

Pierre Larcher  
Université de Provence et IREMAM



**Résumé :** Certains pensent que Voltaire (1694-1778) a pu s'inspirer dans le chapitre l'Hermite de *Zadig* (1748) de l'histoire de « Moïse et du serviteur de Dieu » racontée dans Coran XVIII 60-82. La source directe de Voltaire pour ce chapitre est connue depuis longtemps : c'est le poème *The Hermit* de Thomas Parnell (1679-1718). Mais celui-ci, via un certain nombre d'auteurs antérieurs, trouve son origine dans l'histoire médiévale de l'Ange et de l'ermite, où Voltaire semble également avoir puisé. Cette histoire a une origine orientale, où christianisme oriental, judaïsme et islam semblent avoir chacun une part.

**Mots-clés :** Voltaire-*Zadig*-Thomas Parnell-*The Hermit*-*Vitae Patrum*-Histoire de l'ange et de l'ermite-Coran-Histoire de Moïse et du serviteur de Dieu-Bible-Talmud-littérature rabbinique

**Abstract:** Some people think that Voltaire (1694-1778) might have been inspired by the «*Story of Moses and the servant of God*» (related in Koran XVIII, 60-82) for his chapter «*The Hermit*» of *Zadig* (1748). In fact, it has long been known that Voltaire's direct source for this chapter is the poem *The Hermit* by Thomas Parnell (1679-1718). This poem finds its roots via some previous authors in the Medieval «*Story of the Hermit and the Angel*», which seems itself to have been one of Voltaire's sources. This story has an oriental origin, where oriental Christianity, Judaism and Islam each seem to have played a role.

**Keywords:** Voltaire-*Zadig*-Thomas Parnell-*The Hermit*-*Vitae Patrum*-*The Story of the Hermit and the Angel*- Koran- *The Story of Moses and the servant of God*-Bible-Talmud-Rabbinic Literature

C'est André Miquel qui m'a lui-même indiqué le sujet de ce bref article. Relisant récemment *Zadig* (1748) de Voltaire (1694-1778), il m'écrit, en date du 22 Mars 2009, que le chapitre « l'Hermite »<sup>1</sup> raconte une « étrange histoire : un sage mettant le feu à une maison, puis assassinant un enfant, le tout se révélant ensuite bonnes actions d'un être qui, en fait, est un ange. Je me suis souvenu alors de faits analogues autour de Moïse (Coran, XVIII, 60-82). Voltaire

connaissait-il une traduction du Coran ? ». Et Miquel d'ajouter : « En d'autres temps, je me serais fait détective, mais aujourd'hui... Je ne vous demande pas de me répondre, ni de vous lancer sur cette piste. Simplement, si elle vous intéressait, à vous de jouer ». Ce numéro de *Synergies Monde Arabe* étant consacré à la littérature narrative d'une part, dédié à André Miquel d'autre part, j'ai profité de la trêve estivale des cours (et autres travaux plus austères) pour me lancer sur la piste qu'il m'avait suggérée.

En fait, il n'est pas difficile de répondre à la question posée par Miquel. Oui, Voltaire connaissait non seulement une, mais plusieurs traductions du Coran. Son *Dictionnaire philosophique* contient un article « ALCORAN ou plutôt LE KORAN »<sup>2</sup>. Or, dès les premières lignes, évoquant les lois coraniques sur les femmes (un des sujets traditionnels de polémique entre Islam et Occident !), il note qu'« elles sont également traduites par du Ryer qui demeura longtemps à Constantinople, par Maracci qui n'y alla jamais, et par Sale, qui vécut vingt-cinq ans parmi les Arabes ».

N'ayant pas accès au texte dans sa version originale, Voltaire n'en a pas moins pris soin de collationner trois traductions du Coran, dans trois langues différentes, faites par des traducteurs très différents. André du Ryer, né vers 1580 en Bourgogne, fut un agent diplomatique français à Constantinople et Alexandrie, auteur, entre autres travaux, d'une traduction en français du Coran, publiée pour la première fois en 1647<sup>3</sup> et constamment rééditée dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle (1649, 1672, 1683, 1685) et la plus grande partie du XVIII<sup>e</sup> siècle (1719, 1734, 1746, 1770, 1775), avant d'être remplacée (1786) par celle de Claude-Etienne Savary (1750-1788). Ludovico Maracci (1612-1700) était un prêtre catholique italien, auteur d'une traduction du Coran en latin (1698)<sup>4</sup>. Enfin George Sale (1697-1736) était un orientaliste anglais, auteur d'une traduction du Coran en anglais (1734)<sup>5</sup> : notons que sa courte vie exclut qu'il ait vécu vingt-cinq ans parmi les Arabes !

Une fois donc établi que Voltaire connaissait plusieurs traductions du Coran, on peut examiner de plus près si l'Hermitte de *Zadig* constitue ou non une réminiscence de Coran XVIII 60-82. Notons tout de suite que cette réminiscence ne fait pas de doute pour beaucoup de musulmans francophones, qui ont sans doute rencontré *Zadig* dans leur parcours scolaire. Il suffit de taper les trois mots qui font le titre de cet article sur un moteur de recherche pour voir aussitôt apparaître un certain nombre de réponses, généralement apologetiques, primaires (« Voltaire a plagié le Coran »)<sup>6</sup> ou plus subtiles (« Nos « Voltaire à géométrie variable » semblent chaque jour davantage trahir le courage de l'auteur d'un *Zadig* qui a tant emprunté au Coran... »)<sup>7</sup>. Elle ne fait pas non plus de doute pour des islamologues de renom, comme Roger Arnaldez (1911-2006), qui écrit<sup>8</sup> : « Voltaire a adapté ce récit dans son *Zadig* pour montrer que l'homme veut toujours en savoir plus et ne se satisfait d'aucune réponse ».

