



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea
in Scienze del linguaggio
ordinamento ex. D.M.
270/2004

Tesi di Laurea

Nature et effets du philtre magique d'amour
Analyse littéraire du philtre tristanien

Relatore

Ch. Prof. Marco Infurna

Correlatore

Ch. Prof. Marie-Christine Jamet

Laureando

Giulia Ugas

Matricola 839995

Anno Accademico

2017/ 2018

ABSTRACT

The love potion in the romance of the forbidden love of Tristan and Iseult is not a mere magical object conceived with the only aim of triggering a strong passion between a man and a woman, rather it is a code behind which there is a universe of information that helps us to better understand the context in which the characters act . The purpose of this thesis is to decipher this code, in other words, bringing to the surface the real nature of this love drink, such as its composition, its hidden meanings and the unwitting occurrences it gave rise. This has been done by the analysis of the different versions of the Tristan literature, including the French ones and also the German ones, concerning the scene of the love potion; moreover, we took into account some essays written by respected scholars focusing on the topic of the potion; the comparison of this research material has been the main approach that led us to develop a critical thought on the universe of the magical potion in the Tristan and Iseult romance. As far as the results are concerned, we found that behind the scene of the love potion nothing is left to accident, and every detail is well placed to bring the lovers exactly to drink and share that beverage. In conclusion, we can see the love potion as a mean dense of meanings that transcend the area of magic.

Le philtre d'amour dans le roman de l'amour interdit de Tristan et Iseut n'est pas un pur objet magique conçu avec l'objectif de déclencher une forte passion entre un homme et une femme, au contraire il apparaît plutôt comme un code qui cache un univers d'informations qui peuvent nous aider à mieux comprendre le contexte dans lequel les différents personnages évoluent. Le but principal de notre mémoire est de décrypter ce code, en d'autres termes, de faire émerger la véritable nature du philtre d'amour de ce roman, notamment, sa composition, ses sens cachés et les événements involontaires auxquels il donne lieu. Cela a été obtenu par le truchement de l'analyse de différentes versions, françaises et allemandes de la tradition tristanienne qui font référence à la scène du philtre d'amour ; en plus, nous avons pris en considération des essais, écrits par des académiciens qui font autorité, concernant le sujet du philtre tristanien ; la comparaison de tous ces matériaux de recherche a représenté la méthode qui nous a conduites au développement d'une pensée critique par rapport à l'univers du philtre magique dans le roman de Tristan et Iseut. Pour ce qui concerne les résultats obtenus, nous nous sommes rendues compte que derrière la scène du philtre d'amour il n'y a rien de fortuit, chaque détail est à sa place afin que les deux amants en viennent à partager la boisson magique. En définitive, le philtre d'amour est un moyen chargé de sens qui dépassent le domaine de la magie.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	p. 2
1. AVANT LE PHILTRE TRISTANIEN	
1.1. Que raconte la littérature grecque classique ?.....	p. 5
1.2. Le lien de la magie avec les cultures scandinaves.....	p. 9
1.3. L'élément magique dans la littérature de cour.....	p. 11
2. LE PHILTRE MAGIQUE EN TANT QU'OBJET	
2.1. Au dedans du philtre.....	p. 13
2.2. Quel récipient pour le philtre ?.....	p. 18
2.3. Quelles sont les racines culturelles du philtre d'amour de Tristan et Iseut ?.....	p. 22
3. UN PHILTRE, PLUSIEURS INTERPRÉTATIONS	
3.1. Du point de vue de la Bible et de la religion.....	p. 28
3.2. D'autres symboles de la chrétienté.....	p. 35
3.3. À travers l'œil de la psychanalyse.....	p. 38
3.4. D'autres visions concernant le <i>boire</i> d'amour.....	p. 45
4. LES COÏNCIDENCES QUI ENTOURENT LE PHILTRE	
4.1. La date du jour de l'accident du philtre.....	p. 48
4.2. Des ressemblances avec Dyonisos.....	p. 52
5. LES EFFETS DU PHILTRE	
5.1. Le pouvoir de changement du philtre.....	p. 54
5.2. Après la mort des amants.....	p. 58
5.3. Le philtre en action dans la durée.....	p. 61
5.4. Ce qui se cache derrière la fabrication du philtre.....	p. 66
6. DANS LES COULISSES DU PHILTRE DANS LA TRADITION FRANÇAISE	
6.1. Le philtre du <i>Tristan</i> de Bérroul.....	p. 70
6.2. Ce qui se cache derrière l'épisode du <i>boire</i> chez Bérroul.....	p. 77
6.3. Le philtre selon Thomas d'Angleterre.....	p. 81
6.4. Une fois touchée la côte de Cornouaille.....	p. 83
6.5. Le philtre dans le <i>Tristan</i> en prose.....	p. 87
6.6. Est-ce que les amants assument leur faute dans la version commune ?.....	p. 91
6.7. Y a-t-il un repentir dans la version courtoise ?.....	p. 96

CONCLUSION.....	p. 101
Bibliographie.....	p. 103
Bibliographie en ligne.....	p. 105

INTRODUCTION

Le mémoire que le lecteur est en train de lire est le résultat des recherches qui portent sur le sujet du philtre magique d'amour dans le roman de *Tristan et Iseut*. Notre consultation s'est penchée sur des articles, des essais d'académiciens fiables et, naturellement, sur les textes littéraires qui ont forgé l'intrigue tristanienne du moyen âge. La longue analyse ici conduite a abouti à des réponses multiples, car il faut tenir en considération plusieurs domaines et détails afin de fournir au public un travail exhaustif.

Bien qu'il ait traversé les siècles et rencontré un public varié, le roman de *Tristan et Iseut* ¹ demeure sans aucun doute l'une des œuvres les plus mémorables du Moyen Âge littéraire français et européen grâce au petit-grand détail qui la distingue : la potion, ou philtre d'amour. La potion, dont on approfondira les nuances dans ce mémoire-étude, entrelace l'amour et la passion du couple qui donne son nom au roman au domaine du magique, voire du surnaturel. Le philtre est l'un des éléments qui soutient la charpente de l'intrigue ²; au regard de cet élément, A. Punzi soutient : «*se viene variato, la trama ne risulterebbe compromessa* » ³. En ce qui concerne les origines de l'architecture du roman en question, toujours A. Punzi affirme : «*lo schema di fondo è riconoscibile, con maggiore o minore vicinanza, in testi celtici, gallesi, bretoni, latini, ma perfino indiani e persiani* »⁴ ; et dans l'une des dernières publications de F. Gambino ⁵ on apprend que : « Le più

¹ Dans ce travail, on s'est basés sur l'édition de F. Gambino pour le roman de Tristan et Iseut écrit par Thomas, qui sera rapporté dans les notes par « Thomas » ; quant à la version commune, qui sera rapportée par « Bérroul », le texte de référence est celui de l'édition de G. Paradisi.

² A. Punzi, *Tristano: storia di un mito*, Roma, Carocci, 2005, p. 9.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ F. Gambino, *Tristano e Isotta di Thomas*, Modena, Mucchi Editore, 2014, p. 5.

antiche versioni letterarie conservate datano però all'ultimo terzo del XII sec., sono in versi e in francese antico. I giochi di parole sul nome di Tristano, (...) confermano che la genesi della forma scritta di questi racconti è situabile nella Francia del Nord ».

Il n'est pas inutile dans ce contexte de souligner que Thomas d'Angleterre et le normand Béroul, poètes du XIIe siècle, ont le mérite d'avoir mis en relief l'intrigue des amants de Cornouaille.

Des indices de nature formelle et stylistique portent B.H. Wind à déduire que Thomas provenait du milieu du clergé⁶; en outre «Il a connu les milieux courtois et avait un penchant marqué pour les analyses psychologiques teintées de préciosité⁷ »⁸. La chercheuse, après les récentes études sur des textes des troubadours, a commencé à considérer l'hypothèse selon laquelle le personnage de Tristan a fait son apparition dans le corpus littéraire occitan⁹. Cela serait un témoignage que le héros de la légende comme nous le connaissons puise ses racines à l'intérieur de la région française et, par voie de conséquence, son prénom était répandu même dans les cours du Midi. On rappelle au lecteur qu'au XIIe siècle on assiste à l'épanouissement de la poésie lyrique des troubadours, au sud de la France, qui voit dans Guillaume IX son chef de file. Du *Tristan* composé par Thomas (1170) on se repose sur des fragments (10) qui se rapportent à six manuscrits : Carlisle, Cambridge, Sneyd (1, 2), Turin (1, 2), Strasbourg (1, 2, 3) et Douce¹⁰. Quant à la langue adoptée, elle est « littéraire teintée d'anglo-normandismes de la

6 *Les fragments du roman de Tristan : poème du 12. siècle*, Thomas ; édité avec un commentaire par Bartina H. Wind, Genève : Droz ; Paris, 1960, p. 12.

7 On entend «Style manquant de naturel, marqué par un grand nombre de mots rares et de métaphores recherchées », d'après *Trésor de la langue française informatisé*. Ce terme est à ne pas confondre avec son homonyme qui renvoie aux Précieuses du XVIIe siècle.

8 *Les fragments du roman de Tristan : poème du 12. siècle...*, *ibidem*.

9 *Ibidem*, p. 13-14.

10 F. Gambino, *Tristano e Isotta di Thomas...*, p. 14.

deuxième moitié du XIIe siècle » 11. Pour achever ce paragraphe sur Thomas « Quella di Thomas è in ogni caso la versione più antica della vicenda di Tristano e Isotta che ci è giunta »¹² : cette assertion constitue un résumé sur ce qu'il faut savoir sur la version, dite « courtoise », de Thomas.

De Béroul en tant qu'auteur, on a beaucoup parlé de lui comme d'un jongleur et narrateur normand, mais il faudrait changer d'avis car son rôle s'approche plus à une *opération critique* ¹³ comme le soutient V. Bertolucci. G. Paradisi remarque également que « Nel *finto giullare* Béroul si ravvisa la conoscenza di elementi di cultura clericale-giuridica e di immagini e lessico tipici della lirica » ¹⁴ : des éléments qui nous conduisent à apprécier le bagage culturel de l'écrivain et à mieux saisir les allusions et les nuances linguistiques qui parcourent le poème. Son style diffère évidemment de celui de Thomas. La langue employée pour la rédaction du *Tristan* de Béroul est : « un dialecte de la Normandie au troisième quart du siècle, s'est trouvé partiellement effacé par les copistes plus tardifs au bénéfice du français parlé dans l'Île de France, avec quelques traits picards, fréquents dans la langue littéraire commune. » ¹⁵ Pour ce qui concerne les manuscrits qui gardent le *Tristan* de Béroul, il n'en reste qu'un, le code Paris, dépourvu aussi bien du début que de la fin ¹⁶.

On rappelle que le roman de *Tristan et Iseut* fait partie d'un plus vaste groupe de poèmes mieux connus sous le nom de « Matière de Bretagne ».

11 *Les fragments du roman de Tristan : poème du 12. siècle...*, p. 14.

12 F. Gambino, *Tristano e Isotta di Thomas...*, p. 22.

13 G. Paradisi, *Tristano e Isotta* di Béroul, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2013, p. 53. G. Paradisi reprend une citation de V. Bertolucci, *Béroul e il suo Tristan*, dans *Le roman de Tristan, Le maschere di Béroul*, Atti del Seminario di Verona, 14-15 maggio 2001, *Medioevo romanzo*, 25 (2001).

14 *Ibidem*, p. 54.

15 D. Poirion, *Chrétien de Troyes, Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de D. P., (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, Paris, 1994, p. 1153, dans G. Paradisi *Tristano e Isotta di Béroul...*, p. 48.

16 G. Paradisi, *Tristano e Isotta* di Béroul..., p. 47.

1. AVANT LE PHILTRE TRISTANIEN

1.1. Que raconte la littérature grecque classique ?

Considérons en premier lieu la notion de *pharmakeía* dans le domaine littéraire. La littérature de la Grèce ancienne montre une nette division entre le rôle attribué aux hommes et aux femmes en matière de cueillette d'herbes et de plantes qui possèdent certaines caractéristiques miraculeuses presque magiques. On sait que «les quelques noms de cueilleurs de simples et de racines que l'on connaît sont masculins.»¹⁷, ils s'appelaient *rhizotomoi*, tandis qu'on trouve nombre de *pharmaciennes* «figures féminines expertes en manipulation de *phármaka* : Circé, Médée et Polydamna dans la poésie archaïque, comme ensuite Déjanire, Phèdra, Hélène.»¹⁸ Le rôle des femmes dans cette tâche valait alors plus que celui des hommes : elles possédaient le savoir. A ce sujet on introduit le mot technique *pharmacopée*¹⁹ ; il s'agit là, en effet, de saisir dans ce terme rien n'est laissé au hasard dans le choix du matériel cueilli à utiliser ensuite pour les mixtures à ingérer. Il se teint de *scientiphique* pour sa nature et même pour l'héritage qu'il a transmis à l'histoire de la médecine et de la science pharmaceutique étudiées encore aujourd'hui.

Pour ce qui concerne le plus célèbre aède de la Grèce antique, Homère, on fait référence maintenant à deux anecdotes du chef d'oeuvre qu'est l'*Odyssée*²⁰ car on a de bons indices selon lesquels

¹⁷ M. Carastro, *La cité des mages : penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006, p. 156.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*. Le *TLF en ligne* parmi les différentes acceptions nous donne : «Science des médicaments».

²⁰ Paru vers la fin du VIII^e siècle av. J.-C.

on y retrouve projetés des sujets et des croyances qui portent sur la magie d'amour. 21 Le premier exemple voit la magicienne Circé en tant que faiseuse d'une potion ; à ce propos, C.A. Faraone révèle : «Greeks in the later periods (...) interpret Circe's potion as a perverse form of love charm» 22 faisant appel aux souvenirs littéraires du lecteur en lui rappelant que la *potion* visait à transformer les hommes en cochons. Un deuxième conte, dont on peut saisir tranquillement une nuance de séduction féminine, est celui des sirènes qui tentent Ulysse et les Argonautes : «the Sirens' song is similarly quoted with erotic incantations that attract their victims against their wills.» 23 Ici on voit bien comment *la fin justifie les moyens* : le chant est le moyen de séduction, presque un ensorcellement, qui entraînera les hommes à la mort. Or, ces deux exemples nous témoignent du désir de domination de la femme qui aboutit à détruire l'identité de l'homme comme individu mâle (avant en cochon et puis, dans une sorte de pantin manipulé par les voix des femmes-monstres). Si on considère ce comportement à la lumière de la psychologie on se rend compte qu'il y a du sadisme 24 de la part de ces figures féminines. Une autre référence à un autre mythe est à retrouver dans le *Catalogue des femmes* d'Hésiode dans lequel Hippomène se sert de trois pommes qu'Aphrodite lui a données afin de gagner la course sur Atalante. Encore une fois l'érudit C.A. Faraone éclaire le contexte à travers l'affirmation «the well-known story of Atlanta, *seduced* by the apples of Hippomenes.» 25 Tous les éléments de ce conte ne sont pas à attribuer à la fantaisie de l'auteur ; en effet des sources antiques nous communiquent que pas non seulement

21 Voir C.A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; London, 1999, p. 5.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 Précisons que le terme *Sadisme*, emprunté à la psychanalyse, a été forgé sur le nom de famille de Donatien Alphonse François de Sade, écrivain du XVIIIe siècle. Ce mot, donc, n'existait pas à l'époque où la mythologie grecque prenait forme.

25 C.A. Faraone, *Ancient Greek Love Magic...*, p. 6.

dans les mythes mais aussi dans les fêtes nuptiales de la vie terrestre, une variété de fruits ensorcelés était réservée aux filles prêtes à se marier avec l'objectif de déclencher la passion amoureuse et de souder le lien marital. 26 Dans les comédies et les contes humoristiques il n'est pas toujours question des fruits et des philtres d'amour, il y a de place aussi pour de la nourriture particulière, bulbes végétaux et fruits de mer, et du matériel visant à des rituels (*iunx*). 27 Même dans les œuvres en prose on n'épargne pas la composante du *love magic*. Le sophiste Antiphon dans son discours-plaidoirie *Accusation d'empoisonnement contre une belle-mère* rapporte l'histoire de deux femmes coupables «of poisoning their lovers, one knowingly and the other under the illusion that the pharmakon was an aphrodisiac.» 28 Il reste que le pharmakon/aphrodisiaque n'a pas joué l'effet qu'on escomptait. Sous le profil linguistique, dans l'antiquité grecque il y avait l'habitude d'employer des termes pour désigner ce que de nos jours on indique à travers l'expression *magie de l'amour* (love magic). Xénophon (philosophe et chef militaire) recourait souvent à *iunx* et *philtro*n. 29 A ce sujet, l'écrivain Pindare nous révèle que le *iunx* accompagné par des prières et des enchantements avait la fonction de séduire Médée. 30

Puisque Déjanire, personnage féminin principal de la tragédie *Les Trachiniennes* de Sophocle, pressent que son mari Héraclès veut la quitter pour la jeune Iole, elle met sa main sur une potion d'amour «she (...) recalls a love charm that she has kept hidden away for many years : the poisoned blood of a centaur, which will allegedly ensure that

26 Voir *Ibidem*.

27 Voir *Ibidem*, p. 8. D'après Faraone, 1999 : «*iunx* : a salacious bird and a type of agoge (erotic spell) spell that involves a sympathetic or persuasive ritual in which this bird is tied to a wheel. It can also mean *erotic spell*. » dans le glossaire.

28 *Ibidem*, p. 9.

29 Voir *Ibidem*, p. 24.

30 Voir *Ibidem*, p. 25. Médée est la nièce de la magicienne Circé.

Heracles will never look at another woman or love her more than he loves Deianira. The centaur's blood does not in fact have its intended effect ; instead it dissipates and eventually kills Heracles.»³¹ Le mythe dont il est question nous relate les conséquences que la jalousie produit dans l'esprit féminin. La potion-brevage invraisemblablement donne l'effet contraire ; c'est toujours de la part d'une femme que le facteur magique prend sa forme et conduit aux actions qui ne reflètent pas les intentions du départ. Ce qui vient à la surface est, en tout cas, la supériorité de la femme sur l'homme, elle a le pouvoir de changer, altérer et mettre fin à la vie d'autrui. On souligne qu'à l'époque en Grèce la femme était socialement subalterne, est-ce que ces auteurs (hommes) ont voulu la racheter par le biais de ces contes ? Cela reste une hypothèse.

³¹ *Ibidem*, p. 110-111.

1.2. Le lien de la magie avec les cultures scandinaves

Rejoignons maintenant les froides et noires régions de la Scandinavie. Ici la magie allait de pair avec la religion, il n'y avait pas de différence 32 ; les peuples du nord de l'Europe 33 ont adopté et maintenu longtemps des traditions *païennes* (polythéistes comme fétichistes) qui ont laissé des signes de leur existence 34. Les *sagas* constituent le chef d'oeuvre de la production littéraire de cette vaste région européenne. Elles se déroulent au XIIIe siècle dans l'île Islande mais les événements ont eu lieu au XIe siècle quand cette terre venait d'être embrassée par le message du Christ 35 . Malgré le contexte historique présenté dans les légendes, chez les habitants il y avait encore enracinées les anciennes habitudes propres de la culture païenne 36 typique de l'île islandaise ; cela a eu, bien évidemment, des influences aussi dans les *sagas* à travers l'introduction de l'élément magique. R. Kieckhefer attire notre attention sur le sujet magie dans les *sagas* en précisant la nature de cette puissance «La magia ha nelle saghe effetti diversi. Può essere offensiva o difensiva, ma in entrambi i casi è quasi sempre un mezzo per affrontare o eludere i nemici.» 37

Plongeons dans le détail des *Islendinga sögur* (les *sagas* des Islandais). Elles se caractérisent par un réalisme plutôt évident. Pendant le déroulement des événements le recours à la magie vient de la part des personnages soi-disant méchants, les antagonistes. Les

32 Voir *Ibidem*, p. 57.

33 Il faut préciser que la culture scandinave fait partie de la famille germanique.

34 Voir R.Kieckhefer, *La magia nel Medioevo*, Bari, Laterza, 2004 p. 60, de l'originel : *Magic in the Middle Ages*, 1989.

35 Voir *Ibidem*.

36 Voir *Ibidem*.

37 *Ibidem*, p. 66.

moyens auxquels ils demandent de l'aide sont «sortilegi e riti magici»
38 . Il semble qu'ils admettent leur faiblesse face à la réalité et aux
circonstances, et cette faiblesse se réalise dans le besoin d'une
intervention surnaturelle. Ceux qui s'opposent aux méchants, les bons,
trouvent souvent de l'aide en eux-mêmes, dans *leurs forces* et dans
leur courage 39 ; d'autres genres littéraires prévoient des renforts
magiques, il est question des écrits poétiques et des *Fornaldarsögur*
(histoires des temps jadis) où les breuvages magiques ou potions
apparaissent dans le but, par exemple, de *renforcer la mémoire* 40 . La
Völsunga saga (saga qui met en scène la famille Volsung) nous donne
un exemple de *magie de l'oubli* ; Grimilde joue le rôle de la créatrice
d'un philtre qui aura comme conséquence la suppression de chaque
souvenir de son aimé Brunilde et de tout serment qu'il lui avait adressé
auparavant. 41 L' univers séduisant constitué par des héros invincibles
aux pouvoirs inépuisables ne pouvait ne pas prévoir un personnage
qui se distingue de tous les autres. Il s'agit ici de Freyja 42 mieux
connue pour le titre de déesse de la fertilité et d'après l'*Edda poétique*
sortie du génie créatif de Snorri Sturluson, elle est responsable d'avoir
donné la magie aux Ases (les dieux du ciel) 43 , action qui la charge
d'une certaine importance aux yeux aussi bien des autres divinités
nordiques que des êtres mortels.

38 *Religione e magia nelle saghe nordiche*, Roma: Dipartimento di storia, cultura, religioni: Morcelliana, 2012, p. 364.

39 Voir *Ibidem*.

40 Voir *Ibidem*.

41 Voir *Ibidem*, p. 365.

42 Ce prénom norois acquiert en français la traduction de *madame*.

43 Voir *Ibidem*, p. 367.

1.3. L'élément magique dans la littérature de cour

Avant de plonger dans le vif du sujet qui voit comme acteurs protagonistes deux jeunes qui ont subi les effets d'un *breuvage magique*, le contexte impose un élargissement à l'égard de comment la magie s'est infiltrée dans les romans de cour. Le choix de parler de la magie ou d'un objet possédant des vertus prodigieuses n'est pas laissé au hasard puisque derrière il y a un mécanisme subtil. Et donc si dans un roman courtois on insère des hommes qui pratiquent les arts obscurs, des sorciers, on tâche de rapporter «la complexità sociale e psicologica della società di corte.»⁴⁴ Des documents à valeur historique et de témoignage témoignent de la popularité du *magique* dans les châteaux des grands seigneurs. C'est en commençant par le XIIIe siècle que cette pratique surtout celle de la branche amoureuse a gagné du terrain et en plus elle jouissait de l'intérêt des femmes amoureuses ou de celles qui souhaitaient se marier à un partenaire spécifique.⁴⁵ Des détails éloignent les romans courtois des *sagas* : en premier lieu, les blessures sont soignées par *des herbes et des onguents* presque miraculeux et souvent le rôle de guérisseur était confié au beau sexe, deuxièmement, l'amour parfois pousse à boire des boissons magiques appelées *philtres d'amour*.⁴⁶ Ces deux informations nous rappellent à l'esprit le roman de Tristan et de son amante. Prenant en considération ce roman dans son extension, donc mêmes les épisodes qui n'apparaissent pas dans les versions de Bérroul et de Thomas, du premier détail on retient le fait que Yseut et sa mère agissent en guérisseuses afin de faire du bien ; cependant,

⁴⁴ R.Kieckhefer, *La magia nel Medioevo*, p. 121, de l'original : *Magic in the Middle Ages*, 2014.

⁴⁵ Voir *Ibidem*, p. 122.

