

*HOMMES & FEMMES.
CODES AMOUREUX
ET MORALE PUBLIQUE*

**L'AMOUR À LA COUR DES ABBASSIDES
Un code de compétence sociale**

Gadi ALGAZI et Rina DRORY

Entre les règnes des califes al-Mahdî (774/775-785) et al-Ma'mûn (813/833), la culture de cour abbasside connut en peu de temps un développement remarquable. De cette période brève mais féconde en productions culturelles, destinées à exercer une influence considérable, date la majeure partie de ce que l'on nomme la « civilisation de l'Islam classique ». Divers *corpus* textuels, mais aussi, fait peut-être plus essentiel, des outillages culturels (modèles de perception, de transmission et d'organisation des connaissances) devaient marquer très profondément la culture arabe. En vérité, c'est le double projet des Abbassides — élaboration d'une culture de cour raffinée d'un côté, et invention d'un passé pré-islamique nomade et « ignorant », la *jâhilîyya*, de l'autre — dont il convient de définir plus précisément l'articulation.

Dans ce processus de « construction d'une culture¹ », la cour joue le rôle de laboratoire culturel, qui met au point des répertoires de comportements et de savoirs. La présente étude entend examiner dans quelles conditions spécifiques une société de cour — domaine réservé d'une sociabilité d'élite — peut être amenée à exercer cette fonction. En effet, il existe

Nous voudrions remercier ici les participants de l'atelier « Élités du monde de l'Islam classique et médiéval », qui s'est déroulé à l'université de Tel-Aviv en décembre 1998, pour leurs remarques sur une première version de la présente étude ; notre gratitude va en particulier à Zvi Razi et Stephen D. White pour leurs précieuses suggestions. L'étude présente les premiers résultats de notre projet de recherche collectif, qui, soutenu par la *Israël Science Foundation*, a été conçu dans le cadre de nos activités à la *Culture Research Unit* de l'université de Tel-Aviv et doit beaucoup à l'armature théorique qui sous-tend le travail de celle-ci.

1. Sur ce concept, on se reportera à Itamar EVEN-ZOHAR, « Culture Planning and the Market », *Studies in Polysystems of Culture* (à paraître) ; grâce à Jonas FRYKMAN et Orvar LÖFGREN, nous disposons d'une étude de cas extrêmement stimulante : *Culture-Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life*, trad. angl. Alan Crozier, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987.

HOMMES ET FEMMES

de nombreuses sociétés auliques, partout où une concentration suffisante de richesse et de pouvoir le permet ; mais ce n'est pas ce double phénomène en lui-même² qui nous intéresse, puisqu'il ne suffit pas à susciter de nouveaux types de conduites et des modèles culturels d'envergure, ni le développement d'un cérémonial aulique, attesté dans de multiples cas³, car il ne débouche pas forcément sur des schémas de comportements à la fois nouveaux et reproductibles. Il faut à cette émergence — c'est là notre hypothèse — une configuration sociale particulière, souvent nommée « cour », quoiqu'elle soit loin de caractériser toutes les cours. En d'autres termes, la cour est ici envisagée en fonction de la problématique interne à notre hypothèse de recherche : la question porte, non point sur un système courtois hiérarchique avec son cérémonial formalisé, mais sur l'émergence d'un espace social singulier — une « configuration », pour employer l'expression de Norbert Elias —, qui est le lieu de modes spécifiques d'interaction : dans cet espace souvent créé de toutes pièces, les niveaux de pouvoir et les distinctions hiérarchiques entre membres de l'élite sont provisoirement suspendus, condition de possibilité indispensable à l'épanouissement d'un « jeu » social particulier dans lequel la compétence culturelle devient l'enjeu majeur dans la compétition continue pour l'honneur.

Autant de présupposés théoriques qui sous-tendent notre projet collectif de recherche à long terme, consistant à comparer la culture de cour abbasside avec certaines de ses équivalentes d'Europe occidentale entre les XI^e et XIII^e siècles, en fonction de quatre axes essentiels : les nouveaux répertoires culturels élaborés ; le rôle qu'y jouent les traditions antérieures ; les acteurs impliqués dans ce processus ; et enfin la diffusion des modèles à l'extérieur de cet espace social qu'est la cour. Parmi ces répertoires, l'amour semble avoir occupé une place essentielle et sans équivalent dans les cultures auliques antérieures⁴. Il ne s'agit nullement de s'intéresser à la célèbre et maintes fois étudiée « théorie de l'Amour » — promise à l'épanouissement —, ni de ses multiples définitions philosophiques et théologiques que recèlent les discours savants⁵. Il ne s'agit pas non plus de l'« essence »

2. Sur les questions administratives, voir Michael MORONY, *Iraq After the Muslim Conquest*, Princeton, Princeton University Press, 1984, pp. 70-86 ; sur le contexte politique, se reporter à Hugh KENNEDY, *The Early Abbasid Caliphate: A Political History*, Londres, Croom Helm, 1981, pp. 73-134 ; l'ouvrage de Dominique SOURDEL, *Le vizirat abbasside*, Damas, Institut français de Damas, 1959-1960, est ici particulièrement utile.

3. Voir Dominique SOURDEL, « Question de cérémonial abbasside », *Revue des études islamiques*, 28-1, 1960, pp. 121-148 ; pour le cas byzantin, Avshalom LANIADO, « Un fragment peu connu de Pierre Patrice », *Byzantinische Zeitschrift*, 90-2, 1997, pp. 405-412. Nous aimerions remercier le Dr Laniado de nous avoir aidés de sa connaissance de la cour byzantine.

4. Au moment de procéder à la reconstruction historique des significations du mot « amour », il nous faut dire que nous ne savons pas ce que les Abbassides avaient présent à l'esprit lorsqu'ils utilisaient ce terme ; de même, leur modèle d'amour était sans aucun doute différent de ce que tout lecteur moderne pourrait lui associer. Si les guillemets ne pouvaient encadrer chaque occurrence, que le lecteur n'ait garde d'oublier cet avertissement.

5. Cf. Joseph Norment BELL, *Love Theory in Later Hanbalite Islam*, Albany, State University of New York Press, 1979 ; Lois A. GIFFEN, *Theory of Profane Love Among the Arabs: The Development of the Genre*, New York, New York University Press, 1971 ; *id.*, « Love Poetry and Love Theory in Medieval Arabic Literature », in Gustav E. von GRUNEBaum (éd.),

de l'amour. Il nous faut en revanche procéder à l'analyse de ses fonctions et des pratiques qu'il engendre, en se fondant pour l'essentiel sur les anecdotes historiques contenues dans les textes arabes classiques, et particulièrement la littérature de l'*adab*. Dans la perspective d'une sociologie historique des cultures auliques, ce choix ne va pas sans rencontrer de difficultés : si les textes relatent des exemples particuliers de comportement et décrivent des interactions sociales qui manifestent les présupposés des acteurs et les modèles sous-jacents, en revanche, à la différence des chroniques ou des romans, ces récits circulent en général sous la forme d'anecdotes dispersées, dénuées de cadre narratif développé et d'indications suffisantes sur le contexte dans lequel elles sont censées se dérouler. En l'absence d'une cartographie précise de l'univers aulique, dont les matériaux sont riches mais éclatés, il est impossible de formuler une interprétation sociologiquement valide des paroles et actions relatées. La même prudence est de mise lorsqu'il s'agit de dépasser les modèles culturels vers d'hypothétiques réalités psychologiques : évitant les présupposés sur les affects des personnes, il s'agit de se limiter strictement aux codes, traités ici, non point comme des reflets ou des réfractions de la réalité, mais comme des modèles actifs façonnant les comportements, les relations, voire les perceptions de soi.

L'amour abbasside et les codes auliques

L'amour est au cœur des codes culturels en vigueur à la cour des Abbassides : à en croire les récits, tout un chacun, du calife au plus infime des membres de son entourage, se doit d'être amoureux⁶ ; chacun de s'y

Arabic Literature: Theory and Development, Wiesbaden, Harrassowitz, 1972 ; Gustav E. von GRUNEBaum, « Avicenna's *Risâla fî 'l-Ishq* and Höfische Liebe », in *Kritik und Dichtkunst : Studien zur arabischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1955, pp. 70-77 ; Franz ROSENTHAL, « From Arabic Books and Manuscripts VIII: as-Sarakhsî on Love », *Journal of the American Oriental Society*, 81, 1961, pp. 222-224 ; David SEMAH, « *Rawdat al-Qulûb* by al-Shayzarî, A Twelfth-Century Book on Love », *Arabica*, 24, 1977, pp. 187-206.

6. Sur le calife al-Mahdî, voir Ibrâhîm b. 'Alî AL-HUSRÎ, *al-Masûn fî sîr al-hawâ al-naknûn*, éd. 'Abd al-Wâhid SHA'LÂN, Le Caire, 1989, p. 45. Sur Hârûn al-Rashîd, se référer à 'Alî b. Muḥammad Abû al-Ḥasan AL-SHÂBUSHTÎ, *Kitâb al-diyârât*, éd. G. 'AWWÂD, Beyrouth, 1986, pp. 226-227 ; 'Alî b. al-Husayn abû AL-FARAJ AL-ISBAHÂNÎ, *Kitâb al-aghânî*, éd. 'Abd Allah 'Alî MUHANNÂ et Samîr JÂBIR, Beyrouth, 1992, vol. 5, pp. 240-242 ; 'Abd al-Rahmân b. 'Alî IBN AL-JAWZÎ, *Dhamm al-hawâ*, éd. Aḥmad 'Abd al-Salâm 'ATÂ, Beyrouth, 1987, pp. 264-265, 267-268 ; Maḥmûd b. 'Umar Abû AL-QÂSIM AL-ZAMAKHSHARÎ, *Rabî' al-abrâr wanusûs al-akhbâr*, éd. Salîm AL-NU'AYMÎ, Bagdad, s. d., vol. 3, pp. 202-203 ; al-Hâfiz MUGHULTÂY, *al-Wâdih al-mubîn fî dhîkr man 'stashhada min al-muhibbîn*, Beyrouth, 1997, p. 58 ; *Kitâb al-Aghânî*, vol. 5, *op. cit.*, pp. 240-242 ; vol. 18, pp. 369-370 ; vol. 22, pp. 50, 54. Sur le calife al-Ma'mûn, voir Aḥmad b. Muḥammad IBN 'ABD RABBIH, *Kitâb al-'iqd al-farîd*, éds Aḥmad AMÎN, Aḥmad AL-ZAY et Ibrâhîm AL-IBYÂR, Le Caire, 1965, vol. 6, p. 457 ; 'Alî b. al-Husayn Abû al-Ḥasan AL-MAS'ÛDÎ, *Murûj al-dhahab wa-ma'âdin al-jawhar*, éd. Muhammad Muḥiyî al-Dîn 'ABD AL-ḤAMÎD, Le Caire, 1965, vol. 4, p. 5 ; Muḥammad b. Aḥmad Abû al-Tayyîb AL-WASHSHÂ, *Al-Zarf wa'l-zurafâ' (al-Muwashshâ')*, éd. 'Abd al-Amîr 'Alî MUHANNÂ, Beyrouth, 1990, pp. 95-96 ; *Rabî' al-abrâr...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 25. Sur le calife al-Mutawwakîl, on peut lire *Dhamm al-hawâ...*, *op. cit.*, pp. 268-269 ; *Rabî' al-abrâr...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 25 ; quant à 'Abd Allah ibn al-Mu'tazz, voir *al-Masûn...*, *op. cit.*, pp. 43-44.

HOMMES ET FEMMES

complaître ; on célèbre, on discute, on cultive l'amour. Et ce n'est pas simplement affaire de goût littéraire pour certains genres poétiques ; tel est le comportement requis par la cour :

al-Asma'î raconte : « Jamais je n'ai vu l'effet du vin⁷ sur le visage d'Hârûn al-Rashîd, si ce n'est une fois, lorsqu'en compagnie d'Abû Hafs al-Shatranjî⁸, je lui rendis visite, et que je vis son visage engourdi par la torpeur. Il nous dit alors : « Rivalisez de vers ou, mieux, de poèmes, et celui qui saura aller droit au but de mon âme, celui-là recevra de moi dix mille dirhams. » L'effroi me saisit et je demeurai pétrifié par la terreur qu'il m'inspirait. Abû Hafs dit :

« À chaque tour que fit la coupe, s'aigrirent
son désir et le feu de sa peine, et pour toi il pleura. »

al-Rashîd dit : « C'est bien dit, et tu auras dix mille dirhams. » Mon effroi s'évanouit et je dis :

« Il n'est point allé jusqu'à toi, mon espoir de te voir,
et cependant je ne sais plus désirer une autre que toi. »

al-Rashîd dit : « C'est bien dit, et tu auras vingt mille dirhams. » Il inclina la tête et demeura quelques instants silencieux, puis il la redressa et, en me regardant, s'exclama : « Par Dieu, je suis meilleur poète que vous deux !⁹ », et il dit :

« J'ai désiré que Dieu me fît don du sommeil
pour qu'il me fût accordé te voir [en rêve]. »¹⁰

Les états d'âme d'Hârûn al-Rashîd n'étant pas notre propos, c'est le choix d'une conduite amoureuse qu'il convient de souligner, et le fait qu'elle puisse lui être légitimement imputée : manifestation du nouveau statut de l'amour à la cour, sans équivalent à notre connaissance chez les

Sur les courtisans impliqués dans des discussions sur l'amour et des liaisons amoureuses, voir par exemple *Murûj...*, *op. cit.*, vol. 3, pp. 379-385 ; *al-Wâdiḥ al-mubîn...*, *op. cit.*, pp. 46, 85 ; Yâqût b. 'Abd Allah AL-ḤAMAWÎ, *Mu'jam al-udabâ' aw irshâd al-arib ilâ ma'rifat al-adib*, Beyrouth, 1991, vol. 4, pp. 180-181 ; *Kitâb al-Aghânî...*, *op. cit.*, vol. 8, p. 384 ; Abû Hayyân AL-TAWḤĪDĪ, *al-Basâ'ir wa'l-dhakhâ'ir*, éd. Widâd AL-QÂDĪ, Beyrouth, Dâr Sâdir, 1988, vol. 2, p. 28 ; cf. Jammal E. BENCHEIKH, « Les secrétaires poètes et animateurs de cénacles aux I^{er} et III^e siècles de l'Hégire », *Journal asiatique*, 263, 1975, pp. 236-315, et en particulier pp. 291 et 309.

