa propre âme, tout ce dont il pouvait avoir envie. » Mais peu à peu, d'autres désirs s'éveillent : « Ce n'était plus assez de voir, elle voulait presser sur son sein le bien-aimé, cueillir sur son rubis le désir de son coeur, l'assouvir en étreignant son cyprès. » (ibid. : 108). Joseph, pourtant, reste inébranlable :

Zouleïkhâ [...] cherchait à posséder Yoûssouf, mais lui se tenait à distance, insensible à ses larmes, sans subir la contagion de cette fièvre brûlante. Elle ne quittait pas des yeux ce visage enchanteur, mais lui fixait les siens sur ses pieds et évitait de s'exposer à la séduction en laissant ses regards rencontrer ceux de Zouleïkhâ (ibid. : 109)¹⁹.

Repoussée, Zouleïkha dépérit, accablée par le chagrin :

« Mon âme se nourrit du chagrin dont tu l'emplis, elle est sur mes lèvres, prête à quitter mon corps. Et mon pauvre coeur, lui, n'est plus qu'une des larmes de sang qui coulent de mes yeux en pleurs ; je suis plongée tout entière dans l'océan de ton amour ; ce n'est plus du sang, c'est la passion pour toi qui palpite dans mes veines » (ibid. : 115).

Elle envoie alors Youssouf dans son jardin merveilleux, où elle introduit cent soubrettes ravissantes, qui doivent le séduire. Mais Joseph convertit les belles, et comme convertisseur, il apparaît encore plus beau à Zouleïkha : « O Yoûssouf ! [...] d'où provient cette beauté différente de celle des autres jours ? » (ibid. : 122-123).

¹⁹ Il faut noter que cette résistance n'est pas due ici uniquement à sa loyauté, mais aussi à son orgueil, puisqu'il se considère comme « une rose mystique issue du jardin d'Abraham, l'Ami de Dieu » (Djami, 1927 : 114).

Finalement, sur le conseil de sa nourrice, elle fait bâtir un pavillon splendide à sept chambres, ornées des images représentant Zouleïkha et Youssef dans les étreintes amoureuses. Ces images doivent faire naître dans le cœur de Youssef l'amour et le désir. Comme l'écrit Claire Kappler (2007 : 266),

« Jâmi met l'accent sur le pouvoir véritablement magique du regard, de la vision [...]. C'est bien par la vision que Zoleikhâ est devenue folle d'amour. La stratégie vise à rendre Joseph fou d'amour à son tour, l'obligeant à voir. »

Magnifiquement parée, Zouleïkha y entraîne Youssef, en verrouillant les portes successives, et en l'assurant de la force de son amour ; l'homme résiste, mais non sans mal :

Youssef, toujours tête baissée, répondit : « O toi dont, comme moi, mille rois sont les esclaves ! délivre-moi, toi aussi, des liens de la peine et réjouis mon cœur en me rendant la liberté. Il m'est pénible d'être enfermé ici, seul avec toi derrière ce rideau. Tu es un brasier incandescent et moi une touffe de coton sec ; tu es l'ouragan glacé, moi une particule de musc. Comment cette touffe pourrait-elle résister à l'incendie ; cet atome, à la violence du vent ? » (Djami 1927 : 131)

Dans la septième chambre, véritable « sanctuaire » amoureux, Youssef faillit céder²⁰, lorsqu'il aperçoit soudain l'idole cachée derrière un rideau, voilée, comme l'informe Zouleïkha, « pour que son regard ne tombe pas sur [elle] quand [elle] pratique l'impiété ».

A ce discours, Youssef poussa un grand cri : « Si ta piété, dit-il, vaut un dinar d'argent, la mienne ne vaut pas une obole. Comment ! tu as honte du

²⁰ « Il mettait la main sur sa propre ceinture, mais ses doigts hésitants la dénouaient puis la rattachaient tour à tour » (ibid. : 138).

regard des choses inanimées, et moi je n'ai pas de pudeur devant Celui qui voit tout, le Dieu éternel et tout-puissant ! »

La suite reprend les éléments bien connus : Joseph s'enfuit, Zouleïkha le poursuit, lui arrache le pan de sa chemise, l'accuse ensuite devant son mari, un nourrisson parle miraculeusement pour innocenter Youssouf par l'indication du côté de la déchirure ; les femmes égyptiennes médisent de Zouleïkha puis se coupent les doigts à la vue de Youssouf, celui-ci est envoyé en prison ; Zouleïkha, souffrant péniblement de son absence, vient l'y contempler chaque nuit.