⁴⁶ Voir *Ibidem*, p. 135.

dès l'instant où les jeunes par mégarde font couler dans leurs bouches la potion qu'ils croyaient du vin, le rôle de la mère ⁴⁷ devient tout de suite celui d'une meurtrière au sens figuré du terme. Une autre pensée de Kirckhefer semble élaborée pour les deux amoureux, Tristan et Yseut. Le contenu de ce qu'il soutient peut être résumé par : il y a une potion d'amour qui dessine la trajectoire que la vie des amants doit prendre, le lien entre le philtre et les vies des amants influence la démarche de l'histoire entière. ⁴⁸ Il est juste de souligner que les *romanciers* du XIIe et du XIIIe siècles prenaient leurs inspirations non seulement des contes du Cycle Arthurien mais aussi du poète latin qui a conçu l' *Énéide*, les *Bucoliques* et les *Géorgiques*, Virgile. ⁴⁹ Des recherches des académiciens on sait qu'au cours du Moyen Âge il s'était gagné une réputation négative. Au sujet du poète mantouan «le Moyen Âge a cultivé l'image d'un Virgile mage et nécromant, doté de pouvoirs magiques, et la réception de l'héritage antique est contrastée à cette époque.» ⁵⁰ Il entrait donc dans la liste noire des écrivains à éviter ou, si c'était possible, à oublier de son esprit. Cette attitude découle de l'avis que le milieu monastique s'était formé à propos des écrivains anciens païens, ils étaient estimés «aussi nécessaire que dangereux.» ⁵¹ Donc il est bien d'absorber les idées de ces auteurs mais il est préférable de ne pas les prendre au sérieux. Il est vrai aussi qu'à l'époque le risque de tomber dans le blasphématoire ou dans le péché était grand.

47 C'est la reine d'Irlande qui remet à la fidèle Brangaine le philtre magique.

48 Voir *Ibidem*, p. 139.

49 Voir *Ibidem*, p. 148.

50 *Chansons de geste et savoirs savants, convergences et interférences* ; sous la direction de P. Haugeard et B. Ribémont, Paris, Classiques Garnier, 2015, p. 23.

51 *Ibidem*.

2. LE PHILTRE MAGIQUE EN TANT QU'OBJET

2.1. Au dedans du *philtre*

Dans les lignes qui suivent, nous focaliserons notre analyse sur la composition, à savoir les ingrédients possibles faisant partie du breuvage de notre roman. Pourtant, ce dernier n'est pas la seule oeuvre littéraire française de la même époque qui possède dans son intrigue des philtres qui donnent lieu à des conséquences singulières. Le domaine des lettres du Moyen Âge dans le prolifique *hexagone* compte aussi *Cligés* de Chrétien de Troyes et *Les Deux Amants*, lai écrit par Marie de France.⁵² Plus en général, le travail de recherche des historiens nous informe que « Au XIIe siècle en France, remèdes et fortifiants sous forme de boissons et de confiture sont absorbés par les malades »⁵³. Nous comprenons donc les boissons étaient plutôt communes si on avait des problèmes de santé, on avait toute confiance dans ces préparations. Ainsi le *vin herbé*, expression qui indique le philtre magique dans notre roman, est un remède bienfaisant pour le corps humain qui prévoit l'utilisation d'éléments végétaux ou d'autre nature mais sûrement pas accessibles à n'importe qui, en effet « ils exigent une préparation savante et renferment des ingrédients coûteux et recherchés. »⁵⁴ Nous ne pouvons que formuler des suppositions quand il s'agit de l'épisode du philtre, puisque les érudits suite à leur travail de recherche et de reconstitution ont obtenu

⁵² Voir F. Lyons, *Vin herbé et gingembras dans le roman breton*, dans *Mélange de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier 1*, Genève, Droz, 1970, p. 689.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

des résultats toujours très loin de l'original 55 . Comme nos lecteurs pouvaient le déduire, une bonne aide est à puiser dans la littérature historico-médicale : les chercheurs Bariéty et Coury ont rédigé un ouvrage dans lequel nous comprenons que certaines pratiques de guérison proviennent de l'Europe septentrional, notamment de l'actuelle Allemagne et des territoires de la Scandinavie 56 . « Ainsi naîtra la grande famille des sorcières expertes en charmes et envoûtement : (...) un de leurs philtres embrasera à la même coupe emplie par Brangaine, Iseut la Blonde et le généreux Tristan » 57. Ces traditions qui viennent de loin ont trouvé le moyen de s'engouffrer dans la brèche de la culture française, qui sciemment ne les a pas repoussées. Et donc, ce résumé historique décèle un fil rouge entre les pratiques obscures de ces femmes *de magie* et les philtres des romans 58 qui ont vu la lumière dans une époque où la magie était condamnée. Parfois des boissons pas riches en composantes, parfois (comme le vin herbé) des boissons qui présentent une pluralité de notes olfactives ; en reprenant la pensée de l'intellectuelle F. Lyon « L'histoire de la médecine nous apprend le mode exact de la préparation de ces boissons composées d'épices, de miel et de vin que favorise le Moyen Age. » 59 A partir de l'avant-dernière ligne qui précède, nous recueillons directement des informations fort détaillées sur les ingrédients qui participent à *l'amour magique* : il y en a d'origine végétale (comme nous envisagions auparavant), notamment les épices et le vin, et également d'origine animale, le miel produit par les abeilles. En faisant un compte-rendu des saveurs du philtre magique d'amour, nous retrouvons du pimenté qui peut nous rappeler

55 Voir *Ibidem*.

56 Voir *Ibidem*.

57 M. Bariéty, C. Coury, *Histoire de la médecine*, Paris, Fayard « Les grandes études historiques », 1963, p. 326, in F. Lyons, *Vin herbé...*, p. 689.

58 Voir *Ibidem*, p. 690.

59 *Ibidem*.

et l'une des caractéristiques de la boisson en question, et la situation qui va se créer en l'avalant, naturellement le clin d'œil s'adresse au sens figuré de *pimenté*. A suivre, c'est le sucré qui se mêle aux autres composantes en rendant plus agréable le breuvage au palais de ses victimes. En ce qui concerne le *vin herbé*, dans l'édition Bédier de la *Folie de Berne* en tant que « L'unique texte en vieux français qui nous décrit le célèbre philtre du Tristan »⁶⁰ on tombe sur le vers : *Mout par fu clers, n'i parut sope* (v.437). Le mot *sope* est indiqué par le philologue dans ces termes : « matières végétales, herbes, etc., trempées dans un breuvage. »⁶¹ Cette affirmation se révèle une confirmation en plus : cela veut dire que notre marge de sécurité est plus large maintenant. Nous pourrions dès cet instant concevoir le philtre magique de notre roman comme une préparation à base végétale qui agit comme aphrodisiaque. J. Bédier entre encore plus dans le détail en nous dévoilant les étapes qui conduisent au produit final : « c'est un procédé de filtration, de colature que le vin se débarrasse des parties solides, résultat de l'infusion, de la macération des substances, feuilles, racines, fleurs, qu'on laisse séjourner dans un liquide pour en faire une boisson stimulante. »⁶² Rien est laissé au hasard, ce qui prouve que les philtres sont une affaire très sérieuse.

Dans la version connue sous le nom de *Folie de Berne* on glane des détails, au milieu des vers, autant de preuves pour poursuivre notre analyse du philtre magique. Il se trouve qu'aux vers 316-318 : *Cil boivres fu faiz a envers / De plusors herbes mout divers : / Je mui por li, ele nel sant.*⁶³ On saisit que le breuvage se qualifie pour sa

60 *Ibidem*.

61 Extrait du glossaire de l'édition Bédier de la *Folie de Berne* dans : F. Lyon, *Vin herbé...*, p. 690.

62 F. Lyon, *Vin herbé...*, p.691.

63 *Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg*, Edition E. Hoepffner, Texte d'étude 3, (1949) dans l'article de R.L. Curtis, *Le philtre mal préparé : le thème de la réciprocité dans l'amour de Tristan et Iseut*, p. 195 cité dans, *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier* 2, Genève, Librairie Droz, 1970.

préparation *a envers* dont la traduction réfléchie de J. Bédier a été « à rebours, par mauvais artifice » 64 ; prenant pour fiable la version de Bédier, il reste à comprendre si les ingrédients ont été mélangés à l'aveuglette, ou si on a sélectionné les mauvaises herbes. En comparaison avec la contribution du philologue français, celle de M. Hoepffner est orientée dans une autre direction explicative. Selon l'érudit, les mots *a envers* sont à considérer comme si le breuvage d'amour « fut fait contrairement aux lois de la justice et de l'équité. » 65 Est-ce que ce commentaire est-il une allusion au caractère surnaturel du philtre d'amour ? Peut-être, ou tout simplement un renvoi à la situation socio-culturelle de l'époque. D'après la vision de R.L. Curtis, ces deux explications s'éloignent de la vérité de l'auteur de l'expression, car *a envers* fait référence à une sphère d'intérêt qui n'a rien à voir avec « les idées de malice ou d'injustice » 66 .

En creusant le sujet, nous réalisons que dans l'ensemble des versions de Tristan et Iseut les descriptions de la scène de la fabrication du breuvage par *la reine d'Irlande* ne sont pas si nombreuses que les textes mêmes. 67 L'un qui nous aide juste un petit peu est Eilhart von Oberge par le biais des vers : *Or mûter einen trang nam. / Brangênen sie den tede* (vv.2264-5), traduisibles par « Sa mère prit un breuvage et le donna à Brangain. »68 En fait, l'information qu'ils dégagent porte sur l'action de la femme de prendre et remettre le philtre dans les mains de la servante fidèle ; donc nous n'avons pas la sécurité que la reine d'Irlande ait confectionné comme une savante guérisseuse le breuvage d'amour. La deuxième version est celle de Bérout dans

64 Voir dans R.L. Curtis, *Le philtre mal préparé...*, p. 195 cité dans, *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier 2*, Genève, Librairie Droz, 1970.

65 *Ibidem*.

66 *Ibidem*.

67 Voir *Ibidem*, p. 195.

68 Voir *Eilhart von Oberge*, Strassburg, Ed. F. Lichtenstein, 1877, cité dans R.L. Curtis, *Le philtre mal préparé...*, pp.195-196.

laquelle nous apprenons que le vin herbé a été *bolli* par la mère de la future reine de Cornouaille 69. Une autre version est l'allemande de Gottfried von Strassburg où les détails se multiplient en faveur de notre interprétation. Nous passons directement à l'équivalent en français des vers 11433-40, « Tandis que Tristan et ses compatriotes s'apprêtaient, Iseut, la reine prudente, mélangea dans une fiole une boisson d'amour conçue et préparée avec tant d'artifice... » 70. Du contexte il est clair que la femme au nom Iseut est la mère de la jeune Iseut, en plus les mots *mélangea*, *conçue* et *préparée* se rapportent à elle, donc ici nous admettons que cette femme a sa responsabilité dans la fabrication du philtre magique. Détail supplémentaire : la préparation a été versée dans une fiole, nous avons là un récipient bien précis. En bref, conformément à ce que R.L. Curtis affirme, deux auteurs de l'histoire de Tristan et Iseut (Bérout et Gottfried von Strassburg) nous confient ce qui pour les autres semble demeurer un secret, c'est-à-dire, que le faiseur du philtre magique d'amour est la mère d'Iseut la jeune, la reine d'Irlande. 71 Est-ce qu'on peut la qualifier de coupable ? Si nous suivons le déroulement des événements, oui, mais indirectement.

En reprenant les vers 316-118 introduits auparavant, nous remarquons dans la façon dont l'écrivain expose ses idées qu'il est doué d'une créativité qui ne passe pas inaperçue, M. Hoepffner à ce propos loue « l'esprit imaginaire du poète » 72 . Et si d'un côté, nous apprécions la créativité linguistique exprimée par les mots de la *Folie de Berne*, de l'autre côté, nous nous interrogeons sur le propos du départ qui se cache derrière cette inventivité.

69 Voir *The romance of Tristan by Bérout*, Ed. A. Ewert, dans R.L. Curtis, *Le philtre mal préparé...*, *ibidem*.

70 *Tristan und Isolt*, Blackwell, Ed. A. Closs, 1958, cité dans R.L. Curtis, *Le philtre mal préparé...*, p. 196.

71 Voir. R.L. Curtis, *Le philtre mal préparé...*, *ibidem* .

72 *Ibidem*, p. 197.

2.2. Quel récipient pour le *philtre* ?

L'*objet du crime* a été classé parmi les remèdes des guérisseurs ; sa composition a été découverte et donc à ce point du débat le lecteur le plus curieux et fin arrivera à la question, est-ce que les érudits ont-ils reconnu le récipient de la potion en question ? La réponse, selon J. Bédier pourrait se trouver dans un vers du même texte *Folie de Berne* : *Corut en haste au trosseroil ; Ele meprist estre son voil* (vv.434-435).⁷³ Le mot qui saute à l'œil est *trosseroil* et afin de comprendre son importance il est juste de le situer dans le contexte d'adhésion. Le jeune homme de Cornouaille en rappelant l'attention de la fidèle Brangaine lui demande de servir à lui et à la jeune Iseut une boisson (l'auteur ne s'attarde pas sur la nature de cette boisson) pour satisfaire leur soif.⁷⁴ Bédier s'interroge à propos de la servante d'Iseut : « Se trompe-t-elle de récipient ou de boisson ? »⁷⁵ Pour ce qui concerne le récipient, l'hypothèse est celle d'un *barillet*, un petit sac ou « trousse » qui possède à l'intérieur « plusieurs récipients, donc plusieurs breuvages. »⁷⁶ Si cette spéculation était fiable, « Brangain se serait trompée à la fois de récipient et de boisson. »⁷⁷ Elle est coupable d'un côté, mais pas de l'autre. Il s'agit là d'une méprise de bonne foi ; le contenu à base végétale du récipient n'a pas donné à penser à la servante qui sans doute n'a pas remarqué la différence avec du vin commun.⁷⁸ La comparaison avec un autre écrit littéraire

⁷³ F. Lyon, *Vin herbé...*, p. 691.

⁷⁴ Voir *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Voir *Ibidem*.

du même siècle, *Floire et Blancheflor* 79, met au clair l'avis selon lequel la méprise de la boisson a de la rationalité. 80 « Le poète évoque l'image d'une cave très obscure où l'on distingue même un vin pur d'un vin *herbé*, grâce à l'éclat de l'escarboucle. L'effet lumineux de cette pierre phosphorescente est extraordinaire : *N'a souz ciel tant orbe celier / Qui soit gardé de bouteillier, / Ne poïst de cele clarté / Vin connoistre de fort erbé* 81 (vv.478-481). » 82 La *clarté* ou claré peut être obtenue à travers deux mélanges différents qu'une femme de religion de l'ordre de Saint Benoît, au prénom Hildegarde, nous a laissés. 83 Il est curieux ici que le sacré s'unisse au profane : une abbesse qui nous instruit sur la préparation du *vin herbé* dont la nature recèle du magique. Le premier mélange prévoit en abondance d'une plante à fleur qui s'appelle *saxifrage*, le deuxième préfère une plante aromatique connue sous le nom de *tanaïsie*. 84 Ces plantes ne constituent que l'ingrédient dominant auquel d'autres composantes s'ajoutent ensuite « du vin, du miel et des épices comme le cinnamon (l'écorce de casse), le poivre, le clou de girofle. » 85 La chercheuse F. Lyon nous fait savoir que probablement la religieuse a été « influencée par le médecin salernitan Constantin l'Africain, ce qui expliquerait chez elle la connaissance des plantes exotiques, comme la galinge, racine en provenance d'extrême Asie. » 86 Les épices et les plantes que nous avons rencontrées au cours de notre étude sont désormais connues par la société européenne mais aussi par les chefs de profession depuis bien des siècles. Et si cela nous donne la preuve qu'elles sont comestibles, on peut fort croire que certaines boissons

79 On pense que l'auteur de ce conte est Robert d'Orléans.

80 Voir F. Lyon, *Vin herbé...*, p. 692.

81 Edition M.-M. Pelan.

82 F. Lyon, *Vin herbé...*, *ibidem*.

83 Voir *Ibidem*. On connaît la date de mort de cette femme : 1179. Tirée du même article de F. Lyon.

84 Voir *Ibidem*.

85 *Ibidem*.

86 *Ibidem*.

particulières étaient vraiment bues à l'époque où notre roman a vu la lumière pour la première fois.

A présent, concentrons-nous sur le conteneur du breuvage. Notre roman met en relief des personnages appartenant à la caste sociale de la noblesse, et parmi eux le roi Marc, l'incarnation de la souveraineté ; c'est exactement cet état de supériorité-souveraineté qui est dégagé par le breuvage d'amour et ce concept est témoigné par le mythe *Baile in Scál* du XI^e siècle.⁸⁷ Dans cette histoire le grand Conn, roi de Tara, et huit de ses fils reçoivent par la divinité féminine Flaith Erenn, la *Souveraine d'Irlande*, un récipient, qu'on indique comme *une coupe d'or*, contenant une boisson vermillon au nom Derg Flaith, la *souveraineté rouge*.⁸⁸

En s'appuyant sur les textes en langue française ancienne nous remarquons que le récipient employé pour boire le contenu magique est une coupe particulière qu'on nomme *henap*.⁸⁹ Nous soulignons que son rôle diffère légèrement dans les deux versions de Bérroul et de Thomas, à savoir dans la version commune et dans la courtoise. Le même *henap* fait son apparition dans d'autres scènes du roman ; la version commune le situe dans l'épisode du Mal Pas, notamment Iseut donne des ordres à son bien-aimé : se déguiser comme quelqu'un atteint de lèpre et porter avec soi un récipient, appelé *henap*, afin d'y recueillir l'aumône.⁹⁰ Les vers en question tirés de Bérroul sont : *Un henap port o soi de madre* (v.3308), *Port le henap devant son front / A ceus qui iluec passeront / demant l'aumosne simplement* (vv.3315-3317).⁹¹ Dans l'épisode raconté par Thomas le jeune « Ha con sé un

87 Voir G. Paradisi, *Tristano e Isotta di Bérroul*, p.43.

88 Voir C. Donà, « Il segreto del re del bosco », in C. Donà e F. Zambon (a cura di) *La regalità*, Carocci, Roma, 2002, p. 73 . dans G. Paradisi, *Tristano e Isotta di Bérroul*, *ibidem*.

89 Voir G. Paradisi, *Tristano e Isotta di Bérroul*, *ibidem*.

90 Voir *ibidem*, p. 44.

91 Bérroul, vv. 3308, 3315-3317.

henap, che la regina gli ha donato il primo anno del loro amore.⁹² *Tut se apareille cum fuz lazre ; / E puis prent un hanap de mazre / Que la reïne li duna / Le primer an qu'il l'amat* (vv.519-522).⁹³ La fonction de ce récipient est analogue à celle d'un cadeau, d'un souvenir, un objet qui remplace la présence physique d'Iseut. L'importance acquise par le *henap* est à associer à cette belle dame, car c'est elle qui l'a donné à son Tristan comme signe d'identification, « dunque dobbiamo considerarlo in origine un attributo della protagonista. »⁹⁴ En plus, selon G. Paradisi il y a un lien entre cette coupe particulière et la potion d'amour bue au début de l'intrigue ; à ce propos, le philtre rappelle une version plus moderne « della bevanda sacra che garantisce il potere regale »⁹⁵ dans les mythes où nous assistons à l'union maritale d'un terrestre et d'un être supraterrrestre⁹⁶ qui se caractérise pour être « legato al territorio e garante della sovranità. »⁹⁷ Et si nous mentionnons la royauté nous faisons référence au roi de notre roman. Mais, en comparaison, Marc ne peut pas être défini un vrai roi puisqu'il n'a jamais bu ni vu la boisson magique ni n'a fait l'amour le premier avec son épouse Iseut.⁹⁸ Donc, l'image présentée par le roi Marc n'est pas au juste *royale* ; il démontre maintes fois son insécurité face à ce qu'il faut faire et penser, par exemple, la version écrite par Bérout « ci mostra (...) (un) re incapace di esprimere un potere pieno, in perenne balia del nano e dei baroni felloni, umiliato e deriso con la sua corte al Mal Pas. »⁹⁹ Son pouvoir est entaché par d'autres esprits qui se révèlent de plus en plus malins.

92 *Ibidem*.

93 Thomas, vv. 519-522.

94 G. Paradisi, *Tristano e Isotta di Bérout...*, p. 46.

95 *Ibidem*

96 Voir *Ibidem*.

97 *Ibidem*.

98 Voir *Ibidem*.

99 *Ibidem*.

2.3. Quelles sont les racines culturelles du *philtre d'amour* de *Tristan et Iseut* ?

Nous avons beaucoup parlé de la nature du breuvage magique et même de la coupe qui l'a recueilli avant de provoquer la débâcle dans les vies des deux amants. Un autre thème porte sur l'origine culturelle à partir de laquelle est né le *philtre d'amour*. Cette origine a été détectée dans le concept de *geis* ¹⁰⁰ définie « a peculiarly Irish taboo » par G. Loomis Schoepperle ¹⁰¹. En particulier, la personne destinataire de ce type de contrainte est censée la respecter, autrement elle sera châtiée. ¹⁰² Quant au rôle de la femme nous soulignons que « dans les données celtiques la fatalité de l'amour était imposée par la femme au héros soumis aux contraintes de la *geis*. » ¹⁰³ La *geis* se reflète aussi dans d'autres contes qui appartiennent à la littérature celtique, un exemple concret est représenté par la *Poursuite de Diarmaid et Grainne*. ¹⁰⁴ Par ailleurs, les potions magiques qui sortent des produits littéraires de la Grèce ancienne semblent avoir donné plus d'inspiration à la conception du philtre d'amour de notre roman ¹⁰⁵; c'est l'opinion de J. Marx qui cependant ne critique pas négativement la thèse soutenue par G. Loomis Schoepperle ¹⁰⁶. En reprenant l'histoire de *Diarmaid et Grainne* pour établir une comparaison et un commentaire en relation avec le roman

¹⁰⁰Voir *Ibidem*, p. 39.

¹⁰¹ G. Loomis Schoepperle, *Tristan and Isolt. A study of the sources of the romance*, Joseph Baer & Co.-David Nutt Publ. Frankfurt A. M.- London, 1913, 2 vols., p. 402, cité dans G. Paradisi, *Tristano e Isotta di Béroul...*, *ibidem*.

¹⁰² Voir *Ibidem*.

¹⁰³ J. Frappier, *Structure et sens du Tristan : version commune, version courtoise*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, VI (n. 23), Juillet-septembre 1963, p. 266.

¹⁰⁴ Voir G. Paradisi, *Tristano e Isotta di Béroul...*, *ibidem*.

¹⁰⁵ Voir J. Marx, *La naissance de l'amour de Tristan et Iseut dans les formes les plus anciennes de la légende*, « Romance Philology IX » 1955/56, cité dans G. Paradisi, *Tristano e Isotta di Béroul...*, *ibidem*.

¹⁰⁶ Voir *Ibidem*.

de Tristan et Iseut, cette légende celtique met en scène l'amour entre une fille du nom de Grainne (qui a été promise au roi Finn) et un homme, Diarmaid, issu d'une *geis* que la jeune a prononcé envers cet homme-ci. 107 Vu que les actions comportent des conséquences, Diarmaid ne peut pas désobéir à l'obligation, alors il est obligé de fuir avec la jeune fille dans la forêt. 108 La *fuite dans la forêt* nous rappelle évidemment notre roman, l'éloignement de la réalité et le déclin physique des deux héros. Le jeune homme est lié au noble Finn à travers un rapport de fidélité qu'il n'a pas intention d'enfreindre, mais sous la pression sans arrêt d'une Grainne très attirée par lui, il s'abandonne entre ses bras. 109 La chimie du transport physique l'emporte sur la raison et le sens du devoir moral ; n'est-ce pas ce qui se passe aux jeunes de Cornouaille ? La *geis* est un sortilège qui fonde sa puissance dans ce qu'on dit. 110 Nous soulignons que dans l'histoire celtique déjà mentionnée, il s'adresse à l'homme et pas à la femme 111 ; en outre, Diarmaid suit sa pensée et ne fait pas plaisir à Grainne, cependant plus tard il sera tellement séduit par elle que les deux s'abandonneront à la passion. 112

La magie de la *geis* est une incantation très différente du philtre tristanien, objet qu'on peut voir, toucher et boire. Cette formule magique concerne un conte celtique ; or rappelons que l'intrigue de Tristan et Iseut est de tradition celtique. La composante à ne pas négliger est la magie qui se cache dans les mots de la *geis*, mais aussi dans le projet qui se trouve derrière la fabrication du philtre d'amour. De l'avis de J. Frappier, des différences importantes demeurent entre ces deux moyens de séduction : « malgré ses

107 Voir *Ibidem* p. 40.

108 Voir *Ibidem*.

109 Voir *Ibidem*.

110 Voir *Ibidem*.

111 Voir *Ibidem*.

112 Voir *Ibidem*.

conséquences funestes la fatalité de la *geis* restait incomplète : elle laissait au héros le temps de lutter, fût-ce en vain. Rien n'est plus immédiat au contraire que l'effet du philtre. » 113 Toutefois, plusieurs éléments rapprochent les deux couples en question : la passion, un roi duquel la confiance est trahie, la tension constante, la fuite dans la forêt, n'en sont que des détails.