La sourate XVIII est intitulée « La Caverne » (*al-kaḥf*) et est l'une des plus célèbres du Coran, tant en milieu musulman que non musulman, et sans doute partiellement pour les mêmes raisons. Cette sourate tire sa célébrité du fait qu'elle *raconte*, alors que le cadre général du Coran n'est pas narratif, un

certain nombre d'histoires : d'abord celle des Sept Dormants (*'as'h'âb al-kahf*), qui a donné son nom à la sourate (v. 9-26), puis celle, qui nous intéresse ici, de Moïse et du serviteur de Dieu (v. 60-82), enfin celle de Dhû l-Qarnayn (v. 83-98). Si l'on examine de plus près l'histoire de Moïse et du serviteur de Dieu, on s'aperçoit qu'elle se décompose en deux parties. La première (v. 60-64) met en scène Moïse et « son jeune serviteur » (*fatâ-hu*)<sup>9</sup>, en route pour le « Confluent des deux mers » (*majma' al-bah'rayn*). Lieu qu'ils atteignent, puis « dépassent » (*jâwazâ*), avant d'y retourner, ayant en effet oublié « au Rocher » (*al-s'akhra*) le poisson qui devait leur servir de repas (c'est ce que l'on comprend contextuellement) et qui a repris miraculeusement le chemin de la mer. Et c'est au retour qu'ils rencontrent « un serviteur de Dieu », qui n'est pas nommé, mais que la tradition islamique nomme : c'est le fameux al-Khid'r (ou al-Khad'ir, mais la première variante est aujourd'hui la plus répandue)<sup>10</sup>. Les cinq premiers versets constituent moins une histoire qu'une allusion à une histoire qui n'est pas racontée ; la suite, elle, est parfaitement construite, se décomposant en cinq séquences : une introduction, trois « actions », une conclusion.

Dans l'introduction (versets 65-70), Moïse demande au serviteur de Dieu s'il peut le suivre, afin d'apprendre de lui « en rectitude » (*rushd*). Le serviteur de Dieu lui réplique qu'il ne sera pas assez « patient » (*s'abr*), mais, devant les protestations de Moïse, accepte à la condition qu'il ne pose pas de questions jusqu'à ce qu'il l'y autorise.

Suivent alors les trois actions (versets 71-77), construites sur le même modèle : Moïse et le serviteur de Dieu se mettent en mouvement (*int'alaqâ*) jusqu'à ce qu' (*h'attâ 'idhâ*) ils embarquent sur un bateau, rencontrent un adolescent, arrivent dans une ville. Le serviteur de Dieu accomplit alors une action étrange : il fait un trou dans le bateau ; il tue l'adolescent ; il redresse un mur de la cité dont les habitants lui ont refusé l'hospitalité. Cette action suscite une réaction d'étonnement de la part de Moïse, doublé d'indignation dans les deux premiers cas, où il s'agit d'un méfait (v. 71 : « Tu as troué le bateau pour en noyer les occupants ? Tu as fait une chose grave ! » ; v. 74 : « Tu as tué une personne pure sans meurtre d'un autre ? Tu as fait une chose infâme ! »), non dans le troisième, où il s'agit d'un bienfait en réponse à un méfait (v. 77 : « Si tu l'avais voulu, tu aurais pris pour cela un salaire »). Par deux fois, le « serviteur de Dieu » lui rappelle ce qu'il lui avait dit (v. 72 et 75 : « Ne t'ai-je pas dit que tu ne serais pas capable avec moi de patience ? ») et, par deux fois, Moïse répond à son tour, la première fois (v. 73) en demandant au serviteur de Dieu de lui pardonner son oubli et de ne pas le soumettre à trop rude épreuve<sup>11</sup>, la seconde (v. 76) en présentant ses excuses. La troisième fois, et c'est la transition vers la conclusion, le serviteur de Dieu se contente d'observer que (v. 78) « c'est [le moment de] la séparation entre toi et moi », ajoutant : « Je vais te faire part de ce pour quoi tu n'as pas été capable de patience ».

En conclusion (v. 79-82), le serviteur de Dieu donne à Moïse l'explication de ses trois comportements apparemment étranges : il a endommagé le bateau, non pour en noyer les occupants, mais pour en amoindrir la valeur et ainsi le mettre à l'abri de la convoitise du souverain ; il a tué l'adolescent, fils de deux croyants, pour qu'il ne leur impose pas rébellion et infidélité et le remplacent

par un meilleur fils ; il a consolidé le mur afin que les deux jeunes orphelins, dont c'est la maison, n'y trouvent pas avant leur majorité le trésor qui est enfoui dessous. L'explication des actions n'est pas moins structurée que le récit des actions, et suivant le même principe, celui du parallélisme. Chaque objet au centre des trois actions est introduit par *'ammâ* (v. 78, 79, 82) : « Quant au bateau (*safîna*)..., à l'adolescent (*ghulâm*)..., au mur (*jidâr*)... », suivie de *fa-*introduisant une première phrase, situant cet objet, et une seconde expliquant le sens de l'action, introduite par une expression similaire (« j'ai voulu », « nous avons voulu », « Ton Seigneur a voulu »), le « serviteur de Dieu » apparaissant ainsi progressivement comme le simple instrument d'une volonté supérieure, ce que confirme l'avant-dernière phrase du v. 82 (« je n'ai point fait cela de mon propre chef »). Et la dernière phrase de ce verset referme la conclusion par là où elle commençait : « Telle est l'explication de ce pour quoi tu as été incapable de patience ».

Comme son titre entier l'indique - *Zadig ou la destinée. Histoire orientale* -, *Zadig* a l'apparence d'un conte oriental, mais est en réalité un conte philosophique. L'Orient étant ici un paravent, on ne s'étonnera pas qu'il soit fort composite, mêlant des éléments appartenant à des lieux et des temps très différents : cela va du plus ancien passé babylonien à l'époque arabo-musulmane, en passant par des éléments égyptiens et iraniens. On se contentera de « lister » ci-dessous les différences.

*Première différence* : alors que c'est Moïse qui demande au « serviteur de Dieu » la permission de le suivre, c'est l'ermite qui demande à *Zadig* la permission de l'accompagner.