7. Littéralement : du vin de datte (*nabîdh*). L'expression signifie que al-Rashîd avait perdu le contrôle de lui-même et dévoilé ses sentiments. Dans *al-'Iqd al-farîd...*, *op. cit.* (voir ci-dessous note 9), on lit « Jamais je ne vis al-Rashîd découvrir ses sentiments si ce n'est une fois », après qu'al-Rashîd eut reçu un poème de la *jâriya* 'Anân, qui l'accablait de reproches sur la manière dont il l'avait traitée durant leur relation amoureuse.

8. Sur Abû Hafs al-Shatranjî, le poète de 'Ulayya, fille du calife al-Mahdi et compagne de plaisir de plusieurs des fils d'al-Rashîd, voir *Kitâb al-Aghânî*, *op. cit.*, vol. 22, pp. 48-57.

9. Hârûn al-Rashîd fait par là remarquer qu'il est capable de compléter les deux vers précédents et d'ajouter un troisième de mètre et de rime identique, de manière à obtenir un poème tout entier.

10. *Kitâb al-Aghânî*, *op. cit.*, vol. 23, pp. 97-98 ; 'Alî b. al-Ḥusayn Abû AL-FARAJ AL-ISBAḤĀNĪ, *al-Imâ' al-shawâ'ir*, éd. Nûri HAMMUDĪ AL-QAYSĪ et Yûnus Aḥmad AL-SAMIRRĀ'Ī, Beyrouth, 1984, pp. 42-43 ; 'Alî al-Azdî IBN ZĀFĪR, *Badâ'i' al-badâ'ih*, éd. Abû al-Fâdl IBRĀHĪM, Beyrouth, 1992, pp. 219-220. Pour une version plus longue, voir *Kitâb al-'Iqd al-farîd*, *op. cit.*, vol. 6, p. 58.

califes omeyyades¹¹. La tradition relative à Hârûn al-Rashîd implique sans conteste un modèle identifiable et codifié de l'état amoureux, puisque les courtisans, capables de le reconnaître chez le calife, ont en outre la possibilité de recourir à des schémas poétiques préétablis pour improviser des vers qui saisissent — avec plus ou moins de bonheur — l'humeur du calife. À quelles règles obéit donc ce modèle spécifique de l'amour qui, à l'évidence, est devenu un jeu obligatoire à la cour ?

L'homme ne doit aimer qu'une femme à la fois, souvent donnée pour inaccessible, quand bien même elle est en réalité sous la coupe de son soupirant : il en va ainsi de ces courtisans amoureux de leurs esclaves à l'éducation raffinée (*jawâri*)¹². Il faut aussi exprimer tous les tourments du désir et manifester l'ensemble des symptômes associés au mal d'amour (*'ishq*)¹³. Au-delà des signes traditionnels du tourment amoureux, amaigrissement, pâleur et insomnie, l'amour est censé transformer le soupirant. *Topos* assurément ancien, mais la métamorphose excède ici les effets temporaires de la maladie d'amour. Désormais, l'amour doit imposer à l'être aimant un bouleversement à la fois radical, profond et durable, selon un processus non seulement admis mais célébré : l'amour donne naissance au parfait courtisan. Considérée comme la clé de voûte du raffinement, l'amour acquiert une fonction sociale reconnue, comme le souligne une très riche tradition :

On dit à l'un des dignitaires (*ru'asâ*) : « Ton fils est amoureux ! » Il répondit : « Dieu en soit loué ! Voici que son visage va s'affiner, ses idées se délier ; voici que ses gestes vont s'empresoir de grâce et ses mouvements de délicatesse ; voici que ses expressions vont gagner en beauté, et ses lettres en agrément ; il sera en quête de beauté et fuira la vilénie. »¹⁴

11. On connaît peu de récits qui relatent l'amour d'un calife omeyyade, à l'exception notable de Yazîd ibn 'Abd al-Malik (qui régna entre 720 et 724), dont est mentionné l'amour pour la *jâriya* Habbâba. On raconte que sa passion pour elle était telle que, lorsqu'elle mourut après avoir, par mégarde, avalé un grain de grenade, il refusa de l'inhumer et garda son corps auprès de lui aussi longtemps qu'il le put (Muḥammad b. Yazîd Abû al-'Abbâs AL-MUBARRAD, *al-Kâmil fî al-lughâ wa'l-adab*, Beyrouth, s. d., vol. 1, pp. 389-390 ; Ja'far IBN AL-SARRÂI, *Masâri' al-'ushshâq*, Beyrouth, s. d., vol. 1, pp. 119-120). Il ne lui survécut guère et, lorsqu'il mourut de chagrin, on l'enterra aux côtés de sa bien-aimée (*Kitâb al-Aghânî*, *op. cit.*, vol. 15, p. 142). Même si certains traits de l'histoire ne sont pas sans similitudes avec le modèle abbasside, la relation amoureuse, telle qu'elle est décrite dans *Kitâb al-Aghânî* (vol. 15, pp. 119-142), s'inscrit nettement dans le code d'amour omeyyade.

12. On se reportera par exemple aux deux vers attribués au calife al-Mahdî : « N'est-ce point assez à tes yeux que de me tenir en ton pouvoir — quand tous les autres sont mes esclaves ? Coupe-moi bras et jambe, et plein d'amour je dirais encore : tu fais bien, poursuis, je t'en prie », *al-Masûn...*, *op. cit.*, p. 45 ; voir aussi *Masâri' al-'ushshâq...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 207 ; *al-Wâdih al-mubîn...*, *op. cit.*, pp. 72-73.

13. *Al-Zarf wa'l-zurafâ'...*, *op. cit.*, pp. 93-98. Pour une étude globale du mal d'amour, voir Mary F. WACK, *Lovesickness in the Middle Ages: The Viaticum and Its Commentaries*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1990.

14. Muḥammad b. Abî Bakr IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA, *Rawdat al-muḥibbîn wa nuzhat al-mushtâqîn*, Beyrouth, s. d., p. 175. *Al-Zarf wa'l-zurafâ'...*, *op. cit.*, p. 92, donne une version plus brève qui commence par « On dit à un homme de Basra [...] ». *al-Wâdih al-mubîn...*, *op. cit.*, p. 63 porte « un des lettrés » au lieu d'« un des dignitaires ». On abordera plus loin (n. 59) les traditions apparentées.

HOMMES ET FEMMES

Loin d'être un simple moment de tourments, on a ici clairement affaire à une transformation durable et structurelle, qui inclut toutes les composantes de l'*adab* — la culture raffinée — et doit devenir partie intégrante de la personnalité. C'est l'un des nombreux textes abbassides où l'amour figure en fait comme voie d'accès à l'*adab* mais aussi au *zarf* : ce terme désigne un code global de comportement raffiné incluant bonnes manières, modes de relations humaines, vêtue, alimentation et soins corporels ; il implique l'habileté à se plier aux règles de la conversation et la maîtrise active des modèles littéraires, en particulier la poésie¹⁵. Rien de solitaire ou d'individuel dans l'apprentissage de ce complexe qui est la marque distinctive de l'élite abbasside¹⁶ : la médiation sociale joue à plein, puisque l'on atteint au *zarf* en courtisant l'aimée dont les faveurs s'obtiennent grâce au raffinement, dans une relation qui fournit le cadre de la transformation. L'amour fait donc figure de ressort pour l'apprentissage de la compétence culturelle.

De là découlent plusieurs caractéristiques du modèle abbasside de l'amour. D'abord, c'est l'art de faire sa cour qui occupe le cœur du dispositif et non point l'*innamoramento* ou les affres du désir pour une aimée absente. Il faut en effet que cette étape perdure, quitte à la prolonger artificiellement par la fiction d'une inaccessibilité, puisqu'une réussite trop rapide nuirait au processus éducatif : la fonction sociale assignée à l'amour est intimement liée à la structure de l'expérience. Il faut en outre que la bien-aimée constitue un pôle d'action réel, et qu'elle soit dotée d'une compétence culturelle considérable, qui lui permette d'en exiger autant du soupirant.

On trouve ce modèle complexe formulé avec une rare clarté dans une histoire (dont il existe plusieurs versions) attribuée à al-Fadl ibn Sahl (m. 818), le puissant vizir du calife al-Ma'mûn. D'origine iranienne, converti à l'islam sur le tard et devenu premier conseiller du calife, il passait pour profondément attaché aux traditions iraniennes¹⁷. Quoiqu'il ait été précepteur d'al-Ma'mûn dans sa jeunesse, le récit évoque l'éducation de jeunes gens appartenant à sa propre maison :

[1] Al-Yamân ibn 'Umar, client [*mawlâ*] d'al-Fadl ibn Sahl raconte : Dhû al-Riyâsatayn¹⁸ avait coutume de nous envoyer, nous autres jeunes gens de sa maison, étudier sous la férule d'un vieux cheikh du peuple de

15. Cf. *Al-Zarf wa'l-zurafâ'...*, *op. cit.*, pp. 90-91 ; Anwar G. CHEJNE, « The Boon Companion in Early Abbasid Times », *Journal of the American Oriental Society*, 85, 1965, pp. 327-335 ; Mohammed F. GHAZI, « Un groupe social : les raffinés (*zurafâ'*) », *Studia Islamica*, 9, 1957, pp. 39-71.

16. Lorsque nous rapportons le point de vue exprimé dans nos sources, nous employons souvent le mot « culture » comme un terme descriptif renvoyant à l'ensemble circonscrit des répertoires de prestige qui définissent l'homme de culture, l'homme de l'*adab*. Dans les autres cas, en revanche, nous donnons à ce terme un sens large, avec la valeur d'un concept analytique renvoyant au système hétérogène de répertoires, à la fois implicites et explicites, qui sont potentiellement disponibles dans la société considérée.

17. H. KENNEDY, *The Early Abbasid...*, *op. cit.*, pp. 137-138.

18. C'est-à-dire « l'Homme aux deux commandements », titre officiel de al-Fadl ibn Sahl : il était à la fois *amîr* et *wazîr*, responsable de l'administration civile et militaire des zones orientales du califat.

Khurâsan, et il nous disait : « De lui apprenez la sagesse [*al-hikma*]. » Nous nous rendions chez le cheikh, et, lorsque nous en revenions, Dhû al-Riyâsatayn s'enqu Coastait de ce que nous avions appris, et nous le lui relations.

[2] Un jour le précepteur nous dit : « Vous voici désormais hommes de culture [*udabâ'*], et vous avez prêté l'oreille à bien des paroles sages [*hikam*]. Il est parmi vous des hommes de grand bien [vertu/richeesse]¹⁹. Quelqu'un d'entre vous est-il amoureux [*'âshiq*] ? » Nous répondîmes : « Non. » Il dit : « Alors, tombez amoureux, car l'amour [*'ishq*] délie la langue de celui qui a la bouche empêchée, il donne au fou l'habileté, et de l'avare fait un généreux ; il incline à cultiver la netteté [*tanazzuf*], l'élégance du vêtement ; il engendre la vivacité [*haraka*] et l'intelligence et les nobles ambitions ; mais prenez garde aux choses interdites [*harâm*]²⁰. »

[3] Al-Yamân poursuivit : Nous revînmes et Dhû al-Riyâsatayn s'enquit de ce que nous avions appris ce jour-là. Nous hésitâmes à l'avouer. Il insista et nous lui dîmes : « Il nous a enseigné à faire ceci et cela. » Dhû al-Riyâsatayn dit : « En vérité, il a bien fait. Savez-vous d'où il tient sa sagesse [*adab*] ? » Nous répondîmes que non, et il nous raconta ceci :

[4] [Le Roi de Perse] Bahrâm Gûr avait un fils qu'il destinait au trône, mais ce fils grandissait sans ambition ni virilité [*murû'a*] ; faible était son âme et bas son esprit ; grossière était sa nature et obtuse sa pensée. Et Bahrâm Gûr en était fort mari. Il engagea des précepteurs [*mu'adibbûn*], des astronomes et des sages [*hukamâ'*] pour entourer son fils et l'enseigner. Souvent il s'enqu Coastait de ses progrès, et ce qu'on lui en rapportait ne faisait que lui retourner le cœur. [Un jour] l'un des précepteurs dit à Bahrâm Gûr : « Grand est le souci que nous inspire son mauvais *adab*, car ce qui est survenu nous a fait perdre tout espoir. » Bahrâm Gûr dit : « De quoi s'agit-il ? » Et le précepteur répondit : « Votre fils a vu la fille d'un certain al-Marzubân et il s'est pris d'amour pour elle au point que son cœur en est prisonnier tout entier. Jour et nuit, il rêve d'elle et ne vit que dans son souvenir [ou : ne parle plus que d'elle]. » Bahrâm Gûr dit : « Désormais j'ai quelque espoir en son salut. »

[5] Il convoqua le père de la jeune fille et lui dit : « Je m'en vais te confier un secret ; qu'il demeure celé en ton cœur. » Le père promit et Bahrâm Gûr lui raconta que son fils s'était pris d'amour pour sa fille et que lui-même avait l'intention de la lui donner pour épouse. Le père, dit-il, devait enjoindre sa fille de prendre le jeune homme dans ses rêts et de lui écrire sans l'autoriser à lui rendre visite ou [même] à poser un instant les yeux sur elle ; une fois pieds et poings liés, il lui faudrait se montrer cruelle et l'abandonner ; s'il tentait de lui plaire, elle devrait lui dire que seul un fils de roi, ou quelqu'un dont la noble ambition convînt à un roi, pouvait aspirer à elle, et que telle était la raison qui s'opposait à la poursuite de leurs relations. Le père devait lui rendre compte des faits et gestes des deux jeunes gens — « mais ne lui découvrez point ce que je vous ai confié ». Et le père dit qu'il ferait ainsi.