La tradition culturelle-littéraire du monde celtique se présente comme un puits très profond empli de surprises. L'un de ces traits est à rechercher dans le soi-disant *vin de royauté* que selon M.T. Brouland représente un bon lien avec le breuvage de notre roman. 114 La valeur de ce vin était celle d'un « sortilège puissant » 115 . Le but final de cette boisson était « perfezionare, la sovranità » 116 du roi auquel elle était destinée, d'habitude au coucher du soleil le jour de son mariage.117 Dans ces détails nous décelons des ressemblances à ne pas négliger avec la première partie du roman tristanien. Ce qui met en branle ce type de cérémonie celtique est « l'idea di regalità » qui se manifeste au mieux par la présence d'une dame, la future mariée, vue comme l'incarnation « di una divinità femminile rappresentante il territorio, in grado di assicurare la successione e la fecondità del regno. » 118 Ces derniers mots nous font déduire que la présence d'une femme à côté du roi d'un territoire particulier est essentielle, presque une image de bon augure pour l'avenir de la famille royale et du royaume. Du point de vue linguistique il faut s'appuyer sur la culture irlandaise de l'époque où le *vin de royauté* s'insérait dans un contexte plus large qui le justifiait. L'expression *Banais Rigi* (ou Ban(f)eis, « mariage avec la femme ») fait référence au moment où le roi reçoit

113 J. Frappier, *Structure et sens du Tristan ...*, p. 267.

114 Voir G. Paradisi, *Tristano e Isotta di Bérout...*, *ibidem*.

115 *Ibidem*.

116 *Ibidem*.

117 Voir *Ibidem*.

118 *Ibidem*.

la totalité de ses pouvoirs ¹¹⁹, et donc il les acquiert en couple au sein d'une cérémonie, ou mieux, à la présence du public témoin. Quand on avait déjà la couronne sur la tête et on pouvait se définir roi à part entière, selon la tradition celtique cela voulait dire « dormir avec la femme » ¹²⁰; *dormir avec la femme* équivalait à garantir un avenir prospère au territoire que le roi contrôlait. C'est en effet la femme qui donne naissance à l'être humain et le nourrit dans la première étape de sa vie. G. Paradisi donne un commentaire qui résume cette tradition folklorique « Il matrimonio del re si configura dunque come una ierogamia che veicola la sovranità. » ¹²¹ Le terme employé par la chercheuse, hiérogamie, ne pouvait pas manquer en décrivant le *vin de royauté*. Beaucoup de rituels plongent leurs racines dans le domaine du mythe, de la légende, voire du surnaturel ou surhumain. Toujours dans le cadre de la royauté, M.T. Brouland met l'accent sur un détail relatif au philtre d'amour magique, il était en tout cas destiné au roi Marc et à sa future mariée et à personne d'autre. ¹²² En suivant ce raisonnement, le jeune Tristan devait rester au dehors du sujet *breuvage d'amour*; donc, bien qu'il ne fasse pas partie du couple royal il enfreint le diktat magique (à son insu) et il rapproche le henap de ses lèvres. Est-ce qu'il a volontairement trahi le roi avec qui il possède un lien de sang ? Pas du tout, mais désormais Tristan ne peut pas éviter la colère de son oncle, et la même colère tombera aussi sur la personne d'Iseut. Les interprètes de l'histoire tristanienne exposent selon leur inspiration poétique des versions parfois déroutantes et contrastées de ce moment où le couple royal boit le vin herbé. Ainsi, le poète qui écrit en moyen-haut-allemand et que nous identifions dans Eilhart d'Oberg raconte que la consommation du breuvage magique

¹¹⁹ Voir *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² Voir *Ibidem*, p. 41.

était prévue « dès qu'il (le couple) se mettra au lit » 123 ; le philtre dans ce cas entre en scène avant que la première nuit de mariage ne soit consommée. Il y a là de la logique : avant on boit, ensuite cela installera l'amour-passion entre le roi et la reine. La version de Gottfried de Strassbourg, poète allemand, ne partage pas celle de son collègue Eilhart d'Oberg, en effet le *moment du philtre d'amour* arrive « après qu'ils auront été unis par l'amour » 124. L'histoire mise en œuvre par cet écrivain de tradition allemande prévoit un rapport sexuel qui précède la consommation du breuvage magique. La succession des événements laisse penser qu'ici le philtre acquiert la fonction de consolider la passion déjà manifestée au lit par le couple royal. Dans le texte de Gottfried, nous apprenons que selon la tradition d'antan, la boisson devait être présentée par une personne tierce : « Le roi réclama qu'on lui servît du vin. Il se conformait par là à l'antique usage, car à cette époque c'était une tradition que, quand un homme couchait avec une vierge et la déflorait, quelqu'un vînt offrir aux jeunes mariés du vin que tous deux buvaient ensemble à part égale. Cette habitude fût respectée » 125. Ainsi le troisième personnage n'est pas un inconnu ni un serviteur quelconque, c'est le neveu du nouveau couple, Tristan. Donc, aussi bien lui que la jeune mariée 126 jouent leur rôle comme s'ils étaient dans une pièce de théâtre. A vrai dire la boisson qu'on vient d'offrir au couple n'est pas le philtre mais du simple vin, cette information est présente chez Gottfried « D'aucuns prétendent que c'était là le même breuvage qui avait plongé Tristan et

123 Voir Brouland, *Le philtre d'amour dans Tristan et Iseut et la geis*, dans *Toruiigheacht Dhiarmada agus Ghrainne*, dans *Tristan und Isolde. Unvergänglichliches thema der Weltkultur*, éd. Par D. Buschinger et W. Spiewok, Reineke-Verlag, Greifswald, 1996, p. 60-62 dans G. Paradisi, *Tristano e Isotta di Béroul...*, *ibidem*.

124 *Ibidem*.

125 Extrait de la version de Gottfried. Voir. R. Perennec, *Gottfried de Strassbourg : Tristan et Isolde* dans *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, sous la direction de Marchello-Nizia, Gallimard, 1995, pp. 550-555, cité dans G. Paradisi, *Tristano e Isotta di Béroul...*, pp. 41-42.

126 On rappelle que la première nuit d'amour est consommée entre le roi et la servante Brangaine grâce à un accord secret parmi celle-ci, Iseut et Tristan. Le rapport sexuel terminé, Brangaine, tout en cachette, se précipite à la porte et à sa place arrive la vraie Iseut qui entre dans le lit royal.

Isolde dans leur tourment amoureux. Oh non ! Il n'en restait plus la moindre goutte ! Brangene l'avait jeté à la mer. » 127 C'est juste dans la version développée par ce poète allemand, selon la position de G. Paradisi, que nous retrouvons des motifs typiques de la hiérogamie dont nous avons parlé auparavant. 128 Le premier, dont nous avons discuté ci-dessus, concerne l'habitude de boire du vin le soir de la première nuit d'amour d'un couple qui vient de se marier, le deuxième motif est un détail contenu dans cette tradition, le vin est servi *après* (selon la logique, pas *avant*) la consommation du mariage. 129 En bref, en reprenant le rituel de la tradition celtique, nous confirmons que les pouvoirs du souverain auxquels se charge le roi Marc deviennent effectifs « tramite l'unione con una dea della regalità, la quale tradizionalmente dispensa una bevanda regale. » 130

127 Extrait de la version de Gottfried. Voir Perennec, *Gottfried de Strasbourg* pp. 550-551, cité dans G. Paradisi, *Tristano e Isotta di Béroul*, *ibidem*.

128 Voir G. Paradisi, *Tristano e Isotta di Béroul...*, *ibidem*.

129 Voir *Ibidem*.

130 *Ibidem*.

3. UN PHILTRE, PLUSIEURS INTERPRÉTATIONS

3.1. Du point de vue de la Bible et de la religion

Le titre de ce chapitre fait allusion à la religion chrétienne mais des similitudes dans notre roman le rapprochent aussi de l'Ancien Testament ; notre titre apparaît donc comme le point de jonction entre le Judaïsme ¹³¹ et le Christianisme ¹³². Déjà au début de ce travail d'analyse le motif du philtre ou potion magique et d'amour s'est imposé (à travers la pensée de A. Punzi) comme l'axe autour duquel se situent les personnages et leurs actes ; le philtre d'amour déclenche la série des événements et chamboule les projets d'une jeune fille promise à un homme puissant qu'elle n'aime pas, et ceux-là d'un jeune homme qui n'aurait jamais rien fait pour trahir la confiance de son oncle. Même D. de Rougemont dans ses raisonnements attribue un relief à cet objet magique et aussi mystérieux : « Le philtre est donc le centre de toute la problématique du roman et il en est sans doute aussi la clef. » ¹³³ Or, le lecteur se demandera, légitimement, quel est le lien entre l'objet qu'on vient de nommer et l'Ancien Testament. Il semble que le philtre d'amour ait un équivalent dans *Le livre de la Genèse* ¹³⁴ qu'on identifie dans le fruit interdit, la pomme, qu'Adam et Eve ont reçu

¹³¹ Religion qui remonte à 2000 ans avant la naissance de Jésus-Christ et qui voit son père fondateur dans Abraham ; il est donc le premier juif de l'histoire.

¹³² On rappelle que Jésus-Christ était lui-même juif. C'est avec lui que le Nouveau Testament voit son début.

¹³³ *Du mythique au mystique, la littérature médiévale et ses symboles ; Recueil d'articles offert par ses amis, collègues et disciples.* Jacques Ribard, Paris, H.Champion Editeur, 1995, p. 153.

¹³⁴ En français le mot *Genèse* est traduisible par « origines ». Il est le premier livre (il s'appelle Torah) aussi bien de l'Ancien Testament que de la Bible.

du serpent-diable 135. Si nous étudions de plus près le comportement des deux ancêtres, comme celui de Tristan et Iseut, nous constatons qu'ils ont seulement une partie de responsabilité car le vrai coupable de l'incident est, pour les premiers, le serpent, et pour l'autre couple, la jeune Brangaine. « (...) c'est quelqu'un d'extérieur- valet ou jeune fille, suivant les versions du roman- qui invite les amants de Cornouailles à satisfaire leur soif, comme dans le récit de la Genèse, c'est le serpent qui invitera Eve à goûter du fruit délicieux »¹³⁶. Toutefois, l'intervention d'un tiers de trop dans le contexte dans lequel se trouvent les couples donne au public qui lit des détails sous-entendus, « il souligne (...) l'état d'innocence originel qui était celui du couple avant la faute. »¹³⁷ Aussi bien le philtre magique que le serpent sont les vrais coupables à condamner ; pour ce qui concerne Tristan et Iseut, ils sont coupables dans le sens où ils ont agi de bonne foi en ignorant le contenu réel du flacon, et en ne s'assurant pas qu'il y ait du vrai vin au dedans. Dans le cas du couple de la Genèse, ils se sont fait convaincre et envoûter malgré l'avertissement que Dieu leur avait donné. Et si leur punition a été l'expulsion du jardin d'Eden, les deux amants de la matière de Bretagne ont vu la leur dans la passion irrésistible qui les a forcés à mener une vie faite de mensonges qui ont alimenté les soupçons du roi Marc. Nous savons que dans les sociétés caractérisées par un fort traditionalisme le rôle du *roi* acquérait de la sacralité¹³⁸. « L'interdit sera transgressé, mais sous l'action d'une intervention extérieure à l'homme, une sorte de fatalité à coloration démoniaque, dont le couple humain sera à la fois l'artisan, en partie inconscient, et la victime. »¹³⁹ En suivant ce raisonnement, Tristan et Iseut sont victimes d'eux-

135 Voir *Du mythique...*, *ibidem*.

136 *Ibidem*.

137 *Ibidem*, p. 154.

138 Voir *Ibidem*.

139 *Ibidem*.

mêmes et le philtre seulement un moyen qui les a poussés à se sentir tels. En quoi consiste la *transgression* ? « Transgresser l'interdit, c'est vouloir s'égaliser à Dieu-et c'est là, justement, le « péché originel ». 140 Comme une pomme moderne, le philtre d'amour a permis aux amants de voir moins la confiance de Dieu, déguisé en roi Marc (sorte de semi-dieu pour l'époque médiévale), qui les a éloignés du Paradis/royaume.

« Après avoir bu le philtre, Tristan et Iseut vont (...) élever leur amour réciproque à la hauteur d'un absolu-attitude proprement idolâtre et adultère vis-à-vis de l'amour de Dieu. » 141 où l'absolu est l' « Amour absolu que symbolisent la pomme ou le philtre (...) réservé au roi, (...) réservé à Dieu. » 142

Donc, le péché du couple de notre roman a été se placer au même niveau de Dieu ou mieux du roi ; la conséquence de cette attitude ne peut qu'être une punition, terme qui s'oppose au *pardon* qui n'est bien sur pas envisagé. La constante à remarquer et à rappeler dans la relation amoureuse des deux jeunes est la passion. Une fois qu'ils ont traversé la forêt du Morrois ils se retrouvent

« les vêtements en lambeaux, comme on se plaît à représenter nos premiers parents dans l'iconographie religieuse, condamnés à une perpétuelle errance, sans cesse hantés par la peur de la mort. » 143

Cette vision place à côté du thème *amoureux* celui du désespoir, de la perte de tout espoir en une vie meilleure dans laquelle on s'aime au grand jour sans honte ou besoin de se cacher. Dans ce contexte le mot passion revêt une nouvelle signification, l'affliction pas seulement émotive mais physique aussi. En outre :

140 *Ibidem.*

141 *Ibidem.*

142 *Ibidem.*

143 *Ibidem.*

« Telle est (...) la raison profonde pour laquelle l'amour tristanien est un « amour-passion » au sens propre du terme, telle est aussi la raison pour laquelle cet amour entretient une si manifeste connivence avec la mort. » 144

Le désespoir poussé à l'extrême entraîne la mort, et c'est cette sensation et cette mort qui représentent, les effets du philtre ou, si on veut faire une lecture biblique, les conséquences du *péché originel*.
145

Donc, à la lumière de toutes ces considérations, peut-on admettre que l'amour est la mort, Eros et Thanatos ? Sans aucun doute l'amour qui lie Tristan à Iseut et vice versa les rapproche de leur propre fin. Nous soutenons qu'avoir bu le philtre d'amour a été un peu comme boire la mort; d'où résulte un oxymore, le commencement de leur amour a marqué la fin de leurs vies. L'amour se teint de négativité. Il s'agit d'une fiction et donc d'un roman, toutefois, il y a des causes socio-historiques qui ont fait de la littérature un lieu pour s'épancher. Tout remonte à l'époque de l'empereur Constantin 146 où la *passion* commence à être associée aux manifestations idéologiques nommées « hérésies » 147. La passion est une disposition du corps interdite car mariage a pour seul but la procréation 148. Du point de vue historique, le concept d'*amour-passion* existe donc bien déjà au Moyen Âge (bien quatre siècle avant le Romantisme 149) et naît de la rencontre de l'eros en tant que désir physique avec les doctrines hérétiques 150. Donc, de par sa nature l'*amour-passion*

« immediatamente si presta alle forme del romanzo : l'ostacolo crea

144 *Du mythique...*, p. 154.

145 Voir *Ibidem*.

146 Date de régence 306-337 ap. J.-C.

147 Voir D. de Rougemont, *L'amore e l'Occidente ; eros, morte, abbandono nella letteratura europea*, Milano, BUR saggi, 2014, p.20.

148 Voir *Ibidem*.

149 Romantisme est le nom qu'on donne à un mouvement qui a intéressé l'Europe du XIXe siècle.

150 Voir *L'amore e l'Occidente...*, *ibidem*.

l'avventura, la storia, il romanzesco. » 151

Le concept s'insère parfaitement dans une dimension littéraire à cause (ou grâce) à l'hostilité du pouvoir ecclésiastique. Il y a des motifs qui ne trouvent pas de place dans la narration et donc ils apparaissent anti-romanesques, c'est le cas du *bonheur*.¹⁵² Toutefois, l'ingrédient qui ne doit pas manquer et qui aide à construire l'*aventure* est la *tension*¹⁵³, la tension¹⁵⁴ émotive qui fait battre fort notre cœur en attendant le moment décisif où la situation va changer en mieux ou parfois en pire. De l'avis de D. de Rougemont, c'est là le parcours qui a abouti à la conception du *roman de Tristan et Iseut* qu'il baptise comme « capostipite mitico di tutta la letteratura d'amore d'Occidente ».¹⁵⁵ Car, c'est à travers cette histoire qu'on expose « l'ideale dell'amore su base negativa. Nell'analisi dell'ideale d'amore su base negativa, de Rougemont evidenzia (...) la componente narcisistica. »¹⁵⁶ Les deux amants cachent d'autres raisons derrière l'apparent amour qu'ils s'expriment : Tristan se survalorise et sa belle fait autant. L'objet de leur joie « è il fatto stesso di amare »¹⁵⁷ ; ce qu'ils désirent en réalité, c'est être l'objet des sentiments de l'autre : Tristan aime qu'Iseut l'aime et inversement.

Quel rapport avec le mythe de Cupidon ou de son analogue grec Eros ? Le nom propre de cette divinité indique l'érotisme que pour les chrétiens a pris une connotation négative liée au *péché charnel* tandis que le lointain Orient et les cultures tribales du continent africain ne prévoyaient pas une telle phobie, de l'eros et de la sexualité plus

151 *Ibidem*.

152 Voir *Ibidem*.

153 Voir *Ibidem*.

154 Tension: 4. Attention soutenue. → **concentration**. Tiré de *Dictionnaire du français*, sous la direction de J.Rey-Debove, Paris XIII, Le Robert & Cle International, 1999.

155 D. de Rougement, *L'amore e l'Occidente...*, *ibidem*.

156 *Ibidem*, p. 23.

157 D. de Rougement, *L'amore e l'Occidente...*, p. 23.

en général 158. Cette attitude provient des écrits de Saint Paul 159 cependant c'est au I^{er} – II^e siècle que se développe un courant de pensée connu sous le nom de Gnosticisme. En fait, ce sont les adeptes de ce mouvement « i primi ad aver tentato di passare dall'Eros allo Spirito » 160 . Ils constituent de plus le socle culturel des « tradizioni diffuse nell'eresia catara e nelle mistiche del Nord.» 161 En ce qui concerne les témoignages écrits sur *érotisme-sexualité* la tradition chrétienne (comme nous pouvons le déduire) n'a rien écrit sur le sujet.162 Tout au contraire, hors du vieux continent comme en Inde le Kamasutra, le Tantra, des sections des Veda et des Upanishad, les écrits du Hatha Yoga, se développent une expression sans contraintes des instincts du corps.163 Pas de pudeur portée jusqu'à la honte de son corps. Après cette digression historique, il faut admettre qu'une passion telle que celle de Tristan et Iseut ne pouvait se produire qu'au Moyen Âge dans « un'Europa assillata dalla dottrina e dalla morale cristiana » 164 où la douleur de se sentir coupable face à la loi de Dieu était beaucoup plus lourde et entraînait le sentiment du péché face à soi-même et à la société entière.

D'autres critiques, comme J. Ribard, mettet également l'accent sur la faute du philtre identifiable au « péché originel » 165 ; dans le cas de Tristan et de son aimée l'action s'est réalisée puisqu'il manquait « la claire conscience » 166 de ce qu'ils étaient en train de faire et de détruire autour d'eux. Chassés de leur paradis terrestre-royal, désormais tout ce qu'ils peuvent envisager est une sorte de punition

158 Voir D. de Rougemont, *Nuove metamorfosi di Tristano e Isotta e altri saggi sui miti dell'amore*, Introduzione, Santa Maria Capua Vetere, Ipermedium libri, 2009, p. 33.

159 Date de naissance 5-10 ap. J.-C., date de mort 64-65 ap. J.-C.

160 D. de Rougemont, *Nuove metamorfosi...*, *ibidem*.

161 *Ibidem*.

162 Voir *Ibidem*, p. 36.

163 Voir *Ibidem*.

164 *Ibidem*, p. 38.

165 J. Ribard, *Le moyen âge : littérature et symbolisme*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1984, p. 148.

166 *Ibidem*.

divine : la nouvelle vie que le Morrois présente leur permet de rester ensemble mais on ne peut pas la définir *vie*. Il y a là un passage préalable à la mort. « La mort, sanction suprême de la faute initiale » 167 . Pour ce qui concerne le conte écrit par Bérout, la durée limitée (trois années) de l'action du breuvage magique est « une nouvelle intervention extérieure, gratuite, comparable à la Grâce (...) pour que les amants, rendus soudain conscients de leur péché, éprouvent la nostalgie du paradis perdu » 168 . Donc, nous retrouvons du divin dans cette brève durée du philtre de la version commune ; c'est une espèce d'accélération du moment où les deux amants se sentiront poussés à revenir sur leurs pas, à se repentir de leur amour incestueux. Du point de vue de la force dégagée par le vin herbé, celui-ci semble « réellement une puissance sacrée, peut-être tout simplement celle de la Nature » 169 . Ce qui rend singulier la puissance du breuvage est la capacité d'envahir physiquement et spirituellement ceux qui en sont les victimes, ou plutôt, les « *élus*, volontaires ou non. » 170. Le philtre, tel un Cupidon pervers, choisit les couples sans tenir compte de leurs volontés. La Grâce dont nous avons parlé en tant que composante du philtre d'amour cède la place à d'autres objets, eux aussi pourvus de leur puissance, les *drüeries*, c'est à dire les « gages d'amour » (l'épée, la bague du roi) 171.

Nous pouvons nous attarder en outre sur le concept de « *contre-grâce* » dans lequel on retrouve une puissance constituée par les antonymes bien-mal 172 et où on peut affirmer que « c'est lors de l'absorption du breuvage que s'instaure un manichéisme de fait. » 173.

167 *Ibidem*.

168 *Ibidem*, p. 149.

169 F. Barteau, *Les romans de Tristan et Iseut, introduction à une lecture plurielle*, Paris, Larousse, 1972, p. 135.

170 *Ibidem*.

171 *Ibidem*, p. 162-163.

172 Voir *Ibidem*, p. 136.

173 *Ibidem*.

Selon cette vision, il n'y a rien de sacré, il s'agit d'établir un équilibre entre les forces du bien et celles du mal.

A l'avis de J. Ribard, le vrai péché inexcusable est ne pas avoir pris en considération Dieu comme entité supérieure à respecter par dessus tout, erreur qui a conduit le couple de notre roman à « une forme d'idolâtrie réciproque »¹⁷⁴ En tant qu'humains et êtres faillibles, ils se sont placés sur le même niveau que le Très-haut, entité en mesure de juger ses fidèles. Nous remarquons que c'est l'un des effets collatéraux du philtre magique. Dans un certain sens, si le philtre avait été bu par le couple « reine Iseut-roi Marc », la jeune fille aurait adoré Marc, personnage socialement considéré comme l'égal de Dieu. Dans ce cas, l'adoration aurait été légitime et juste.

3.2. D'autres symboles de la chrétienté

Sous le profil religieux, Tristan est l'analogie médiévale d'Adam et l'objet du crime, le philtre, nous renvoie au soi-disant péché originel. En plus nous avons parlé aussi de l'image divine du roi Marc sur laquelle nous allons revenir maintenant afin de mieux comprendre le comportement et la pensée de son neveu.

Marc est le roi de Cornouaille, symbole de Dieu, et Tristan est son vassal, inférieur à lui et comme tel il ne peut s'égaliser à son oncle ; mais, est-ce que Tristan se sent inférieur par rapport à Marc ? La faute du breuvage d'amour peut nous donner la solution à cette question : en fait, il ne se sent pas si en bas. C'est la période du Morrois qui fournit

¹⁷⁴ J. Ribard, *Le moyen âge : littérature et symbolisme*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1984, p. 149.

les conditions favorables, non seulement pour se repentir et se souvenir de la vie précédente, mais aussi pour repenser à la place qu'il occupait au sein de la cour royale. Et donc,

« ce qu'il regrette d'avoir perdu, c'est l'harmonie d'un monde où chacun était à sa place et avait un rôle à remplir, sous l'affectueuse autorité d'un roi, d'un Dieu, dont il se savait, se reconnaissait, le vassal, la créature. » 175

Il se rend compte qu'il sent le manque de la protection paternelle du roi et sans doute désire un retour à une vie où règne le bonheur.