*Seconde différence* : alors qu'il n'y a que trois actions dans l'histoire racontée par le Coran, il y en a ici quatre. Dans la première, l'ermite vole un bassin d'or garni de pierreries à l'hôte qui les a reçus, *Zadig* et lui, magnifiquement. Dans la seconde, il donne ce bassin d'or au riche avare qui les reçoit pourtant chichement le lendemain midi. Dans la troisième, il met le feu à la maison de l'hôte philosophe qui les reçoit parfaitement la seconde nuit. Dans la quatrième enfin, il tue, en le noyant, le neveu de la riche veuve qui les reçoit la troisième nuit, un garçon de quatorze ans qu'elle avait chargé de guider ses hôtes dans un passage rendu dangereux du fait de la rupture d'un pont. Les réactions de *Zadig* vont crescendo. Il est surpris par la première action, relève le caractère contradictoire de la seconde, est partagé lors de la troisième, s'indigne à la quatrième, traitant l'ermite de monstre. On le voit : seule la quatrième action de l'ermite est analogue à la deuxième du serviteur de Dieu, puisqu'il s'agit dans les deux cas du meurtre inexplicable d'un jeune homme. Une phrase, ou plus exactement un mot au sein de cette phrase, suggère une éventuelle influence : « Vous m'aviez promis plus de *patience* » (c'est moi qui souligne).

*Troisième différence* : alors que le « serviteur de Dieu » donne l'explication de chacun de ses trois actes en conclusion, l'ermite les donne deux à deux, à la suite des premier et second actes (« cet homme magnifique, qui ne reçoit les étrangers que par vanité et pour faire admirer ses richesses, deviendra plus sage ; l'avare apprendra à exercer l'hospitalité »), des troisième et quatrième

actes (« apprenez que, sous les ruines où la Providence a mis le feu, le maître a trouvé un trésor immense ; apprenez que ce jeune homme dont la Providence a tordu le cou, aurait assassiné sa tante dans un an, et vous dans deux »).

*Enfin quatrième et dernière différence* : la métamorphose finale de l'ermite en Jesrad, l'ange de la Providence.

Mais, au-delà des différences (nombre et nature des actions...) et ressemblances de détail (le meurtre d'un jeune homme, un trésor enfoui...), il reste l'essentiel : un couple de personnages, dont l'un est un maître spirituel, mettant à l'épreuve la patience de l'autre, par des actes à première vue illogiques, mais répondant en fait à une logique supérieure : volonté divine ou Providence... Le Coran ne tire pas explicitement la morale de l'histoire, sans qu'on puisse s'en étonner.

Les histoires coraniques s'inscrivent généralement dans un procédé rhétorique, celui de l'argumentation par l'exemple (c'est le mot *mathal* qui fait le nom coranique de la parabole, type même de l'« exemple »). Dans un tel procédé, c'est au destinataire qu'il revient de tirer la conclusion. Dans *Zadig*, la morale de l'histoire est explicitement tirée par l'ange Jesrad : « il n'y a point de mal dont il ne naisse un bien ». *Zadig*, auquel vont les sympathies de Voltaire, se récrie : « Mais (...) s'il n'y avait que du bien, et point de mal ? ». Et Jesrad de répondre : « Alors, ce serait une autre terre... ». On le voit : l'auteur Voltaire ne s'assimile pas entièrement à son personnage *Zadig*, mais, via le dialogue *Zadig/Jesrad*, instaure un débat philosophico-religieux sur le hasard, la providence, la destinée et, par delà, la relativité du bien et du mal.

L'histoire littéraire est cruelle ! On inclinerait à penser que Voltaire a pu s'inspirer librement pour *L'Hermite* de Coran XVIII 60-82 si, malheureusement, la source directe et immédiate de ce chapitre n'était connue et reconnue depuis longtemps. Elie Fréron (1718-1776), ennemi des philosophes en général et de Voltaire en particulier et qui, à ce titre, ne manque jamais à dénoncer les plagats de ce dernier, écrit dans son journal *L'Année littéraire* (1767, I, p. 30-50) que l'Hermite est « tiré presque mot à mot d'un original que ce grand copiste s'est bien gardé de faire connaître au public ». Jin Lu, auquel nous empruntons cette citation de Fréron ajoute : « Sa source cachée est une pièce en vers intitulée *The Hermit* de l'Anglais Thomas Parnell. Fréron donne au public la version de Voltaire et celle de Parnell. Il est indéniable que Voltaire a tiré l'essentiel de son conte de l'auteur anglais, mais la version de Voltaire est plus élégante et mieux narrée »<sup>12</sup>. Dans la version de Parnell, que nous avons lue<sup>13</sup>, c'est l'ermite qui, doutant de la providence, se met en route et rencontre en chemin un jeune homme. C'est ce dernier qui vole la coupe au premier hôte, qui les a reçus magnifiquement ; la donne au second hôte qui les a fort mal reçus ; étrangle dans son berceau le fils unique du troisième hôte, noie le serviteur qui leur montre le chemin et c'est lui qui, se métamorphosant en ange, donne l'explication de ses actes : punir la vanité du premier hôte, apprendre la générosité au second ; sauver le père en prenant le fils qui le détournerait de Dieu ; prévenir le vol que le serviteur noyé s'apprêtait à commettre le soir même. Voltaire n'a donc pas simplement démarqué Parnell, soit qu'il ait puisé à d'autres sources, soit qu'il ait apporté ses propres transformations à l'histoire

contée par Parnell : on peut penser que c'est l'introduction d'un personnage entièrement nouveau, Zadig, qui le conduit à faire de l'ermite l'ange même ; on peut penser de même qu'il a fait un meurtre des deux de Parnell, retenant la noyade, mais employant dans l'explication l'expression de « tordre le cou » qui apparaît chez Parnell pour le meurtre de l'enfant dans son berceau (v. 152 : « and writh'd his neck »).