19. « Wafîkum ahdâth walakum ni'am ». AL-SARRĀJ (p. 22) donne la version : « walakum jiddât wani'am » ; et AL-IBSHĪHĪ : « walakum hudâ' wanaghm » (Muḥammad b. Aḥmad Abū al-Fath AL-IBSHĪHĪ, *al-Mustatraf min kull fann mustazraf*, Beyrouth, s. d., vol. 2, p. 160.

20. Cf. *al-Wādih al-mubîn...*, *op. cit.*, pp. 60-61 : « Wahuwa 'lladhî khatta 'alayhi dhû 'l-riyâsatayn fî qawlihi li'ashâbihi : i'shaqû walâ ta'shaqû harâman, fa'inna 'ishqa 'l-halâl yutliq 'l-lisâna 'l-'ayiyya wayadfa'u 'l-taballuda wayushkî kaffa 'l-bakhîli wayab'athu 'alâ 'l-nazâfa wayad'û ilâ 'l-dhakâ' ». Comparer aussi avec *Dhamm al-hawâ...*, *op. cit.*, p. 231.

HOMMES ET FEMMES

[6] Alors Bahrâm Gûr convoqua le précepteur : « Dis à mon fils de craindre mon courroux et encourage-le à entrer en correspondance avec elle. » Ainsi fit le précepteur, et la fille obtempéra aux ordres de son père. Lorsque fut venu le temps de rejeter son soupirant [*tajannî*] et que le jeune homme sut la raison de son congé, il embrassa l'*adab* et cultiva la connaissance, l'équitation, l'archerie et l'art du polo [*darb al-sawâlija*] jusqu'à y passer maître ; il se tourna alors vers son père et lui réclama des mules et tous les accessoires, et les mets et les vêtements les plus rares, et des conseillers, bien au-delà de ce qu'il avait pu faire auparavant.

[7] À cette nouvelle, le roi se réjouit et donna ordre que l'on octroyât à son fils tout ce qu'il avait demandé. Il convoqua le précepteur et lui dit : « Le jeune homme en est venu à un degré d'amour pour cette jeune fille qui force mon respect ; à présent, tu peux lui suggérer de m'approcher sur ce point et de me demander sa main. » Ainsi fit-il [le jeune homme], et le père apprêta les noces et veilla à ce que la promesse lui soit amenée au plus vite. Il dit à son fils : « Quand enfin tu seras en sa présence, garde-toi de rien entreprendre avant mon arrivée. » Lorsqu'ils furent réunis, le père vint et dit à son fils : « Mon fils bien-aimé, garde-toi de jamais la mépriser de t'avoir écrit [des lettres d'amour], car c'est sur mon ordre qu'elle a agi ainsi et non point pour te prendre au piège. Nul n'a jamais répandu sur toi autant de grâce qu'elle, qui t'a amené à embrasser la voie de la connaissance et de la sagesse, et à acquérir des manières royales, jusqu'à te faire parvenir à l'état qui te rend digne de me succéder. Il te faut la chérir et l'honorer autant qu'elle le mérite. »

[8] Ainsi fit le jeune homme et ils vécurent heureux ; [Bahrâm Gûr] récompensa généreusement le Marzubân et l'éleva en poste et en dignité pour le récompenser d'avoir gardé le secret et de lui avoir obéi ; il récompensa largement le précepteur pour avoir suivi ses instructions et légua le royaume à son fils. Dhû al-Riyâsatayn conclut : « Demande au cheikh pourquoi il t'a enseigné à tomber amoureux. » Nous le lui demandâmes et il nous narra l'histoire de Bahrâm Gûr comme l'avait fait Dhû al-Riyâsatayn²¹.

De cette histoire d'une remarquable richesse, sur laquelle nous reviendrons à plusieurs reprises, bornons-nous à souligner pour l'instant qu'elle met à nu l'utilisation de l'amour comme incitation à adopter un répertoire princier, conforme à la cour. Le récit-cadre et l'histoire de Bahrâm Gûr démontrent tous deux le lien étroit entre éducation et reproduction sociale

21. AL-HUSRÎ (m. 1022), *al-Mâsun...*, *op. cit.*, pp. 47-48 (nous avons découpé le texte en unités numérotées pour faciliter les références). Voir aussi Ibrahim b. Muḥammad AL-BAYHAQÎ (début du x^e siècle), *al-Mahâsin, wa'l-masâwi'*, Beyrouth, Dâr-Sâdir, 1970, pp. 171-173 ; Mu'âfâ b. Zakariyya Abû AL-FARAJ AL-NAHRÂWÂNÎ (m. 999), *al-Jâlis al-kâfi wa'l-anîs al-nâsiḥ al-shâfi*, éd. Muḥammad Mursî AL-KHULÎ, Beyrouth, 1981, vol. 2, pp. 15-17 ; AL-SARRAJ (m. vers 1106), *Masâri' al-'ushshâq...*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 21-23 ; 'Abd al-Rahmân b. 'Alî IBN AL-JAWZÎ (m. 1201), *Dhamm al-hawâ...*, *op. cit.*, pp. 241-243. Pour une version abrégée, voir Abû Hayyân AL-TAWHÎDÎ (m. 1023), *al-Basâ'ir wa'l-dhakhâ'ir...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 132 (n° 91). Pour une version plus courte, attribuant les mêmes qualités au lettré, voir Muḥammad b. Abî Bakr IBN QAYYIM AL-JAWZIYYA (m. 1350), *Rawdat al-muḥibbin...*, *op. cit.*, p. 177 ; al-Hâfiz MUGHULTÂY (m. 1361), *al-Wâdih al-mûbin...*, *op. cit.*, p. 65 ; Ahmad b. Hajala IBN ABÎ HAJALA (m. 1375), *Diwân al-sabâba*, Beyrouth, 1984, p. 27.

de l'élite ainsi que le rôle-clé dévolu à l'amour dans l'acquisition d'une culture raffinée.

On peut donc caractériser l'amour chez les Abbassides en fonction de son statut, des effets qui en sont attendus et des fonctions qui lui sont assignées : composante centrale et indispensable de la vie de cour, il est censé induire une transformation positive, durable et structurelle chez les membres masculins de l'élite, qui les amène essentiellement à adopter la gamme des modes courtois de conduite et de consommation. Autant d'éléments auxquels une comparaison avec d'autres cultures et des époques antérieures ajoute de nouvelles significations : il s'établit alors un parallèle remarquable avec le rôle de l'amour dans les cultures de cour d'Europe occidentale depuis le XII^e siècle et, à l'inverse, un contraste saisissant avec les codes en vigueur à des périodes antérieures de l'histoire arabe.

L'amour jāhilī : contrastes et continuités apparentes

Célébré chez les Abbassides, l'amour avait en revanche dans le monde de la *jāhilīyya* (le passé nomade pré-islamique, « ignorant ») et, dans une large mesure, au temps des Omeyyades, un statut profondément ambivalent : les codes dominants de virilité en font une force potentiellement paralysante, son pouvoir de transformation est reconnu mais dénué de valeur positive. C'est là une différence essentielle : l'amour était considéré comme une menace pour la stabilité de la société. Ni force civilisatrice ni initiation structurée à des codes culturels très prisés, c'est un danger qui risque de conduire l'homme amoureux hors de la société, dans la sauvagerie. Frappé par l'amour, il cessera de s'alimenter, négligera son apparence physique, jouera avec des cailloux et, au bout du compte, oubliera la société humaine et la civilisation pour vivre dans la compagnie des bêtes sauvages²². Bref, dans un contraste saisissant avec la conception abbasside, il troque la « culture » contre la « nature ». Le rôle d'agent de civilisation joué par l'amour est, dans le monde *jāhilī*, dévolu à la poésie, qui constitue un abrégé de l'*ethos* social dominant : c'est elle qui instille la *murū'a* — ensemble de dispositions qui définissent l'idéal viril²³.

Autant de différences étroitement liées à la manière de représenter l'amour, et peut-être d'en faire l'expérience. La tradition *jāhilī* se concentre

22. *Al-Zarf wa'l-zurafā'...*, *op. cit.*, p. 107, sur Majnūn Layla ; *Masāri' al-'ushshāq...*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 91, 101-102, 104-106. Tomber amoureux d'une chanteuse apparaît dangereux pour Yazīd b. Mu'āwiya, qui tenta de dissimuler le fait à son père : 'Alī b. al-Ḥasan abū al-Qāsim IBN 'ASĀKIR, *Ta'rīkh madīnat Dimashq, tarājim al-nisā'*, éd. Sukayna AL-SHAHĀBĪ, Damas, 1982, p. 257.

23. Cf. Abū 'Alī al-Ḥasan IBN RASHĪQ AL-QAYRAWĀNĪ, *al-'Umda fī mahāsin al-shi'r wa-ādābīhi wa-naqdīhi*, éd. Muhiyy al-Dīn 'ABD AL-HAMĪD, Beyrouth, 1972, vol. 1, pp. 28, 29, 35 ; Qudāma b. Ja'far Abū AL-FARAJ, *Kitāb naqd al-nathr*, Beyrouth, 1980, p. 81 ; *Kitāb al-'iqd al-farīd...*, *op. cit.*, vol. 5, p. 274 ; Aḥmad b. Yahyā Abū al-'Abbās THA'LAB, *Majālis tha'lab*, éd. 'Abd al-Salām Muḥammad HĀRŪN, Le Caire, 1987, vol. 1, p. 66 ; 'Abd al-Karīm b. Ibrāhīm Abū Muḥammad AL-NAHSHALĪ, *Ikhtiyār al-mumtī' fī 'ilm al-shi'r wa'amalihi*, éd. Maḥmūd Shākīr AL-QATĀN, Le Caire, 1984, vol. 1, pp. 91-92 et 93.

HOMMES ET FEMMES

sur la douleur que cause l'absence de l'aimée, après la séparation²⁴. D'où la scène canonique par excellence de la poésie amoureuse, où l'on voit les vestiges de la demeure abandonnée par l'aimée rappeler son souvenir à l'amant²⁵, alors que les textes abbassides se consacrent à la phase où le soupirant fait sa cour : l'histoire de Bahrâm Gûr ne décrit pas le moment de l'*innamoramento* et, si la douleur de l'absence est mentionnée, elle se situe non pas après la séparation mais au cœur du long processus au cours duquel on fait la cour ; point plus important encore, le texte est centré sur la réponse structurée à l'état amoureux, à savoir la métamorphose du fils de Bahrâm Gûr en héritier d'un capital culturel et donc du pouvoir social.

Ainsi, dans un cas comme dans l'autre, si les représentations de l'amour inassouvi jouent un rôle essentiel, les obstacles y sont de nature différente : le répertoire traditionnel bédouin montre un amant aux prises avec des contraintes sociales, une séparation physique et une censure collective, obstacles dans lesquels les alliances, le contrôle du groupe, les considérations d'« honneur » sont parties prenantes ; l'amant abbasside, en revanche, a affaire à une inaccessibilité construite, qui l'incite à acquérir une compétence culturelle et à en faire la preuve. En témoigne le moment auquel est mis en scène le congé donné au fils de Bahrâm Gûr par la jeune fille : ce n'est pas la censure sociale qui fait obstacle à l'amant, mais les exigences de sa condition et les règles soigneusement orchestrées du jeu d'amour.

Modèles européens : le don d'amour

L'attitude courtoise

La question de l'émergence des cultures de cour européennes au XI^e siècle, aussi bien qu'une comparaison générale des cultures auliques, excèdent l'une et l'autre les limites du présent article²⁶ ; aussi prendrons-nous un raccourci permettant de souligner similitudes et différences avec

24. Cf. la manière dont Ibn Qayyim al-Jawziyya aborde l'amour *jâhili* (*wakânû yasûnûna 'l-'ishqa 'ani 'l-jimâ'*) : *Rawdat al-muhibbîn...*, op. cit., pp. 85-88.

25. « Ce que l'on appelle *nasîb* [...] est invariablement dédié à la mémoire de l'amour perdu, et jamais impliqué dans une relation amoureuse en cours » (Ilse LICHTENSTADTER, *Introduction to Classical Arabic Literature*, New York, Schocken Books, 1976, p. 23). Sur le *nasîb* (prélude amoureux à la *Qasîda*) voir Abdulla EL TAYIB, « Pre-Islamic Poetry », in A. F. L. BEESTON et alii (éds), *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 43-52.