Elle finit par tomber malade et eut besoin de la piqûre de la lancette. Or, dans chaque goutte de sang apparut l'image de Youssouf, et le médecin à la main légère traça comme avec la plume le nom de Youssouf en lettres vermeilles, car les veines et l'être tout entier de Zouleïkhâ étaient tellement remplis du bien-aimé que rien d'autre ne pouvait sortir d'elle (ibid. : 170).

Dans l'histoire de Joseph c'est le moment où, dans la plupart des versions, la femme de Potiphar disparaît du récit. Mais l'amour, tel que Djami le dépeint, peut-il jamais disparaître ? Les chemins des héros, pourtant, se séparent pour longtemps : Youssouf, libéré de sa prison, fait une brillante carrière auprès du pharaon qui le comble d'honneurs, tandis que Zouleïkhâ, devenue veuve et appauvrie – « l'oiseau s'envolant vers la douleur, pour qui le monde était comme une cage étroite » (ibid. : 181) –, souffre de l'absence de Youssouf et vit dans l'affliction :

« Aujourd'hui, je n'ai plus rien qu'un coeur endolori, un corps meurtri. De l'ami, je n'ai plus que l'image dans mon coeur, car jamais je ne l'oublie. Si cette image même s'évanouissait, comment pourrais-je rester en vie, car l'âme qui vivifie mon corps est absorbée en elle ? » (ibid. : 182).

Elle vit désormais dans une misérable mesure où elle verse des larmes de sang ; ses cheveux et ses cils blanchissent, les rides creusent

son visage, son dos se courbe, ses yeux cessent de voir. Il ne lui reste que son amour :

Il est vrai qu'avec l'amour pour Yoûssouf, ce lit de terre valait mieux que le berceau des houris, et la brique, sous sa tête hantée par sa douce image, qu'un coussin brodé venu du paradis (ibid. : 184).

Abîmée dans le chagrin dont, enfilant cent perles, je n'ai décrit qu'une parcelle, elle n'avait sur les lèvres d'autre mot que Yoûssouf ; il restait le seul réconfort de son âme désolée (ibid. : 185).

Zouleïkhâ se construit une hutte de joncs sur le chemin habituel de son bien-aimé ; assise au bord de la route, comme une pauvre mendiante, elle guette son arrivée, raillée par les gamins. S'exposant ainsi aux outrages, elle tisse une parenté avec les *saloï*, les fous de Dieu byzantins.

Un jour, pourtant, lorsqu'elle désire particulièrement voir Youssouf, elle demande en vain à son idole de lui rendre la vue. Elle se rend alors compte de l'erreur dans laquelle elle a persisté toute sa vie :

« En me prosternant devant toi, je n'ai fait que fouler le chemin de ma perte, et en t'implorant avec des pleurs, je m'interdisais toute félicité dans ce monde et dans l'autre. Tu n'es qu'un vil minéral dont je veux fuir la domination écrasante et, par une autre pierre, je vais briser le joyau de ton prestige » (ibid. : 190).

Elle fracasse l'idole et, pour la première fois dans sa vie, adresse la prière au vrai Dieu. Et Dieu fait porter sa voix jusqu'aux oreilles de Youssouf, qui ordonne d'amener cette « glorificatrice du Très-Haut » dans ses appartements, où elle se fait reconnaître de lui.

« Où sont allées [...] ta jeunesse et ta beauté ? Ton absence me les a fait perdre. — Pourquoi ton cyprès gracieux est-il ainsi courbé ? — C'est sous le poids de la douleur de t'avoir perdu. — Et ton oeil, pourquoi est-il sans lumière ? — Privé de ta vue, il s'est noyé dans le sang. — Et ton argent et

ton or, ta couronne et ton diadème ? — Quiconque louait ta beauté [...], je déposais à ses pieds, pour le récompenser, et ma tête et mes richesses. J'ornais son front de la couronne royale et ne gardais pour le mien que la poussière de sa porte. Si bien qu'il ne me reste ni or ni argent. Je n'ai plus qu'un seul bien : mon coeur, trésor d'amour » (ibid. : 193-194).

