

אני אעצור ואנוח, ואתה תלך עד שיבוא יום הדין

Paweł Kamiński

LA FIGURE DU JUIF ERRANT

dans la prose
française
du XX^e siècle



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
WYDAWNICTWO

LA FIGURE DU JUIF ERRANT

dans la prose
française
du XX^e siècle



Paweł Kamiński

LA FIGURE DU JUIF ERRANT

dans la prose
française
du XX^e siècle

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2021

Recenzent
Czesław Grzesiak

Patronat
Instytut Francuski w Polsce

**INSTITUT
FRANÇAIS**

Pologne

Sommaire

Introduction	9
------------------------	---

Première partie

GENÈSE ET ÉVOLUTION DE LA LÉGENDE DU JUIF ERRANT

Aux sources de la légende	21
Quelques maudits : Caïn, Pindôla et Samiri	22
Caïn	22
Pindôla	23
Samiri	24
Longévité exceptionnelle	25
<i>Le Pré spirituel</i> de Jean Moschus	27
Légende de Malchus	29
Nouvel itinéraire du développement	40
<i>Chronica Majora</i> de Matthieu Pâris ou la naissance de Cartaphilus	40
Étude de Cartaphilus	47
Nationalité de Cartaphilus	47
Nom de Cartaphilus	48
Pénétrer le fond conceptuel de Cartaphilus	50
Avènement du véritable Juif errant	56
<i>Kurze Beschreibung</i> ou la naissance de la légende d'Ahasvérus	56
Cartaphile/Joseph face à Ahasvérus	62
Tout bien pesé : le Juif errant est enfin un Juif errant	66
Mystère du nom d'Ahasvérus	66
Mystère du métier d'Ahasvérus	67
Fantôme d'Ahasvérus plane au-dessus de l'Europe	68
<i>Histoire admirable du Juif errant</i> ou la renaissance d'Ahasvérus	71
Complaintes ou comment chanter la douleur du Juif errant	75
Juif errant dans la littérature	79
À l'ombre : les XVII ^e et XVIII ^e siècles	79
Floraison luxuriante : le XIX ^e siècle	82

Deuxième partie
ANALYSE SÉMIOLOGIQUE DU JUIF ERRANT

Questions préliminaires	95
« Être » du personnage	99
Nom	99
Dénominations	105
Portrait	112
Corps	113
Habit	121
Psychologie	130
Biographie	146
« Faire » du personnage	154
Rôles thématiques	154
Identité juive	155
Vie amoureuse	180
Rôles actantiels	190
« Importance hiérarchique » du personnage	204
Différentialité du personnage	204
Prédésignation conventionnelle	205

Troisième partie
EFFET-PERSONNAGE :
ANALYSE SÉMIO-PRAGMATIQUE DU JUIF ERRANT

Questions préliminaires	221
Perception du personnage	222
Frontières	223
Distance	228
Dimensions	230
Incomplétude	231
Réception du personnage	235
Effet-personnel : <i>lectant jouant</i>	236
Effet-personnel : <i>lectant interprétant</i>	248
Effet-personne : <i>lisant</i>	283
Effet-prétexte : <i>lu</i>	303
<i>Libido sciendi</i>	304
<i>Libido sentiendi</i>	312
<i>Libido dominandi</i>	314
Implication	317
Conclusion	323

ANNEXES

Annexe I : Notices bio-bibliographiques	331
Annexe II : <i>Relation merveilleuse d'un Juif natif de Jérusalem, du nom de Ahasuérus (Wunderbarlicher Bericht von einem Juden aus Jerusalem bürtig mit namen Ahasuerus)</i> de Chrysostomus Dudulaeus Westphalus	335
Annexe III : « Voyage du Juif-Errant » dans l' <i>Histoire admirable du Juif-Errant</i> , J.F. Behourt, Rouen, 1767, p. 40–47	337
Annexe IV : Complainte « brabantine »	340
Annexe V : Essai de reconstitution stochastique d'un monologue intérieur d'Isaac Laquedem (<i>Histoire du Juif errant</i> de Jean d'Ormesson).	343
Bibliographie	345
Index des noms de personnes	353
Streszczenie	357
Summary	359