26. Afin de rendre les parallèles et les contrastes perceptibles, il nous faudra négliger des différences régionales et des évolutions historiques pourtant incontestables. Nous sommes particulièrement redevables à l'étude de C. Stephen JAEGER, *The Origins of Courtliness: Civilizing Trends and the Formation of Courtly Ideals (939-1210)*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1985. Voir aussi du même auteur, « Courtliness as Social Change », in T. N. BISSON (éd.), *Cultures of Power: Lordship, Status, and Process in Twelfth-Century Europe*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1995, pp. 287-309. Sur les cultures de cour, voir Joachim BUMKE, *Courtly Culture*, Berkeley, University of California Press, [1986] 1991 ; Aldo SCAGLIONE, *Knights at Court: Courtliness, Chivalry and Courtesy from Ottonian Germany to the Italian Renaissance*, Berkeley, University of California Press, 1991.

l'amour abbasside : l'étude de la fonction assignée à l'amour pendant le Moyen Âge central, en nous bornant à un seul texte mais dont le rayonnement fut important²⁷.

La première partie du *Roman de la Rose*, composée vers 1225 par Guillaume de Lorris, offre avec le passage consacré aux commandements d'Amor l'une des formulations les plus explicites du programme prescrivant au nom de l'amour d'adopter un répertoire courtois de conduites et d'interactions²⁸. Bien que l'on ait pu définir ce célèbre « traité de l'amour » comme une « *summa* des conventions de l'amour courtois²⁹ », là n'est pas la raison de notre choix, et nous n'entendons pas non plus entrer dans la question fort débattue de l'« amour courtois » : l'intérêt de ce texte réside pour nous dans sa position particulière au sein des discours médiévaux sur l'amour. À la différence des romans courtois, en effet, l'amour y apparaît, non point comme le fil directeur d'une série d'aventures qui conduisent à l'apprentissage progressif du futur chevalier, mais comme le moteur d'une culture de soi, et de l'acquisition d'une attitude courtoise³⁰.

27. Nous n'aborderons pas ici la question fort controversée du rôle qu'ont pu jouer dans la formation de la culture de cour de possibles contacts entre al-Andalus et ses voisins du Nord. De telles controverses tendent à présupposer une conception contestable de l'« amour courtois » et à accorder une attention excessive à un nombre restreint de traités sur l'amour (tel le *Tawq al-Hamâma*, d'Ibn Ḥazm). Cela ne les empêche pas de mettre en évidence, à l'occasion, des parallèles importants. Il faut sans doute souligner que plusieurs spécialistes d'histoire européenne ont déclaré impossible de trouver trace du « pouvoir ennoblissant de l'amour » chez Ibn Hazm (Alfred JEANROY, *La poésie lyrique des troubadours*, Toulouse-Paris, Privat, 1934, vol. 2, pp. 366-367), certains considérant même que cette notion était inconnue en Orient (Leo POLLMANN, *Die Liebe in der hochmittelalterlichen Literatur Frankreichs : Versuch einer historischen Phänomenologie*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1966, p. 215).

28. GUILLAUME DE LORRIS et JEAN DE MEUN, *Le Roman de la Rose*, Félix LECOY (éd.), Paris, Champion, « Classiques français du Moyen Âge » n° 92, 95, 98, 1965-1970, vol. 1, vers 2055-2212. On se reportera à Karl August OTT, *Der Rosenroman* [Erträge des Forschung, 145], Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980 ; Jean BATANY, *Approches du « Roman de la Rose » : ensemble de l'œuvre et vers 8227 à 12456*, Paris, Bordas, 1973. Nous soulignerons parfois certains parallèles contemporains avec les *comandemenz* du Dieu amour, mais sans tenter de nous référer à ses sources directes.

29. Hans Robert JAUSS, « Die Minneallegorie als esoterische Form einer neuen *Ars amandi* », in J. BAYER (éd.), *La Littérature didactique, allégorique et satirique* [Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters, vol. 6-1], Heidelberg, Carl Winter, 1968, pp. 224-244, ici pp. 229, 233.

30. Les travaux touchant l'« amour courtois » ont reconnu ce fait depuis longtemps. Mais l'expression ordinairement utilisée pour en rendre compte, à savoir « le pouvoir ennoblissant de l'amour », semble réduire la distance analytique nécessaire à l'étude du phénomène et suggère une conception normative de la culture de cour. À cette conception nous en préférons une autre, considérée comme un répertoire souple des actes, un outil au service des stratégies sociales. Dans cette perspective, on ne privilégie pas *a priori* des modèles codifiés qui auraient un statut de normatif, et on ne suppose pas que la maîtrise des codes équivaut à se conformer aux normes : nombre de modèles pratiqués par les courtisans, loin d'être simplement des règles qui interdisent ou prescrivent certaines expressions, relèvent aussi de stratégies permettant de « faire des choses avec des mots » à la cour, maîtrise de l'euphémisme, du double sens, etc. Voir C. S. JAEGER, *Origins of Courtliness...*, *op. cit.*, pp. 156, 161-168, pour des exemples fort éclairants.

HOMMES ET FEMMES

Amor, dieu de l'amour, explique au héros comment mériter d'entrer à son service. Il doit fuir la vilénie et les vilains : l'attitude courtoise se définit donc par opposition à ce qui est détestable dans l'imaginaire culturel autant que social de l'époque³¹. Éviter les paroles basses et vulgaires, faire preuve de politesse envers tous, être « doux et raisonnable dans ses propos » quel que soit l'interlocuteur. Certaines interdictions — langage obscène, propos désobligeants sur les femmes, vantardise — font clairement allusion à la sociabilité masculine courante³². À l'inverse, la construction d'une réputation emprunte de nouvelles voies : parler féminin, dépenses ostentatoires et aptitude à courtiser. Il faut « servir et honorer » les femmes, agir de manière à leur plaire, de façon qu'« elles entendent dire et raconter du bien sur toi ». À la vantardise directe et à la calomnie explicite, il faut substituer grâce et élégance, belles manches et souliers lacés, autant de témoins muets mais éloquentes de richesse et de culture. À la place des voies traditionnelles de la renommée s'esquisse donc un nouveau cercle de consécration : l'aristocrate doit acquérir une compétence culturelle qui lui vaut d'être reconnu auprès d'un public de cour averti, où les femmes occupent une position privilégiée³³.

De l'énumération des accessoires matériels requis — manches et chaussures, gants, ceintures et fleurs —, on passe directement aux prescriptions qui concernent le raffinement corporel. On remarquera l'insistance évidente

31. Voir Jacques LE GOFF, « Les paysans et le monde rural dans la littérature du haut Moyen Âge (v^e-vi^e siècle) », in *Agricoltura e mondo rurale in Occidente nell'Alto Medioevo* (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 13), Spolète, Centro Studi Alto Medioevo, 1966, pp. 723-741, repris dans *Pour un autre Moyen Âge : temps, travail et culture en Occident : 18 essais*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 131-144 ; Jacques CHAURAND, « Latin médiéval et contexte social : le campagnard et l'homme de cour d'après un recueil de distinctions du XIV^e siècle », in *La lexicographie du latin médiéval et les rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen Âge*, Paris, Éditions du CNRS, 1981, pp. 59-75.

32. Voir Ulrich MÖLK, « *Curia und Curialitas*. Wort und Bedeutung im Spiegel der romanischen Dichtung : Zu fr. *cortois(ie)*/pr. *cortes(ia)* im 12 Jahrhundert », in J. FLECKENSTEIN (éd.), *Curialitas : Studien zu Grundfragen der höfisch-ritterlichen Kultur*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, « Veröffentlichungen des MPIG, 100 », 1990, pp. 27-38, en particulier pp. 30-31 ; Horst WENZEL, « Zur Deutung der höfischen Minnesangs : Anregungen und Grenzen des Zivilisationstheorie von Norbert Elias », in K.-S. REHBERG (éd.), *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften : Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1996, pp. 213-239, en particulier pp. 219-220.

33. Une seule fois, le texte semble faire référence à un public extérieur à la cour, des « vilains » sidérés par les souliers merveilleusement seyants du courtisan, mais le terme de « vilains » pourrait bien renvoyer même dans ce cas à un manque de compétence culturelle plutôt qu'à une catégorie sociale définie : « Solers a laz et estivaus / aies sovent frais et noviaus, / et gart qu'i soient si chauçant / que cil vilain aillent tençant / en quel guise tu te chauças / et quel part tu i entras » (*Le Roman de la Rose*, op. cit., vers 2137-2142) : Aies des souliers à lacets et des souliers légers d'été et change-les souvent, et veille à ce qu'ils t'aillent parfaitement pour éviter que les vilains n'aillent te le reprocher, en te demandant de quelle manière tu t'es chaussé, et de quel côté tu es entré). Le vers 2203 contient un usage identique du terme : « vilain entule et sot » (vilain stupide et sot). Les traductions en français moderne sont empruntées à l'édition-traduction d'Armand STRUBEL, *Le Roman de la Rose*, Paris, Hachette/Le Livre de Poche, 1992. Fondée sur des manuscrits différents de l'édition Lecocq, utilisée par les auteurs, nous avons parfois modifié la traduction (N.D.T.).

sur les parties visibles du corps et les risques qu'encourt l'identité masculine à ce jeu-là :

Ne sueffre sus toi nul'ordure ;
lave tes mains, tes denz escure ;
s'en tes ongles pert point de noir,
ne l'i lesse point remanoir.
Cous tes manches, tes cheveus pigne,
mes ne te fardes ne ne guignes³⁴.

Tout ceci est bien entendu au service de l'amour :

Il est ensi que li amant
ont par eures joie et torment ;
amant sentent les maux d'amer,
une eure douz, autre eure amer.
Maus d'amer est mout corageus :
Or est li amanz en ses geus,
or est destroiz, or se demente,
une eure pleure, autre eure chante³⁵.

Ces symptômes conventionnels sont pleinement reconnus mais il convient de ne pas les exagérer : l'amour est une maladie « mout cortoise », il faut donc « garder une mine joyeuse », autrement dit respecter les exigences de la sociabilité de cour. Mais il ne suffit pas de faire montre des tourments de l'amour, il faut encore cultiver ses capacités à sauter, monter à cheval, jouter et chanter :

Si avient bien a bachelier
que il sache de vieller
de citoler et de dancier
par ce se puet mout avancer³⁶.

La gestion de l'impression globale faite sur un public indifférencié doit s'accompagner de dons généreux adressés à la personne particulière de l'aimée :

34. « Ne souffre sur toi aucune malpropreté : lave-toi les mains, cure-toi les dents ; si dans tes ongles apparaît un peu de noir, ne l'y laisse pas subsister. Coude tes manches et peigne tes cheveux, mais ne mets pas de fard et de maquillage » (*Le Roman de la Rose, op. cit.*, vers 2153-2158). L'usage de produits de beauté ou de maquillage rapprocherait l'homme des « dames [...] de mauvais renom ». Sur cette prescription, voir Marcia COLISH, « Cosmetic Theology: The Transformation of a Stoic Theme », *Assays: Critical Approaches to Medieval and Renaissance Texts*, 1, 1981, pp. 3-14.

35. « Il en va ainsi : les amants selon l'heure vont de la joie au tourment ; les amants sentent le mal d'aimer, une fois doux, une fois amer. Le mal d'amour est plein de courage : une fois l'amant est tout à ses jeux, une autre il est au désespoir et se lamente, une fois il pleure, une fois il chante » (*Le Roman de la Rose, op. cit.*, vers 2169-2176).

36. « Cela va très bien à un jeune homme de savoir jouer de la vielle et du flageolet et de savoir danser : ces dons peuvent l'avantager beaucoup » (*Le Roman de la Rose, op. cit.*, vers 2195-2198).

HOMMES ET FEMMES

Que cil qui a por un regart
ou por un ris douz et serin
douné son cuer tot enterin,
doit bien après si riche don
doner ce qu'il a a bandon³⁷.

L'ensemble du texte est régi par une progression nette qui va de la régulation des relations sociales (usage du langage en particulier) à un modelage de l'homme de cour, parure vestimentaire d'abord, et parties visibles du corps ensuite. Ce corps ainsi façonné peut s'engager dans la démonstration des aptitudes culturelles qui définissent l'homme de cour (musique, chant, joute, équitation et, finalement, offrande de dons). C'est précisément l'institution paradoxale du don, où liberté et obligation sont inséparables, qui est utilisée dans le reste du texte pour élaborer le modèle courtois de l'amour et illustrer les dispositions intérieures qui lui sont nécessaires. Dans le passage consacré au don, la description des activités extérieures cède progressivement la place aux prescriptions concernant l'état d'esprit qui doit les accompagner : l'amant doit se livrer à des exercices de gestion et contrôle de ses émotions (*management of emotions*) dans ce qui est au plus près d'une gestion des affects dans un contexte profane, même si les techniques en sont clairement empruntées au rituel religieux :

Enprés te doing em penitance
que nuit et jor sanz repentance
en amors metes ton penser.
Tot jorz i pense sanz cesser
et te membre de la douce eure
dont la joie tant te demeure³⁸.