Touché par ses paroles, Youssef lui promet d'exaucer tous ses vœux. Zouleïkhâ formule deux souhaits : premièrement, elle veut retrouver sa jeunesse et sa beauté, et deuxièmement, retrouver la vue et « cueillir une rose du jardin de [s]a joue » (ibid. : 194). La prière de Youssef est exaucée : le beauté de Zouleïkhâ ressuscite et acquiert « même une splendeur nouvelle, supérieure à celle d'autrefois » (ibid. : 194). C'est alors qu'elle formule son troisième et dernier souhait, qui est

« de vivre auprès de toi, dans la demeure secrète de l'union, contemplant ton visage le jour et appuyant, la nuit, le mien sur la plante de tes pieds ; d'être ombragée par ton svelte cyprès, cueillant le miel sur ton rubis au doux sourire. Tous mes vœux, alors, seront accomplis et un baume guérira mon coeur blessé. Que la source de ton amour arrose mon jardin flétri et ravagé » (ibid. : 195).

Comme Youssef hésite, l'ange Gabriel lui transmet le message divin :

« Voyant la détresse de Zouleïkhâ et l'entendant t'adresser sa prière, nous nous laissâmes apitoyer par ses efforts et son aveu d'impuissance. Nous ne voulûmes pas percer son coeur de la flèche du désespoir et l'unîmes à toi au pied du trône divin » (ibid. : 195).

Le mariage est donc célébré, et la nuit des noces – le « banquet d'amour », décrit avec une poésie sensuelle et subtile, impensable pour l'occident médiéval (Kappler 2007 : 274) – fait découvrir à Joseph le « trésor intact » de son épouse, la « perle non percée » gardée pour lui. C'est son tour de tomber amoureux, puisque l'amour de Zouleïkhâ se communique enfin à lui, et le désir ainsi éveillé relève à sa bien-aimée la lumière parfaite :

Enfin, grâce à lui, le rideau se fendit devant Zouleïkhâ, et un rayon du soleil de la Vérité la frappa avec un tel éclat que Youssouf s'y perdit comme un atome. Car après que bien des obstacles eurent fondu dans le creuset de l'amour métaphorique, le dernier disparut devant ses yeux une fois que se leva l'astre de la vérité. Son attraction s'empara de tout son être, et elle oublia tout ce qu'elle avait cru indispensable (Djami 1927 : 199).

Ainsi, Zouleïkhâ, *Madjnun* féminin (Kappler 2001 : 187-202), folle d'amour et folle de Dieu, devient à son tour, comme l'écrit Claire Kappler (2007 : 275), « l'initiatrice de Joseph, son maître spirituel : elle l'introduit à l'amour, à toutes les étapes de l'amour, depuis la plus idolâtrique jusqu'à la plus épurée ».

Les deux vivent parfaitement heureux jusqu'à la mort : d'abord celle de Youssouf, et bientôt après, celle de Zouleïkhâ, morte du désespoir sur le tombeau de son bien-aimé, après s'être arraché les yeux :

Heureuse celle qui, s'immolant elle-même par la douleur de la séparation, voulut rejoindre son bien-aimé dans sa demeure solitaire. Aucun homme, on peut bien le dire, n'entra volontairement dans la mort avec le même courage que cette femme héroïque. Elle commença par se crever les yeux, voulant devenir aveugle à tout ce qui n'était pas le Bien-Aimé, puis elle lui fit don de sa vie. Que Dieu répande mille grâces sur elle, que l'oeil de son âme soit illuminé par la vue du bien-aimé ! (Djami 1927 : 209)

L'exaltation de la folie amoureuse, sensuelle et mystique à la fois, est en fait aux antipodes de la vision de la femme de Potiphar de la littérature occidentale. Aucune figure analogue n'apparaît dans celle-ci, même en écho. Est-ce à cause du discrédit frappant dans le christianisme patristique et médiéval la sensualité et l'érotisme, incompatibles avec l'idéal de la continence et de la chasteté ? Ou peut-être est-ce simplement dû au fait que la Bible, donnant à Joseph Asnat pour épouse, a rendu impossible la fabrication des histoires alternatives ?

Dans la République des Lettres, pourtant, Zouleïkha a bien le droit de cité, et ses paroles amoureuses consonnent avec celles du soufi le plus célèbre :

La religion que je professe

Est celle de l'Amour.