L'histoire ne s'arrête pas là. En 1881, dans une étude intitulée « The literary history of Parnell's 'Hermit' »<sup>14</sup>, William Edward Armytage Axon (1846-1913) apporte un nombre considérable de précisions. Sans nier que Voltaire se soit inspiré de Parnell, il indique une source française possible, la mystique Antoinette Bourignon (1616-1680), qui n'était pas inconnue de Voltaire<sup>15</sup>. Et pour Parnell lui-même, il indique que selon Alexander Pope (1688-1744) -qui a édité les œuvres de Parnell- ce dernier avait trouvé le conte dans les Lettres de Howell [i.e. James Howell, v.1594-1666], qui l'aurait traduit d'un original espagnol. Axon pense plutôt, aucun autre témoignage n'existant de cet original espagnol, que Howell l'a trouvé dans *Certaine conceptions, or, Considerations, upon the strange change of peoples' dispositions and actions in these latter times : directed to his sonne* de Sir Percy Herbert (v. 1600-1667). Axon note cependant qu'il y a, en ce qui concerne Howell et Herbert, un problème de chronologie<sup>16</sup>. L'écrivain irlandais Oliver Goldsmith (1728-1774), repris par Mitford, indique, dans sa propre biographie de Parnell<sup>17</sup>, un antécédent plus vraisemblable : les *Divine Dialogues* (1668) d'Henry More (1614-1687), où la même histoire se trouve, au chapitre XXIV du second dialogue, sous le titre « The Eremite and the Angel ». Dans la version d'Henry More, citée par Axon p. 146-148, et que j'ai pu lire dans l'édition de 1743<sup>18</sup>, c'est essentiellement, comme le titre même le suggérait, la même histoire que celle mise en vers par Parnell. C'est l'ermite qui doute de la providence et c'est le jeune compagnon de voyage de l'ermite qui commet les actes : le même nombre (quatre) et les mêmes (il vole une coupe à l'hôte qui les a bien reçus ; la dépose chez l'hôte qui les maltraite ; étrangle un enfant au berceau chez un hôte qui là encore les reçoit bien ; noie le serviteur que leur dernier hôte leur a donné pour guide) ; et c'est lui, qui se métamorphosant au final en ange de la Providence, lui donne l'explication de ses actes, ces explications divergeant quelque peu, au moins pour les deux premiers actes : il a volé la coupe (à boire) parce que celle-ci aurait finalement rendu son propriétaire intempérant, le conduisant à la maladie et à la mort et causant ainsi une perte à ses voisins avec lesquels il est bon et charitable ; il l'a déposée chez le second pour le rendre intempérant et ainsi en débarrasser ses voisins qu'il opprime. Au XVIIIème siècle, comme le note Axon, c'était donc devenu une espèce de lieu commun théologique sur le thème de la Providence. Compte tenu des liens intimes de Voltaire avec l'Angleterre, la piste anglaise s'impose donc<sup>19</sup>.

Pour autant, l'histoire ne s'arrête pas là ! Un des auteurs du XVIIIème siècle cités par Axon, Thomas White (1593-1676), raconte la même histoire, mais comme venant de Bradwardine, i.e. Thomas Bradwardine (v. 1290-1349). Dans cette version, citée par Axon p. 149-151 de son article, on retrouve le même nombre d'actes et les mêmes actes, mais pas dans le même ordre : la coupe volée au premier hôte est donnée au dernier, ce qui, sur le plan narratologique, a l'avantage de refermer le récit des actions par là où il commençait.

Avec Thomas Bradwardine, nous arrivons au Moyen Age. Axon n'exhume pas de version de Bradwardine, mais on notera que ce dernier était à la fois théologien et mathématicien et est surnommé *Doctor Profundus* en raison de son *De Causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, où il traite de la théologie de façon mathématique. L'histoire se trouve sûrement dans cet ouvrage qui traite de déterminisme et de libre arbitre et avait sans doute de quoi séduire un esprit logique : des actes à première vue illogiques répondent en fait à une logique supérieure<sup>20</sup>. Arrivé au Moyen Age, Axon passe pour ainsi dire le relais au médiéviste Gaston Paris (1839-1903), avec lequel il a été en contact et qui a consacré une étude à ce sujet<sup>21</sup>. Paris, repris par Axon, indique que la même histoire se trouve au XIIIème siècle dans les *Sermones* de Jacques de Vitry (entre 1160 et 1170-1240)<sup>22</sup> et au XIVème dans la *Scala Coeli* de Jean le jeune (i.e. Jean Gobi le Jeune, m. 1350)<sup>23</sup>. Les deux étaient dominicains. L'histoire appartenait au matériel des frères prêcheurs, comme le montre sa place dans la *Gesta Romanorum* et aussi les *Vitae Patrum*<sup>24</sup>, relevant de la « littérature des *exempla* ». Elle en fera longtemps partie, puisque Mitford, repris par Axon, cite également les *Sermones de Tempore* de Johannes Herolt (Nuremberg 1496). En pays allemand, on la trouve également dans les œuvres de Martin Luther (d'où, peut-être, son passage chez les auteurs protestants). De toutes les versions qui en existent, en latin et en langues vulgaires, nous avons pu en lire deux.

Thomas Wright (1810-1877) en a publié une version latine<sup>25</sup> sous le titre « De angelo qui duxit heremitam ad diversa hospitia ». On y trouve quatre actes : vol d'une coupe au premier hôte, qui les a bien reçus ; don de cette coupe au second, qui les a mal reçus ; noyade du jeune homme que le troisième hôte, qui les a bien reçus, leur donne pour guide ; meurtre par strangulation de l'enfant unique du quatrième hôte qui les a bien reçus. Et les explications suivantes : l'ermite a volé le vase à son propriétaire, parce qu'il en était plus préoccupé que de Dieu ; il l'a donné au second hôte, pour le « récompenser » en ce monde, étant entendu qu'il n'aura nulle récompense dans l'autre monde ; il a noyé le jeune homme parce que celui-ci aurait tué son maître le lendemain : il a ainsi préservé la vie du maître et préservé le serviteur de tuer ; il a étranglé l'enfant parce que la naissance de l'enfant aurait détourné le père de tout le reste : il a envoyé l'âme de l'enfant au Paradis et ainsi sauvé celle du père.

Dominique-Martin Méon (1748-1829) en a publié une version française<sup>26</sup> sous le titre « De l'Ermite qui s'accompagna à l'ange » et la forme d'un long poème en octosyllabes (620 vers). On a ici le vol d'un hanap au premier hôte, le don de celui-ci au second, l'incendie de l'abbaye où ils sont reçus (justifié par le fait que les moines ont oublié leur pauvreté originelle), la noyade de l'enfant de leurs hôtes leur servant de guide. Mais ces actions sont précédées d'une action supplémentaire : le jeune homme enterre le cadavre en décomposition d'un homme, sans être incommodé par l'odeur, mais ne supporte pas celle d'une troupe de chevaliers et de dames parés pour la fête... Dans cette version, on note la présence d'un incendie, également présent chez Voltaire, mais absent de chez Parnell ; ce qui suggère que Voltaire n'était sans doute pas tributaire du seul Parnell, mais également d'autres sources. Par ailleurs, dans cette version (et comme chez Voltaire), il n'y a qu'un meurtre, la personne tuée ayant cependant un trait en commun avec chacune des deux personnes tuées dans les autres versions.