Introduction

- *Isaac Laquedem, dit Jésus, est-ce toi ?*
- *Oui, répondit Isaac ; que me veux-tu, magicien ?*¹

Que le Juif errant² s'inscrive dans cette catégorie de légendes populaires qui sont largement répandues et que le voyageur barbu soit gratifié de traits immuables faisant de lui un élément indétachable de la conscience universelle presque au même niveau que d'autres figures fictives, telles que Faust, Don Quichotte et Don Juan, est un fait patent³. Bien que l'on juge communément que la formation de ladite légende coïncide avec les prémices de la religion chrétienne et qu'elle se diffuse tout au long du Moyen Âge sur le continent européen tout entier, il existe des preuves qui le révoquent en doute. Nous pensons ici notamment aux résultats des recherches de Gaston Paris d'après lesquels la forme définitive de la légende ne s'établit qu'au début du XVII^e siècle. Le médiéviste français démontre aussi que sa popularité se restreint à « quelques contrées du nord-ouest de l'Europe, l'Allemagne, la Scandinavie, les Pays-Bas et la France »⁴ et que l'histoire du marcheur éternel, à l'inverse du processus traditionnel de la formation de la majorité des légendes, se propage « non par la tradition orale, mais par une voie toute littéraire »⁵.

¹ A. DUMAS : *Isaac Laquedem ou le Roman du Juif errant*. Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 282.

² La graphie de cette appellation évolue à travers les siècles. Dans la plus ancienne, les deux composantes sont unies à l'aide d'un tiret et, l'une et l'autre, écrites avec une majuscule (Juif-Errant). Ensuite, on commence à détacher les deux éléments constitutifs (Juif Errant) pour, en définitive, choisir cette forme où le second terme fonctionne comme un adjectif verbal (Juif errant). C'est la dernière orthographe qui est aujourd'hui la plus fréquente. Néanmoins, on trouve des auteurs « traditionalistes » qui optent pour les variantes anciennes, tel Gaël Milin qui écrit « Juif Errant ». Sa publication date de 1997.

³ Cf. W.H. AUDEN : *Shakespeare*. Paris, Rocher, 2003, p. 437.

⁴ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge*. Paris, Hachette, 1903, p. 149.

⁵ Ibidem, p. 150.

Les conceptions erronées résultent, *primo*, de ce que la légende ahasvérienne⁶ n'émerge point du néant et, *secundo*, qu'à la base de sa naissance reposent différents éléments qui, sans conteste, tirent leur origine de l'époque médiévale. Il est question entre autres d'une légende – à caractère purement oral – relative à Malc⁷ et des textes datant du XIII^e siècle⁸ qui contiennent les relations véhiculées par un archevêque arménien traversant l'Europe et parlant d'un témoin oculaire de la Passion de Jésus qui, selon ses dires, est toujours en vie et demeure au Proche-Orient. On peut supposer que l'expansion de cette légende vers l'Ouest est due aux croisades qui occasionnent la transmission de différents récits et traditions appartenant à cette partie du globe. En tout cas, sa genèse est sans aucun doute constituée également de croyances religieuses issues de l'Est, d'après lesquelles certaines personnes, telles Hénoc, Élie ou saint Jean, ne mourront pas avant que le Messie ne revienne. À cette catégorie s'ajoute le motif vagabond de Caïn.

Plus tard, juste au commencement du XVII^e siècle, apparaît un opuscule (dont l'auteur anonyme s'inspire à l'évidence de la relation incluse dans la *Chronica Majora*) consolidant la version légendaire, et un vaste public peut dès lors connaître un Juif qui vit toujours, qui – contrairement à son devancier du nom de Cartaphilus – est condamné à marcher et porte le nom d'Ahasvérus. La légende se répand vite dans différents pays européens, tout en subissant de légères modifications selon les écrits publiés⁹. Ajoutons que le Juif porte également d'autres noms, dont Giovanni Buttadio¹⁰ (en Italie), Juan Espera en Dios¹¹ (en Espagne) ou encore Isaac Laquedem (en Belgique).