Partout où ses montures se tournent

L'amour est ma religion et ma foi. (Ibn 'Arabî, extrait du poème 11, *L'Interprète des désirs* [*Turjumân al-ashwâq*])

Résumé

Folle d'amour, folle de Dieu : la femme de Potiphar au prisme des cultures

L'article est consacré à l'analyse du personnage de la femme de Potiphar dans un contexte interculturel/interreligieux. Le récit fondateur, celui du *Livre de la Genèse*, constitue le point du départ ; par la suite sont présentés les récits et commentaires hellénistiques (*Joseph et Aséneth*), chrétiens (*Morales sur Job* de Grégoire le Grand, les Bibles moralisées etc.), judaïques (*Testament des douze Patriarches*, les *midrashim* etc.) et musulmans (le Coran, les *Tafsir*, les *Histoires des Prophètes*) et les textes persans du moyen âge. Ce sont ces derniers qui attirent particulièrement l'attention, puisqu'ils réinterprètent fondamentalement le personnage de l'héroïne (devenue entretemps Zouleïkha) : d'une femme lascive et perfide, elle devient l'image d'une vierge amoureuse et souffrante, et finalement allégorie de l'âme cherchant Dieu dans *Youssouf et Zouleïkha*, célèbre roman soufi, teinté du platonisme, de Djami.

Mots-clés : femme de Potiphar, judaïsme, christianisme, islam, soufisme

Abstract

Fool for Love, Fool for God: Potiphar's Wife Through the Prism of Cultures

The paper analyses the character of Potiphar's wife in the intercultural/ interreligious context. The founding story, that of the *Book of Genesis*, is the starting point; then comes the Hellenistic one (*Joseph and Aseneth*), the Christian (*Morales on Job* by Gregory the Great, *Moralized Bibles* etc.), the Jewish (*Testament of the Twelve Patriarchs*, the *Midrashim* etc.) and the Muslim (the Quran, the *Tafsir*, the *Stories of the Prophets* etc.) stories and commentaries are presented. Particular attention is given to the Persian texts of the Middle Ages, since they fundamentally reinterpret the character of the heroine: from a lustful and perfidious woman, she becomes the image of a suffering love-struck virgin and finally an allegory of the soul seeking God in *Youssouf and Zouleïkha*, Djami's famous Sufi novel, tinged with Platonism.

Keywords: Potiphar's wife, Judaism, Christianity, Islam, Sufism

Références bibliographiques

Sources primaires

- AL-RABGHŪZĪ, 1995, *Qisas al-anbiyā (The Stories of the Prophets)*, vol. 2, ed. H.E. Boeschoten, J. O'Kane, Leiden-Boston : Brill (2nd edition).
- La Bible de Jérusalem*, 1975, Paris : Desclée de Brouwer.
- Le Coran*, 1967, trad. Denise Masson, NRF, Paris : Bibliothèque de la Pléiade.
- DJAMI (Jâmî), 1927, *Youssouf et Zouleïkha*, trad. Auguste Bricteux, Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- FLAVIUS Josèphe, 2019, *Antiquités judaïques*, trad. Théodore Reinach, livre II, <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Flajose/juda2.htm> [accès le 26 novembre 2019].

- GINZBERG Louis, 2003, *Legends of the Jews*, vol. 1, Philadelphia : The Jewish Publication Society.
- GRÉGOIRE LE GRAND, 1975, *Morales sur Job*, livre II, XXXVI, 59, trad. A. de Gaudemaris, Paris : Les Éditions du Cerf.
- IBN ‘ARABÎ, 2012, *L’Interprète des désirs (Turjumân al-ashwâq)*, trad. M. Gloton, Paris : Albin Michel.
- RÛMÎ, 1997, *The Essential Rumi*, translated by Coleman Barks, New Jersey : Castle Books.
- SAADI, 2019, *Le Boustân*, ch. IX, éd. de C. Barbier de Meynard, numérisée : <http://remacle.org/bloodwolf/arabe/sadi/verger9.htm> [accès le 26 novembre 2019].
- SEFER HAYASHAR (midrash), 2019, [https://www.sefaria.org/Sefer_Ha-Yashar_\(midrash\)%2C_Book_of_Genesis%2C_Vayeshev.14?lang=bi&with=all&lang2=en](https://www.sefaria.org/Sefer_Ha-Yashar_(midrash)%2C_Book_of_Genesis%2C_Vayeshev.14?lang=bi&with=all&lang2=en) [accès le 26 novembre 2019].
- Testament de Joseph*, 1987, (in :) A. Dupont-Sommer et M. Philonenko (éds), *La Bible : Écrits intertestamentaires*, Paris : Gallimard, pp. LXXV-LXXXI et 811-944.