Passons maintenant à un autre personnage, la servante Brangaine qui n'est pas moins innocente dans cette histoire que les amants immoraux. La symbologie de caractère chrétien associe le rôle interprété par cette fille au dangereux serpent de l'arbre aux fruits interdits 176 ; est-ce qu'elle obéit au doigt et à l'œil ? Nous ne pouvons pas lui reprocher d'avoir servi par inadvertance le philtre d'amour. Cependant, quand Tristan demande à la jeune de servir quelque chose à boire, il ne précise pas la nature de la boisson parce qu'il a une soif terrible à étancher ! En plus, il ne savait rien pour ce qui concerne le breuvage de la première nuit de mariage et son pouvoir. J. Ribard soutient que c'est à cause de la servante Brangaine que le couple est loin d'être entièrement « coupable », en tout cas on remarque « qu'une sorte de fatalité s'est abattue sur eux(...) *fatalité* face à laquelle l'homme, réduit à ses seules forces, est bel et bien désarmé. » 177

Les messages cachés où intervient la religion dans l'intrigue ne portent pas seulement sur les personnages mais aussi sur d'autre sorte

175 J. Ribard, *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale*, Paris, Librairie Honoré Champion, 2001, p.51.

176 Voir *Ibidem*.

177 *Ibidem*, pp. 51-52.

d'éléments, notamment les nombres, et dans notre cas il s'agit du nombre *trois*. Plusieurs fois dans la vie de Jésus ce nombre se répète et il fait son apparition même dans la version commune de Béroul, où l'auteur précise que la potion d'amour a une durée de trois années. Ouvrons au préalable une parenthèse, la plupart des auteurs du siècle qui a vu la naissance du roman de Tristan et Iseut tel qu'on le connaît aujourd'hui, appartenait au milieu clérical, il en résulte que dans leurs écrits littéraires l'influence de l'histoire chrétienne est forte et elle est d'autant plus compréhensible pour le public d'antan. On fait référence aux trois jours après lesquels le Christ est ressuscité « pour assurer la régénération, la rédemption de l'homme pécheur et comme tel condamné. »¹⁷⁹ Donc, Tristan et Iseut comme une transposition anachronique du Messie devraient, après trois années de péché, se repentir, et dans un certain sens se régénérer en tant qu'êtres humains et chrétiens.

Un symbole ultérieur, qui ne peut pas échapper au lecteur qui a une bonne culture du vieux et du nouveau testament, est représenté par l'errance dans la forêt du Morrois, conséquence secondaire du vin herbé, à identifier avec la « traversée du *désert* »¹⁸⁰. Cette période implique le peuple hébreu et prend le nom d'Exode. Dans la vie du Christ on parle de traversée du désert en relation de la tentation du diable. Le même Béroul emploie les termes *desert* (v.1307) et *desertine* (v.2257)¹⁸¹ concernant la vaste forêt dans laquelle les amants sont perdus. Le désert comme la forêt est un lieu très hostile à la survie de l'homme qui est ainsi mis à l'épreuve. Dans ce contexte, le chiffre trois en lien avec le sacré est une forme de pardon divin détaché de la volonté de l'homme qui ne peut rien contre la décision du *roi*

178 Voir J. Ribard, *Du Philtre au Graal*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1989, p. 20.

179 J. Ribard, *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale...*, p. 52.

180 *Ibidem*, p. 60.

181 Béroul, vv. 1307 et 2257.

3.3. À travers l'œil de la psychanalyse

Envisageons maintenant le problème du breuvage magique sous l'angle de la psychanalyse car :

« Les recherches de la psychanalyse ont été un flot de lumière dans les domaines de la mythologie, la science de la littérature et la psychologie des artistes (...). On a montré que les mythes et les contes de fées peuvent être interprétés comme des rêves. » 183

Comme dans tout parcours psychanalytique l'enfance et/ou l'adolescence marquent le début sans lequel on ne peut pas comprendre les événements passés ou présents. Essayons donc de sonder dans la vie tristanienne précédent l'épisode du philtre d'amour. Le contexte dans lequel Tristan est plongé (c'est un jeune aristocrate) devrait le «faciliter (dans) le processus d'identification à la figure du Père » 184 ; nous soulignons, afin d'éviter des méprises, que le père biologique du garçon est mort quand il était tout petit, dès lors l'oncle maternel, le roi Marc de Cornouaille, l'a élevé presque comme un fils. L'amour que l'enfant reçoit de Marc est à reconnaître à l'intérieur du rapport typique *père-fils*, donc Tristan s'identifie au roi, qui a aussi le rôle d'oncle biologique et de père adoptif. Si nous regardons attentivement le milieu où le jeune se trouve installé nous nous apercevons que « tout cela fait de lui l'incarnation des rêves d'avenir et

182 Voir J. Ribard, *Symbolisme et christianisme dans la littérature médiévale...*, p. 61.

183 Voir S. Freud, *Court abrégé de psychanalyse*, 1923, dans J.C. Huchet, *Littérature médiévale et psychanalyse*, pour une clinique littéraire, Paris, PUF, 1990, p. 9.

184 F. Barteau, *Les romans de Tristan et Iseut, introduction à une lecture plurielle*, Paris, Larousse, 1972, p. 188.

d'espoir de la société virile à laquelle il appartient. » 185. La société s'attend à un futur roi qui s'inscrive dans les pas de son oncle-père, elle nourrit donc des attentes. Selon la position de F. Barteau ce jeune homme, à travers la potion magique, a donné lieu à une rébellion intérieure : la méprise du vin ordinaire-philtre a permis à l'Es ou ça 186 de se révéler, tandis que le Surmoi (Über-Ich) était temporairement inactif. 187 Dans un certain sens, dès l'absorption du breuvage d'amour Tristan fait son passage à l'âge adulte en laissant son passé derrière lui. F. Barteau poursuit son raisonnement en dressant une liste de trois motifs qui correspondent à une lecture psychanalytique de *l'absorption du philtre* liée à Tristan : désormais notre héros réalise « sa rivalité avec le Père. (...) Désormais, (...) il sait (...) qu'il y aura conflit entre les deux sentiments (amour et haine) » 188. Il est pris entre deux feux, l'affection pour celui qui l'a élevé et aimé et le sentiment de rébellion envers ce même homme dont Tristan aime à la folie sa future épouse, Iseut. Le deuxième changement est représenté par « la découverte de l'Autre (Iseut) en tant qu'amante (...) qui le place dans une position à la fois angoissante et définitive » 189 ; c'est aussi le changement émotionnel-sentimental qui affecte le jeune de Cornouaille, il éprouve des sentiments très forts à l'égard d'une jeune fille. En troisième lieu, il fait face à une autre étape « la découverte du Moi en tant qu'adulte sexuellement responsable et (...) apte à conquérir une autonomie ignorée jusqu'alors. » 190 Les trois points ci dessus nous conduisent à partager l'avis de la même F. Barteau quand elle soutient que le breuvage magique est équivalent à une

185 *Ibidem*.

186 En français, on l'appelle même *ça* en psychanalyse.

187 Voir F. Barteau, *Les romans de Tristan et Iseut, introduction à une lecture plurielle...*, p. 192.

188 *Ibidem*, p. 197.

189 *Ibidem*.

190 *Ibidem*.

renaissance, 191 une deuxième possibilité de vie nouvelle. Donc, le moment où Tristan devient conscient de ce qu'il est dans notre roman est symbolisé par l'absorption d'un liquide surnaturel. Le mot *étape* à déjà été mentionné à ce propos, en fait, il est possible de rapprocher de l'expérience du *philtre* celle des rituels de la tribu africaine des Bakhimba, notamment, le parcours initiatique plutôt étendu dans le temps (il s'agit de plusieurs années). 192 C'est le moment central du rituel qui nous rappelle à l'esprit tout ce que nous venons d'exposer sur Tristan et sur sa nouvelle renaissance ; à ce stade le jeune de cette tribu doit boire un breuvage « narcotique » qu'on appelle « boisson de la mort », et seulement ensuite il sera conduit dans un lieu connu comme « la cour de la résurrection ». 193 Ici à travers une série de pratiques barbares et de formules finales « il est finalement ressuscité. Après ces rituels de mort et de résurrection, débute pour l'initié sa *deuxième vie*. » 194 Et donc, ce que notre héros affronte en termes d'initiation calque le rituel que cette tribu, lointaine dans l'espace et dans la culture, prévoit pour ses initiés. La vie que Tristan se trouvera entre ses mains ne découle plus du « monde du Père » au contraire « de la création du Moi par l'action du philtre ». 195 Nous comprenons alors que la vie du jeune homme est bel et bien décidée par le philtre magique. Et si d'un côté la potion est le *rite d'initiation* de Tristan, pour son aimée nous affirmons que le vin herbé lui donne le courage nécessaire pour tenter d'orienter sa vie dans une direction différente par rapport à celle du *monde du Père*, c'est à dire de son futur époux, le roi Marc. 196

Sans le recours au breuvage magique, les deux jeunes gens n'auraient

191 Voir *Ibidem*.

192 Voir *Ibidem*.

193 *Ibidem*.

194 *Ibidem*.

195 *Ibidem*.

196 Voir *Ibidem*, p. 215.

pas partagé leur vie ensemble en qualité d'amants. Le philtre est responsable, sous l'aspect psychanalytique, de ce que les spécialistes nomment « la découverte de l'*Autre* » 197 Il semble que le vrai *autre* avec lequel Tristan/Iseut a eu pour la première fois une relation (même sociale) est celui/celle avec qui il/elle a partagé le contenu du henap. Nous soutenons, donc, que c'est grâce à l'action (arrivée par mégarde) du philtre que les deux jeunes se sont retrouvés. 198 Dans une vision plus ample, « il a été aussi un messenger des puissances sacrées universelles, puisqu'il permettait les retrouvailles d'une totalité terrestre et supra-terrestre. » 199 Cette position est à attribuer à F. Barteau, qui voit dans la potion d'amour le moyen qui sert à mettre au deuxième plan tout ce qui concerne et qui entoure la *vie terrestre* du couple 200 ; il y a une sorte de « Loi du Philtre », située à l'intérieur du philtre même, définie aussi « Loi du Tout ou Rien » 201 .

Sous l'aspect de l'alchimie, l'objet magique qui nous occupe constitue un « microcosme » 202 ; ce microcosme modifie d'autres *microcosmes*, à savoir les amants de notre roman, qui ne peuvent rien faire contre la volonté du philtre. Dès le partage du *beivre*, c'est la passion et la tragédie : cette dichotomie sera leur *copine de voyage* jusqu'aux derniers instants des leurs vies. Elle n'est pas la seule à se manifester, le jeu des contraires poursuit. Rappelons que la potion est qualifiée aussi « de vie et/ou de mort » et en plus elle puise l'origine de sa création dans « une magie blanche et/ou noire » 203 porteuse de positivité et/ou de négativité. A titre d'exemple, nous citons amour/haine, souffrance/plaisir qui touchent même les autres personnages de

197 *Ibidem*, p. 221.

198 Voir *Ibidem*.

199 *Ibidem*.

200 Voir *Ibidem*.

201 *Ibidem*.

202 *Ibidem*, p. 286.

203 *Ibidem*, p. 287.

la légende tristanienne. Quant à la dichotomie bien/mal, F. Barteau suggère une similitude qui rend l'idée de la puissance redoutable du philtre d'amour

« le Philtre (...) se comporte comme une sorte de boîte de Pandore, de laquelle sortirait aussi aisément le Bien que le Mal. » 204

Une fois la fiole ouverte tout ce qu'il y a au dedans sort sans trouver d'obstacles, car ceux-ci n'existent pas quand il s'agit de réaliser la volonté du philtre d'amour magique. *Ouvrir la boîte de Pandore* est une expression qui désormais fait partie du lexique courant et dont la signification indique des événements catastrophiques; c'est exactement ce qui va se passer dans le roman après l'absorption du vin herbé. Selon les mots de C.G. Jung, et à l'opinion qu'il pouvait en donner, nous obtenons « le Philtre est *Animus Animaque Mundi*, chaos originel, renfermant à la fois les principes masculin et féminin » 205, le philtre apparaît presque comme l'aïeul de l'être humain. Il réunit en soi la force vitale et la force destructrice, où ce qu'on appelle *Animus* est l'« élément feu », la vie mais aussi la passion, tandis que *Anima* est identifiable à l'« élément liquide », le breuvage magique, la mort 206. Il se trouve que le thème de la fin ultime, de la mort de Tristan se rattache, dans le conte de Thomas, à la potion d'amour 207. La mort du jeune est pleurée par la bouche d'Iseut dans les vers 1845-1846 : *E venue sui a la mort, / De meismes le bevre avrai confort.* 208 Selon F. Gambino *le bevre* ici nommé ne se lie pas forcément au contenu liquide du henap mais c'est une métaphore « la bevanda alla quale vuole attingere Isotta è la morte. (...) Bevendo il filtro Tristano e

204 *Ibidem*.

205 *Ibidem*, p. 306.

206 Voir *Ibidem*.

207 Voir *Ibidem*.

208 Thomas, vv. 1845-1846.

Isotta hanno bevuto la loro morte. »²⁰⁹. De ce commentaire, le philtre magique apparaît de façon plus évidente encore comme d'un objet qui contient la vie et la mort, où les deux amants arrivent à la fin de l'histoire à se souder ensemble sans qu'on ne puisse plus les distinguer.

Comme le chapitre dont nous traitons ici est centré sur le domaine psychanalytique qui peut se rattacher à bien d'autres branches qui traitent de la nature humaine, maintenant on s'adonne au caractère *sexuel* du philtre magique. Au cours de ces pages les mots amour, passion et même transport ont été les partenaires du terme central *philtre*. Que nous révèle maintenant le philtre sous le profil de la sexualité ? Certains breuvages avaient l'intention initiale de réveiller « la forza dell'eros nel suo stato elementare » ²¹⁰ , l'érotisme composé de pur et naturel instinct corporel et désir physique de l'autre. En parallèle, l'eros enveloppe le couple et annule dans ces deux personnes tout ce qui empêche l'ardeur de prendre forme. ²¹¹ A ce stade du transport amoureux selon J. Evola, s'impose le dualisme *amour-mort* ²¹² où les amants de notre roman s'abandonnent l'un à l'autre en nom de l'amour, ce qui rend impossible toute réaction contraire ; ils résultent *liés* métaphoriquement, désormais ils s'appartiennent. Le *philtre* a été toujours accusé en tant qu'objet magique aux pouvoirs surhumains. Cependant, J. Evola propose une thèse qui renverse ce que nous avons cru jusqu'à hier de l'arme du crime qui s'est abattue sur Tristan et Iseut. Il soutient que parfois un événement défini dramatique, qui apparemment n'a rien à voir avec ce à quoi nous nous attendons, en réalité répond à une *logique*

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ J. Evola, *Metafisica del sesso*, Roma, Edizioni mediterranee, 1996, p. 109.

²¹¹ Voir *Ibidem*.

²¹² Voir *Ibidem*.

intérieure 213 , c'est à dire, il ne faut pas rechercher une cause ou un coupable autre que nous-mêmes. Ce que le philosophe veut nous faire comprendre est que bien avant l'entrée en scène du *henap* les deux jeunes gens éprouvaient de l'intérêt mutuel. Selon ce raisonnement le philtre voit tomber une partie de ses chefs d'accusation, et donc ce sont les amants de Cornouaille les responsables de leurs actions successives. Quant aux sentiments de ces jeunes avant l'expérience du breuvage, nous disons très clairement qu'ils avaient en commun une forte hostilité ; ce sentiment, sans aucun doute, devait éloigner les deux comme toute relation caractérisée par la *haine*. En s'adaptant à la perspective de J. Evola, nous arrivons à la conclusion que l'expression de la gêne peut conduire à son opposé, le bien-être. En particulier, il croit que « Vi sono casi in cui l'odio è solo l'indice segreto di una particolare tensione e polarità sessuale dei due individui » 214 , c'est cette même tension que nous percevons dans le comportement du futur couple d'amants. La tension laissera la place aux feux de l'amour au moment où les hostilités seront abandonnées. 215

213 Voir *Ibidem*.

214 *Ibidem*, p. 110.

215 Voir *Ibidem*.

3.4. D'autres visions concernant le *boire d'amour*

Il est évident que le breuvage magique a représenté pour les deux amants la chute des inhibitions concernant la libido. Or, le breuvage magique est principalement un liquide, et en tant que tel, il renvoie au liquide par excellence, l'« eau »²¹⁶, source vitale pour assurer la vie de l'être humain ; cela peut nous ouvrir les yeux sur une interprétation ultérieure. Maintenant, si nous pensons au contexte géographique dans lequel les deux jeunes gens ont *rencontré* du philtre, nous remarquons qu'ils étaient entourés par un autre liquide, la mer qui met en communication les côtes irlandaises avec celles de l'Angleterre. La mer peut là acquérir le sens d'un breuvage géant contenant Tristan et Iseut, ils se trouveront dans un philtre, ils en font partie ; en suivant ce raisonnement, le couple d'amants est une projection des composantes du vin herbé, ils *se boivent* dans le sens que Tristan s'enivre de la belle Iseut et elle s'enivre du jeune homme. La mer berce les héros à la naissance de leur amour, image très tendre dans le cadre d'une légende tragique comme celle dont on étudie la tendresse. A propos du sujet « eau », M. Cazenave part du personnage féminin d'Iseut pour décrypter la signification de cet élément naturel. En particulier, dans l'univers de ce personnage l'eau est caractéristique, au point que Cazenave la définit « *eau à la lettre enflammée* »²¹⁷, où ce dernier adjectif invite à aller dans la direction de la passion interdite. Et en matière de psychanalyse, le philtre ne pouvait pas écarter de son étude ces fragments-là apparemment sans sens, les rêves. Selon une vision onirique, la scène du philtre donne lieu à une

²¹⁶ M. Cazenave, *La subversion de l'âme...*, p. 146.

²¹⁷ *Ibidem*.

conséquence que les personnages principaux n'envisageaient pas ; tout se passe tout d'un coup, sans un vrai début et une vraie cause sans qu'on puisse intervenir pour changer l'état des choses ou, à savoir se réveiller et interrompre la suite du rêve. Alors, cet épisode incompréhensible aux yeux et aux consciences des deux jeunes mérite cette définition : « passage du rêve à la pleine conscience par laquelle, (...), nous apparaît son (de la vie) essence tragique. ». 218 C'est le cauchemar qui devient réel, on est dans la dimension de la réalité où si on ne peut pas s'opposer à ses les ennemis, au moins on fait l'effort d'y échapper.

Le philtre tristanien n'est pas de la même nature que ceux que le domaine littéraire nous a présenté. En particulier , il y a des comportements à respecter selon la boisson, philtre ou vin herbé. R. Louis spécifie :

« le philtre n'était administré qu'à la jeune femme qu'il s'agissait de séduire et le séducteur, (...), se gardait bien d'en boire, tandis que le *vin herbé* ne produisait son effet que si l'homme et la femme le partageaient entre eux et le buvaient ensemble dans une seule et même coupe. ». 219

Il expose une nette distinction entre le philtre et le *vin herbé*, dans laquelle la préparation magique qu'on nomme philtre demeure dans une atmosphère de nature dangereuse ; danger à ne pas sous-estimer, car si ce type d'aide extérieur est doué du pouvoir de modifier les comportements, les sentiments et la mentalité d'une femme sur laquelle un homme jette son dévolu, c'est toujours lui qui l'a commandé, donc il ne veut pas modifier ce qu'il éprouve et pense

218 G. Bachelard, *L'eau et les rêves*, Paris, éd. José Corti, 1942, tiré de M.Cazenave, *La subversion de l'âme...*, p. 149.

219 R. Louis, *Tristan et Iseut-Notes et commentaires*, Paris, Librairie générale française, tiré de M. Cazenave, *La subversion de l'âme...*, p. 150.

d'elle. Le philtre devient un soin miraculeux pour la femme, mais un poison potentiel pour l'autre sexe. Quant au vin herbé, il faut suivre à la lettre les recommandations ; l'homme et la femme l'absorbent dans le même récipient, ensemble.

4. LES COÏNCIDENCES QUI ENTOURENT LE PHILTRE

4.1. La date du jour de l'accident du *philtre*

Une donnée très curieuse renvoie à la date exacte de l'épisode du philtre dont on retrouve mention dans les vers de Béroul. Cette date permet de mieux encadrer les circonstances qui ont conduit à l'accident du philtre. Le vers en question contient une expression qu'on peut rapporter en français moderne par « à la nuit tombée » (*que soirs fu plains* v.2156).²²⁰ Cette information situe temporellement l'épisode à la fin de la journée ; ce qui est encore plus incroyable est l'identification de ce *soirs* par « le soir de la Saint-Jean » qui se célèbre le jour 24 du mois de juin²²¹, Quoique non encore à son paroxysme la chaleur sans doute « la soif qui a seule poussé les deux amants à ce geste fatal »²²². En littérature la chaleur, comme le temps agréable, sont des symboles du « bien-être (...) (et du bonheur »²²³ et donc apparaît en contraste avec l'atmosphère qui régnera dès le moment que le philtre aura l'effet d'une bombe destructive. En particulier, M. Eliade l'indique comme « syndrome d'abolition de la condition humaine »²²⁴. Cette attitude rappelle celle des *mystiques* qui se détachent de leur condition terrestre pour se mettre en rapport avec une supérieure.²²⁵ La nouvelle donnée de la

²²⁰ J. Chocheyras, *Tristan et Iseut, Genèse d'un mythe littéraire*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1996, p. 141.

²²¹ Voir *Ibidem*, p. 142.

²²² *Ibidem*.

²²³ R. Ruíz Capellán, *Tristan et Dionysos*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1995, p. 74.

²²⁴ Voir M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, Taurus, 1975, dans R. Ruíz Capellán, *Tristan et Dionysos...*, p. 74.

²²⁵ Voir *Ibidem*.

soif marque une nouveauté dans cette analyse du philtre. Une raison si banale comme avoir soif a déclenché un scandale à la cour du roi Marc de Cornouaille. Le désir de boire a comporté le désir d'amour. Si on s'appuie sur la réflexion de P. Walter, le moment de l'année dans lequel a lieu la *faute* terrible, constitue un « point de bascule cosmique, qui symbolise, au plan microcosmique de l'être humain, le retournement, la con-version ». 226 Les sources nous portent à connaissance que le soir dans lequel on fête la Saint-Jean, la coutume veut que les gens prennent partie à des célébrations collectives et, de surcroît, ils quittent les villes 227 pour une raison bien précise : aller à la quête de « certaines espèces d'herbes » plutôt connues par la population à cause de leurs propriétés soi-disant miraculeuses, dont l'aspect intéressant est qu'elles deviennent telles exclusivement la nuit de la récurrence du Saint. 228 A l'égard de ce jour de fête à la saveur païenne, C. Le Goffic dévoile le procédé d'un authentique rituel qui puise juste un petit peu des croyances superstitieuses. La cueillette était réservée aux premières heures de soleil, et ici des gens au cœur pur coupaient des herbes par le biais d'« un couteau d'or » qui était en mesure de tenir à l'écart les présences maléfiques et, en deuxième lieu, il possédait le pouvoir de rétablir la santé. 229 Depuis quelques lignes on a introduit des herbes presque magiques, cependant, à la Saint-Jean prennent part aussi des outils aux propriétés singulières grâce au métal précieux dans lequel ils sont forgés. La verveine jouait d'un statut de plante privilégiée pendant la cueillette, en effet elle était réputée « la plante

226 J. Ribard, *Symbolisme et Christianisme dans la littérature médiévale*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2001, p. 53.

227 Voir J. Chocheyras, *Tristan et Iseut, Genèse d'un mythe littéraire*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1996, p. 142.

228 Voir *Ibidem*.

229 Voir C. Le Goffic, *Fêtes et Coutumes populaires*, Paris, Librairie Armand Colin, 1911, p. 84.

sacrée des races celtiques » 230 ; le motif folklorique des ancêtres revient à la surface comme une sorte d'hommage de la part des modernes. Or, des références fiables à l'égard de cette fête sont disponibles dans la littérature même, notamment, dans des chefs d'oeuvre plus récents et hors du territoire français. Il s'agit là de dépasser La Manche et aboutir sur les côtes de l'Angleterre, pays qui a donné naissance aux écrits poétiques et narratifs de W. Shakespeare, parmi lesquels on cite dans ce contexte *A Midsummer Night's Dream* (1595). 231 Ce titre est souvent traduit par *Un songe de la nuit d'été*, cependant, le soin traductif de J. Chocheyras a voulu saisir chaque nuances du titre de départ pour obtenir *Un songe de la nuit de la mi-été* 232, qui donne plus d'importance à l'exactitude attribuée au moment particulier de l'été en question. A partir du nom de cette comédie britannique, l'élément qui saute à l'œil est de caractère purement culturel, typique des régions du Nord de l'Europe. 233 A travers l'expression *la nuit de la mi-été* ces peuples font allusion « à la nuit du solstice d'été particulièrement en honneur dans ces pays à cause de la brièveté des nuits à cette époque. » 234 A ce point, une petite comparaison s'impose naturellement entre le philtre tristanien et le nectar d'une pensée (*viola tricolor*) utilisé comme enchantement. L'élément qu'ils partagent est le but pour lequel ils sont consommés par les futurs amants : ils servent à les faire tomber amoureux l'un de l'autre et à installer une passion réciproque. Maintenant, après avoir pris en compte des épreuves fiables, nous affirmons que le breuvage d'amour a été confectionné vraiment la nuit du 24 juin. Cette nuit a été aussi baptisée « nuit de toutes les folies » 235 ; sans aucun doute le

230 *Ibidem*.