Outre son origine, le récit portant sur le Juif errant se caractérise par l'ambiguïté aussi quant à sa « qualification générique » : d'aucuns le traitent comme mythe, d'autres comme légende. Cette qualité binaire est due non seulement à son évolution méandreuse, mais aussi à ce qu'il comprend des éléments que l'on peut attribuer à ces deux types de textes. Or, le mythe, en tant que récit qui met en scène des personnages surhumains et des actions imaginaires symbolisant certains aspects de la réalité, exprime les croyances des peuples et des communautés de façon le plus souvent métaphorique et symbolique. Il contient des vérités universelles et tend, par là même, à expliquer aux hommes la nature

⁶ Adjectif dérivé du nom propre Ahasvérus, désignant le Juif errant.

⁷ Il s'agit d'une vieille légende italienne. Nous l'exposons en détail dans le sous-chapitre consacré à l'examen de Malchus (Première partie, chap. *Aux sources de la légende*).

⁸ Le premier est inclus dans la *Chronica Majora*, rédigée en partie par Matthieu Pâris, moine bénédictin à Saint-Albans, tandis que l'autre est incorporé dans la *Chronique rimée* de Philippe Mouskes.

⁹ Cf. „Ahaswerus”. In : Z. BORZYMIŃSKA, R. ŻEBROWSKI (red.) : *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*. T. 1. Warszawa, Prószyński i S-ka, 2003.

¹⁰ La seconde étude de Gaston Paris est entièrement consacrée à ce personnage (cf. G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 187–221).

¹¹ On dit aussi Juan de Espera en Dios.

des phénomènes incompréhensibles et complexes. Parmi les traits du mythe, on peut ranger entre autres l'irrationalité, la sacralité, la stéréotypie et le caractère idéologique¹². En revanche, la légende est un récit imprégné d'éléments merveilleux et insolites, qui expose – surtout à ses débuts – les péripéties des vies des saints, des apôtres et des martyrs s'étant distingués par la propagation de la foi chrétienne. En plus, la légende relate les faits comme s'ils étaient historiques, donc véritables, et présente les personnages qui ont réellement existé (comme tel était perçu le Juif errant faisant fonction de témoin oculaire de la mort de Jésus). Construite souvent sur la base des motifs populaires et apocryphes, la légende est susceptible de subir, avec le temps, des métamorphoses peu ou prou considérables. Par conséquent, au cours de son procédé de formation, les faits qui ont servi de pivot augmentent en volume et acquièrent de nouvelles significations¹³.

Le façonnement de la vision sur le « témoin immortel » s'opère à deux niveaux : oral et écrit. Cette vision fonctionne au préalable comme un élément légendaire dans la littérature aussi bien religieuse que populaire. Pourtant, au fil des siècles, elle s'enrichit de différents contenus pour devenir, en fin de compte, un mythe historique à plusieurs fonctions. Il est à noter que les histoires relatives au marcheur barbu contiennent des références polysémiques – non seulement religieuses, mais aussi laïques – et éveillent par là des connotations diversifiées. Cela nous amène à l'aspect antisémite de la légende, qui, maints le constatent, gît à sa base. Reste donc à se poser la question sur l'origine d'une telle attitude hostile envers les Juifs. Précisons qu'elle varie en fonction du milieu (c'est notamment en Italie que l'on détecte un ton relativement péjoratif à l'égard du rôdeur hébraïque) et de l'époque.