Modelage de la mémoire et de la perception lié aux prescriptions concernant la structure de la relation : il faut un seul objet à un amour et une dévotion indivis, car Amour ne tolère point de « service à moitié³⁹ ». L'amant doit aussi accepter une relation fondée sur une générosité sans fin pour une récompense incertaine et la retenue dans la réclamation d'une contrepartie directe. Aussi, bien que cette règle du jeu de l'amour ne vise pas explicitement à la formation des partenaires féminins, sa logique interne exige dans une certaine mesure que les femmes jouissent d'une capacité de choix et d'action : les offrandes de l'amant et son amour comme don « absolument

37. « Car celui qui a pour un regard ou pour un sourire doux et charmant donné son cœur tout entier, il lui faut bien après un si riche présent, donner ce qu'il possède sans aucune retenue » (*Le Roman de la Rose, op. cit.*, vers 2208-2211).

38. « Ensuite en pénitence je t'ordonne que nuit et jour tu consacres tes pensées à l'amour, sans t'en repentir. Songes-y sans cesse ni relâche et souviens-toi du doux moment dont la joie te tarde tant » (*Le Roman de la Rose, op. cit.*, vers 2221-2225).

39. « Et por ce que fins amanz soies, / viel je et comant que tu aies en un seul leu tot ton cuer mis, / si qu'il n'i soit mie demis, / ainz toz entiers sans tricheries / car je n'aim pas metoierie. / Qui en mains leus son cuer depart, / par tot en a mauvesse part ; / mes de celui point ne me dout / qui en un leu met son cuer tout. / Por ce veil qu'en un leu le metes [...] » (*Le Roman de la Rose, op. cit.*, vers 2228-2237).

libre⁴⁰ » doivent être sans conditions, fondés sur l'espoir de voir son amour payé de retour, mais sans aucune assurance⁴¹ : règle absolue de l'apprentissage du « jeux d'Amors »⁴².

Clé de voûte de l'attitude courtoise, force positive capable de transformer durablement celui qui l'éprouve et qui, en courtisant sa Dame, s'élève par l'apprentissage de l'élégance, des convenances et d'une culture raffinée dans la version médiévale européenne de l'*adab* et du *zarf* (qui demeure — on en conviendra — d'une portée modeste lorsqu'on la compare à certaines normes proche-orientales de conduite civilisée) : tel est le portrait que brosse de l'amour le *Roman de la Rose*. Mais au-delà d'une simple énumération des différences et des ressemblances, une analyse comparative doit permettre de mettre à l'épreuve les explications reçues et, mieux encore, de formuler des nouvelles hypothèses de travail. Aussi, sans pour autant proposer un modèle entièrement élaboré des cultures auliques, souhaitons-nous à présent attirer l'attention sur certains aspects significatifs directement liés à la structure et à la fonction de l'amour.

Pouvoir et culture

Les cours d'Europe occidentale se sont développées au sein de sociétés caractérisées par une intégration politique faible, et leur naissance coïncide avec l'émergence de principautés encore fragiles, qui doivent assurer leur

40. « Don tot quite » (*Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, vers 2241).

41. « Mes gardes bien que ne le prestes ; / car se tu l'avoies presté, / jou tendroie à chaitiveté. / Mes done le en don tot quite, / si en avras greignor merite ; / car bontez de chose prestée / est tot rendue et aquitee / mes de chose donee en dons / doit estre grant li guerredons. / Donc le done quitement, / si le fai debonairement, / car l'en doit chose avoir mout chiere / que est donee a bele chiere ; / et je ne pris le don un pois / que l'en done desus son pois. » (*Le Roman de la Rose*, *op. cit.*, vers 2239-2252 : « Mais prends garde de ne pas le prêter, car si tu l'avais prêté, je le tiendrais pour une conduite misérable : donne-le au contraire sans restriction et ton mérite en sera plus grand, car le bien fait par une chose prêtée est vite rendu et acquitté, tandis que pour une chose donnée, la récompense en retour doit être grande. Donne-le donc sans aucune réserve, et fais-le de bon cœur car on doit apprécier beaucoup ce qui est donné avec bonne grâce : je trouve que ce que l'on donne contre son gré ne vaut pas grand-chose. »)

42. On remarquera que les modèles chevaleresque et courtois de l'amour ne semblent pas présenter la même configuration de l'échange de dons. Comme l'a montré Christiane MARCHELLO-NIZIA (« Chevalerie et courtoisie », in G. LEVI et J.-C. SCHMITT (éds), *Histoire des jeunes en Occident*, 2 vols, Paris, Le Seuil, 1996, vol. 1, pp. 147-197, ici p. 178), on voit parfois dans le roman d'aventure chevaleresque la dame montrer sa générosité en offrant des dons au chevalier, qui doit les lui rendre sous la forme de son service et de sa loyauté. En revanche, dans le modèle courtois, c'est l'amant qui prend l'initiative du don pour tenter de gagner la faveur de sa dame. Il peut arriver que ces dons ne soient pas payés de retour, mais l'amant est averti qu'il ne doit pas les réduire à des prêts en réclamant leur contrepartie. Dans les deux cas, l'échange implique les personnes autant que les choses : tandis que le chevalier risque sa vie, l'amant courtois entre dans un mouvement d'auto-transformation, accompagnant ainsi ses dons matériels d'une prestation totale de sa personne, puisque, en obéissant aux lois de la dame, il se déclare symboliquement sien. Pour une analyse aigüe des relations féodales en termes d'échange de dons, voir Stephen D. WHITE, « The Politics of Exchange: Gifts, Fiefs, and Feudalism », in E. COHEN et M. de JONG (éds), *Medieval Transformations: Texts, Power and Gifts in Context*, Leyde, Brill (à paraître).

HOMMES ET FEMMES

emprise sur des conglomérats de pouvoirs locaux exercés par des aristocraties de type guerrier. Tel n'est pas apparemment le cas des Abbassides. Et pourtant, là aussi, la construction de répertoires culturels pourrait être liée, quoique de manière plus détournée, aux structures de pouvoir.

À suivre certaines interprétations de type sociologique, à la fois ingénieuses et puissantes, l'amour aurait fonctionné dans les cours européennes du Moyen Âge central comme une ruse du pouvoir : il aurait permis d'assujettir au pouvoir princier les « jeunes » nobles indisciplinés sans porter atteinte à leur honneur. La *fin'amors* était donc, pour utiliser l'expression de Georges Duby, un « jeu éducatif », un exercice de discipline de soi et de loyauté dont le destinataire apparent était la Dame, épouse du prince, constituée en objet inaccessible qui faisait en fait office d'intermédiaire induisant l'allégeance au seigneur, son époux légitime⁴³. C'est ici que la thèse suscite quelques objections. Plusieurs spécialistes de littérature médiévale ont en effet souligné que l'amour envers l'épouse inaccessible du seigneur ne constituait nullement le thème majeur des textes de l'époque⁴⁴, et, même lorsque c'est le cas, il est possible de mettre sérieusement en doute l'idée que les publics de cour cherchaient dans la littérature un reflet des relations sociales réelles⁴⁵. Enfin, s'il n'y a pas de raison de soutenir que l'amour fut un dispositif inventé d'en haut par le prince plutôt que d'en bas par les courtisans, une troisième hypothèse serait nettement préférable, celle d'une cour comme champ de pouvoir particulier qui, collectivement, construit une adhésion au code de l'amour⁴⁶. Code qui est

43. Christiane MARCHELLO-NIZIA, « Amour courtois, société masculine et figures du pouvoir », *Annales ESC*, 36-6, 1981, pp. 969-982 ; Georges DUBY, « On Courtly Love », in G. DUBY, *Love and Marriage in the Middle Ages*, Oxford, Polity Press, 1993, pp. 56-63. Ces deux textes sont fondés sur l'article classique de Georges DUBY, « Les "jeunes" dans la société aristocratique », in G. DUBY, *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris-La Haye, Mouton, 1973, pp. 213-225.

44. Nous nous limitons bien entendu aux travaux parus : Rüdiger SCHNELL, *Causa Amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*, Berne, Francke, 1985, pp. 81-83, 95-97, 109-110.

45. R. SCHNELL (*Causa Amoris...*, *op. cit.*, pp. 103-109) fournit des indications fort intéressantes sur la manière dont les divers publics de l'époque pouvaient percevoir la poésie lyrique des troubadours et le *Minnesang*. Lecture tout aussi convaincante — voire davantage — certains poèmes font peut-être référence non point à un horizon d'attente de leurs récepteurs, mais à leurs conditions de production : l'amour représente alors l'art de la poésie, « être amoureux » fait figure de condition de possibilité de l'activité poétique, et les « faveurs » que recherche l'amant renverraient indirectement aux dons que le poète attend de son protecteur (Edward I. CONDREN, « The Troubadour and his Labor of Love », *Medieval Studies*, 34, 1972, pp. 174-195). En tant que thème littéraire, et non pas code régissant un jeu, l'amour pouvait évidemment revêtir des significations différentes pour les clercs, les poètes professionnels et les divers publics.

46. À certains égards, l'interprétation de Georges Duby avait été anticipée par un article d'Ursula Peters, paru en 1973, où, contre la thèse d'Erich Köhler, elle soutenait que la poésie amoureuse, loin d'exprimer nécessairement les aspirations frustrées des petits nobles, avait été mise à l'honneur par de puissants aristocrates de manière à s'attacher le service des *militēs* (Ursula PETERS, « Niederes Rittertum oder höher Adel ? Zu Erich Köhlers historisch-soziologischer Deutung des altprovenzalischen und Mittelhochdeutschen Minnellyrik », *Euphonia*, 67, 1973, pp. 244-260). Alors que, selon Duby, « le patronage princier encouragea

non pas un texte à interpréter mais une langue permettant de concevoir des relations et une gamme de choix pour les actions⁴⁷.

De cette interprétation politique séduisante mais contestable, on peut cependant retenir son schéma global d'un amour lié au pouvoir et à sa reproduction, qui vaut aussi pour la cour des Abbassides. Illustration exemplaire, l'histoire de Bahrâm Gûr, où l'amour fait explicitement figure de ruse déployée par le monarque, qui met en scène toutes les *personae dramatis* de manière à se donner un successeur digne de lui (item 5 du récit transcrit ci-dessus). On constate pourtant des différences significatives : dans le cas abbasside, l'enjeu est, apparemment, non pas l'allégeance politique, mais la compétence culturelle. Et ce fait concorde avec un autre : on ne trouve pas trace du schéma où l'amant gagne le cœur d'une femme par une série d'aventures qui l'éloignent de la cour où il revient ensuite purifié. Chez les Abbassides, l'amour est une force qui pousse à apprendre et à mettre en œuvre les codes courtois régissant attitudes et relations.

Pourquoi assigner à l'amour cette fonction ? Celui-ci serait — c'est du moins notre hypothèse — le nom de code de la *violence douce* de la société de cour. Les courtisanes abbassides se devaient d'adopter des attitudes culturelles précises pour répondre aux souhaits de leur protecteur⁴⁸, mais à l'intérieur du « vocabulaire de motifs » qui s'élabore à la cour⁴⁹, la soumission à une aimée difficile à vaincre semble avoir constitué une raison acceptable et officielle de se forger librement une compétence culturelle qui, pour les courtisanes, compagnons du monarque et soucieux de se distinguer de ses serviteurs, était à l'évidence mieux accordée à leur statut social. Dès lors, la participation active de l'élite masculine à la production culturelle

délibérément l'instauration de ces liturgies séculières qu'incarnent les histoires de Lancelot et Gauvain » (p. 60), et que les dirigeants cherchèrent à assurer leur emprise sur la classe des guerriers en adoptant le « code de l'amour courtois » (p. 61), U. Peters essaie d'éviter de voir dans les textes l'expression directe de l'intérêt princier (pp. 250-251). Elle suggère aussi que, du moins dans le cas allemand, l'attrait que pouvait exercer le thème du service à la Dame aimée tenait à ses prestigieuses origines françaises et à l'inversion imaginée des relations sociales courantes (pp. 257-258).

47. Sur les différences entre une conceptualisation de la culture comme texte et une vision alternative de la culture comme ensemble des répertoires des modèles d'action, voir Gadi ALGAZI, « Kulturkult und die Rekonstruktion von Handlungsrepertoires », *L'homme : Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft*, 11-1, 2000, pp. 105-119.

48. Sur les répertoires qui se succèdent au gré des détenteurs du pouvoir, voir *Rabî' al-abrâr*, *op. cit.*, vol. 3, pp. 241-242 (à propos de l'Omeyyade al-Sha'bi) ; Ahmad b. Muhammad Abû 'Abd Allah IBN AL-FAQÎH, *Kitâb al-Buldân*, éd. Yûsuf AL-HÂDÎ, Beyrouth, 1997, p. 57 (à propos de l'Abbasside Usâma b. Ma'qil).

49. Il est significatif que al-Mas'ûdî voie dans l'amour (*ishq*) l'explication plausible d'événements politiques importants survenus à la cour abbasside. À l'en croire, la chute des puissants Barmakides serait imputable au sentiment de trahison qu'aurait éprouvé Hârûn al-Rashîd en apprenant la liaison interdite entre sa sœur bien-aimée 'Abbâsa et son conseiller favori Ja'far ibn Yahyâ al-Barmakî (*Murûj*, vol. 3, pp. 379-389) ; voir Julie Scott MEISAMI, « Mas'ûdî on Love and the Fall of the Barmakids », *Journal of the Royal Asiatic Society*, 2, 1989, pp. 252-277. De même, selon al-Mas'ûdî, al-Ma'mûn aurait mis à mort son fidèle vizir al-Fadl ibn Sahl (ce même Dhû al-Riyâsatayn qui est censé raconter l'histoire de Bahrâm Gûr) parce que son pouvoir était si grand qu'il aurait exercé des pressions sur le calife à propos d'une *jâriya* que ce dernier voulait acheter. Aussi le calife le tua-t-il par ruse (*Murûj...*, *op. cit.*, vol. 4, p. 5).