231 Voir J.Chocheyras, *Tristan et Iseut, Genèse d'un mythe littéraire...*, p.142.

232 *Ibidem*.

233 Voir *Ibidem*.

234 *Ibidem*.

235 *Ibidem*, p. 146.

clin d'œil *folies* s'adresse aux cérémonies païennes, à la cueillette des herbes *puissantes* et, enfin à Tristan et Iseut qui s'éprennent en consommant leur première nuit d'amour. Une hypothèse a été avancée à propos de la présence des points de lien entre la Saint-Jean et une fête, la Samain, qui avait lieu au Moyen Âge en Irlande,²³⁶ l'un des pays de culture celtique. Concrètement, la Samain (célébrée le premier novembre) occupe le sommet des célébrations propres à ce monde polythéiste,²³⁷ que prévoit à son intérieur une forte composante supraterrrestre. A l'occasion de la Samain, les terrains entrent en contact avec ce qu'ils définissent le « *síd* »²³⁸, dont on en ressent l'influence ; cette fête se place dans une sorte de période intemporelle qui ne touche pas les mois qu'elle a laissés derrière soi, mais la période de l'année qu'elle va affronter.²³⁹ Cette célébration s'inscrit donc en dehors du temps que nous, les êtres humains, concevons par commodité scandé par les douze mois ordinaires du calendrier grégorien. La raison pour laquelle les celtes d'Irlande chérissaient la Samain a une double valeur qui vise à rappeler « *sam* » la période estivale qui coïncide avec celle que pour les terrestres est la saison hivernale.²⁴⁰

L'héritage de cette fête de dérivation celtique survit toujours aujourd'hui dans les pays où a pris pied et s'est installée la doctrine chrétienne. Son côté païen émerge dans la fête d'Halloween, tandis que l'autre côté religieux-spirituel est à retrouver dans « la Toussaint et la Fête des Morts »²⁴¹ ; cela nous indique que même dans la tradition chrétienne nous trouvons de lointaines racines de la tradition celtique.

236 Voir *Ibidem*.

237 Voir F. Le Roux, C.-J. Guyonvarc'h, *La civilisation celtique*, Rennes, Editions Ouest-France, 1990, p. 161.

238 Voir. F. Le Roux, C.-J. Guyonvarc'h, 1990, p. 158: « le *síd* est (...) un monde parallèle au nôtre qui, tout en étant différent ou lointain, s'y superpose ou le baigne, et dans lequel les êtres élus, (...), peuvent pénétrer à tout moment. Ses habitants sont, par définition, des dieux ou des héros divinisés. ».

239 Voir *Ibidem*, pp. 161-162.

240 Voir *Ibidem* p. 162.

241 *Ibidem*.

4.2. Des ressemblances avec Dionysos

Ceux qui connaissent bien la littérature grecque ancienne auront facilement entrevu un appel au dieu Dionysos dans le *vin herbé*, ou philtre d'amour, et dans le vin plus en général, qui comme à l'accoutumé circule abondamment à la cour d'un roi qui se respecte.

Il va de pair avec Bacchus, dieu romain, communément connu pour être le dieu du vin et de la débauche ; quant à Dionysos, il est approprié de parler de lui en tant que « représentant l'énergie vitale qui pousse dans la sève et dans le sang »²⁴², et le sang, énergie fluide qui coule dans le corps humain, rappelle aussi la boisson que le raisin nous donne et qu'on indique métaphoriquement « le sang de la vigne »²⁴³, le vin. A présent, le discours se développera autour de l'image de Dionysos et de son attribut, le vin. Celui-ci, déjà aux temps anciens, accompagnait les célébrations des premières chaleurs qui anticipaient la saison estivale²⁴⁴. Cela nous rappelle la Saint-Jean au début de l'été. Le printemps pour les grecs anciens et l'été pour le Moyen Âge, nous invite à voir un lien (pas seulement folklorique) qui unit la chaleur du climat et le vin. Le vin provoque une désinhibition dans la conduite et la chaleur porte les gens à s'habiller légèrement. Ainsi, sommes-nous portés à penser que Tristan et Iseut se trouvaient coincés dans une situation en faveur du philtre, ils ne pouvaient rien faire pour altérer ni l'espace ni le temps dont ils étaient désormais les victimes. Pour ce qui concerne les effets provoqués par la boisson dont il est question ici, précisons que Dionysos était affecté aussi par des

²⁴² R. Ruíz Capellán, *Tristan et Dionysos*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1995, p. 48.

²⁴³ *Ibidem*.

²⁴⁴ Voir Euripide, *Bacchae*, éd. E.R. Dodds, Oxford at the Clarendon Press, 1944, p. XI, dans R. Ruíz Capellán, *Tristan et Dionysos...*, p. 49.

troubles de l'humeur indiqués sous le nom de *manies*, faisant partie de sa nature. 245. Cet état de folie a été baptisé par R. Ruíz Capellán « un envahissement surnaturel » 246 ; l'élément de folie est bien présent dans l'intrigue tristanienne et à plus forte raison dans la scène de l'absorption du breuvage magique. En fait, le couple aussi a été envahi par une folie surnaturelle difficile à gérer, sans doute causée par la composante alcoolique du vin herbé. Selon la tradition grecque, le vin est l'analogie de la présence de Dieu dans la nature, il est sa manifestation, à ce propos les Grecs ont élaboré un terme précis en mesure de véhiculer les sensations dégagées par l'absorption de cette boisson, *gános*. 247 Ainsi, le vin n'est pas le seul à relever de ce terme, nous mentionnons ultérieurement « les fleurs et le miel » 248 qui trouvent place aussi dans des recettes-remèdes étudiées auparavant.

245 Voir R. Ruíz Capellán, *Tristan et Dionysos...*, pp. 49-50.

246 *Ibidem*, p. 51.

247 Voir A. Alvarez de Miranda, *Religiones mistericas*, « Revista de Occidente », 1961, pp. 78-79, cité dans R. Ruíz Capellán, *Tristan et Dyonisos...*, p. 77.

248 R. Ruíz Capellán, *Tristan et Dionysos...*, p. 78.

5. LES EFFETS DU PHILTRE

5.1. Le pouvoir de changement du philtre

Et donc, est-ce que l'amour était-il déjà dans l'air avant l'accident du philtre ? Selon des chercheurs, oui. Il y a de petites preuves qui, une fois considérées dans leur ensemble comme des pièces d'un puzzle nous conduisent à en tirer des conclusions. Celles-ci ont une bonne marge de sécurité concernant la naissance du sentiment amoureux entre les deux jeunes gens. Il ne faut pas consulter un expert en communication, et même pas savoir de l'existence d'un philtre d'amour, qui se présentera bien plus tard dans l'intrigue, pour se rendre compte qu'il y avait de l'attraction dans l'air. En prenant comme repère le texte de Gottfried von Strassburg, nous rapportons les points les plus importants des premières années de vie du héros et de sa rencontre avec une très jeune Iseut. De plus, nous mettrons en évidence les changements mis en œuvre après l'absorption du breuvage magique. Si le garçon était estimé, le mérite vient de son adresse à la chasse et en musique, par conséquent il se distinguait pour sa *courtoisie* ²⁴⁹ ; et ce mot acquiert une importance remarquable pour notre analyse car il relève directement du type de société, courtoise, dans laquelle le héros est plongé. Le sujet de la chasse mérite d'être expliqué pour mieux comprendre le lien logique entre le jeune homme du roman et le concept d'*ordre* qui sera perverti par l'accident du philtre. Le décor historique qui accueille l'histoire de deux amoureux avait une conception de la chasse comme faisant partie du domaine culturel, tant

²⁴⁹ Voir D. Delcourt, *L'éthique du changement dans le roman français du XIIe siècle*, Genève, Librairie Droz, 1990, p. 39.

que le jeune Tristan, grâce aussi au bon vouloir du roi, a introduit cette passion à la cour de Cornouaille. ²⁵⁰ Précisons que cette pratique, qu'à nos jours on aime définir *sportive*, avant d'être considérée *culturelle* jouissait du statut de *naturelle* et par le biais du jeune chasseur elle a été élevée de grade au point d'acquiescer « un certain ordre », ²⁵¹ elle se charge de règles. Ici, nous sommes arrivées au noyau du problème *ordre* ; cet ordre désormais étendu à l'activité de la chasse « reflète l' « ordre » social tel que le conçoit la société courtoise du XIIe siècle. » ²⁵² En analysant le comportement du jeune, le désir de donner un modèle réglementaire à la chasse est une transposition de ce qu'il voit et vit dans la société courtoise ; donc, la société est un bon exemple de charpente pour toutes les autres possibles institutions et activités. Ce qui frappe à cet égard est le besoin d'organisation et de règles précises, puisque le couple adultérin après le philtre sera poussé à quitter la société en faveur de la solitude sauvage du Morrois. Selon la mentalité du temps chacun est destiné à conduire la vie que le projet divin a tracé pour lui, en conséquence Tristan à travers la boisson d'amour a changé le schéma du Seigneur. ²⁵³ Il s'est fait Dieu à la place du vrai Dieu, cela est un sacrilège. En prenant en considération tous ces détails, on peut affirmer que

« Le philtre, (...), est donc doublement condamnable puisqu'il aura pour effets d'isoler tragiquement le couple de la communauté - ce qui représente déjà une *perversio* – et d'empêcher Tristan et Iseut d'accomplir correctement leurs devoirs sociaux ». ²⁵⁴

La potion a eu la puissance de bannir les deux jeunes gens du monde

²⁵⁰ Voir *Ibidem*, p. 40.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² *Ibidem*, p. 41.

²⁵³ Voir *Ibidem*, p. 50.

²⁵⁴ *Ibidem*.

social. La *perversio* se profile comme un contre-ordre de ce que Tristan avait établi pour la chasse ; le macrosystème social, source d'inspiration, devient maintenant un outil qui se révolte à l'hardiesse du jeune en le *chassant* de sa communauté.

En revenant aux signaux d'un amour qui précède l'action du philtre magique, la musique et le chant représentaient les points communs qui unissaient les deux héros, et ici, encore une fois, on a l'intervention d'une femme *intermédiaire*, la mère d'Iseut selon laquelle le garçon est en mesure de donner des leçons à sa fille. 255 En outre, des mots de profonde estimation envers la jeune fille transpirent des vers de Gottfried von Strassburg desquels on donne la traduction en langue française :

« Elle chantait sa pastourelle, / sa retrouenge et son rondeau, / chanson, reflet et folate/ d'une manière merveilleuse, trop merveilleuse: / à cause d'elle plus d'un cœur fut empli d'un désir passionné ; / à cause d'elle nassaient toutes sortes de pensées et de considérations... » (vv.8072-8079). 256

Il semble que Tristan est resté impressionné positivement par la performance d'Iseut. Mais, pourquoi débat-on de musique si le sujet principal du mémoire porte sur le philtre d'amour magique ? Eh bien, dans les vers que nous venons de citer il s'agit de la musique jouée par une femme, et donc de séduction liée à l'idée de chair et de sang. A ce propos, D. Poirion soutient qu'au cours du XIIe siècle dans les écrits littéraires était très forte ce qu'il appelle *l'obsession de la magie féminine* 257 était très forte; la femme devient un être surhumain lorsqu'elle met pied dans un conte, mais si la magie demeure un sujet

255 Voir *Ibidem*, p. 44.

256 *Ibidem*.

257 D. Poirion, *Le merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris, P.U.F., coll. « Que sais-je ? », 1982, p. 56, cité dans D. Delcourt, *L'éthique du changement...*, p. 44.

auquel nous pouvons ne pas croire (ce n'est pas grave!) il y a un sujet qui est toujours durable : le pouvoir de fascination de la femme. C'est un thème de débat psychologique qui frappe aussi bien les hommes que les femmes et qui a marqué à maintes reprises les pages des littératures de notre planète. La littérature grecque, *réservoir* d'exemples qui ne déçoit jamais le lecteur du XXI^e siècle, nous confortera. Il est question de créatures nommées sirènes ²⁵⁸ qui tentent les hommes du héros Ulysse par le truchement de la voix. Cette dernière peut être interprétée comme un chant mélodique et donc de la musique attirante. La femme sirène est aussi capable de séduire que détruire ; la même anecdote trouve place dans les écrits de Gottfried von Strassburg aux vers 8088-8089 : « qui avec la pierre d'aimant attirent à elles les neufs » ²⁵⁹ .

Et comme tout héros, notre Tristan outre son épaisseur culturelle possédait naturellement un charme qui ne passait pas inaperçu aux yeux et à la sensibilité esthétique de la jeune Iseut. L'écrivain Gottfried nous donne preuve même de cela aux vers 9992-10033. ²⁶⁰ C'est une vérité universelle que l'intérêt envers une personne part de son aspect extérieur.

²⁵⁸ Elles apparaissent dans le chant XII de l'Odyssée.

²⁵⁹ D. Delcourt, *L'éthique du changement...*, *ibidem*.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 45.

5.2. Après la mort des amants

L'amour est la condition qui fait la loi dans les vies de deux jeunes, mais un amour qualifié de tragique ne peut voir sa conclusion finale que dans la *mort* d'une relation qui n'est pas naturelle, tout comme la mort de deux personnages principaux. Et comme dans un jeu d'antonymes, l'amour symbolise aussi la vie, la flamme toujours vive et forte qui se met en opposition à la cendre et à la fumée, autrement dit, la dernière étape de son parcours de vie, la fin de toute vitalité.

Ce que nous avons affirmé est, à présent, à mettre en relation avec le contexte historico-culturel du XIII^e siècle ; alors, qui est le bouc émissaire d'un amour hors norme (charnel !) ? Eh bien, la réponse est sous les yeux du lecteur : le philtre dangereux ! A cet avis, P. Gallais soutient que « Ce qu'on pouvait avoir besoin d'expliquer (à l'époque), c'était comment un homme et une femme étaient capables de s'aimer aussi fort : on l'a expliqué par le philtre, « la poison ». ²⁶¹ En se rattachant à ce propos, il dit que le fait de *mourir d'amour* avait l'air mauvais selon le schéma mental de l'homme type d'antan, et donc, quelle est la solution à adopter ? Tristan et Yseut sont tombés victimes d'un poison, « ils avaient été empoisonnés ». ²⁶²

L'un des aspects les plus curieux du roman occupe les dernières pages et concerne ce qui se passe une fois que les amants ont été enterrés l'un à côté de l'autre. Nous apprenons que le roi Marc exprime le désir d'enterrer le couple en terre de Cornouaille, notamment à

²⁶¹ P. Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Yseut et son modèle persan*. Paris, Edition tête de feuilles, Sirac, 1974, p. 27.

²⁶² *Ibidem*.

Tintagel, et de bâtir leurs tombeaux auprès d'une chapelle mais il n'imagine pas ce qui va se produire au cours de la nuit. Selon la version d'Eilhart sur les deux pierres tombales s'enracinent *un rosier et une vigne* qui s'entremêlent dans une étreinte « et affirment ainsi, la communion de leurs feuilles, l'éternité conquise sur le plan spirituel. »
263 Devant la manifestation ultérieure de leur union, même après leur enterrement, le roi de Cornouaille ordonne de couper les plantes, cependant elles ne s'arrêtent pas, et trois fois consécutives ces arbustes croissent et trois fois encore ils seront coupés. 264 A l'énième tentative de coupure, le roi baisse les bras. Toujours en s'appuyant sur les mots du poète allemand Eilhart : « c'était la potion qui a fait tout cela ». 265 La cause est à attribuer au philtre, les deux amants seront liés mêmes dans l'au-delà et c'est la nature, la végétation qui en fait preuve.

Le même motif de la continuation du lien amoureux dans l'après-vie n'est pas nouveau 266, il entre dans la liste des mythes d'origine celte-irlandaise. Concrètement, l'histoire qu'on cite est celle de *Baile et Aillin*. Comme à l'accoutumé, les personnages vedette sont des nobles, Baile est le prince d'Ulster tandis qu'Aillin est son équivalent féminin dans la province de Leinster. 267 A côté de leurs stèles poussent deux petits arbres qui s'entrelacent, un if pour le prince Baile et un pommier pour la princesse Aillin, avec le bois de ces arbres on fabriquera, bien sept années plus tard, des tablettes qui comme deux aimants se reconnaîtront et resteront unies à jamais. 268 En

263 M. Cazenave, *La subversion de l'âme...*, p.273.

264 Voir selon la version d'Eilhart rapportée dans : E. Vinaver, *The love potion in the primitive Tristan romance*, dans *Medieval studies in memory of G.Schopperle Loomis*, Paris, Editions Honoré Champion, 1927, p. 86.

265 Traduction à moi de la phrase « It was the potion, says Eilhart, that did this thing. », parue dans E. Vinaver, *The love potion in the primitive Tristan romance*, *Ibidem*.

266 Voir M. Cazenave, *La subversion de l'âme...*, p. 273.

267 Voir à la voix « Ailinn », tirée de : P. Monaghan, *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, New York, Facts On File, Inc., 2004.

268 Voir *Ibidem*.

suivant la vision de M. Cazenave, des ressemblances sont possibles aussi avec un autre couple de la tradition littéraire celtique, *Liadan* et *Cuirithir*, dont le lien outre la vie rappelle celui des amants de Cornouaille. ²⁶⁹ La continuation de l'amour, du sentiment d'*attachement* dépasse la vie terrestre, le visible et touchable et sans doute même le philtre d'amour magique. Ce qu'en plus on remarque est la récurrence du nombre trois (déjà soulignée précédemment) qui ici se présente sous la forme d'arbustes qui s'obstinent à mourir, parfaite allégorie d'une union amoureuse qui n'a pas fin. Peut-être (ou sans aucun doute!) une pousse qui se répète trois fois juste sur les pierres tombales de deux amants fait allusion aux trois jours après la crucifixion du Christ. Les trois jours, au cours desquels son corps est enveloppé à l'intérieur d'un tombeaux-chambre, qui anticipe sa résurrection inattendue. Une référence de plus à l'histoire de l'inspirateur du Christianisme.

²⁶⁹ Voir M. Cazenave, *La subversion de l'âme...*, *ibidem*.

5.3. Le philtre en action dans la durée

Les chercheurs se débattent longuement sur les raisons qui se cachent derrière le choix des trois-quatre années de la durée des effets du breuvage magique et de leurs significations. Une partie lie cette brève durée au fait que le couple devait tôt ou tard sortir du Morrois, cependant, il faut se rappeler qu'il est question ici d'un philtre magique et qu'il agit selon son bon vouloir. 270 Nous devons prendre en considération que la faiseuse du breuvage d'amour ne pouvait pas envisager une fuite dans la vaste forêt. Le lien avec le Morrois paraît faible dans ce contexte. R.L. Curtis nous éclaire que le vrai doute concerne « its automatic wearing off after a number of years. », 271 c'est à dire, que nous restons perplexes sur le fait que ses effets s'évanouissent d'un jour à l'autre juste après trois-quatre années. Nous savons qu'à l'époque on pouvait compter sur des formules particulières qui visaient à briser le sort, mais évidemment la mère de la jeune Iseut en mettant à profit ses habiletés de guérisseuse a pu décider elle-même du temps d'action après l'absorption.272 En tout cas, il s'agit d'une préparation d'amour, qui, rappelons-le, était destiné au couple royal la première nuit de mariage. Si nous nous attardons à étudier la version béroulienne ou commune, nous remarquons en premier lieu que le philtre interrompt sa puissance d'action trois (encore une fois le nombre biblique) années plus tard par rapport à son absorption.

Eilhart aussi a préféré restreindre les effets du philtre à quatre années,

270 Voir R.L. Curtis, *Tristan Studies : The abatement of the magic in Bérout's Tristan*. München-Allach, Wilhekm Fink Verlag, 1969, p. 28.

271 *Ibidem*.

272 Voir *Ibidem*.

et en outre nous apprenons que : « If they were separated during the first four years they would fall ill ; if they will not see each other for a week they would surely die. ». 273 Le pouvoir d'action du breuvage comporte même des *effets secondaires dangereux* qui portent sur la santé des amants en cas d'éloignement, et sur leurs vies si cet éloignement est prolongé plusieurs jours. Selon le roman d'Eilhart le philtre acquiert une double polarité de vie-mort ; cette condition amoureuse demande aussi de la dépendance mutuelle, on est censés rester toujours l'un à côté de l'autre, sous peine de la vengeance du philtre par l'interruption de toute fonction vitale. C'est comme si le philtre avait des yeux et des oreilles, si les amants tâchent de mettre fin à sa puissance il se révolte en faisant cesser leur existence une fois pour toute. Toutefois, le poète allemand nous confie la dernière recommandation qui ne donne pas pour acquis une interruption de l'amour : « mais au bout de quatre ans s'ils s'aiment toujours, ils peuvent pourtant supporter d'être séparés. », 274 passage repris beaucoup plus tard dans le remaniement moderne de J. Bédier. Ces deux lignes font envisager que le sentiment amoureux l'emporterait sur le remède magique, l'amour s'installe nonobstant la cessation de l'activité séductive du breuvage conçu par la reine d'Irlande. Les réflexions de J. Bédier ont eu l'effet de produire en lui le sentiment que la durée du philtre d'amour est un détail que aussi bien Bérout que son collègue Eilhart d'Oberg ont emprunté à un *imitateur* de la version primitive de Tristan et Iseut. 275 Le même érudit conclut que le texte, que le poète de la version commune et celui de langue allemande ont pris pour point de départ, avait comme base une

273 G. Schoepperle Loomis, *Tristan and Isolt. A story of the sources of the romance*, New York, Burt Franklin, 1970, p. 21.

274 E. Vinaver, *The love potion in the primitive Tristan romance*, dans *Medieval studies in memory of G.Schoepperle Loomis*, Paris, Editions Honoré Champion, 1927, p. 77.

275 Voir *Ibidem*, p. 76.

version dont la durée se prolongeait jusqu'au jour de leur dernier souffle, d'où sa décision de détourner l'histoire en ne faisant pas subir longuement aux amants l'influence de l'enchantement du philtre.

276 Les gens du secteur savent bien qu'un chercheur de premier plan comme Bédier est loin de ne pas jouir de fiabilité, mais une autre sommité, G. Schoepperle Loomis, ne partage pas sa perspective quant à la reconstruction de la donnée *durée du philtre* en affirmant qu'il a formulé cette thèse selon « des arguments de goût, purement subjectifs ». 277

L'interruption du philtre a donné naissance à plusieurs hypothèses qu'on va maintenant soumettre à l'examen de notre esprit critique. En premier chef, nous pensons que l'astuce des trois ans dans Bérout vient de la volonté de susciter un combat intérieur entre amour adultérin et comportement à garder face à la société et aux diktats fixés par la loi de l'Eglise. 278

Comprenons bien que cette durée avait pour but le développement du remords. Nous remarquons en tout cas qu'à l'époque de nos héros sauver les apparences valait beaucoup plus que de démontrer ses vrais sentiments. La règle d'or à respecter et qui dominait les consciences des hommes et des femmes était donc d'obéir à la famille et encore plus au vouloir de Dieu, pas de possibilité de sortie et de choix. Selon Bédier, dans le roman d'Eilhart d'Oberg « La puissance du philtre n'est pas abolie, (...), mais seulement atténué, et (...) les amants semblent s'aimer d'un amour plus spontané, plus libre, plus humain ». 279

Encore une fois le facteur psychologique joue son rôle, et à ce propos E. Vinaver expose son point de vue sur *l'atténuation du philtre* en pensant à ce phénomène comme à « une illusion » 280 qui s'empare

276 Voir *Ibidem*.

277 J. Frappier, *Structure et sens du Tristan : version commune, version courtoise*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, VI (n. 23), Juillet-septembre 1963, p. 270.

278 Voir *Ibidem*.

279 *Ibidem*.