Selon Roland Auguet, la responsabilité du fond antisémite de la légende incombe non à l'Église en tant qu'institution, mais plutôt, d'abord, à la communauté chrétienne en formation et, puis, à l'imagination populaire qui se plaît à ramasser des contenus de nature variée et à y attribuer des sens supplémentaires. Voici les propos d'Auguet :

Présenter la légende comme une machination, une « mécanique » sciemment conçue à des fins antisémites, ouvertement et systématiquement cautionnée par l'Église, constituerait une erreur. Il s'agit plutôt d'un agrégat d'idées, de sentiments et d'images qui flottaient à la surface de la conscience chrétienne et qui prirent corps à travers cette cristallisation romanesque. C'est à la chrétienté dans son ensemble qu'il faut en attribuer la paternité, non à l'Église dont elle exprime certes les nostalgies et les rancœurs, mais sur le mode particulier d'une croyance populaire parfois

¹² Cf. H. MARKIEWICZ : „Literatura a mit”. *Twórczość* 1982, nr 3, p. 55–68.

¹³ Cf. „Legenda” et „Mit”. In : J. SŁAWIŃSKI (red.) : *Słownik terminów literackich*. Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2008.

proche de la « Sulpicerie » : Madame de Mazarin avait bien raison d'écrire que la légende était faite « pour le peuple et les simples »¹⁴.

Quelle que soit la véritable source du caractère antisémite de la légende, il convient de remarquer qu'à la période de son expansion, le flâneur maudit est loin d'être considéré comme *persona non grata*. Il arrive que les gens le reçoivent dans leurs maisons avec bienveillance et traitent son arrivée comme un bon augure, comme une sorte de bénédiction divine. Aussi faut-il diriger l'attention sur le fait que dans la seconde moitié du XVI^e siècle, mais avant tout au XVII^e siècle (donc à l'époque où la légende se répand sous forme écrite avec la publication des livrets de colportage dans divers pays européens), on observe une véritable « éclosion » de nombre d'hommes se disant le vagabond éternel. En effet, « les Juifs Errants ont surgi de partout [...]. À une époque où il n'était pas inhabituel de *voir* le diable, pourquoi n'aurait-on pas *vu* le Juif Errant ? »¹⁵ Ici, on a affaire aux soi-disant « imposteurs », c'est-à-dire aux personnes – il va sans dire qu'il s'agit des hommes et non des femmes – prétendant être le rôdeur sempiternel qui a assisté personnellement à la Passion du Rédempteur nazaréen. Aux « imposteurs » les plus fameux appartiennent entre autres Pol Delporte (pauvre soldat inculte français), Antonio Ruiz (homme de vingt-cinq ans qui fait son apparition en Espagne, près de Tolède) et Giovanni (Italien qui « fut condamné à mort pour espionnage »¹⁶).

Les apparitions du Juif errant sont aussi nombreuses dans la réalité que dans les textes paralittéraires : il s'agit entre autres des livrets de colportage et des plaintes. C'est surtout aux XVII^e et XVIII^e siècles que le vagabond juif est méprisé par les lettrés, qui le considèrent comme un être peu captivant, faisant partie d'une fable destinée au peuple. Pourtant, la situation change à la charnière des XVIII^e et XIX^e siècles où l'on avise un intérêt incomparable pour la figure ahasvérienne. Parmi ceux qui ont décidé de consacrer quelques-uns de leurs ouvrages à ladite thématique légendaire se situe Johann Wolfgang Goethe, qui, bien que fasciné par l'histoire et le sort du maudit, n'achève pas son projet littéraire et l'abandonne pour écrire *Faust*. Les fragments laissés par le poète allemand auraient constitué une épopée intitulée *Der ewige Jude* (*Le Juif errant*). Une telle décision fait suite à ce que le sujet, quoique séduisant, entrave la liberté créatrice de l'écrivain en raison de son caractère bien défini et quelque peu figé¹⁷. À une conclusion pareille arrive Hans Christian Andersen lors de la rédaction de son poème intitulé *Ahasverus*. Dans *Le Conte de ma*

¹⁴ R. AUGUET : *Le Juif errant : genèse d'une légende*. Paris, Payot, 1977, p. 103.

¹⁵ Ibidem, p. 35.

¹⁶ Ibidem, p. 47.