HOMMES ET FEMMES

— au-delà de la commande d'œuvres d'art et de textes littéraires — pouvait devenir une marque de distinction et une dimension essentielle de l'identité sociale de ses membres. Ils manifestaient ces codes culturels au-delà de la sphère restreinte de la cour, ce qui était impossible alors que l'acquisition des codes culturels était une marque de soumission au détenteur du pouvoir.

Autant de différences qui, loin de répondre définitivement aux questions, en suscitent de nouvelles. On peut ainsi se demander si, dans le cas européen, la focalisation sur une conception étroite du pouvoir politique n'a pas conduit à sous-estimer les implications sociales de l'acquisition de compétences culturelles : pour l'intégration de l'élite, l'adhésion à un code commun pourrait avoir été tout aussi importante à long terme que l'allégeance politique directe au détenteur du pouvoir. Chez les Abbassides, c'est probablement à ce phénomène que fait allusion une phrase indiquant que, pour l'élite, le lien s'établit non par l'appartenance à un lignage commun (*nasab*), mais par le partage d'une culture raffinée (*adab*)⁵⁰.

La position des femmes

Selon certains historiens, l'épanouissement de l'amour dans les cours européennes du milieu du Moyen Âge entretiendrait une relation étroite avec l'amélioration du statut des femmes de l'aristocratie. Hypothèse contestée⁵¹, mais stimulante. Chez les Abbassides, en revanche, les femmes libres sont d'ordinaire exclues du jeu amoureux, généralement réservé aux *jawâri*, esclaves promues au rôle de courtisanes⁵². D'où la quasi-impossibilité d'envisager une causalité liée au statut des femmes. L'état présent de la recherche n'autorisant pas d'affirmation solide sur leur position dans la société abbasside⁵³, nous tenterons une hypothèse heuristique : c'est le jeu de l'amour, et sa fonction — la socialisation secondaire de l'élite —, qui exige la

50. On raconte que le gouverneur de Bagdad, Muḥammad ibn 'Abd Allah ibn Tâhir avait accueilli le lettré al-Zubayr ibn Bakkâr par ces mots : « Nous sommes sans doute éloignés par la lignée, mais proches par notre culture » (*Mu'jam al-udabâ'...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 348). Muḥammad ibn 'Abd Allah ibn Tâhir appartenait à la troisième des quatre générations de la lignée des Tâhirides qui occupèrent la fonction de gouverneur de Perse et de Khûrasan, mais firent aussi carrière à Bagdad, résidence du califat abbasside. Protecteurs de lettrés et de poètes, ils avaient leur propre cour. (Voir Clifford Edmund BOSWORTH, « The Tahirids and Arabic Culture », *Medieval Arabic Culture and Administration*, Londres, Variorum Reprints, I, 1982, pp. 45-79.)

51. G. DUBY, « On Courtly Love », art. cit. ; J. BUMKE, *Courtly Culture...*, *op. cit.*, pp. 360-413 ; Werner RÖSENER, « Die höfische Frau im Hochmittelalter », in J. FLECKENSTEIN (éd.), *Curialitas...*, *op. cit.*, pp. 171-230.

52. Cette différence est relevée par Julie Scott MEISAMI, *Encyclopedia of Arabic Literature*, Londres-New York, Routledge, 1998, vol. 1, p. 176, art. « Courtly Love » ; cf. Abdallah CHEIKH-MOUSSA, « Figures de l'esclave chanteuse à l'époque 'abbasside », in H. BRESCH (éd.), *Figures de l'esclave au Moyen Âge et dans le monde moderne*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 31-76 ; Abdul-Kareem HEITTY, « The Contrasting Spheres of Free Women and *Jawâri* in the Literary Life of the Early Abbaside Caliphate », *Al-Masâq*, 3, 1990, pp. 31-51.

53. Voir par exemple Leila AHMED, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of Modern Debate*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1992, pp. 79-101 ; Fatima MERNISSI, *The Forgotten Queens of Islam*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, pp. 9-67.

construction d'une inaccessibilité de la femme et lui confère une considérable liberté d'action. On constate ainsi dans l'histoire de Bahrâm Gûr que la femme se voit assigner une capacité d'agir, de manière à créer entre les partenaires la « tension équilibrée⁵⁴ » qui permet la pratique du jeu : le mouvement se prolonge artificiellement du fait des exigences de la jeune fille, qui sont en fait celles du roi (item 6).

Condition nécessaire du jeu, cette capacité d'action prêtée aux femmes ne lui préexiste en revanche pas nécessairement dans une situation sociale extérieure : elle naît du jeu lui-même. D'autant qu'en contexte islamique, il y avait en général de grandes différences entre les partenaires ; certaines *jawâri* étaient au pouvoir de leur soupirant, ou même expressément leur propriété, mais le jeu consistait à agir comme si ce déséquilibre n'existait pas : il fallait gagner leurs faveurs en faisant sa cour.

Compétence sociale et jeu amoureux

Mais pourquoi donc se livrer à ce jeu ? Son rôle se bornait-il à donner une motivation officiellement reconnue à l'apprentissage des codes distinctifs de l'élite ? Le fait que cette fonction est admise si clairement nous laisse à penser. Il faut peut-être chercher des fonctions supplémentaires, moins apparentes : au-delà du champ visible (normes de comportement et modèles codifiés d'une culture de soi), le jeu de l'amour est aussi un répertoire de formes d'actions à la cour — de scénarios et de stratégies, de coups et de stratagèmes. On en veut pour preuve les propos d'al-Washshâ dans son « manuel » d'amour : les personnes de culture raffinée (*adab*), loin de se caractériser simplement par leurs bonnes manières et leur élégance, sont aussi capables de dissimuler à la perfection leurs intentions et d'imaginer des stratagèmes subtils ; elles possèdent maîtrise de soi, affabilité, ruse et prudence, toutes qualités qui leur permettent de parvenir à leurs fins tout en les maintenant cachées⁵⁵. À en croire al-Washshâ, il s'agit donc d'une culture qui élargit les capacités d'action dans l'espace social particulier de la cour. La compétence culturelle est un atout politique.

Dès lors on comprend mieux aussi le rôle concret du jeu de l'amour dans cet apprentissage, un jeu qui, au-delà d'une culture, confère des compétences sociales : l'amour serait associé au pouvoir politique parce qu'il constituerait un terrain idéal pour s'exercer aux jeux plus sérieux de

54. Norbert ELIAS, « Dynamics of Sport groups », in N. ELIAS et E. DUNNING, *Quest for Excitement: Sport and Leisure in the Civilizing Process*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 193.

55. *Al-Zarf wa'l-zurafâ'*, pp. 238-243-244. Grammaire et professeur, al-Washshâ fut aussi le maître d'une *jâriya* nommée Munya, qui appartenait à l'une des épouses du calife al-Mu'tamid. Nous ne disposons d'aucun renseignement sur ses relations avec la cour, si ce n'est que ses deux recueils manifestent une profonde connaissance du *zarf* et des attitudes courtoises. Voir Jean-Claude VADET, *L'esprit courtois en Orient dans les cinq premiers siècles de l'Hégire*, Paris, Maisonneuve, 1968, pp. 317-351, et en particulier pp. 317-318 ; Maria G. STASOLLA, « Raffinatezza e amor cortese nel *Kitâb al-Muwashsha* », *Quaderni di Studi Arabi*, 7, 1989, pp. 105-123 ; *Encyclopedia of Arabic Literature*, op. cit., vol. 2, pp. 807-808, art. « al-Washshâ ».

HOMMES ET FEMMES

la cour : patronage et flatterie, échange de dons et de services, art de mettre ceux-ci en lumière ou de les laisser dans l'ombre. Il faut percer à jour les intentions dissimulées, parler un langage oblique — fait de demi-mots et d'allusions —, masquer ses ambitions et faire de prudentes avances pour gagner les faveurs de quelqu'un : autant d'aptitudes que l'amour permet, sinon d'acquérir, du moins de cultiver. Et quiconque a affaire à des patrons capricieux a tout à gagner à s'être « fait la main » avec une bien-aimée fantasque⁵⁶ : le jeu exige que, dans la fiction, la femme dispose de son libre arbitre et d'un pouvoir sur son soupirant, qu'elle puisse le congédier et le contraindre à prouver ses talents. Plutôt qu'une métaphore à décoder, nous verrions donc dans l'amour un mode conventionnel d'activité — un jeu sérieux qui permette d'améliorer et d'entretenir sa capacité d'action à la cour. C'est à cette fonction que renvoient les représentations littéraires que nous avons citées, même de manière détournée : elles soulignent en effet les modes de vie codifiés et les normes plus que des stratégies ; elles tendent à représenter le processus continu par lequel une compétence sociale fondée en fait sur un *habitus* préexistant est cultivée, comme s'il s'agissait d'une métamorphose radicale (« l'amour fait de l'hésitant un homme résolu »), et à remplacer les incertitudes inhérentes au travail d'apprentissage par une certitude imaginaire, articulée par les maximes souvent répétées qui insistent sur les pouvoirs infinis de l'amour.

À l'instar de certains sports et du latin, qui ont pu faire figure de formation idéale pour les membres de l'élite britannique destinés à gouverner un empire, l'amour est un terrain d'entraînement pour les activités sociales requises par la politique de cour, difficilement codifiables et que seule la pratique permet de maîtriser. L'insistance marquée, dans nos sources, sur le rôle de l'amour comme force conductrice permettant d'acquérir une compétence culturelle particulière, souligne les éléments codifiés et viables de la culture pour en masquer d'autres. Au bout du compte, il est donc possible de retenir l'hypothèse de Georges Duby, qui voit dans l'amour un « jeu éducatif », mais à deux réserves près : élargir la définition trop étroite de l'« amour courtois » qu'elle présuppose, et ôter à « éducation » ses connotations formelles et normatives, puisqu'elle n'est ici que la partie

56. Si certaines sociétés de cour comptent des femmes au nombre de ces personnages puissants à qui un service était dû, il ne faut pas les confondre *a priori* avec ces « femmes » impliquées dans le jeu de l'amour, puisque celles-ci pouvaient être, chez les Abbassides, des esclaves instruites, ou — c'est parfois, semble-t-il, le cas dans les cours d'Europe occidentale — des figures purement littéraires, les unes et les autres permettant l'exploration et la mise en pratique des diverses options et stratégies. Il n'est nullement nécessaire que le pouvoir qui leur est prêté se confonde avec celui que détiennent certaines femmes dans d'autres circonstances de la vie de cour. Mais, d'un autre côté, à l'instar d'autres jeux de l'époque pré-moderne, celui de l'amour n'est pas séparé de la vie « réelle » par des frontières étanches, si bien que les relations amoureuses pouvaient tourner parfois à l'alliance politique et interférer avec les échanges de services et d'honneurs. Non que l'amour fût dénué de limites, mais celles-ci pouvaient faire l'objet de redéfinitions et de renégociations de la part des participants. Il est possible d'interpréter ainsi les conflits qui opposèrent Hārūn al-Rashīd et certains de ses puissants courtisans, mêlant inextricablement amour et pouvoir (voir ci-dessus la note 49), mais il faudrait y consacrer une autre étude.

visible d'un processus plus général destiné à inculquer un *habitus* social. Dans ce jeu de l'amour, la discipline et la loyauté ne sont pas seules en cause, mais intervient aussi la maîtrise active des stratégies requises pour prendre part aux jeux du pouvoir et des honneurs en vigueur à la cour.

C'est en quoi l'histoire de Bahrâm Gûr recèle une morale implicite pour ses auditeurs et ses lecteurs : la leçon dispensée par Dhû al-Riyâsatayn à ses disciples porte non seulement sur l'amour, clé de la culture, mais aussi sur l'intrigue politique et l'usage des affects (items 1-3, 9). Si l'on revient du cadre narratif à l'histoire qui s'y emboîte (items 4-8), l'insistance de Bahrâm Gûr sur les raisons cachées du comportement de la bien-aimée est fort significative : non content de laver celle-ci de tout reproche éventuel pour avoir cédé à une tentation blâmable, il initie aussi le jeune homme au mécanisme de son propre désir, lui faisant partager son expérience politique. Bref, l'union est moins celle des jeunes amants que celle de deux générations d'hommes au pouvoir.

Inculquer le code amoureux abbasside

Le rôle de la production textuelle

Comment apprenait-on le code amoureux ? Comment ce nouveau répertoire — dont il faudrait sans aucun doute déterminer avec précision les conditions d'émergence — en vint-il à se transmettre et à se diffuser ? Dans l'apprentissage de modèles de comportements et de relations, l'application du principe « c'est en forgeant qu'on devient forgeron » joue à l'évidence un rôle considérable : la cour fait le courtois. Néanmoins, dans le cas considéré, il faut souligner l'importance de l'assimilation des textes qui servent à structurer les modes de perception et de comportement. À la différence de certaines attitudes précises — règles de politesse, par exemple, assimilables par participation à des interactions — l'amour représente un modèle global qui structure une perception de soi et des autres, et met en relation un grand nombre d'éléments hétérogènes. Aussi est-il difficile d'imaginer une transmission purement implicite du modèle, dans le cadre de relations réelles. Si le mimétisme suffit sans doute largement à l'apprentissage des symptômes de l'état amoureux, en revanche la réponse structurée à l'amour, comme auto-transformation par acquisition de capacités culturelles, se conçoit mal sans l'appui de récits-guides et d'institutions qui la soutiennent. Par conséquent, il n'est pas de pratique de l'amour sans une assimilation préalable et approfondie de ses incarnations narratives.