280 *Ibidem*, p. 271.

de la raison et des sentiments du couple. Cette position pousse à se demander si le philtre marche ou pas. S'agit-il des sentiments humains, de la force de l'attachement, de la chaleur typique des relations interpersonnelles qui prévalent sur une préparation confectionnée avec ruse et tombée dans les bouches mauvaises ? Il y a ici de la tendresse, un cri à la célébration de la puissance de l'amour, mais poursuivons notre étude. En établissant une comparaison littéraire, un coup d'œil au passé des ancêtres dans les *Aitheda* 281 ; dans ce dernier contexte la forêt devient aussi le lieu de mort des amants, victimes d'un meurtre, tandis que Tristan et Iseut ne sont pas tués par le colérique roi Marc. 282 Cela se passe afin d'achever l'objectif du repentir qui coïncide avec l'affaiblissement du philtre.

Toutefois, l'idée de départ qu'on trouve dans l'archétype a été repropagée par la plume de Thomas d'Angleterre dans la version courtoise. Pour le poète la durée du philtre n'a pas de terme et embrasse les vies entières de deux jeunes et sa fin arrivera en parallèle avec la mort du couple. D'habitude, les critiques font référence à la version de Thomas en la qualifiant de *symbolique*, en effet on a conclu que le philtre magique d'amour est entré dans l'histoire comme une sorte d' « image idéalisée de l'amour accepté, désiré, ou, plus exactement peut-être, un garant symbolique de l'amour immuable, éternel. ». 283 Elle est symbolique comme le philtre, et celui-ci est éternel comme le sentiment qui unit Tristan à la belle Iseut. Dans l'intrigue thomasienne (où il n'est pas question de *désert vert* du Morrois), des changements s'imposent par rapport aux versions dans lesquelles le philtre montre ses effets pour trois-quatre

281 Nom d'origine irlandaise qui indique un conte de la même terre d'origine et qui remonte au Xe siècle.

282 Voir J. Frappier, *Structure et sens du Tristan...*, *ibidem*.

283 *Ibidem*, p. 273.

ans. Aux yeux du lecteur avancent deux jeunes qui prennent totalement en charge les conséquences des leurs actions, d'où il résulte que les soucis envers la société et la loi de Dieu n'ont pas raison de s'expliquer. 284 L'atmosphère est plus détendue par rapport au texte rédigé par Bérout ou Eilhart, donc il y a plus d'espace à consacrer à la psychologie des sentiments et à leur évolution. Dans son histoire il n'est pas question seulement d'amour mais de *fin amor*, d'amour courtois, qui en entrant en jeu « écarte l'idée d'une passion fatale extérieure ou contraire à la volonté des amants. » 285

284 Voir *Ibidem*, pp. 273-274.

285 *Ibidem*, p. 275.

5.4. Ce qui se cache derrière la fabrication du philtre

Tout au long des recherches les érudits ont enflammé le débat autour la signification du philtre d'amour ; cependant d'autres interrogations, quoique marginales, ont leur importance. Se demander la raison pour laquelle la mère de la jeune Iseut a voulu interrompre la puissance de la préparation magique juste quelques années après son ingestion, est une curiosité à satisfaire. Un aide valable nous vient de P. Gallais ; à son avis, un breuvage qui fait sentir ses effets pendant toute la vie est inutile, et il justifie les trois-quatre années en soutenant que la passion entre le couple royal aurait atteint son sommet au début, pour s'atténuer dans une relation d'affection profonde. 286 Si nous pensons aux contraintes exposées par la reine d'Irlande contenues dans la version de l'allemand Eilhart 287 nous nous apercevons qu'un lien si fort ne pouvait pas trouver de l'harmonie avec les devoirs desquels le roi était par son rôle chargé. 288 En fait, P. Gallais n'a pas tort ; un philtre qui dure toute la vie donne lieu à une relation irréaliste et, de surcroît, ennuyeuse car l'explosion du sentiment et de la passion ne caractérise que les premières années. Ensuite, le sentiment a déjà trouvé les conditions favorables pour s'installer, mais rien à voir avec le tourbillon émotif du début. Un roi est aussi un chef politique qui prend des décisions, il recouvre un métier exigeant qui demande

286 Voir P. Gallais, *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*. Paris, Editions tête de feuilles-Sirac, 1974, p. 53.

287 « S'ils étaient séparés pendant une seule journée, ils tomberaient malades ; s'ils étaient une semaine sans pouvoir se voir, ils en mourraient sûrement ».

288 Voir P. Gallais, *Genèse du roman occidental...*, *ibidem*.

bien sûr du repos mais principalement de l'énergie et de l'attention à accorder à son royaume. Nous pouvons établir alors une relation avec des raisons de différente nature qui ont poussé la femme à ressentir le besoin d'entrer en scène avec un henap au contenu mystérieux.

D'abord, nous soulignons qu'au delà des intrigues littéraires du roman tristanien il y a des épisodes à caractère politique qui impliquent l'Irlande de la jeune Iseut et la Cornouaille du puissant roi Marc, terre d'adoption de Tristan. L'Irlande vient de sortir battue du conflit avec l'ennemie Cornouaille, une mort en particulier communique au lecteur cette débâcle irlandaise : le décès de l'oncle d'Iseut, le Morholt, frère de la guérisseuse artisanne du philtre magique, la reine d'Irlande. 289 Il faut tout de suite trouver un concordat de paix, un moyen qui met d'accord les deux parties ; à quoi de mieux qu'un mariage princier ? cette union royale devant les yeux de Dieu dont le but vise à réconcilier les pays en lutte. Une union obligée, sans aucun doute sans amour, et si du côté de Marc l'attraction physique est envisageable, pour ce qui concerne la belle et très jeune Iseut cette force est nulle. Comme nous avons vu auparavant elle est déjà attirée par Tristan, qu'on suppose du même âge ou en tout cas dans la même tranche d'âge. De son point de vue de jeune femme, Tristan apparaît comme un bon parti, avec son intelligence, son savoir faire et sa beauté. Là se pose un problème additionnel : le roi de Cornouaille a à son actif beaucoup plus de printemps que l'irlandaise inexpérimentée. 290 La reine doit en outre tenir compte que grâce à ce jeune âge sa fille est bien plus réservée et timide si on aborde la sphère de la sexualité et de tout ce qui l'entoure. En reprenant la question de P. Gallais : « comment va se passer la nuit de noces ? »

289 Voir B. Grigoriu, *Amor sans desonor : une pragmatique pour Tristan et Yseut*, Craiova, Editura Universitaria, 2013, p. 57.

290 Voir P. Gallais, *Genèse du roman occidental...*, p. 54.

291 nous en déduisons la préoccupation de la mère qui naturellement ne peut pas prévoir le résultat de cette expérience. A l'époque, aborder le sujet du sexe avec les filles en âge de se marier ne provoquait pas les mêmes réactions qu'aujourd'hui ; il n'était pas question de connaissance scientifique et de complicité au sein du couple. La composante dominante s'appelait *honte*, et ce sentiment était ancré dans l'éducation qu'on transmettait aux femmes. Remède au problème : un philtre aux propriétés magiques afin de détendre la situation et dissoudre les inhibitions. Quand nous parlons de la matière littéraire du Moyen Âge, il faut prendre en considération aussi l'élément de *superstition* en relation aux rêves, cela conséquence des comportements qui ont pour base le contenu du songe, c'est à dire la vérité véhiculée par ce dernier. Le *Tristan en prose* confirme cette superstition : le roi Anguin, père de la noble Iseut, est secoué par un cauchemar, un rêve qui préannonce un avenir au sein de la cour pas si bon pour sa fille aimée. 292 K. Simms éclaircit le problème, et elle nous signifie que la situation juridique du temps en terre irlandaise encourageait des doutes de la part d'un père qui donnait sa fille à un homme d'une certaine expérience. Selon la loi irlandaise le chef d'une communauté avait la liberté de rester lié maritalement à d'autres femmes autre que sa première épouse, et en plus il pouvait se permettre d'accueillir chez soi d'autres femmes avec lesquelles il n'avait pas contracté de mariage. 293 La préoccupation du roi d'Irlande a été dévoilée, il craint « un danger de lèse-majesté » 294; or, la reine-mère, elle aussi n'est pas dépourvue de craintes. A son

291 P. Gallais, *Genèse du roman occidental...*, *ibidem*.

292 Voir. B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, p. 191.

293 Voir. K. Simms, *Changing patterns of Regnal Succession in Later Medieval Ireland*, dans *Making and Breaking the Rules. Succession in Medieval Europe, c. 1000-c. 1600, Etablir et abolir les normes : la succession dans l'Europe médiévale, vers 1000-vers 1600*, dir. F. Lachaud et M. Penman, Turnhout, Brepols, 2008, p. 165, tiré de B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, *ibidem*.

294 B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, *ibidem*.

avis la seule solution à adopter pour sauver sa fille d'une situation désagréable est le recours à la composante magique et l'aide d'autres gens ²⁹⁵. En reprenant la position de B. Grigoriu, le philtre magique, vu le contexte entier dans lequel la douce Iseut se retrouve malgré elle, a été conçu afin de sauvegarder la réputation et le bon nom de la jeune fille, y compris l'honneur de sa famille. En bref, la chercheuse attribue au remède spécial le qualificatif de « sauve-image, garde-couronne »²⁹⁶ Double mise à l'abri : d'une part, l'image qu'on donne à autrui, et la conséquente image qu'on a de soi, d'autre part, sa position à l'intérieur du couple royal, c'est-à-dire le poids qu'on recouvre face à la monarchie.

Plusieurs raisons se trouvent derrière la décision de fabriquer un philtre, et toutes se fondent sur la nature d'une fille jugée inexpérimentée face à l'amour et à ses implications physiques. Mais, en prenant en considération les différentes versions (et françaises et allemandes) de la tradition tristanienne le public (nous) perçoit-il vraiment Iseut comme naïve et pure ? Pas exactement ! Au cours de notre étude, l'attraction entre Tristan et la pucelle d'Irlande a trouvé bien d'espace, donc elle n'est pas si naïve comme son statut de célibataire l'imposerait, ou comme elle-même veut le faire passer à la majorité de gens.

²⁹⁵ Voir *Ibidem*.

²⁹⁶ *Ibidem*.

6. DANS LES COULISSES DU PHILTRE DANS LA TRADITION FRANÇAISE

6.1. Le philtre du *Tristan* de Bérroul

C'est à travers la gestuelle et les expressions du visage, autrement dit, la communication non verbale, que nous pouvons décoder les pensées réelles des acteurs ; le non-dit n'est pas toujours évident au lecteur contemporain, c'est là qu'intervient le travail du chercheur.

Pour ce qui concerne le texte bérroulien du *Tristan*, nous accorderons notre attention aux gestes et aux fonctions du philtre conçu par la reine d'Irlande. La question est alors : pourquoi à l'époque il y avait cette coutume d'administrer en cachette un remède aux propriétés magiques ?

Commençons par comprendre ce que le mariage était au XII^e siècle. L'union d'un homme et d'une femme ne se fondait pas sur le sentiment qu'on désigne par le mot *amour* (ou *amor* écrit à la latine), auquel nous n'attribuons aucune nuance de vulgarité aujourd'hui, mais la période médiévale avait un avis tout à fait opposé. Les sentiments maritaux étaient sous le signe de la *caritas* ²⁹⁷ qu'on interprète des nos jours comme un pur sentiment d'amitié et d'attachement. Un élan plus fort prévoyait le désir charnel. Les sources nous élargissent le panorama en matière de rapports conjugaux : l'attraction physique et le désir que celle-ci entraîne pose le mari sur le même plan d'un individu qui trahit sa femme, en d'autres mots, c'est la fille publique qui est objet du désir charnel pas la femme prude en couple. ²⁹⁸ Ces comportements souffraient d'une influence massive du droit

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 52.

²⁹⁸ Voir *Ibidem*.

canonique ; encore une fois on constate que les hommes d'église, voués au célibat, dictaient les règles de la conduite à tenir après le mariage. Donc, de ces informations on retient que les sentiments nobles et purs étaient réservés à la douce femme mariée puisque le mariage avait valeur d'un sceau sacré, tandis que les faibles instincts étaient apaisés avec des femmes qui se faisaient payer pour leurs services. L'inégalité entre les deux sexes naît du regard dévalorisant porté sur le genre féminin. Une fille pouvait alors être définie comme « un être faible qui doit être nécessairement soumis parce que naturellement pervers ». 299 Dans un certain sens elle était coupable par sa nature même. Sans aucun doute il y avait de l'activité sexuelle au sein du mariage, mais elle avait pour unique but la conception d'une nouvelle vie. 300 Le mariage royal de Marc et Iseut a déjà vu l'interférence d'une deuxième femme ; interférence pas prévue si nous restons fidèles aux usages de l'époque où les femmes n'avaient pas voix au chapitre dans le mariage de leurs enfants. L'action de la reine (interférence) représente un *geste* inacceptable pour la mentalité médiévale qui réglementait la « cession filiale » comme un droit exclusif du sexe fort. 301 G. Duby nous donne un cadre plutôt compliqué de la *psychologie masculine* selon laquelle la femme était limitée dans ses droits à cause de la « crainte » que l'homme éprouvait envers elle 302 ; il complète son affirmation en disant que la femme, en tant que personne dépourvue de toute puissance, se sert d'autres outils, notamment « du poison, (et) du sortilège ». 303 Voilà dévoilée la raison pour laquelle le genre féminin serait accoutumé à recourir à des remèdes magiques : la femme est faible et perverse,

299 G. Duby, *Mâle Moyen Âge. De l'amour et autres essais*, Paris, Flammarion, 1988, p. 37, tiré de B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, *ibidem*.

300 Voir B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, pp. 52-53.

301 Voir *Ibidem*.

302 G. Duby, *Mâle Moyen Âge...*, p. 120, tiré de B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, *ibidem*.

303 *Ibidem*.

elle n'a pas le pouvoir d'agir autrement, c'est sa place sociale qui la pousse à rechercher des voies détournées, des solutions puissantes, ou mieux, qui possède la puissance qu'elles n'ont pas. Dans notre cas, quelles sont les dynamiques intimes qui se produisent au sein de ce couple de souche noble qui justifient les trois années de durée du philtre béroulien ? Notre lecteur, à force de lire de la responsabilité de la mère d'Iseut, se demandera pourquoi choisir ce personnage pour élaborer la préparation.

Pour commencer, une femme mère et adulte comme la noble dame irlandaise nous donne à penser qu'elle possède une expérience de vie bien plus profonde par rapport à celle d'une adolescente ; de cela sa connaissance du corps masculin et en particulier d'un homme d'âge mûr (sans doute comme son époux) étant donné que « dans les traités de médecine autant que dans la conscience médiévale, le vieillissement est réputé refroidir l'être, le détourner de toute sensualité. » 304 Et donc, après la prise en examen de cet extrait le lecteur sourira en pensant au philtre magique comme à un moderne médicament favorisant la naturelle puissance sexuelle chez l'homme. Le philtre tristanien s'accompagne toujours de l'attribut *d'amour* mais en fait c'est un philtre qui potentialise la *virilité*. Si revenons à la source c'est le roi Marc le vrai destinataire de ce breuvage. Il est clair que les intentions de rajeunir son physique n'étaient adressées qu'à lui, et à lui seulement. En outre le « vin, (était) réputé chaud et excitant » 305 C'est un point en faveur du breuvage d'amour, ou mieux, en faveur de l'homme d'un certain âge qui le boira. En changeant de perspective, toute l'affaire du *philtre conçu par la reine pour son beau-fils* soulève de l'ironie : elle fait appui son sa puissance physique afin que le mariage ait du succès, mais à vrai dire le vrai succès auquel on vise

304 B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, p. 54.

305 *Ibidem*.

est la réconciliation sous le profil politique de l'Angleterre et de l'Irlande. 306 Cela est le vrai motif qui pousse la reine irlandaise à se préoccuper de la vie intime de sa fille et de son futur mari ; c'est une affaire qui dépasse les bornes de la vie privée d'un couple, et qui intéresse bien deux nations, donc le jeu en vaut la chandelle. Quant à la jeune fille de la reine d'Irlande, il faut qu'elle aussi s'enivre pour tomber spontanément entre les bras d'un époux de l'âge de son père (et même de sa mère!). Alors, afin d'obtenir des résultats sur le plan politico-international la jeune Iseut est poussée au sacrifice de boire pour s'abandonner au roi de Cornouaille. 307

Détail supplémentaire à observer : on administre une préparation au couple royal alors que ce genre de remèdes s'adresse aux gens dont la santé est faible ; or les deux promis (malgré l'âge de l'homme) semblent jouir d'une bonne condition physique. Cela veut dire que le philtre dépasse les cas ordinaires qui prévoient une telle intervention ; s'agit-il d'un abus de profession ? Dans ce contexte, c'est sa fille Iseut, donc un membre de sa famille de sang qui est impliqué. Cela rend-il plus acceptable (ou plus grave?) l'abus de la part de la reine d'Irlande ? Nous partageons l'opinion de B. Grigoriu : « la potion est un excès, que personne n'a sollicité. » 308 Nous nous attardons toujours sur le personnage controversé de la reine irlandaise. En étudiant le rôle de la belle-mère nous découvrons qu'il s'insère dans la série des clichés que le Moyen Âge a su développer et fait pénétrer dans l'imaginaire collectif. Nous faisons référence à celle qu'on désignait comme « la mère phallique », autrement dit, la mère du côté féminin du couple qui intervenait au sein de celui-ci pour trouver des remèdes au manque de virilité au lit. 309 En outre, les études

306 Voir *Ibidem*.

307 Voir B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, p. 55.

308 *Ibidem*, p. 56.

309 Voir J.P. Poly, *Les chemins des amours barbares. Genèse médiévale de la sexualité européenne*,

linguistiques montrent qu'ailleurs en littérature on trouve des détails concernant l'aspect physique et le sentiment qui en dérive, autrement dit, nous avons déjà le portrait du personnage que sera connu sous le nom de *sorcière*. 310

Notre analyse de la reine d'Irlande se teint de négativité: nous avons commencé à la citer en tant que guérisseuse, puis nous avons trouvé des ressemblances avec les sorcières type qui occupent la littérature médiévale, et comme point d'arrivé nous la considérons sous une lumière totalement différente. Il se trouve que l'intention de faire absorber une potion magique aux composantes connues seulement à son faiseur, vues les circonstances de la légende tristanienne, peut apparaître comme une sorte de rétorsion envers l'ennemi. Pourquoi arrive-t-on à cette conclusion ? On se réfère à une expression déjà en usage qui appartenait au domaine des sciences occultes, *herbas dare*. 311 Le mot *herbas* se relie ici au breuvage mystérieux destiné au couple royal et le verbe qui suit, *dare*, est le correspondant du français *donner*: cela donne *donner un breuvage* ou *potion d'herbes*. Le sens est immédiat facile à comprendre. Rien de plus faux. Les recherches font remonter cet énoncé au VIIIe siècle, et ce que le lecteur peut ne pas saisir est que *herbas dare* s'emploie à la place de « *maleficium facere* ». 312 La tradition est alors fort longue, rien de nouveau pour les experts en magie et guérison. C'est donc une malédiction à l'insu du roi, évidente aux yeux de la noble dame. Mais, il faut mettre en garde le public car le philtre est en fait une « décoction destinée à un ancien opposant. » 313 Le philtre se

Paris, Perrin, 2003, pp. 420 et 470, tiré de B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, p. 56.

310 On fait référence ici aux exempla dans lesquels le mot latin *vetula* indique une vieille femme minue aux actions « manéfiqes », cit. J. Le Goff, N. Truong, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris, Liana Levi, 2003, tiré de B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, *ibidem*.

311 F. Collard, *Le crime de poison au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2003, p. 27, tiré de B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, p.57.

312 *Ibidem*.

313 *Ibidem*.

présente comme une image négative, du mal, peu importe les effets sur la personne de Marc, il doit recevoir un mauvais sort. En plus, il faut tenir compte la tradition populaire qui entoure la science botanique d'antan ; les plantes comme les solutions que la nature met à disposition de l'homme ne sont pas de simples végétaux en-soi mais elles enveloppent un savoir, un peu comme si chaque herbe accueillait au dedans une petite encyclopédie qui va bien au-delà de son nom d'identification. A ce propos, nous trouvons des confirmations dans les recherches de L. Bourgeois-Cornu pour soutenir que l'absorption d'une plante renvoie à l'absorption du « petit univers de fables et de croyances qui s'y rattache ». 314 Selon la thèse de B. Grigoriu se cacherait, dans cette mutation du vin en substance toute puissante, un renvoi à la chrétienté et au vin que le Christ a partagé avec ses disciples au cours de la Cène, le concept du vin en sang. En particulier, la reine à travers le philtre-vin herbé instaure une sorte de *communion*, 315 ; il y a tout de même de grosses différences entre les deux boissons, dans ce contexte, la sacrée et la profane. Le mot *décoction* 316 a été déjà employé pour spécifier la méthode de fabrication du philtre d'amour, tandis que le vin que le Christ a offert aux douze apôtres est pur,317 il n'est pas altéré. Compte tenu de cette caractéristique, il semblerait que le parallèle entre ces deux vins ne soit pas opportun; ils s'éloignent trop l'un de l'autre de par leur nature et le contexte. Or, souvent le mythe a croisé la religion. Il est naturel, donc, que n'importe quel indice nous pousse à formuler une lecture biblique. Cependant, tous les éléments du roman ne se prêtent pas à cela ; si cela était, alors la littérature du Moyen Âge serait un énorme

314 L. Bourgeois-Cornu, *Les bonnes herbes du Moyen Âge*, Paris, Publisud, 1999, p. 172, tiré de B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, *ibidem*.

315 Voir B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, *ibidem*.

316 Ce procédé comporte l'ébullition de l'eau, donc un passage, un changement de l'état liquide au gazeux.

317 Voir B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, p. 58.

code à décrypter ayant pour base le Christianisme. En outre, la composante sexuelle dans le philtre tristanien est toujours présente, ce que le vin du Christ exclut totalement. Quand nous faisons allusion au vin, notre intuition nous conduit toujours vers l'image d'un liquide vermeil. Ce n'est pas un erreur de notre esprit, car dans la majorité des cas il est question d'une boisson dont la couleur se teint du rouge du sang. En matière de philtre d'amour le rouge ne peut prendre des nuances de caractère passionnel. Le rouge du vin n'est pas clair nous le savons bien, il est fort sombre ; il se trouve qu'ici Bérout a fait un clin d'œil à un autre genre très apprécié dans la période médiévale, les *fabliaux*. C'est à l'une de ces histoires que nous puisons et nous comprenons que « le vin rouge et le lit sont étroitement - et érotiquement - associés » 318 ; notamment, nous citons les vers 399-402 du fabliau de Milon d'Amiens 319 au titre *Le Prêtre et le Chevalier* 320 : « *Quant cochié l'ont isnelement, / si ne targierent de niënt, / ains aportent le vermeil vin, /si but entre les dras de lin* » 321. Psychologie de la couleur, boisson et sexualité s'entrelacent encore sans aucune pudeur, indifférents aux jugements du lecteur médiéval dont la morale risque d'en sortir froissée.

318 *Ibidem*.

319 Jongleur de Picardie vécu au XIIIe siècle.

320 Dans M. d'Amiens, *Chevalerie et grivoiserie. Fabliaux de chevalerie*, éd. Jean-Luc Leclanche, Paris, Honoré Champion, 2001, p. 42, tiré de B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, *ibidem*.

321 *Ibidem*

6.2. Ce qui se cache derrière l'épisode du boire chez Béroul ?

La célèbre scène du philtre bu par les deux jeunes sur la nef est le résultat d'un enchaînement d'événements antérieurs qui ont abouti au noyau central de l'intrigue tristanienne. L'action clé qui précède et incite au geste à condamner est constituée par le service de *serveuse* mis en œuvre par Brangaine ; en considérant le passé des deux, exprimer la volonté de boire un verre de vin acquiert des nuances de savoir-faire et diplomatie politique ³²². Ils représentent deux nations en lutte, leur tension est manifeste, il faut agir avec prudence. Nous remarquons aussi une certaine chevalerie de la part d'un homme comme l'anglais Tristan envers une ennemie à traiter avec le respect dû, il s'agit toujours d'une femme, d'un cœur sensible à la finesse. Le geste de demander du vin à boire peut être interprété donc à un niveau plus élevé par rapport à une simple soif ; par le biais de la boisson il y a un intérêt à partager quelque chose de commun, à trouver une sorte de compromis qui puisse mettre d'accord les deux parties. La chercheuse B. Grigoriu fait comprendre que les coordonnées temporelles ont été la goutte qui a fait déborder le vase : en bref, c'est le jour de la Saint-Jean qui a fait le reste et les a poussés l'un vers l'autre ³²³. En adoptant une vision plus globale, l'univers a fait son possible afin que les deux jeunes puissent se retrouver tout près et consolider leurs sentiments. En revenant à notre vin magique, il y a des témoignages qui nous donnent la preuve de la possibilité que la Saint-Jean porte en soi une charge érotique qualifiée de dérivation satanique, et alors nous pouvons penser que

³²² Voir *Ibidem*, p. 61.