Les trois premiers vers de la version publiée par Méon (« Un saint père en Egypte estoit, /En hermitage mis s'estoit/Dès qu'il estoit joene vallet ») suggèrent une origine « orientale », et plus précisément dans l'anachorétisme égyptien. Cette piste, qui n'a peut-être pas été suffisamment explorée, était évoquée par Gaston Paris. Il rappelle que les récits des *Vies des Pères* ont d'abord été écrits « en grec, peut-être aussi en copte ou d'autres langues orientales » (Paris pense sans doute ici au syriaque), puis « traduits en latin à des époques diverses, mais en général, à ce qu'il semble, antérieurement au VIII<sup>e</sup> siècle ». Il ajoute que « la plupart des originaux grecs ou autres sont en grande partie perdus » et que « les manuscrits latins n'ont pas encore été soumis à une étude comparative et critique ». En outre, l'histoire de l'Ange et de l'ermite est absente de la plupart des manuscrits et des éditions. Elle figure dans une édition du XVI<sup>e</sup> siècle et un manuscrit du XIV<sup>e</sup>, d'après lequel Edelestand du Ménil (1801-1870) l'a publiée. Paris regarde cette version comme la source de toutes les versions médiévales et en donne un résumé p. 166-168. Dans cette version, l'ange apparaît sous la forme d'un *vieillard* et il n'y a que *trois* épisodes : vol d'un plat à un saint homme qui a bien reçu les deux voyageurs, meurtre de son fils, qu'il a envoyé à leur poursuite récupérer le plat et que l'ange pousse dans le précipice longeant la route, don du plat volé à un abbé qui les reçoit fort mal. Et ces trois actions sont ainsi expliquées : le plat a été volé au saint homme parce qu'il avait une mauvaise origine et pour qu'il ne garde pas un bien mal acquis ; il a été donné à l'abbé inhospitalier « pour compléter sa perte » ; le fils a été tué, parce qu'il aurait assassiné son père la nuit suivante...

Ne pouvant remonter plus haut, Paris reste en Orient, mais sort du christianisme oriental. Au demeurant, une piste « orientale » de ce type semble avoir été suspectée très précocément. Goldsmith, dans *The Life of Parnell*, après avoir rapporté l'opinion de Pope et signalé que le même conte se trouve dans les *Divine Dialogues* de Henry More ajoute : « and I have been informed by some, that it is originally of Arabian invention », sans nommer ni sa source ni préciser ce qu'il entend exactement par « Arabian invention »<sup>27</sup>...

Paris et Axon suivent cette piste, citant *in extenso* l'histoire coranique de Moïse et du serviteur de Dieu (dans la traduction de George Sale, pour Axon). Axon indique que c'est la version islamique d'une histoire dont il existe une version « talmudique » qu'il cite d'après *The Talmud* de H. Polano (Londres, s.d., p. 313)<sup>28</sup>. Paris indique que c'est une histoire « rabbinique », qu'il cite d'après son collègue Joseph Derenbourg (1811-1895). C'était le rapprochement que faisait l'islamologie occidentale de l'époque<sup>29</sup>. La version citée par Paris et Axon est essentiellement la même. Cette version met en scène Rabbi Jochanan fils de Levi<sup>30</sup> et l'ange Eliyah (Elie) descendu du ciel sous forme d'un homme. Jochanan demande à Elie de l'accompagner dans ses voyages. Mais Elie refuse, au motif que ses actes le troubleront, étant au-delà de sa compréhension. Jochanan insiste, en promettant d'être patient et de ne pas poser de questions. Elie accepte, mais en indiquant qu'à la première question et à la première marque d'étonnement, ils se sépareront. Ils se mettent en route. Ils sont d'abord reçus, aussi généreusement que possible, par de pauvres gens n'ayant d'autre bien qu'une vache, mais le lendemain matin, Elie tue la vache. Jochanan s'en étonne, mais Elie lui intime silence. Ils poursuivent leur voyage et arrivent dans



une maison de riches, qui leur donnent en tout et pour tout un morceau de pain et un verre d'eau. Pourtant, le lendemain matin, Elie fait réparer à ses frais un mur de la maison. Jochanan s'en étonne, mais ne dit rien. Le soir suivant, ils arrivent dans une ville où il y a une riche synagogue. Ils y entrent pour demander l'hospitalité, mais personne ne la leur accorde. Pourtant, le lendemain, Elie souhaite à tous les membres de la communauté d'être chef de la cité. Le soir suivant, ils arrivent dans une autre cité, où le marguillier de la synagogue fait en sorte que la meilleure hospitalité leur soit offerte. Pourtant, le lendemain Elie souhaite qu'aucun membre de la communauté, sauf un, ne soit le chef de la cité. Jochanan ne peut plus résister et demande des explications. Elie lui explique qu'il a tué la vache en rédemption de la vie de la femme, qui devait mourir le jour même ; qu'il a réparé le mur pour que le riche propriétaire qui les a si mal reçus ne trouve pas le trésor enfoui dessous ; qu'il a souhaité aux membres de la communauté de la première cité d'être tous chefs, pour qu'il n'y ait pas de paix entre eux ; qu'il a souhaité aux membres de la communauté de la seconde cité qu'un seul d'entre eux soit chef, parce qu'avec un seul chef il ne peut y avoir de mésentente...

À première vue, le fait qu'on trouve dans l'histoire juive des éléments seulement présents dans les versions occidentales et non dans l'histoire coranique (quatre actions, croisement bonne hospitalité/mauvaise action/mauvaise hospitalité/bonne action)<sup>31</sup> et inversement des éléments seulement présents dans l'histoire coranique, mais non dans les versions occidentales (réparation d'un mur) suggérerait que l'histoire juive est la matrice de l'une et des autres. Le fait cependant qu'on ait un élément commun à l'histoire coranique et aux versions occidentales (le meurtre d'un jeune homme), absent de l'histoire juive, montre que les choses doivent être en réalité plus compliquées.