¹⁷ Cf. ibidem, p. 162–166 ; M. MASSENZIO : *Le Juif errant ou L'art de survivre*. Paris, Cerf, 2010, p. 21–52 ; et M.-F. ROUART : *Le mythe du Juif errant dans l'Europe du XIX^e siècle*. Paris, José Corti, 1988, p. 151–154.

vie, déjà après la parution du texte, c'est de la manière suivante que l'auteur danois explique son dessein artistique : « Cette pensée que la divinité doit livrer bataille à la terre, qu'elle est repoussée et survit victorieusement pendant des siècles, j'avais envie de l'exprimer et trouvais un thème adéquat dans l'histoire du Juif Éternel »¹⁸.

Somme toute, la figure de ce réprouvé a toujours séduit le peuple. Au reste, elle a été à maintes reprises étudiée, commentée et reproduite sous différentes formes par romanciers, poètes, peintres et même érudits, nonobstant la méses-time qu'elle suscitait.

Encore que la popularité de la légende ne s'affaiblisse pas et que nombreux soient les auteurs qui se décident à insérer le type ahasvérien dans leurs ouvrages (aussi décorative qu'y soit sa fonction, par exemple dans les *Cent ans de solitude* de Gabriel García Márquez), nous pouvons en effet oser la constatation que l'étude de la littérature contemporaine – celle datant des XX^e et XXI^e siècles – qui met en scène le promeneur juif est un champ en friche. Un tel état de choses résulte de ce que la grande majorité des chercheurs se focalisent avant tout sur les textes datant des époques antérieures. Il s'agit le plus souvent des récits publiés au XIX^e siècle. Pour s'en convaincre, il suffit de consulter le contenu des travaux critiques les plus remarquables, tels que *The Legend of the Wandering Jew* de George K. Anderson, *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire et de sociologie religieuse* d'Edgar Knecht ou *Le mythe du Juif errant dans l'Europe du XIX^e siècle* de Marie-France Rouart. Si l'on y évoque toutefois certaines œuvres provenant du XX^e siècle, on le fait de façon superficielle. En outre, il est difficile de parler dans ces cas-là d'une analyse littéraire proprement dite, car les experts – notamment dans les deux premiers livres – présentent l'élaboration du sujet du point de vue socioculturel et historique : il s'agit du tracement de l'itinéraire de la légende même, et les productions littéraires y servent de points de repère. Même s'il existe des examens plus récents, comme ceux de Marcello Massenzio, ils ne traitent pas non plus la question sous un angle purement littéraire.

Quant à l'auteur italien susmentionné, il se concentre en particulier – selon la publication – tantôt sur l'évolution de la légende, tantôt sur la peinture (Marc Chagall). S'il recourt à quelques textes littéraires, c'est dans l'objectif de corroborer ses thèses liées à la thématique explorée. Par la force des choses, les ouvrages littéraires y sont traités de manière référentielle. Il s'avère donc que ces monographies, aussi intéressantes et innovatrices qu'elles soient, n'apportent rien de révélateur au niveau des recherches relatives directement à la littérature. En l'occurrence, il est loisible de parler d'une lacune manifeste qui persiste dans le domaine des études sur le Juif errant, et, par là même, nous nous sommes décidé à la combler, tout en soumettant à l'analyse

¹⁸ H.Ch. ANDERSEN : *Le Conte de ma vie*. Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 234.

littéraire – au sens strict du terme – quelques œuvres choisies de la littérature française du XX^e siècle.