³²³ Voir *Ibidem*.

dans le breuvage d'amour avalé, une composante ultérieure est à identifier dans l'influence exercée par cette fête de juin, plutôt favorable aux feux de l'amour ³²⁴ . Auparavant, nous avons expliqué les conditions de préparation du breuvage-vin herbé. Or, à ce moment de l'intrigue le mélange parfait n'aurait encore été obtenu et aurait dû macérer encore ³²⁵ ; bref, ce aurait été une erreur absorber le philtre dès maintenant, les résultats ne peuvent pas, comme on le sait déjà, provoquer des accidents imprévus. En se rattachant à ce thème de *botanique*, cette analyse ne peut d'omettre dans son raisonnement un commentaire critique portant sur la profession de guérisseuse-savante des plantes de la jeune Iseut. Si elle est si experte, pourquoi elle n'a pas été en mesure de saisir des anomalies dans le liquide avant et pendant l'absorption ? Faute ou complicité ? Cet énigme, comme d'autres d'ailleurs, représente l'une des questions curieuses que nous formulons seulement dans un deuxième temps, une fois que les informations principales ont été approfondies. Selon l'opinion de B. Grigoriu, en matière de gestes et de face, Iseut la jeune, par cet épisode du philtre bu, souille sa réputation de professionnelle en plantes et remèdes,³²⁶ et perd de crédibilité. Le vin herbé, ou tout court le vin, établit des liens de différente nature : certains ont été déjà explicités, un autre vient d'éclaircir la nature de sa relation. Le sujet en question est l'univers du chevalier qui comprend aussi des règles et des habitudes qui concernent le domaine de la table. A côté de la boisson rouge il y avait toujours l'immanquable produit de boulangerie, et il ne faut pas oublier que l'alimentation du chevalier était fièrement carnivore ³²⁷ . Du point de vue du chevalier Tristan, peut-être le goût

³²⁴ Voir P. Walter, *Le Gant de verre*, Paris, Artus, 1990, p. 133, tiré de B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, p. 62.

³²⁵ Voir *Ibidem*.

³²⁶ Voir *Ibidem*.

³²⁷ Voir. A. Guerreau-Jalabert, *La sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges*. Actes du colloque de Rouen, dir. M. Aurel, O. Dumoulin, F. Thelamon Rouen, Publications de

trop fort du vin lui a donné à penser mais la situation délicate l'a convaincu à boire jusqu'à la dernière goutte ; si, au contraire, la saveur amère dans la bouche (et l'odeur aussi?) avait suscité en lui de repousser le henap, il aurait pris le risque de « menacer la face de l'hôtesse » 328 Et donc, pour ne pas offenser la jeune dame il a accepté, sans le savoir, de se laisser enivrer par le vin amoureux. Il a choisi de se plier à la dame, celle qui deviendra sa dame. Dans un certain sens, Iseut a ensorcelé le jeune homme. Cette pensée certes s'appuie sur de la mentalité féodale qui voyait la perversion le beau sexe et agissant toujours avec une arrière-pensée, mais les circonstances nous portent à douter de la belle Iseut.

Le détail qui dans ce contexte des gestes doit être pris en considération est le hanap contenant le vin herbé. Il est désormais évident que le henap est offert de l'un à l'autre personnage, il ne s'agit pas donc de deux récipients destinés à nos héros mais d'un unique partagé. A ce propos, des informations qui portent sur la vie de cour élucident la réalité des tables nobles du XIIe siècle. On apprend que l'usage voulait qu'à une table bien fournie où les hôtes appartiennent à une haute lignée, le *vaisse/* à boire était, sans aucun dégoût de la part des convives, objet de mise en commun 329 . Cette vérité est un soutien à ce que le roman en question expose. En outre, le hanap est signe de luxe et il est réservé aux privilégiés, c'est-à-dire aux nobles ; en fait il « différencie les tables seigneuriales des autres tables » 330 Le henap est un signe de distinction qui dévoile le titre royal des deux jeunes gens. Cependant, un détail éloigne le couple d'un typique repas royal, c'est à dire il n'y a qu'eux, pas d'invités, pas d'autres gens

¹Université de Rouen, 1995, pp. 35-40, tiré de B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, *ibidem*.

328 Voir *Ibidem*, p. 63.

329 Voir *Ibidem*.

330 M. Closson, « Us et coutumes de la table du XIIe au XIVe siècle à travers les miniatures », dans *Manger et boire au Moyen Âge. Actes du Colloque de Nice (1982)*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 30, tiré de B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, *ibidem*.

à partager le récipient royal. Cela exige que chacun se serve de son propre calice, que Tristan boive d'un récipient différent par rapport à celui d'Yseut ³³¹ . Nous déduisons que sur la nef la complicité s'installe déjà quelques instants avant la célèbre absorption du breuvage d'amour. Précédemment nous avons cité les sensations que le roi Marc aurait éprouvé une fois le vin magique bu ; en particulier, ce point acquiert son importance vu l'âge de l'homme. Examinons les sensations du côté d'un jeune homme en pleine santé comme Tristan. Et donc, si un homme entre deux âges a besoin d'aide, un jeune devrait démontrer toute sa vigueur. Et alors, nous nous demandons, quels seront les effets sur le jeune corps du chevalier de Cornouaille ? Des effets qui dépassent l'état normal que la jeunesse prévoit : ils sont à rechercher dans le transport sans contrôle qui l'envahit jusqu'à le pousser à faire l'amour avec la *pucelle* promise à son oncle. Le public des lecteurs en a une confirmation dans l'avis de B. Grigoriu : « Le résultat des pulsions ainsi avinées est la défloration d'Yseut. » ³³² .

Le vin rouge, donc, apparaît comme un aperçu de la fin de nos héros ; rouge est la couleur de leur avenir, ou mieux, ils finiront dans le *rouge*, dans le sang, leur mort. Si nous suivons cette logique le vin se teint de mort car il est le miroir de la mort, c'est le mélange de la mort qu'ils s'offrent.

³³¹ Voir *Ibidem*.

³³² *Ibidem*, p. 64.

6.3. Le philtre selon Thomas d'Angleterre

La version courtoise ne manque pas de gestes de tendresse et de sensualité, bien que le manuscrit qui rapporte la scène du philtre soit mutilé en plusieurs endroits. L'épisode est donc reconstruit sur la base de versions antécédentes de dérivation allemande qui fournissent l'inspiration pour des déductions sur ce qui arrive aux deux jeunes. En particulier, le manuscrit surnommé Carlisle correspond à ce que nous venons d'exposer sur l'épisode thomasien. Maintenant, plongeons dans le vif de la question.

Voici les vers 3-4 : « ...*quer cil l'adeseit/ ...pour conforter* » 333 ; ces quelques mots (il veut la caresser 334) prononcés par Tristan nous donnent à penser que le sentiment a déjà pris pied dans le cœur masculin. Nous soulignons qu'ils suivent immédiatement l'absorption du vin herbé. Le jeune de Cornouaille n'y voit rien de mal à allonger la main vers le visage du doux objet de son attention, c'est une preuve de son attachement. Toutefois, nous rappelons que le contexte qui accueille cette histoire est caractérisé par une atmosphère *courtoise*, d'où la grande épaisseur attribuée aux gestes de la *courtoisie*. En fait, « Si Tristan caresse Yseut, le geste semble lié à un devoir de courtoisie et non à quelque opportunisme sexuel. » 335, un Tristan qui nourrit ce type d'opportunisme n'est pas du tout le personnage central de Thomas. Même dans cette version l'interprétation du politique de la caresse, geste de profonde tendresse entre deux personnes et encore plus à l'intérieur d'un couple, fait de cette caresse « une stratégie discrètement persuasive, visant à propulser Yseut sainement,

333 Thomas, vv. 3-4 Carlisle.

334 Voir B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, p. 123.

335 *Ibidem*.

outré-mer, vers le trône d'Angleterre. » 336. Donc, le jeune homme témoigne de l'attachement et du soutien à sa future tante-reine, et en deuxième lieu, il n'envisage pour elle qu'une position bien plus haute que la sienne, le trône à côté du roi Marc. L'écart entre eux est désormais une réalité concrète, le temps de séjourner à bord de la nef est terminé, il faut faire face au roi et à son autorité. Détail ultérieur, à la caresse de Tristan la belle fille répond par des mots chargés de colère et parmi eux le poète saisit l'occasion d'interposer une rime, pour dire le moins, éloquente : *dolur-amur* aux vers 14-15 337 . Pourquoi cette rime-ci ? Parce que la version thomasienne se fonde sur cette alternance qui mêle l'amour et la douleur, où le premier cause le deuxième et celui-ci existe grâce au premier.

Cependant, Yseut sait bien que sa vie a déjà été tracée par le vouloir d'autrui, et la seule chose qu'elle a à faire est ne pas encourager le sentiment amoureux qui vient de s'imposer entre elle et son futur neveu. La raison est simple : si elle renonce à son mariage elle verra sa vie sombrer 338 . Il faut voir, ici, le sentiment amoureux sous une autre perspective, en effet le philtre est l'objet magique qui a donné vie aux sentiments d'amour qui envahissent les cœurs et les esprits des deux jeunes. Comme tel, le breuvage leur permet de percevoir moins vivement la faute du transport adultérin 339 . Sans aucun doute on peut parler de changement pas voulu mais il s'agit quand même d'une mutation du cours normal des événements. Ce que le cœur gentil de la belle Iseut et l'esprit fier de Tristan ressentent présente des nuances différentes ; elle déclare sans détour se sentir « *...prise et paisée* » 340 traduit par *prisonnière et submergée*, sensations de passivité face

336 *Ibidem*.

337 Thomas, vv. 14-15 Carlisle.

338 Voir B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, p.127.

339 Voir *Ibidem*.

340 Thomas, v. 26 Carlisle.

à la condition contingente. Désormais le changement a eu lieu, mais l'amour devient un obstacle afin que la situation avant le philtre se restaure.

6.4. Une fois touchée la côte de Cornouaille

Le roi Marc connaît sans doute l'existence d'une potion favorisant l'union de la première nuit de mariage, car de la part d'un homme cultivé et de son âge on suppose qu'il a étudié les anciens usages issus des peuples celtes.

Cependant, l'homme accorde sa confiance aussi bien à son cher neveu qu'à la femme qui obtiendra le titre de reine de Cornouaille, donc, pourquoi douter de leur conduite au cours de la traversée avant d'être accueillis par le roi ? Il n'a pas le moindre soupçon d'une trahison. C'est pourquoi l'oncle montre son bonheur à l'arrivée de son cher neveu, mais il faut méfier des apparences car il se comporte selon un but de nature politique, en clair, l'arrivée des deux héros témoigne que le « contrat conjugal par procuration »³⁴¹ a eu du succès³⁴². Tristan était chargé de convaincre l'ennemi à accepter la bonne solution qui aurait mis fin aux désaccords ; il a fait avec évidence une sage utilisation de son savoir-faire de chevalier afin de persuader la douce Iseut. Le lecteur a compris qu'en réalité l'expédition a produit une implication pas prévue aidée aussi par le breuvage *maudit* ; cette réflexion nous conduit à penser plus à un échec de l'expédition qu'à un triomphe.

L'accident du vin herbé comporte le début d'un mariage échoué au

³⁴¹ B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, p. 135.

³⁴² Voir *Ibidem*.

départ : mensonges, tromperies, trahisons... L'un des méfaits les plus saillants est représenté par la substitution d'Iseut par la servante Brangaine. Là on voit bel et bien la réalisation d'une tromperie ; lors de leur première nuit d'amour, le roi et la reine rejoignent le lit conjugal. Pardon ! Le roi et Brangaine consomment la première nuit de mariage. Ainsi, l'homme aura la certitude que son épouse ou mieux, la femme avec laquelle il a des rapports intimes, est vierge. La virginité de la femme à l'époque était fondamentale, contrairement à celle de l'homme; la période féodale était marquée par le machisme. Le contexte demande une petite digression qui ne concerne pas les textes écrits en français. L'expression « aimable amoralité »³⁴³ a été attribuée à cette scène, mais par rapport à la version du poète allemand Eilhart d'Oberg dans laquelle Marc fait place à la servante dans l'alcôve royal tandis que la femme adultère couche avec le neveu traître³⁴⁴. En outre toujours l'écrivain allemand nous confie que « (Tristan) n'agissait pas ainsi de son propre mouvement ; c'est le philtre funeste qui était cause de tout. »³⁴⁵ Selon une vision différente, alors, la pauvre Brangaine doit s'acharner sur le philtre qu'elle-même a servi, et donc nous pouvons librement soutenir qu'elle a été également une victime du breuvage magique (ou par sa propre main!). Convaincre la jeune servante n'est pas une tâche si simple, sa peur et méfiance face à cet escamotage est compréhensible ; dans le texte courtois on lit : « *Tant enchanten[t la dameisele] / E prïent e font s[erement] / Que la requeste lur [consent]* »³⁴⁶, elle a été impliquée désormais dans ce nouveau triangle de trompeurs auquel, nous supposons, elle était destinée à figurer. Une question possible que le

343 *Ibidem*, p. 136.

344 Voir *Ibidem*.

345 *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, dir Christiane Marchello-Nizia, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1995, p. 301, tiré de B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, *ibidem*.

346 Thomas, vv. 128-130 Carlisle.

lecteur pourrait se poser peut concerner la réaction de Marc ; est-ce qu'il se rend compte que la femme entrée dans son lit n'est pas celle qui porte le titre royal de reine de Cornouaille ? C'est curieux, mais les sources permettent d'affirmer que non est la réponse à la question. L'explication du peu d'attention que ce nouveau marié prête au signalement de sa belle jeune femme est contenue dans *La Saga de Tristram et d'Isönd* qui met au clair l'état d'ivresse de l'homme avec tous les symptômes qui l'indiquent 347 . Si d'une part Iseut met sur scène son double, de l'autre part elle ne reste pas hors de l'alcôve du roi Marc ; en fait, elle accomplit ses devoirs conjugaux de femme 348 , malheureusement pour lui ivre qui ne soupçonne rien du tout, heureusement pour elle qui en sort sauve. La morale dans ce cas peut se réduire à : quand le mari est sous l'effet de l'alcool sa femme est libre de disposer de sa propre vie de femme, et même de le tromper d'une façon démoniaque.

En bref, la première nuit dans le lit conjugal est la pierre angulaire aussi bien pour le roi que pour la belle Iseut, elle est censée démontrer sa pureté et lui sa vigueur physique 349 . Les deux agissent selon la ruse, ils ont l'habileté de tromper. La seule caractéristique qui les différencie est leur nature, Iseut est une femme, ou en d'autres termes un être humain, et le philtre est un objet même s'il a été conçu par une autre femme.

L'entrée en scène d'un personnage féminin appelée par Thomas « Ysolt as Blanches Mains » 350 peut pousser à nous interroger sur la motivation de l'auteur à l'insérer dans l'intrigue. Le mariage avec cette fille qui porte le même prénom que l'amante du jeune homme a été

347 Frère Robert, *La Saga de Tristram et d'Isönd*, Texte traduit, présenté et annoté par R. Boyer, Saga traduite de l'islandais ancien. XIII siècle, in Marchello-Nizia, 1995, p. 849, tiré de F. Gambino, *Tristano e Isotta di Thomas...*, *ibidem*.

348 Voir B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, p. 139.

349 Voir *Ibidem*, p. 140.

350 Thomas, v. 373 Sneyd.

défini un « antidote au philtre »³⁵¹ , en effet la deuxième Iseut a la fonction de détourner Tristan de ses sentiments pour *la seule* Iseut qui emplit son cœur et son cerveau, mais, dans ce cas recommencer un nouveau chapitre de sa vie est presque impossible. L'intention de l'écrivain de vouloir identifier cette femme comme une dame *aux blanches mains* doit mettre la puce à l'oreille du lecteur. Les messages à décrypter se multiplient de page en page ! La couleur joue son rôle une fois de plus ; ses mains sont blanches car elle ne s'est jamais tachée d'aucun péché, et selon la mentalité de l'époque cela veut dire que cette Iseut ne s'est pas encore livré à un homme, donc elle n'est pas mariée. Son état de chasteté marque une profonde différence avec sa rivale Iseut la reine. Malgré tout cela, le souvenir d'Iseut, la femme de son oncle Marc, empêche le jeune chevalier de s'unir physiquement à sa femme. Quelques hypothèses ? Alors, Iseut la guérisseuse était sur la nef avec lui, nous pouvons affirmer que le philtre l'a choisie, elle est l'élue du sortilège magique qui se trouve à l'intérieur du vin herbé. C'est toujours le philtre qui fait sentir son influence et se manifeste subtilement aux amants.

Pour ce qui concerne le thème de la mort des amants dans la version thomasienne, nous avons beaucoup examiné le contexte. Mais, ici apportons des considérations supplémentaires. Nous reprenons comme base le vers « *El beivre fud la nostre mort* »³⁵² . D'ici, nous nous interrogeons sur la symbologie de cette boisson d'amour. La mort dont parle Tristan implique les deux amants en réalité; c'est la raison pour laquelle l'auteur a l'habitude d'écrire au pluriel, *notre*, pas *ma* ou *ta* mort. En fait, Tristan et Iseut ont été les seuls à boire du même récipient le même liquide aux vertus méconnues, les seuls sur la nef,

³⁵¹ B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, p.143.

³⁵² Thomas, *Le Roman de Tristan*, éd. Philippe Walter, dans *Tristan et Yseut. Les poèmes français. La saga norroise*, v. 1225 p. 452, tiré de B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, p.156.

l'un à côté de l'autre à partager le moment. Ils sont une seule chose grâce au philtre, et dans ce raisonnement on accepte de qualifier leur union comme « un lien de sang, qui fait qu'ils ne peuvent guère être jugés séparément. »³⁵³ . La présence du philtre n'est pas exactement un souvenir dans leurs têtes, mais plutôt une vérité absolue, leurs vies dépendent du vin herbé qui à l'évidence n'a jamais été digéré et éliminé par leur organisme.

6.5. Le philtre dans le Tristan en prose

Consacrons dans ce chapitre des réflexions à une autre version de la tradition tristanienne française, celle en prose. Quant à la scène du breuvage et à la personne chargée de servir une boisson, il ne s'agit pas seulement de Brangaine mais aussi d'un autre personnage au nom Governal. Ce détail qui diverge des autres versions déjà examinées dans ce contexte-ci n'est pas à négliger car on peut lire dans le texte : « *La roïne apele Brangien et Governal* »³⁵⁴ , donc, il y a au moins deux serviteurs qui peuvent voir et ouïr, en bref, le secret risque d'échapper encore plus par rapport aux textes de Béroul et de Thomas, où Brangaine était la seule hors de la famille royale à connaître l'accident. En tout cas, la version en prose nous dévoile des considérations concernant Iseut qui nous poussent à penser qu'elle était dans une certaine mesure prédestinée à rencontrer tôt ou tard ce type particulier de boisson. Cela veut dire que, comme le lecteur sait déjà, la jeune dame exerçait l'activité de guérisseuse, à travers ce

³⁵³ B. Grigoriu, *Amor sans desonor...* , p.156.

³⁵⁴ *Le Roman de « Tristan en prose », tome I*, éd. Renée L. Curtis, Munich, Max Hueber, 1963, p. 218.

philtre, qu'on suppose fabriqué en dehors de ses connaissances et capacités, elle est tombé victime de quelque chose plus puissante qu'elle. B. Grigoriu commente en soutenant avec un jeu de mots « Elle est, idéalement, la sorcière à ensorceler » 355, elle est la sorcière à tromper par ses propres moyens professionnels ; ce qui dérange est l'identité du trompeur, pardon ! trompeuse, sa mère. Proposons au public l'extrait prononcé par la reine d'Irlande : « Maintenant que li rois en avra beü et ma fille après, il *s'entreaimeront* si merveilleusement que nus dou monde ne poroit metre descorde ne corroz entre ax deus. » 356 . Cela nous donne le sentiment d'être presque une vantardise de ce que la dame irlandaise a produit avant. La boisson en question est censée établir un lien solide, le poids qu'elle revêt touche aussi d'autres champs. Il s'agit de la place occupée par eux deux dans la pyramide sociale 357, dans laquelle la pureté de sang n'est pas un détail à sous-estimer ; aussi bien Iseut que Marc appartiennent par naissance à deux familles qui comptent. L'avantage de l'ascendance noble est inhérent au pouvoir du philtre. Il choisit les nobles, ce n'est pas un choix libre, il n'y a pas de volonté chez eux. De toute façon, la composante de la chrétienté 358, dont nous avons beaucoup parlé, entre aussi dans les nuances du vin d'amour. Notre réflexion a mis en évidence le caractère profond, sanguin, du philtre. Ce breuvage, on peut dire, a lié du point de vue du sang un homme et une femme. Étant destiné au couple, à deux personnes de sexe opposé, il éloigne tout autre individu (notre héros Tristan) ; en vertu de cela, le danger d'« inceste » 359 n'existe pas, au moins en théorie. Pas seulement, le philtre ne prévoit pas de dépasser ce chiffre

355 B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, p. 189.

356 *Le Roman de « Tristan en prose »...*, *ibidem*.

357 Voir B. Grigoriu, *Amor sans desonor...*, p. 192.

358 Voir *ibidem*.

359 *ibidem*.

même en terme de procréation. Dans cette version, mais à vrai dire dans toutes, la reine de Cornouaille ne tombe pas enceinte, et en plus, jamais on ne mentionne la possibilité d'une grossesse à attribuer à l'action du breuvage d'amour ³⁶⁰. Alors, le philtre n'est pas si puissant que nous ne le croyons, puisque l'inceste a eu lieu. L'union charnelle avec un homme autre que le roi de Cornouaille a été possible, et elle a produit des effets. Dans cette version, en revanche, les effets du vin herbé ne reflètent pas entièrement ceux des autres versions, notamment la française de Bérout et l'allemande d'Eilhart d'Oberg. En fait, le philtre du *Tristan en prose* est bien loin de punir les amants s'ils restent séparés plus d'un jour ou une semaine entière ³⁶¹; cela fait partie d'une logique intérieure à la nature du vin magique, en effet si le but est celui d'unir le couple royal « sans *descorde* ni *corroz* » ³⁶², il est inutile d'être intransigeant dans les précautions à observer. Ce qu'il faut garder à l'esprit, c'est la fonction principale du breuvage quant à la stabilité de la relation entre les deux, donc, nous comprenons qu'on ne peut pas qualifier de stimulant physique ou « aphrodisiaque » ³⁶³. La passion n'est pas au premier plan même si au sein de l'alcôve elle sera l'un des composantes décisives afin que le mariage soit consommé. L'image morale des deux jeunes n'est pas des meilleures; l'union charnelle de Tristan avec sa future tante, donc, avec un membre de sa famille, est évidemment et naturellement une action qui n'est pas acceptée par la pensée commune de l'époque au point que l'homme est qualifié de *vilain*. Du côté de l'attitude d'Iseut, sa psychologie subit un changement dont la réponse est bien sûr à trouver dans le philtre d'amour mais peut-être aussi dans sa volonté de choisir librement son partenaire. Cette vision est plutôt moderne,

³⁶⁰ Voir *Ibidem*.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 193.

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ *Ibidem*.

cependant il ne faut pas effacer de ses souvenirs que la jeune fille sait bien que le mariage dont elle sera l'un des personnages principaux n'est qu'un mariage arrangé. Elle exprime ses sentiments d'amour d'une façon extrême contre toutes les conventions sociales. Dans sa vie précédente (par rapport à l'absorption du breuvage magique) la jeune dame ne concevait pas d'enfreindre les règles de comportement imposées au sexe féminin, mais à un certain point de sa vie elle l'a fait. L'amour a chamboulé sa vie de chaste fille, en effet « En accueillant l'amour dans sa vie, elle devient ce qu'elle n'a jamais rêvé d'être : une femme fatale. » 364 . La reine de Cornouaille qui sort du *Tristan en prose* a été indiquée comme une femme dont la séduction devient une arme mais aussi le but de son action. Elle ne s'adapte plus à son époque ; il paraît presque qu'elle se révolte en faveur d'une position plus libre qui voit la femme en mesure de se lier à celui qu'elle désire. Selon une perspective moderne, l'action de la jeune dame est un cri contre toute forme d'impositions, notamment le mariage arrangé pratiqué jusqu'au siècle passé (XXe). On est donc face à une jeune fille du temps jadis qui refusait son époque, cause de déception et malheur, même physique.