Elles ont d'ailleurs été compliquées, il y a une dizaine d'années, par un article de Brannon M. Wheeler<sup>32</sup>, qui a rappelé que l'histoire juive n'est pas autrement connue que par une source hébraïque fort tardive, elle-même traduction en hébreu d'un original judéo-arabe conservé et publié, dû à un rabbin de Kairouan du XI<sup>e</sup> siècle<sup>33</sup> et relevant du genre littéraire arabe bien connu *al-faraj ba'd al-shidda* (« le soulagement après l'affliction »).

Sans entrer dans les détails d'un débat qui n'est pas clos, je me contenterai de rebondir ici sur une phrase de Wheeler (p. 157) : « One other possibility [i. e. pour expliquer les ressemblances entre les deux histoires] is that both stories are versions of a more general myth or myths common in late antiquity »<sup>34</sup>. À cet égard, on ne peut ignorer que les sources musulmanes anciennes donnent, à propos de al-Khadir, une multitude de détails extra-coraniques, où « l'homme vert » croise sans cesse la route, de manière variable selon les récits, et d'Alexandre (Dhû l-Qarnayn) et d'Elie (Ilyâs). Ce ne peut être l'effet du hasard, ni d'une imagination débridée, mais plutôt le signe qu'elles ont une connaissance, au moins indirecte, d'autres sources.

On ne peut pas non plus ignorer que l'histoire coranique appartient à un *genre* d'histoires dont on a d'autres exemples. Aussi bien Paris et Axon que Wheeler font état d'une histoire comparable : Axon la donne comme « talmudique » en renvoyant à *Legends of Old-Testament Characters* de Sabine Baring-Gould

(1834-1924)<sup>35</sup>; Paris reprend cela, mais en ajoutant que l'histoire se lit dans le *Livre des Merveilles* de Qazwîni (1203-1283) ; Wheeler indique qu'elle est connue par une version hébraïque tardive (XIV<sup>ème</sup> siècle) due à un juif du monde arabe, Joshua Ibn Shu'ayb. La version la plus connue est dans un conte des *Mille et une nuits*, qu'on peut appeler « Les trois hommes et la bourse »<sup>36</sup>. Un prophète, vivant en surplomb d'une source, voit un premier homme oublier sa bourse, contenant mille dirhams ; un second la prendre ; un troisième tué par le premier, revenu entre-temps, et croyant que celui-ci l'avait prise. Le prophète s'étonne que l'homme qui a pris la bourse soit sain et sauf, tandis que celui qui ne l'a pas prise est mort. Dieu lui révèle alors ce qu'il ne pouvait comprendre : le père du premier homme a volé les mille dirhams au père du second : le fils recouvre donc le bien de son père ; le troisième homme a tué le père du premier : le fils venge donc la mort de son père. Plus exactement talmudique, semble-t-il, est une histoire, signalée par H. Loss<sup>37</sup> et appartenant au cycle de Salomon : Salomon envoie son architecte quérir Asmodée, le prince des démons. En route pour Jérusalem, celui-ci fait cinq actions étranges, dont il donne l'explication finale : par exemple, il se moque d'un homme ayant commandé à un cordonnier une paire de chaussures devant durer sept ans, parce qu'il ne sait pas qu'il sera mort dans sept jours ; ou encore d'un magicien, parce que sa magie ne lui permet pas de savoir qu'il est assis sur un trésor etc.

Si donc Voltaire n'a pas « plagié » Coran XVIII 60-82, il n'en raconte pas moins une histoire venant à l'origine d'Orient et dont il existe de multiples versions, dont celle du Coran. Cela illustre la capacité des histoires à circuler librement en se jouant de toutes les frontières : celles des langues et des religions, du temps et de l'espace, du profane et du sacré...

## Notes et bibliographie

<sup>1</sup> Selon l'orthographe de l'époque, mais « ermite » dans l'orthographe actuelle. Les éditions de *Zadig* adoptent l'une ou l'autre, selon le public qu'elles visent. Celle des Classiques Hatier (Paris, 2001), qu'a eue ma fille au lycée, a l'Ermite, tandis qu'une édition des *Contes et Romans* de Voltaire, parue aux Editions Baudelaire, Paris, 1965, qui se trouve dans la bibliothèque familiale, a l'Hermite. De même, le chapitre est numéroté 18 ou 20, selon que les éditions donnent en appendice les chapitres « La Danse » et « Les Yeux Bleus », publiés seulement après la mort de Voltaire, ou les intègrent au texte comme chapitres 14 et 15. Rappelons enfin que *Zadig* était déjà paru en 1747, mais sous le titre de *Memnon*.

<sup>2</sup> Cdrom des Œuvres complètes de Voltaire. L'article, écrit en 1748, ne figure pas dans les éditions du *Dictionnaire philosophique portatif* (1<sup>ère</sup> édition 1764) publiées du vivant de Voltaire et ne lui sera ajouté par les éditeurs qu'après la mort de celui-ci.

<sup>3</sup> La notice du catalogue de la BNF donne : L'Alcoran de Mahomet [Texte imprimé], traduit d'arabe en français par le sieur Du Ryer, ... Paris : A. de Sommaville, 1647, 648 p.; in-4.

<sup>4</sup> La notice du catalogue de la Bibliotheca Nazionale Centrale de Florence donne : Alcorani textus universus ex correctioribus Arabum exemplaribus summa fide, atque pulcherrimis characteribus descriptus, eademque fide, ac pari diligentia ex Arabico idiomate in Latinum translatus; appositis unicuique capiti notis, atque refutatione: his omnibus praemissus est prodromus totum priorem tomum implens, in quo contenta indicantur pagina sequenti, auctore Ludovico Marraccio, Patavii : ex Typographia Seminarii, 1698. 2 v.