La littérature — au sens large d'activité textuelle — aurait donc joué un rôle capital dans la transmission du code. Ce seraient, notamment, les recueils d'*adab* (surtout certaines anecdotes attribuées à des individus réels) et la poésie, qui auraient enseigné comment être amoureux, comment réagir à cet état et qu'espérer à chaque étape du jeu. C'est ainsi qu'il convient de comprendre l'histoire d'Hârûn al-Rashîd cherchant le vers qui traduira avec justesse ses états d'âme. Il faut à ce processus davantage qu'une simple lecture ou écoute. La composition de textes est un élément clé du service

HOMMES ET FEMMES

amoureux. Dans le *Kitâb tafriġ al-muhaj wasabab al-wusûl ilâ al-faraj* d'al-Washshâ', par exemple, sorte de manuel de la correspondance amoureuse⁵⁷, l'introduction décrit le matériel de rigueur (les différents types de papier et d'encre, de plumes et de parfums) et propose des exemples de poèmes pour toutes les occasions amoureuses. Voici une anecdote qui décrit le rôle de l'écriture et l'assimilation du raffinement qu'elle permet :

On dit un jour à Sa'îd ibn Salm⁵⁸ : « Ton fils s'est mis à composer et à diffuser de la poésie raffinée. » Il demanda : « Pourquoi cela ? », et on lui répondit : « Parce qu'il s'adonne à l'amour. » Il répondit : « Qu'il en soit ainsi, car il deviendra élégant et aimable et il cultivera la pureté [*yazrufu wa yaltafu wa yanzufu*]. »⁵⁹

Rédiger des lettres d'amour et des poèmes modèle l'expérience, tout en enseignant les codes qu'est censé susciter l'amour. La place que nous accordons ici à la littérature de l'*adab* est donc l'effet du rôle central joué par celle-ci dans la diffusion et la mise en œuvre des modèles d'amour courtois.

La rédaction intensive de nouveaux textes et la réinterprétation des œuvres antérieures, loin de « refléter » simplement l'émergence de la culture de cour, en constituent donc une dimension essentielle. Quel rôle jouait désormais la poésie, dont la tradition avait fait le vecteur textuel principal des modèles de conduite ?

La poésie à la croisée des chemins

C'est à un dédoublement des fonctions de la poésie, rarement souligné dans les études sur la littérature arabe, que conduit le double projet culturel des premiers Abbassides : schématiquement, elle se scinde d'une part en un *corpus* de textes hautement codifiés et, de l'autre, en une pratique de création.

Premier aspect, la poésie « morte », embaumée dans l'écrit, devient *dîwân al-'arab* en un nouveau sens : c'en est fini de l'archive vivante, de ce vecteur quasi inséparable des configurations politiques changeantes ; la voici devenue savante, fixe, monument du passé. Sa conservation est progressivement remise entre les mains de nouveaux groupes : savants et grammairiens remplacent peu à peu les poètes professionnels dans leur rôle de gardiens fiables de la poésie devenue archive immobile du passé⁶⁰.

57. Berlin, Staatsbibliothek, Ms. Berlin 8638.

58. Sa'îd b. Salm al-Bâhilî (m. 832), était le petit-fils de Qutayba b. Muslim, gouverneur de Khurâsân sous al-Hajjâj, et le fils de Salm, qui occupa le même poste pour le compte du calife omeyyade Hishâm b. 'Abd al-Malik. Il fut lui-même gouverneur dans les provinces orientales du califat abbasside et un fin connaisseur de la littérature arabe, *hadîth* et *adab* (cf. *al-Kâmûl...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 24 ; Ahmad b. 'Alî Abû Bakr AL-KHATÎB AL-BAGHDÂDÎ, *Tâ'rikh Baghdâd*, Le Caire, Maktabat al-Khanjî, 1931, vol. 9, pp. 74-75).

59. *al-Masûn...*, *op. cit.*, p. 47 ; *al-Wâdih al-mubîn...*, *op. cit.*, p. 63, avec des récits analogues ; *Rawdat al-muhibbîn...*, *op. cit.*, p. 175 (au nom de Sa'îd b. Aslam).

60. Pour un exposé détaillé, voir Rina DRORY, « The Abbasid Construction of the Jâhilîyya: Cultural Authority in the Making », *Studia Islamica*, 83-1, 1996, pp. 33-49.

Second aspect, on voit apparaître une nouvelle forme de poésie, directement liée à la vie de cour et au contexte urbain. Libérée de sa fonction de porteur du passé collectif⁶¹, elle donne parfois l'impression d'être personnelle, « individuelle », alors qu'elle s'inscrit nettement, autant que les formes poétiques antérieures, dans des contextes sociaux spécifiques : elle véhicule les schémas courtois et un nouveau lexique de relations incluant une configuration inédite de l'amour. Si, dans la période antérieure, c'est à la poésie que revenait généralement le pouvoir d'inculquer les vertus⁶², ce rôle est désormais fréquemment dévolu à l'amour, comme en témoigne le dit attribué à Muḥammad ibn 'abd Allah ibn Tâhir, gouverneur de Bagdad (m. 864) : « Contiens-toi et tu gagneras en dignité ; tombe amoureux et tu gagneras en raffinement⁶³. »

Les usages multiples de la Jâhilîyya

Dans ce contexte, le passé pré-islamique se voit assigner un double rôle : envisagé comme période de la *Jâhilîyya* (ignorance), des mœurs nomades grossières, il fait figure de contrepoint négatif mettant en valeur les nouveaux schémas courtois. Et lorsque, comme c'est souvent le cas, les modes bédouins ou *jâhilî* de l'amour sont comparés au système abbasside, ils incarnent la simplicité et la rudesse opposées au raffinement courtois.

Cependant, ce tableau est à nuancer sérieusement : exemples et textes *jâhilî* et omeyyades sont souvent perçus à travers le filtre du présent abbasside et assimilés à ses codes. De là s'échafaude la construction de parallélismes qui servent à conforter le sentiment d'une continuité culturelle. Témoins les récits *jâhilî* et omeyyades concernant l'*'iffa* des Bédouins (la continence de l'amant qui s'abstient de l'acte charnel) recueillis et diffusés apparemment dans le but de justifier la prolongation artificielle du jeu amoureux abbasside. Al-Asma'î (m. vers 828), qui collecte avec passion expressions et traditions bédouines, et d'ailleurs compagnon d'Hârûn al-Rashîd et précepteur de ses fils, semble avoir joué un rôle majeur dans l'incorporation des schémas bédouins au contexte de la cour. C'est sous son nom que circulent bon nombre d'histoires de ce genre :

Al-Asma'î dit : On demanda à un Bédouin : « Que ferais-tu si tu obtenais la femme que tu aimes ? » Il répondit : « Je ferais plaisir à mes yeux en contemplant son visage, à mon cœur en conversant avec elle, et m'abstieudrais de ce que Dieu interdit et qu'il n'approuve que dans la situation permise » [*i. e.* le mariage]. On lui demanda : « Et si tu craignais de ne

61. Ce n'est bien entendu pas le cas de l'ensemble de la poésie ; sur ses usages politiques, voir en particulier Albert ARAZI, « Abû Nuwâs fut-il shu'ûbite ? », *Arabica*, 26, 1979, pp. 1-61. Nous nous concentrons ici sur l'espace nouveau qui permettait l'émergence de types de poésie novateurs.

62. Voir par exemple *al-'Umda...*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 28-30.

63. *al-Basâ'ir wa'l-dhakhâ'ir...*, *op. cit.*, vol. 1, p. 70 (n° 193) ; *Rabî' al-abrâr...*, *op. cit.*, vol. 3, p. 125 ; *al-Wâdiḥ al-mubîn...*, *op. cit.*, p. 62. Sur Muḥammad ibn 'Abd Allah ibn Tâhir, voir *supra*, note 50.

HOMMES ET FEMMES

plus jamais la revoir ? » Il répondit : « Je confierais mon amour à mon cœur, et jamais ne briserais mon vœu envers elle en commettant un acte laid⁶⁴. »

Dans une autre anecdote, Al-Asma'î demandait à un Bédouin le récit de sa nuit en compagnie d'une femme : il raconta que, sans se toucher, ils eurent l'un envers l'autre une conduite irréprochable⁶⁵. Al-Mubarrad (m. vers 899) évoque l'histoire des amants omeyyades Layla al-Akhyaliyya et Tawba qui, parce qu'ils n'étaient pas mariés, résistèrent à la tentation de consommer leur amour, « ainsi que le voulait la coutume des 'Udhirî et autres amants du temps jadis⁶⁶ ».

À l'époque abbasside, ces héros faisaient probablement figure de précurseurs du jeu amoureux en vigueur, tel al-'Abbâs ibn al-Ahnaf⁶⁷ par exemple, qui refusa de « prendre » la *jâriyya* dont il était amoureux⁶⁷. Reste que la continence abbasside revêt une fonction différente :

Quand auprès de l'aimée d'autres cueillent le [fruit] défendu [*haram*], mon lot est beau et légitime.

Des paroles qui, pures, coulent comme l'eau du ciel et s'entrelacent à la complainte de l'amant [*i'tâb*], c'est la complainte qui enseigne l'art des paroles belles,

Des baisers humides, doux comme le miel parfumé de girofle :

Amour est continence et pureté et plaisir des cœurs qui jouissent de l'amoureux service⁶⁸.

Jamais d'une bassesse je ne jetterais la honte sur l'aimée ;

Car la beauté me requiert et me fait à son image⁶⁹.

Ce n'est pas ici un interdit de nature sociale ou religieuse qui justifie la continence mais l'incorporation de la *'iffa* dans le jeu de l'amour : la complainte de l'amant — expression conventionnelle appartenant au jeu amoureux — est ce qui « enseigne l'art des belles paroles » ; « continence et pureté et plaisir des cœurs » sont déclarés constitutifs de l'amour. Les cercles de cour trouvaient même sans doute un piquant particulier aux

64. *Rawdat al-muhibbîn...*, *op. cit.*, p. 329.

65. *Ibid.*, pp. 325-326. Pour des récits similaires voir *ibid.*, pp. 81-87, 89 ; *al-Masûn...*, *op. cit.*, p. 124 ; Abû Hayyân AL-TAWHÎDÎ, *Kitâb al-Imtâ' wa'l-mu'ânasa*, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'ilmiyya, 1997, vol. 2, pp. 55-56 ; *al-Wâdiḥ al-mubîn...*, *op. cit.*, pp. 84-88 ; Yûsuf b. 'Abd Allah Abû 'Umar AL-QURTUBÎ, *Bahjat al-majâlis wa'uns al-mujâlis washahdh al-dhâhin wa'l-hâjis*, éd. Muḥammad Mursî AL-KHÛLÎ, Beyrouth, Dâr al-Kutub al-'ilmiyya, s. d., vol. 2-1, p. 824.

66. Muḥammad b. Yazîd Abû al-'Abbâs AL-MUBARRAD, *Kitâb al-ta'âzî wa'l-marâthî*, éd. Muḥammad AL-DÏBÂJÎ, Damas, 1976, pp. 73-74.

67. *al-Masûn...*, *op. cit.*, pp. 150-154 ; *Kitâb al-'Iqd al-farîd...*, *op. cit.*, vol. 6, pp. 382-388. Cf. Joseph HELL, « Al-'Abbâs ibn al-Ahnaf : Der Minnesänger am Hofe Hârûn al-Rashîd's », *Islamica*, 2, 1926-1927, pp. 271-307 ; J.-C. VADET, *L'esprit courtois...*, *op. cit.*, pp. 195-263.

68. « Wamâ 'l-'ishqu illâ 'iffatun wanazâhatun wa'unsu qulûbin unsuhunna 'l-taghazzulu ».

69. *Rawdat al-muhibbîn...*, *op. cit.*, pp. 87, 346-347 ; voir aussi *Al-Zarf wa'l-zurafâ'...*, *op. cit.*, pp. 83, 86-87.

histoires qui relataient un renoncement à l'union charnelle par dévotion⁷⁰. En tout cas, ils pouvaient apprécier le mélange de familiarité et d'étrangeté de ces poèmes et récits issus d'un univers tout autre. Il était donc possible de goûter les projections de la réalité présente sur le passé ou sur la réalité bédouine contemporaine dans leur éloignement apparent, sans que la distance culturelle séparant lecteurs et compilateurs abbassides de textes d'un autre monde fût un obstacle.

Ainsi, pour les élites abbassides occupées à l'élaboration de nouveaux modes de vie, les histoires d'amour — bédouine ou *jâhili* — visaient à assurer un sentiment de continuité ; pour un œil moderne, c'est la continuité culturelle à l'intérieur de la civilisation arabe classique qui ressort. Il se pourrait donc fort bien que nous soyons, nous aussi, prisonniers de l'entreprise culturelle des Abbassides.