364 *Ibidem*.

6.6. Est-ce que les amants assument leur faute dans la version commune ?

Au cours de leur fuite, Bérout nous conte que nos héros tombent sur un personnage particulier, il s'agit de l'ermite Ogrin, qui semble l'allégorie de la sagesse, sagesse perdue par nos héros. Le poète français nous révèle un trait fondamental de cet homme : il est *frere Ogrin* ³⁶⁵ , c'est un religieux, trait important pour comprendre ses mots chargés de morale chrétienne. C'est précisément sur les mots qu'on va se focaliser afin d'établir un lien avec la faute du philtre. L'ermite, comme le lecteur peut bien imaginer, tâche de sécouer les consciences des deux jeunes vers le repentir, action qui prévoit des péchés commis auparavant. Se repentir n'est pas aussi simple que boire un verre (ou un henap) de vin herbé, car la cause de leur amour adultère selon Tristan est à attribuer exclusivement au boire d'amour. Le breuvage magique devient alors le bouc émissaire, et en choisissant d'inculper le philtre le couple nie la naissance d'un sentiment spontané ; en bref, ils ne se sont pas choisis, c'est la faute à un tiers élément, surnaturel. Tristan explique ses raisons au religieux : « *Vos n'entendez pas la raison : / Qu'el m'aime, c'est par la poison. / Ge ne me pus de lié partir, / N'ele de moi, n'en quier mentir.* » ³⁶⁶ . C'est comme s'il pensait « Ce n'est pas ma faute ! ». Mais, est-ce que peut-on prouver du repentir d'un événement provoqué par le destin ? Ce serait donc une *fatalité*, eh bien à cette question on répond naturellement par non ³⁶⁷ . Malgré cela, ils sont accusés par l'anachorète d'avoir péché, ils sont coupables à ses yeux et, du point de vue spirituel, même aux yeux de

³⁶⁵ Bérout, v. 1364.

³⁶⁶ Bérout, vv. 1385-1388.

³⁶⁷ Voir J.-C. Payen, *Le motif du repentir dans la littérature française médiévale*, Genève, Librairie Droz, 1968, p. 340.

Dieu. Dans cette intrigue, développée au temps de la féodalité, comment interprétons-nous la fatalité ? Démêlons les doutes. Elle ne se relie pas à la « providence » divine 368 ; la providence ne peut pas manifester de trahisons, voire sexuelles, au sein d'une même famille, on ne voit pas là la main de Dieu qui agit selon le bien. A l'époque, il s'agissait plutôt de *fortuna labilis*, une forme de fatalité qui n'avait rien à voir avec la spiritualité de chaque être humain, cependant, elle concernait son rôle à recouvrir dans la société. 369 Quant au péché en soi, selon la vision des hommes de religion d'antan, il y avait une relation entre le concept qu'on vient de citer et celui de *liberté*, c'est à dire, le degré de culpabilité est autant plus élevé si un homme ou femme agit en totale liberté. 370 Alors, Tristan et Iseut étaient libres de refuser le hanap et demander une boisson différente (peut-être dans un récipient de différente nature), mais l'histoire a pris un cours opposé. Pour Ogrin ce jeune homme ne démontre pas de signes de repentir (par exemple, des larmes rédemptrices 371), et la conséquence à cette absence est la négation de tout pardon. L'ermite répond ainsi : « *Doner ne puet nus pénitance / A pecheor sans repentance.* ». 372 Tristan ne se sent pas coupable de son amour envers sa tante Iseut. De son côté, la dame de Cornouaille partage la pensée de son aimé en répondant à l'anachorète par ces affirmations : « *Il ne m'aime pas, ne je lui, / Fors par un herbé dont je bui, / Et il en but : ce fu pechiez ! / Por ce nos a li rois chaciez !* » 373 . Ils se démontrent résolus dans leurs propos, le *boire* est le seul coupable, donc, on ne peut pas punir ou pousser au repentir qui n'a pas la conscience d'avoir commis

368 A. Varvaro, *Il Roman de Tristan di Béroul*, Torino, Editore Bottega d'Erasmus, 1963, p. 107.

369 Voir *Ibidem*.

370 Voir. J.-C. Payen, *Le motif du repentir...*, p. 341.

371 Voir *Ibidem.*, p. 10. Toujours ici, on retrouve l'explication des larmes comme signe de repentir ; en fait, elles, au cours du siècle de la légende tristanienne, communiquent la volonté de Dieu de pardonner.

372 Béroul, . vv. 1393-1394.

373 Béroul, vv. 1415-1418.

volontairement un péché. Les tentatives d'Ogrin pour faire revenir à la raison les deux héros se poursuivent mais sans l'ombre du succès ; il met en cause aussi ce que les textes sacrés préannoncent aux hommes qui n'admettent pas leurs péchés et n'invoquent pas le pardon de Dieu. Bérout raconte : « *Li hermites sovent lor dit / les profecies de l'escrit, / et molt lor amentoit sovent / l'ermite lor delungement.* » 374 . La justice divine s'abattra contre eux deux, pourtant, c'est le philtre qui fait la loi et l'ermite n'a aucun pouvoir pour contraster l'action fatale de cette boisson magique. Aussi bien Tristan qu'Iseut font preuve de leur sincérité en affirmant que le philtre les oblige à rester unis, c'est pour cela qu'il leur est impossible de se séparer : le philtre est plus fort en tant que surnaturel et surhumain, il est au dessus de chaque volonté terrestre. Le désespoir du jeune homme est si fort, il commence à invoquer le bon Dieu ; est-ce que l'ermite l'a influencé ? Peut-être que oui, il ne savait plus que faire, quel moyen utiliser pour se débarrasser du poids lourd qu'il avait dans le cœur. Tristan invoque ainsi le Dieu qui pardonne, dans l'espoir de recevoir la force de quitter la jeune Iseut et de la voir à sa place, à côté de son oncle Marc. Ceux-ci sont les mots du chevalier de Cornouaille : « *A Deu vo je que jel feroie / Mot volentiers, si je pooie, / Si que Yseut fust acordee / Ole roi Marc, qu'est esposee,* » 375 ; le fait qu'il recourt à l'invocation divine nous fait penser à une sorte de repentir pour avoir soustrait Iseut à son mari. Ces mots semblent formulés comme s'il demandait le pardon de Dieu.

Yseut se souvient de sa position sociale, en particulier, du titre qu'elle a acquis à travers le mariage avec le roi Marc : « *Je suis roïne, mas le non / en ai perdu par la poison / que nos beümes en la mer.* » 376 .

374 Bérout, vv. 1397-1400.

375 Bérout, vv. 2191-2194.

376 Bérout, vv. 2207-2209.

Peu importe si être noble est la garantie d'une vie aisée; désormais, elle ne se qualifie plus de reine, elle n'en a plus l'image. La dame est tombée de la hiérarchie sociale à cause de ses actions pas nobles. Est-ce qu'Iseut accuse-t-elle seulement le philtre de sa faute ? Non, elle s'en prend aussi à la servante Brangaine : « *Ce fist Brengain, qu'i dut garder !* »³⁷⁷ ; pourtant, Brangaine est une simple servante, pas une guérisseuse en mesure de distinguer un vin herbé d'un vin pur. Quant à la souffrance de Tristan, J.-C. Payen exprime ses doutes et les argumente. A son avis, deux directions possibles nous orientent vers la réponse plus adéquate ; le jeune homme est-il envahi par la souffrance d'avoir arraché la belle dame de son rôle de femme mariée, ou ressent-il déjà la douleur de laisser aller une jeune fille qui ne peut pas être la sienne à part entière ?³⁷⁸ . Là se pose un doute sur lequel il faut faire lumière. Ignorer l'action du philtre même pour un seul instant est interdit quand on plonge dans l'analyse des vers tristaniens. A cause du contenu du henap, l'amour a pris le dessus, donc, si Tristan épanche son état émotif la raison est qu'il a peur de ne plus voir l'objet aimé, de ne plus lui donner son amour. Alors, on se pose la question la plus importante de cette section : est-ce qu'il y a du repentir de la part de Tristan ? Eh bien, il est déterminé quand il accuse le philtre d'amour. Mais, il est vrai aussi qu'en faisant appel à Dieu, il fait un petit pas en arrière en se rendant compte que son comportement a eu des conséquences pas si légères. Payen affirme que le jeune chevalier se penche sur les relations familiales : il espère être accueilli par le roi, et que celui-ci accepte une nouvelle fois son épouse³⁷⁹ . Au cours d'une autre consultation avec Ogrin, il est clair que l'aide dont ils ont besoin est de restaurer la confiance de Marc. C'est Iseut qui fait

³⁷⁷ Bérout, v. 2210.

³⁷⁸ Voir. J.-C. Payen, *Le motif du repentir...* , p. 347.

³⁷⁹ Voir *Ibidem*.

parler son corps : « *As piez l'ermite chiet encline* » 380 ; elle en se baissant exprime son infériorité face au religieux et à ses sages mots. Son état est d'humilité et d'humiliation aussi, car la femme, on le comprend, se sent coupable envers son mari, le roi. De la part d'Iseut n'arrive pas un repentir concernant ce qu'elle ressent pour le jeune de Cornouaille, cependant, de sa bouche sort une demi-promesse de ne jamais plus coucher avec Tristan. La passion physique a vu sa fin par le biais de ces mots, et maintenant, la jeune fille est censée les observer. En fait : « en se confessant, en admettant que l'amour de naguère a pu être coupable, Yseut reconnaîtrait qu'elle n'a pas été la victime infortunée d'un enchantement » 381 , cela équivaldrait à dire qu'elle est tombée amoureuse de lui spontanément.

En dernier ressort, le repentir est fort loin des affirmations aussi bien de Tristan que d'Iseut qui font retomber la responsabilité sur le philtre magique. Le seul moyen auquel s'accrocher afin que leur séparation puisse se réaliser est l'intervention divine.

380 Bérout, v. 2322.

381 J.-C. Payen, *Le motif du repentir...*, p. 350.

6.7. Y a-t-il un repentir dans la version courtoise ?

Or, les deux acteurs du texte thomasien nous ont donné jusqu'ici une image qui se détache de celle offerte par les personnages de la création béroulienne. « Chez Thomas, (...) il (le repentir) concerne non plus le péché commis contre les commandements chrétiens, mais l'offense faite au partenaire mal ou trop aimé. » 382 . On comprend que les demandes de pardon et l'espoir cette fois-ci s'adressent directement au roi et pas à un intermédiaire divin. Ce repentir, donc, laisse transparaître la douleur que l'un / l'une a chamboulé la vie de l'autre. La source du tourment tristanien est de nature passionnelle, la jeune aimée en tant que femme mariée se donne à son mari et partage avec lui les plaisirs de la chair 383 ; la souffrance émotive du jeune homme est si profonde qu'il arrive au point d'imaginer l'intimité entre Iseut et le roi, il demeure impuissant, à la merci des images que son cerveau lui transmet. Ces vers qui frôlent l'érotisme rendent compte de son état de malheur : « *Pur vostre cors su jo em paine, / Li reis sa joie en vos maine ; / Sun deduit maine e sun buen, / Ço que mien fu ore est suen.* » 384 . C'est le prix amer qu'il doit payer ; la passion sortie du philtre entre dans leurs corps et ne peut plus se dissolver, elle rend Tristan prisonnier de l'amour pour Iseut.

La célébration du mariage de Tristan avec Iseut aux Blanche Mains, en considérant la situation, prend la forme d'un mariage réparateur dans lequel l'homme s'unit à une autre femme pour l'aimer et pour être aimé. En bref, il met fin à son célibat. La femme qui devient son épouse est qualifiable de *femme remplaçante*, une Iseut à la place d'une autre.

382 *Ibidem*, p. 355.

383 Voir *Ibidem*.

384 Thomas, vv.17-20 Sneyd.

Est-ce que le jeune homme de Cornouaille se repent-il de cette union dépourvue d'amour et passion ? Les vers suivants nous donnent des indices : « *Et pense dunc estreitement / Tant que de sun fait se repent.* » 385. La difficulté s'impose comme signe caractéristique de ce lien conjugal et peut-être le jeune homme réalise que ce mariage hâtif a été la pire des solutions possibles pour oublier l'Iseut du philtre d'amour. Le mariage doit être consommé mais Tristan hésite, il pense encore à la dame du philtre et au désir de la tenir entre ses bras ; par contre, posséder sa femme devient une action contre sa vraie volonté : « *Colchier m'estuit, ço peise mei.* » 386 . Maintenant, Iseut aux Blanches Mains est dans l'impossibilité de vivre la passion conjugale et d'exprimer ses sentiments au jeune Tristan. C'est une union qui ne marche pas du tout, et cause une détresse encore plus vaste dans le cœur du jeune homme comme dans celui de sa jeune mariée. Repentir ou remords ? À cette question on s'appuie sur le point de vue de J.-C. Payen : « Son (de Tristan) « repentir » est en fait le plus désespérant des remords. » 387 . Donc, il est coincé dans un mariage auquel il doit faire honneur, il l'a promis à Iseut aux Blanches Mains devant Dieu ; en plus, il a agi en hypocrite car il a manqué à la promesse faite à la reine Iseut 388 . Le destin lui a fait rencontrer une deuxième Iseut ; il joue avec le chevalier de Cornouaille en lui posant des obstacles (ou des tentations?) sur son chemin. Tristan demeure fidèle à Iseut, en revanche la jeune femme se livre à son mari dans l'alcôve. Compte rendu de la situation sentimentale-intime des deux couples : les deux amants ont partagé le philtre, ils tombent follement amoureux l'un de l'autre. Elle consomme le mariage avec l'homme auquel elle a été promise, tandis que Tristan ne permet pas à sa

385 Thomas, vv.401-402 Sneyd.

386 Thomas, v.424 Sneyd.

387 J.-C. Payen, *Le motif du repentir...*, *ibidem*.

388 Voir *Ibidem*.

propre femme de s'unir physiquement à lui ; il a peur de trahir, même par la pensée, son aimée Iseut mais elle l'a déjà trahi maintes fois. Alors, l'Iseut thomasienne a respecté son union avec le roi, elle n'a rien fait de blâmable moralement. Leur amour se concrétise différemment. Est-ce que les effets du philtre magique sont-ils plus puissants dans l'esprit du jeune homme? A la lumière de ce qui s'est passé, cette interrogation est légitime et pose des doutes sur les deux amants. Il faudrait parler plus précisément de sens du devoir chez Iseut. Désormais, elle est soumise à ce nouvel impératif qui côtoie la loi d'amour du philtre magique. Le devoir de la reine est d'obéir et de céder à la volonté de son conjoint ; détail à souligner est leur rôle de premier plan dans l'échelle sociale, nettement plus important de celui recouvert par le nouveau couple du roman thomasien. Le jeune Tristan en tout cas se sent coupable et il exprime cette condition par le truchement de ces mots : « *Tel penitance preng sur mei, / Quant elle savra cum sui destreit, / Par tant pardonner le mei deit.* » 389 .

Quant à Iseut, sa vie n'est pas moins douloureuse par rapport à celle de son neveu-amant, en effet comme elle en partage les sentiments amoureux, une fois ses souffrances connues elle décide de se tourmenter autant. « *Pur l'anguise, pur la grevance, / Partir volt a la penitance.* » 390 . A partir de ce moment la beauté de la jeune fille passe au second plan ; l'amour de Tristan et Iseut est atypique et comme lui ses différentes nuances, pas positives mais de plus en plus négatives. Amour et beauté ne sont pas un bon couple de substantifs ici, l'aspect extérieur n'a plus aucun pouvoir et ne revêt plus aucun intérêt s'il y a le malheur et la distance. La décision d'Iseut de s'automutiler par le biais d'un cilice communique aussi qu'elle en a assez de sa vie, elle commence à la détester. Ce geste extrême révèle

389 *Ibidem*, p. 359.

390 Thomas, vv.753-754 Douce.

même l'impossibilité selon la jeune femme de changer le cours des événements. Observons les vers : « *Vest une bruine a sa char nue.* »³⁹¹ , où le mot *bruine* indique le cilice avec lequel la fille torture sa peau et éprouve de la douleur physique. Nous saisissons que les amants sont prêts à tout afin d'équilibrer la balance de leurs malheurs et souffrances ; Iseut trouve juste de souffrir autant que son aimé. Le niveau d'auto-destruction dans lequel se trouve le jeune de Cornouaille ne comprend pas du tout le désir que sa maîtresse se fasse du mal physique, « l'idée même que son amie se puisse infliger tant de tourments lui est insupportable. »³⁹² . Dans Thomas l'automutilation est une pratique qui augmente la tragédie de l'intrigue tristanienne. Ce qui est mis en relief est un attachement démesuré dû au philtre d'amour. Pourtant, il est nécessaire de disculper le breuvage magique sur un point, car s'infliger des tortures est le choix qu'Iseut a voulu mettre en œuvre, c'est elle qui a pris cette décision pas le philtre. Le boire est la cause primaire de la catastrophe mais d'autres initiatives ont été prises par l'un ou l'autre des amants, ou ensemble.

Compte rendu de la situation dans la version courtoise, ils ne se repentent pas, même au seuil de la mort³⁹³ , le seul repentir que nous apercevons est celui de Tristan envers son mariage avec Iseut aux Blanches Mains.

Dans les deux versions de la tradition tristanienne française, il faut remarquer que l'existence du philtre est méconnue de la plupart des autres personnages ; c'est la raison pour laquelle un amour si passionnément atypique n'est pas compris. Ogrin du haut de sa

³⁹¹ Thomas, v. 768 Douce.

³⁹² J.-C. Payen, *Le motif du repentir...*, p. 361.

³⁹³ Voir *Ibidem*, p. 362.

sagesse ne parvient pas à concevoir pourquoi les deux jeunes ont autant de difficulté à admettre leurs péchés et en conséquence à se repentir. Dans Thomas, la deuxième Iseut n'imagine pas ce qui se cache vraiment derrière les inhibitions de son mari.

CONCLUSION

A la question *qu'est-ce que le philtre tristanien ?* il serait incorrect de donner une seule réponse, puisque la nature du sujet nous oblige à évoluer dans des directions qui s'éloignent les unes des autres. En outre, on fait face à des points de vue subjectifs, par là-même sujets à discussion. Le philtre magique d'amour n'est pas une exclusivité de la période féodale, il plonge ses racines déjà au temps de grands penseurs grecs. L'objet magique qui fait l'objet de notre étude est sans aucun doute en connexion avec les traditions celtes, comme le témoignent les usages (*vin de royauté*) au sein du mariage royal et certaines formules (*geis*) qu'on retrouve dans le corpus littéraire celtique. Pour ce qui concerne les ingrédients du breuvage et la coupe qui les contient, il faut prendre en examen les informations recueillies dans les différentes versions tristaniennes en mesure de dresser un panorama qui puisse tout comprendre. La potion est passée aussi sous la loupe de la lecture psychanalytique. La portée du symbolisme chrétien (nous l'avons remarqué abondamment) a joué son rôle du début à la fin, presque comme un parallèle de la souffrance physique et émotive du Christ. L'amour et la passion d'un côté et la fonction de la boisson magique de l'autre côté ont été examinés en rapport aux actions des deux amants ; qui va remporter une récompense ? Nous nous sommes alors laissés prendre par les sentiments, puisque des chercheurs ont même attribué tout ce qui a suivi la mort du couple (les deux plantes qui s'entrelacent sur les tombeaux) à la puissance naturelle de l'amour entre deux êtres humains, terrestres. Le recours aux versions sorties des terres de langue germanique a été précieux. Toutefois, celles engendrées dans notre langue d'étude, la langue

française, ont su nous fournir maintes informations ensuite explicitées autours les vérités du philtre qui vont au-delà de l'intrigue en soi. Au cours de ces pages, nombreuses ont été les questions allant fouiller les détails cachés derrière les actions (pourquoi Brangaine sert par mégarde le philtre?) , les comportements (pourquoi administrer un philtre au couple royal?) et les pensées (les deux jeunes ne peuvent pas se repentir de leur amour).

Le philtre, une puissance surhumaine pour des humains. Notre dernière question sera de savoir si l'amour entre les humains peut être conçu comme une force presque magique, une puissance pas vraiment compréhensible aux pauvres êtres humains que nous sommes.

Bibliographie

- Barteau F., *Les romans de Tristan et Iseut, introduction à une lecture plurielle*, Paris, Larousse, 1972 ;
- Carastro M., *La cité des mages : penser la magie en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2006 ;
- Cazenave M., *La subversion de l'âme, Mythanalyse de l'histoire de Tristan et Iseut*, Paris, Editions Seghers, 1981 ;
- Chansons de geste et savoirs savants, convergences et interférences* ; sous la direction de P. Haugeard et B. Ribémont, Paris, Classiques Garnier, 2015 ;
- Chocheyras J., *Tristan et Iseut, Genèse d'un mythe littéraire*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1996 ;
- Curtis R.L., *Le philtre mal préparé : le thème de la réciprocité dans l'amour de Tristan et Iseut*, dans, *Mélanges de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier 2*, Genève, Librairie Droz, 1970 ;
- Curtis R.L., *Tristan Studies : The abatement of the magic in Béroul's Tristan*, München-Allach, Wilhekm Fink Verlag,1969 ;
- Delcourt D., *L'éthique du changement dans le roman français du XIIe siècle*, Genève, Librairie Droz, 1990 ;
- De Rougemont D., *L'amore e l'Occidente ; eros, morte, abbandono nella letteratura europea*, Milano, BUR saggi, 2014 ;
- De Rougemont D., *Nuove metamorfosi di Tristano e Isotta e altri saggi sui miti dell'amore*, Santa Maria Capua Vetere, Ipermedium libri, 2009 ;
- Dictionnaire du français, sous la direction de J.Rey-Debove*, Paris XIII, Le Robert & Cle International, 1999 ;
- Evola J., *Metafisica del sesso*, Roma, Edizioni mediterranee, 1996 ;

- Faraone C.A., *Ancient Greek Love Magic*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press ; London, 1999 ;
- Frappier J., *Structure et sens du Tristan : version commune, version courtoise*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, VI (n. 23), Juillet-septembre 1963 ;
- Gallais P., *Genèse du roman occidental. Essais sur Tristan et Iseut et son modèle persan*, Paris, Editions tête de feuilles-Sirac, 1974 ;
- Gambino F., *Tristano e Isotta di Thomas*, Modena, Mucchi Editore, 2014 ;
- Grigoriu B., *Amor sans desonor : une pragmatique pour Tristan et Yseut*, Craiova, Editura Universitaria, 2013 ;
- Kieckhefer R., *La magia nel Medioevo*, Bari, Laterza, 2004, de l'originel : *Magic in the Middle Ages*, Cambridge University Press, 1989 ;
- Huchet J.-C., *Littérature médiévale et psychanalyse, pour une clinique littéraire*, Paris, PUF, 1990 ;
- Le Goffic C., *Fêtes et Coutumes populaires*, Paris, Librairie Armand Colin, 1911 ;
- Le Roux F., C-J. Guyonvarc'h, *La civilisation celtique*, Rennes, Editions Ouest-France, 1990 ;
- Les fragments du roman de Tristan : poème du 12. siècle*, Thomas ; édités avec un commentaire par Bartina H. Wind, Genève : Droz ; Paris, 1960 ;
- Lyons F., *Vin herbé et gingembras dans le roman breton*, dans *Mélange de langue et de littérature du Moyen Âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier 1*, Genève, Droz, 1970;
- Monaghan P., *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*, New York, Facts On File, Inc., 2004 ;
- Payen J.-C., *Le motif du repentir dans la littérature française*

- médiévale*, Genève, Librairie Droz, 1968 ;
- Punzi A. , *Tristano: storia di un mito*, Roma, Carocci, 2005 ;
 - Religione e magia nelle saghe nordiche*, Roma: Dipartimento di storia, cultura, religioni: Morcelliana, 2012 ;
 - Ribard J., *Du Philtre au Graal*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1989 ;
 - Ribard J., *Le moyen âge : littérature et symbolisme*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1984 ;
 - Ruíz Capellán R., *Tristan et Dionysos*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1995 ;
 - Schoepperle Loomis G., *Tristan and Isolt. A story of the sources of the romance*, New York, Burt Franklin, 1970 ;
 - Varvaro A., *Il Roman de Tristan di Béroul*, Torino, Editore Bottega d'Erasmus, 1963 ;
 - Vinaver E., *The love potion in the primitive Tristan romance*, dans *Medieval Studies in memory of G.Schoepperle Loomis*, Paris, Editeur Honoré Champion, 1927.

Bibliographie en ligne

- Trésor de la langue française informatisé*.