<sup>5</sup> Le catalogue de la Canergie Mellon University donne une photo de la page de garde : The Koran, commonly called the Alcoran of Mohammed, tr. into English immediately from the original Arabic; with explanatory notes, taken from the most approved commentators. To which is prefixed a preliminary discourse. By George Sale Gent. London: Printed by C. Achers in Saint-John's Street for J. Wilcolx at

Virgil's Head overagainst the New Church in the Strand. MDCCXXXIV. Voltaire fait grand cas de cette traduction, écrivant dans sa *Lettre au sujet de Mahomet* (1760) : « Je pourrais citer M. Sale, moitié Anglais, moitié Arabe, qui nous a donné la seule bonne traduction que nous ayons du divin *Koran* ou *Alcoran*... ».

<sup>6</sup> C'est le nom d'un dossier sur le site [www.bladi.net](http://www.bladi.net).

<sup>7</sup> Tarik Ramadan, « Se prendre pour Voltaire ? », *Le Monde* du 23 Février 2006, reproduit sur le site de Tarik Ramadan (<http://www.tariqramadan.com/spip.php?article578>). Dans cette tribune Tarik Ramadan se défendait d'être à l'origine de l'interdiction de la représentation à Genève de la tragédie de Voltaire *Le fanatisme ou Mahomet le prophète* (1736). Comme le savent tous ceux qui ont un minimum de culture historique et littéraire, cette tragédie ne parlait qu'apparemment de Mahomet et les apparences étaient si peu trompeuses qu'elle fut alors interdite !

<sup>8</sup> *Les sciences coraniques. Grammaire, droit, théologie et mystique*, Paris, Vrin, 2005, p. 88.

<sup>9</sup> Le Mûsâ de cet épisode étant généralement identifié (non sans discussions toutefois) avec Mûsâ ibn 'Amrân (Moshé ben Amram, i.e. « le » Moïse), son *fâtâ* est identifié avec Yashû' b. Nûn (Josué, le disciple et successeur de Moïse).

<sup>10</sup> Art. Al-Khadir (al-Khidr), *Encyclopaedia of Islam*, second edition, vol. IV, p. 902 (A.J. Wensinck).

<sup>11</sup> D'un point de vue narratologique, on notera que le « serviteur de Dieu » ne tient pas compte de ses objurgations, puisque la seconde action est considérée comme plus grave que la première.

<sup>12</sup> *Qu'est-ce qu'un philosophe ? Éléments d'une enquête sur l'histoire d'un mot au siècle des Lumières*, Troisième partie, Fréron anti-philosophe malgré lui, Les Presses de l'Université Laval, 2005, p. 222. Par « pièce en vers », il faut entendre un poème de 249 vers, dont on peut facilement trouver le texte sur le web. Par ailleurs, Thomas Parnell (1679-1718) était un poète irlandais de langue anglaise.

<sup>13</sup> *The Poetical Works of Thomas Parnell*, London, Pickering, 1833, p. 100-109.

<sup>14</sup> London, printed by Taylor and Francis [From the Seventh Volume of the Third Series of "Memoirs of the Manchester Literary and Philosophical Society."]. Session 1879-80]. p.144-160.

<sup>15</sup> Il en parle en effet dans *Le Siècle de Louis XIV*. Ceci est en fait repris de *The Life of Parnell by the Rev. John Mitford* (1781-1859), imprimée en tête des *Poetical Works* de l'édition de 1833 (p. 60-61). Cette biographie est en réalité la source principale d'Axon. Mitford donne huit précédents pour *The Hermit*, dont en n° 8 « Epitres de Madam [sic] Antoinette Bourignon, part. sec. , Ep. XVII », en citant ces deux vers extraits de *Courtier and Prince* de W. Harte : « Antonia, who the Hermit's story fram'd/A tale to prose-men known, by verse-men fam'd ». Dans sa thèse, *Zadig ou la destinée. Histoire orientale. Edition critique avec une introduction et un commentaire* (2 vol. Paris, Hachette, 1929), Georges Ascoli rappelle (t. II, p. 145) une autre source française possible : une « vision spirituelle » (CV) de Bluet d'Arbères (1566-1606) dit le Comte de Permission.

<sup>16</sup> Les *Considerations* ont été publiées en 1652, mais les Lettres de Howell deux ans plus tôt. Le catalogue de la British Library donne trois éditions pour les premières : 1650, 1651 et 1652. La publication des lettres de Howell s'est étalée sur dix ans (1645-1655). L'emprunt, comme le veut Axon, n'est donc pas impossible.

<sup>17</sup> *The Poetical Works of Thomas Parnell. With a Life, by Oliver Goldsmith*, Boston: Little, Brown and Company. New York: Evans and Dickerson. Philadelphia: Lippincott, Grambo and Co. 1854, p. XL.

<sup>18</sup> *Divine Dialogues containing Disquisitions concerning the Attributes and Providence of God*, by Henry More, Glasgow, MDCCCLXIII. Dans l'édition que j'ai pu consulter le titre est même « The Parable of the Eremite and the Angel ».

<sup>19</sup> Ascoli (*op. cit.* t. I, p. XV) indique que l'année même de la parution de *Zadig* l'abbé Raynal (1713-1796) présentait, dans ses *Nouvelles littéraires*, le conte comme « traduit de l'anglais », ajoutant, l'ouvrage étant paru sans nom d'auteur, que « personne ne doute que M. de Voltaire n'en soit le traducteur ».

<sup>20</sup> Cet ouvrage a été édité par Henry Savile (1549-1622) en 1618 : *Thomae Bradwardini Archiepiscopi olim Cantuariensis, De Causa Dei, Contra Pelagium et de virtute causarum, Ad suos Mertonenses*, Libri Tres (...) Opera et studio Dr Henrici Savilii (...) Londini (...) M.DC.XVIII. Je n'ai pas réussi à retrouver l'histoire dans les 920 pages de la version numérisée mise en ligne par les Canadian Libraries.

<sup>21</sup> « L'ange et l'ermite, étude sur une légende religieuse », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, année 1880, repris dans *La Poésie du moyen âge : Leçons et Lectures. Ière Série, Les Origines de la littérature française. La Chanson de Roland. Le Pèlerinage de Charlemagne*.

*L'Ange et l'ermite. L'Art d'aimer. Paulin Paris et la littérature au moyen âge*, Paris, Hachette, 1885, p. 151-187.