Sources secondaires

- BERKEY Jonathan P., 2003, *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600–1800*, Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511817861>.
- BLUMENKRANZ Bernhard, 1976, La Représentation de Synagoga dans les bibles moralisées françaises du XIII^e au XV^e siècle, *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities*, 5, n° 2.
- BLOCK Elaine C., 2003, Les chemins vers le ciel ou l’enfer représentés sur les miséricordes médiévales », (in :) Frédéric Billiet (éd.), *Bible de bois du Moyen Âge : Bible et liturgie dans les stalles médiévales*, Angers : Editions de l’UCO, 65-88.

- BOULÈGUE Laurence, 2007, « L'amor humanus chez Marsile Ficin », *Dictynna*, 4, <https://doi.org/10.4000/dictynna.144>.
- BRAUN Martin, 1938, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford : Blackwell.
- GOLDMAN Shalom, 1995, *The Wiles of Women/ The Wiles of Men: Joseph and Potiphar's Wife in Ancient Near Eastern, Jewish, and Islamic Folklore*, Albany : State University of New York Press.
- KAPPLER Claire, 2001, Voile et dévoilement dans *Yusuf et Zuleikhâ de Jâmî*, (in :) *Le nu et le vêtu au moyen âge, Senefiance* 47 : 187-202, <https://doi.org/10.4000/books.pup.2538>.
- KAPPLER Claire, 2007, La Zoleikhâ de Jâmî : comment une folle d'amour devient maître spirituel, (in :) *Les fous d'amour au Moyen Age. Orient-Occident*, éd. C. Kappler et S. Thiolier-Mejean, Paris : L'Harmattan, 253-277.
- MERGUERIAN Gayane Karen, NAJMABADI Afsane, 1997, Zulaykha and Yusuf : Whose 'Best Story'?, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 29, No. 4 : 485-508.
- MICHAŁOWSKA Teresa, 2011, *Literatura polskiego średniowiecza*, Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ROWE Nina, 2011, *The Jew, the Cathedral and the Medieval City: Synagogue and Ecclesia in the Thirteenth Century*, Cambridge : Cambridge University Press, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511762413>.
- SICHER Efraim, 2017, *The Jew's Daughter: A Cultural History of a Conversion Narrative*, Lanham : Lexington Books.
- SMEETS Jean-Robert, 1977, « La Bible de Jehan Malkaraume », (in :) *The Bible and Medieval Culture*, Louvain : Katholieke Universiteit Leuven, Instituut voor Middeleeuwse Studies.
- THOMPSON Stith, 1955-1958, *Motif-Index of Folk Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest Books, and Local Legends*, Bloomington : Indiana University Press.

VUAGNOUX-UHLIG Marion, 2009, *Le couple en herbe. Galeran de Bretagne et l'Escoufle à la lumière du roman idyllique médiéval*, Genève : Librairie Droz.

WHITMARSH Tim, 2012, Joseph et Aséneth : érotisme et religion, (in :) *Les hommes et les Dieux dans l'ancien roman*, Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 237-251.

Le présent volume constitue la deuxième partie d'un cycle de publications intitulé dans son ensemble « Pensées orientale et occidentale : influences et complémentarité », initié en 2012 par l'Institut de Philologie Romane de l'Université Jagellonne de Cracovie. Le livre que nous avons le plaisir de présenter au lecteur a pour but de continuer, mais aussi de compléter et d'enrichir la publication initiale, en y ajoutant de nouveaux thèmes, interprétations, méthodes de recherche et perspectives critiques par rapport à l'idée directrice exprimée dans le titre, qui reste inchangée.

Nous espérons que la présente publication servira dans son ensemble à consolider les points communs et les pistes de recherches entre nos cultures – romane et slave d'un côté, arabe et levantine de l'autre –, en montrant que l'enrichissement mutuel entre l'Orient et l'Occident est une inépuisable source d'inspiration que les chercheurs ne cessent d'approfondir.



<https://akademicka.pl>