Dans cette tentative pour esquisser les contours du répertoire qui se développe à la cour abbasside, nous avons proposé, non point une narration historique qui rende compte de l'émergence de nouveaux modèles amoureux, mais une série de comparaisons soulignant les traits originaux de cet amour, quant à son statut, sa fonction et sa structure. Dans le « lexique des motifs » qui s'élabore, il devient la force motrice qui permet d'acquérir toute une gamme de conduites et d'interactions hautement appréciées. Ces répertoires sont rassemblés sous la notion de « culture » (*adab*), segment visible et codifié qui sert en réalité à distinguer une élite ; mais en même temps, par leur participation à ce jeu contrôlé et formalisé, les courtisans doivent acquérir des savoirs moins visibles, certes, mais non moins importants de la culture de cour : les stratégies sociales qui permettent d'exercer une action effective dans l'espace aulique. Cette compétence sociale constitue un capital politique beaucoup plus difficile à codifier : comme elle ne pouvait guère revêtir la forme de normes explicites de conduite et de prescriptions de raffinement, il convenait de s'en imprégner par le biais d'une participation active au jeu amoureux et par l'assimilation de récits qui offraient un champ d'exploration et une sélection d'attitudes. Restent, pour conclure, quelques questions jusqu'ici restées en suspens.

Nous avons jusqu'alors laissé de côté la question des ressources culturelles particulières — perses, byzantines ou autres — qui ont servi à élaborer le nouveau code amoureux, ainsi que celle de l'identité précise des acteurs impliqués dans le processus. Si, à l'évidence, l'histoire de Bahrâm Gûr

70. Cf. Al-Zubayr b. Bakkâr à propos d'un dévot de La Mecque qui tombe amoureux d'une *jâriyya* mais s'abstient de toute relation charnelle (*Rawdat al-muhibbîn...*, *op. cit.*, p. 325). On trouve mainte histoire de ce genre dans AL-SARRÂJ, *Masâri' al-'ushshâq...*, *op. cit.* R. SCHNELL (*Causa Amoris...*, *op. cit.*, pp. 47-49) a montré comment, de manière analogue, la « chasteté » était porteuse de valeurs très différentes selon que le contexte était religieux ou courtois.

HOMMES ET FEMMES

confirme l'origine persane du pouvoir civilisateur de l'amour⁷¹, son cadre narratif est en revanche sans conteste situé en contexte abbasside. Laissant de côté la question du fondement de cette histoire et d'autres du même genre, nous avons étudié sa fonction d'injonction culturelle à l'amour. Les problèmes liés aux emprunts culturels sont complexes, et leur attribution ne peut être qu'à peine suggérée. Les phénomènes réels d'emprunt excèdent largement les productions explicitement qualifiées d'« étrangères ». Ainsi, les conflits sur l'identité culturelle, qui consistent souvent à classer comme « étranger » ou « autochtone » un produit défini, n'autorisent-ils qu'une compréhension partielle — et souvent biaisée — des dynamiques régissant les contacts culturels et les processus d'appropriation. L'emprunt peut en effet être tacite, ou même ignoré des acteurs, phénomène particulièrement pertinent lorsqu'il porte non sur des produits finis mais sur des procédures et des modèles employés de manière non explicite⁷². Il est donc vain de réduire la question aux débats historiographiques sur les « influences » perses ou *Shu'ûbiyya*, qui risquent fort de reproduire les représentations partiales que proposent les agents des processus culturels ainsi que leurs stratégies de légitimation.

Notre étude s'étant limitée au nouveau modèle amoureux, sans envisager les traditions et les modèles qui pouvaient entrer en concurrence avec lui⁷³, elle n'a pas évoqué les éventuels conflits suscités par ces nouveautés. Le code raffiné de l'amour repose uniquement sur l'image construite par les Abbassides eux-mêmes et la perception d'une culture codifiée qui était la leur. Or, on peut supposer que ce code entrait en concurrence avec des images déjà existantes de l'amour, de la virilité et de l'*adab*. Les sources européennes, par exemple, trahissent une tension entre les modèles courtois de l'amour et de l'élégance, et les schémas de virilité et d'honneur qui prévalaient jusque-là⁷⁴. L'histoire de Bahrâm Gûr, pour sa part, n'est pas

71. Le Perse Bahrâm Gûr, dit la tradition, fut lui-même envoyé par son père, le roi Yazdgard, à la cour de Na'mân b. Munzir, roi de al-Hîra, pour y étudier la langue des Arabes, leurs traditions narratives (*akhbâr*) et leurs manières (traduction possible d'*adab* dans ce contexte) : *Rabi' al-abrâr...*, *op. cit.*, vol. 3, pp. 325-326.

72. Sur les cas d'« emprunt tacite », voir Rina DRORY, « Literary Contacts and Where to Find them: On Arabic Literary Models in Medieval Jewish Literature », *Poetics Today*, 14, 1993, pp. 277-302.

73. Nous n'abordons pas ici l'amour entre hommes, et pour les jeunes garçons en particulier, largement attesté à la cour de l'époque, mais qui, à notre connaissance, n'a pas donné lieu à des représentations qui en feraient une incitation à un apprentissage culturel. Les relations entre maîtres et disciples sont peut-être plus pertinentes ; voir les remarques très éclairantes de Fernando RODRÍGUEZ MEDIANO, « Sur les élites religieuses dans l'Occident islamique », communication présentée au colloque *Elites in the World of Classical and Medieval Islam* (Université de Tel Aviv, décembre 1998) (à paraître). Sur les relations homosexuelles entre hommes d'une même classe sociale en Europe, voir C. MARCHELLO-NIZIA, « Amour courtois... », art. cit. et Simon GAUNT, *Gender and Genre in Medieval French Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, en particulier pp. 71-121.

74. Certains romans courtois représentent même l'amour comme un danger pour la compé- tence à la cour. Stephen Jaeger a proposé une reconstruction magistrale de la manière dont différents répertoires culturels d'origine très hétérogène (modèles d'urbanité et morale du service élaborés par des clercs allemands influents, modèles poétiques de l'amour d'origine

sans ambivalence quant à la participation de la femme au jeu amoureux : si le roi enjoit expressément à son fils de ne pas interpréter à mal le fait que la jeune fille écrive des lettres d'amour, élément essentiel du code (item 7), c'est peut-être que ces lettres risquent de la ranger parmi celles qui, de ces relations avec des membres influents de l'élite, avaient fait un métier⁷⁵. Le statut du modèle amoureux n'était pas aussi tranquille ni incontestable que ne l'a peut-être suggéré notre analyse. Des tensions de cet ordre peuvent avoir plusieurs conséquences. L'acceptation de certaines positions à l'intérieur du cercle fortement circonscrit de la cour n'implique nullement qu'elles auraient, en présence d'autres publics, été adoptées sans contestation ni dommage. On se demandera par exemple comment les membres de l'élite parvenaient à se frayer un chemin entre les situations formelles exigeant d'eux qu'ils incarnassent l'autorité et les espaces courtois riches en modes de comportement raffinés sans doute, mais potentiellement ridicules et contestables⁷⁶.

Si nos sources font souvent de l'amour le moteur d'un apprentissage de la culture, cette conception est-elle applicable à toutes les formes de l'*adab* ? Il pourrait bien y avoir entre celle des lettrés et celle de certains courtisans de substantielles différences, que les tentatives des premiers, dans leur rôle d'hommes de cour, n'auraient pas forcément réussi à atténuer. Selon l'histoire de Bahrâm Gûr, le souci qu'inspire initialement au précepteur l'amour du jeune prince est peut-être davantage qu'un artifice littéraire visant à mettre en valeur la réponse inattendue du roi (item 4) : entre l'*adab* à la mode des « précepteurs, des astronomes et des sages » et l'élégance courtoise exigeant « polo, équitation et mets les plus rares », les tensions ne sont pas impossibles. Elles se manifestent même dans les représentations les plus exhaustives de l'*adab* auquel conduit l'amour. Voici la définition que propose Qudâma ibn Ja'far de la passion amoureuse ('*ishq*) :

Vertu qui forge le courage, qui du pleutre fait un brave et de l'avare un généreux, qui purifie l'esprit du sot, délie la langue de celui qui est incapable de dire des vers, qui polit la langue de celui dont la parole est lourde, qui à l'hésitant donne la fermeté ; comparées à cette vertu la

provençale, et conception de la « chevalerie » originaire de la France du Nord) se sont fondues par un processus complexe fait de contacts culturels, d'emprunts réciproques et d'adaptations. Josef FLECKENSTEIN a tenté d'identifier les situations sociales qui rendaient possible la combinaison des divers répertoires (« Miles und clericus am Königs- und Fürstenhof. Bemerkungen zu den Voraussetzungen, zur Entstehung und zur Trägerschaft der höfisch-ritterlichen Kultur », in *Curialitas...*, *op. cit.*, pp. 302-325.

75. 'Amr b. Bahr Abû 'Uthmân AL-JÂHIZ, *Risâla fî al-qiyân*, in A. F. L. BEESTON (éd. et trad.), *The Epistle on Singing-Girls of Jâhiz* [Approaches to Arabic Literature, 2], Warminster, Wiltshire & Biddles, 1980, pp. 31-32 (n° 48 ; pp. 18-19 du texte arabe).

76. Au-delà des espaces sociaux différents, on peut envisager des distinctions selon les divers âges de la vie, qui ne sont pas forcément tous propices à l'amour abbasside. Dans les textes examinés ici, l'amour est souvent représenté comme un élément fondamental dans la socialisation des « jeunes gens », c'est-à-dire des hommes qui n'ont encore exercé aucune fonction d'autorité, mais il excède incontestablement cette catégorie : la tradition abonde en califes et vizirs amoureux. Sa fonction pourrait dans ce cas être différente, ainsi que ses implications.

HOMMES ET FEMMES

dignité des rois et la vaillance du brave semblent humbles. Il dispose à l'*adab*, aiguise le discernement et la réflexion, et accroît l'ingéniosité. Les hauts desseins aspirent à l'amour et il dompte les traits de caractère sauvages et inconvenants. L'amour fait les délices de qui noue alliance avec lui, et le plaisir de qui accueille sa compagne. À son cœur il donne le bonheur, et à son âme la joie⁷⁷.

Dans cette liste syncrétique et apparemment ordonnée au petit bonheur des effets supposés de l'amour, qui réunit courage, vaillance, générosité, maîtrise de la parole orale, hardiesse, *adab*, civilité et gaîté, les conceptions *jâhili* de la virilité (*murû'a*) se trouvent mêlées avec les valeurs de la cour et de la sociabilité polie. Un examen plus attentif révèle cependant une structure sous-jacente : les caractéristiques associées à la *murû'a* (« vaillance du brave », « dignité des rois ») sont regroupées dans la première partie, et les composantes « courtoises » dans la seconde. Le passage de l'une à l'autre de ces catégories implicites s'effectue par le biais d'une référence générale à l'*adab*, comme si cette notion servait de moyen terme, sa généralité et sa polyvalence la destinant à assurer la médiation et à dissimuler l'incongruité potentielle de l'association des répertoires hétérogènes. On en vient alors à se demander s'il est possible d'attribuer tous les effets énumérés ici, comme dans d'autres textes similaires, à l'amour courtois à la mode abbasside : on comprend assez mal, par exemple, comment celui-ci peut engendrer courage et vaillance. Il faut donc plus probablement voir là un compromis entre répertoires de conduite internes et extérieurs à la cour. Bien loin d'une harmonie préétablie entre les composantes d'un tout culturel homogène, il s'agit de stratégies d'harmonisation qui sont destinées à mettre en place, pour l'élite, un code culturel commun.

Gadi ALGAZI et Rina DRORY*
Université de Tel Aviv

Traduit par Marie-Pierre Gaviano

77. *Rawdat al-muhibbîn...*, *op. cit.*, pp. 174-175 ; *al-Wâdih al-mubîn...*, *op. cit.*, pp. 62-63 ; *al-Masûn...*, *op. cit.*, p. 46 ; *Bahjat al-majâlis...*, *op. cit.*, 2-1, p. 823.

* Amie très chère, Rina n'aura pu voir la parution de cet article avant sa disparition. Qu'il soit un hommage à sa rare générosité et à son grand humanisme (G. A.).

L'amour à la cour des Abbassides. Un code de compétence sociale

Gadi Algazi; Rina Drorv

Annale 2000, Volume 55, Numéro 6, p. 1255-1282.

"Love": A code for social competence at the Abbasid court.

In the Abbasid court, "love " became the name of the game. The paper seeks to reconstruct the particular features of this cultural model in terms of its status, structure and functions within court society. It is argued that Abbasid love departed significantly from received traditions. It was configured as the motive force for acquiring *adab*, cultural refinement. In the Abbasid "vocabulair of motives", being in love provided courtiers with an acceptable motive for acquiring *adab*. Refined culture, however, was a political asset. Through comparison with North European models of love articulated in the 13th-century Roman de la Rose, the paper argues that in both cases, the rise of the courtly code of love was related to specific structures of power. *Adab* provided the elite with social cohesion through adherence to a common code. In the Abbasid case, one claimed that cultural affinity replaced lineage as binding together members of the elite. On the other hand, the game of love required suspending power differentials between the participants. This entailed endowing women — in the Abbasid case, women slaves — with recognized agency. Finally, the paper argues that more than codified cultural competence was at stake. Through participating in the controlled and formalized game of love, courtiers could acquire the less visible, but not less important, constituents of court culture — the special strategies for acting effectively in court. Love thus served to cultivate specific social competence.