<sup>22</sup> *The Exempla or illustrative Stories of Jacques de Vitry*, édité by Thomas Frederik Crane, Folk-Lore Society 1890, CIX, p. 60-61. La version que j'ai pu lire sur le site Gallica de la BNF est essentiellement la même que celle donnée par Thomas Wright.

<sup>23</sup> Celle-ci a été éditée par Marie-Anne Polo de Beaulieu, Paris, Editions du CNRS, 1991.

<sup>24</sup> *Ou Vie des (anciens) Pères*, recueil de 74 contes pieux, où le conte de l'Ange et de l'Hermite porte le n° 51 ou 72.

<sup>25</sup> Dans *A selection of Latin Stories from the manuscripts of the thirteenth and fourteenth centuries. A contribution to the History of fiction during the Middle Ages*, London, Printed for the Percy Society, 1842, VII, p. 11-12.

<sup>26</sup> dans *Nouveau recueil de fabliaux et contes inédits des poètes français des XIIe, XIIIe, XIVe et XVe siècles*, Paris, Chasseriau, 1823, tome II, p. 216-235. Gaston Paris (*op. cit.*, p. 154) cite cette version, dans cette édition, en indiquant qu'elle doit dater du règne de Saint Louis et a été adjointe au recueil de la *Vie des Pères*. Il en donne un résumé p. 155-164 et la compare avec le récit de Voltaire

<sup>27</sup> *Poetical Works...*, p. XL.

<sup>28</sup> J'ai pu consulter une édition américaine de 1876, intitulée *Selections from the Talmud being Specimens of the Contents of that Ancient Book, its Commentaries, Teachings, Poetry, and Legends. Also, Brief Sketches of the men who made and commented upon it, translated from the original by H. Polano*, Philadelphia: Claxton, Hensen and Haffelfinger. Dans cette édition, l'histoire figure sous le titre "Trust in God", p. 335-338.

<sup>29</sup> Cf., pour des références, art. al-Khadir de *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.

<sup>30</sup> Dans la version citée par Axon et que je suis, parce que référencée, il y a eu un croisement entre Rabbi Joshua ben Levi (qui est le personnage habituellement cité, à commencer par Paris) et son contemporain Rabbi Jochanan (IIIe siècle ap. JC). On notera que, dans *The Hermit*, Parnell, décrivant l'ermite regardant l'ange remonter au ciel a cette comparaison (v. 242-243) : "Thus look'd Elisha, when, to mount on high / His master took the chariot of the sky". Le maître d'Elisée est Elie. C'est une claire référence au second Livre des Rois, 2. Mais est-ce une simple coïncidence ? Ou une allusion voilée à l'histoire rabbinique ?

<sup>31</sup> L'histoire juive est même construite sur la duplication de ce croisement.

<sup>32</sup> « The Jewish Origins of Qur'ân 18: 65-82? Reexamining Arent Jan Wensinck's Theory », *Journal of The American Oriental Society*, vol. 118, n° 2 (Apr. - June 1998), p. 153-171.

<sup>33</sup> *Studies in Islam and Judaism: The Arabic Original of Ibn Shâhîn's Book of Comfort, Known as the .Hibbûr Yaphê of R. Nissîm b. Ya'aqobh*. Edited from the Unique Manuscript by Julian Obermann [Yale Oriental Series, Researches, Vol. XVII, Published on the Foundation Established in Memory of Alexander Kohut]. New Haven: Yale University Press, 1933. Paris: Librairie Orientaliste Geuthner. Une traduction anglaise en existe: *An Elegant Composition concerning Relief and Adversity*, by Nissîm ben Jacob in Shâhîn, translated from the Arabic with and introduction and notes by William Brinner, New Haven and London, Yale University Press, 1979.

<sup>34</sup> Vont dans ce sens des éléments tels que le voyage initiatique, la mise à l'épreuve, la transgression d'interdits... Pour la première partie de l'histoire (XVIII, 60-64), Wensinck cite l'épopée de Gilgamesh et pour les deux des versions syriaques du *Roman d'Alexandre*.

<sup>35</sup> 1871, t. II, p. 113, ce qui renvoie à l'édition de Londres, Macmillan. Pour ma part, j'ai pu la lire dans ce qui semble être une version remaniée de cet ouvrage, intitulé *Legends of the Patriarchs and Prophets and other Old Testament Characters, from various sources* (Kessinger Publishing, 2004, 1<sup>ère</sup> édition Londres, 1872), à la fin d'un chapitre intitulé « Moses visits al-Khoudr », où l'auteur, après avoir raconté l'histoire coranique, écrit que « the same history, with some variation in its incidents, is related in the Talmud » (p. 298).

<sup>36</sup> Ce conte est traduit sous le titre de *Conte du Prophète et du secret divin* dans *Les Mille et une nuits*, Paris, Gallimard, 2006, t II, p. 366-67. En note, André Miquel rapproche explicitement de Coran XVIII, 60-82.

<sup>37</sup> « An analogue of L'Ermite in Zadig », *Modern Languages Notes*, vol. 61, n. 2 (Feb. 1946), p. 115-118. Loss renvoie au *Sepher HaAgadah*, compilé par Ch. Bialik et Ch. N. Rabnitzky, et à *Legends of the Jews* de Louis Ginzberg (1909, t. IV, p. 125-176).

Zadig ou la Destinée (Zadig, or The Book of Fate; 1747) is a novella and work of philosophical fiction by the Enlightenment writer Voltaire. It tells the story of Zadig, a philosopher in ancient Babylonia. The author does not attempt any historical accuracy, and some of the problems Zadig faces are thinly disguised references to social and political problems of Voltaire's own day. Request PDF on ResearchGate | Voltaire, Zadig et le Coran | contribution à ce numéro thématique intitulé Recherches francophones sur le récit arabe classique disponible en ligne à l'adresse suivante: [<http://ressources-cla.univ-fcomte.fr/gerflint/Mondearabe6/larcher.pdf>]. contribution à ce numéro thématique intitulé Recherches francophones sur le récit arabe classique disponible en ligne à l'adresse suivante: [<http://ressources-cla.univ-fcomte.fr/gerflint/Mondearabe6/larcher.pdf>]. Do you want to read the rest of this article? Request full-text.