Attendu que la figure ahasvérienne apparaît dans de nombreux ouvrages en tant que « pion décoratif » et se dessine, partant, sur la toile de fond de l'intrigue principale, il est essentiel d'orienter notre étude de telle sorte qu'elle soit exempte de quelconques ambiguïtés au niveau thématique. Cela posé, le corpus analytique englobe ces romans français (donc textes rédigés en prose) qui datent du XX^e siècle et dans lesquels le Juif errant figure déjà dans l'intitulé, tout en y faisant fonction de protagoniste. Les ouvrages qui remplissent ces critères sont au nombre de cinq¹⁹ : *Carnet de route du Juif Errant* d'Alexandre Arnoux, *Les Entretiens d'Ahasvérus* de Louis de Launay, *Marches du Juif-Errant* de Henry-Jacques, *Jésus raconté par le Juif Errant* d'Edmond Fleg²⁰ et *Histoire du Juif errant* de Jean d'Ormesson²¹. Notons aussi que quelques-uns de ces récits n'ont été publiés qu'une seule fois, tandis que les autres ont sombré dans l'oubli, à l'exception des deux derniers romans que nous citons ci-dessus. Cela traduit assurément un manque criant d'analyses consacrées aux publications qui sont sorties – pour ainsi dire – de la circulation universelle.

Puisque seuls les textes s'inscrivant dans la catégorie de romans nous intéressent, nous excluons ceux qui appartiennent à d'autres catégories génériques, comme les nouvelles (*Le Passant de Prague* de Guillaume Apollinaire, *Le Juif*

¹⁹ Nous avons exclu *Ahasvérus dans l'anonymat glorieux* de Henry Poulaille, parce que, même si ce texte répond à tous les critères de sélection fixés, l'errant éponyme y est un personnage ponctuel (apparaissant de manière sporadique), dont la silhouette est très faiblement décrite aussi bien du point de vue physique que psychologique. On peut donc constater que c'est un individu amorphe et – pour renouer au titre – anonyme, contemplant le mal qu'entraîne la Grande Guerre.

²⁰ Sur le statut générique de cet ouvrage s'interroge entre autres Marie Miguet-Ollagnier en hésitant entre *roman réaliste* et *récit mythique*, sans pour autant omettre la notion d'« autobiographie » (cf. M. MIGUET-OLLAGNIER : « *Jésus raconté par le Juif errant* : chronique romanesque ou mythe littéraire ? ». In : EADEM : *Métamorphoses du mythe*. Paris, Les Belles Lettres, 1997). Il est vrai que l'écrivain noue le pacte autobiographique avec ses lecteurs : son nom figure déjà sur la couverture, il apparaît comme le narrateur au premier degré et fait fonction de personnage du nom d'Edmond Fleg (c'est l'errant qui s'adresse à lui en utilisant ce dénominatif). Qui plus est, le Juif errant mentionne l'un de ses textes déjà publiés (« J'ai lu vos bouquins... Votre *Pourquoi je suis juif* ! Je l'ai acheté sur vos quais, à Paris ! Oui, un exemplaire dédicacé, que j'ai eu pour cinq sous ! Il les valait ! même sans la dédicace !... », E. FLEG : *Jésus raconté par le Juif Errant*. Paris, Albin Michel, 1993, p. 18), ainsi que la mort tragique de deux fils de son interlocuteur. Leur trépas y est explicitement attribué aux nazis.

²¹ Nous employons la graphie originale des titres, c'est-à-dire celle qui accompagnait les premières publications, d'où les différentes manières d'écrire le nom du vagabond éternel (cf. la note 2 de la présente *Introduction*). Dans la majorité des cas, les textes n'ont jamais été réédités, ce qui autorise ce choix graphique.

errant d'Élie Wiesel²²) ou les ouvrages relevant de la littérature non fictionnelle, comme le reportage (*Le Juif errant est arrivé* d'Albert Londres).

Nous tenons à signaler que dans la première partie de notre étude, nous nous proposons d'aborder les questions qui valent des éclaircissements nécessaires. Étant donné les erreurs qui apparaissent dans certaines études, il semble important soit de rectifier les fausses informations (telles que la constatation de Gaston Paris qui, en s'appuyant uniquement sur le métier de Cartaphilus, prétend que celui-ci est Romain), soit de dissiper certaines confusions. À dire vrai, il arrive fort souvent que l'on confonde deux figures complètement différentes : celle de Malchus (à qui saint Pierre coupe l'oreille droite dans le jardin des Oliviers pendant l'arrestation du Christ) et celle d'un serviteur du grand-prêtre qui gifle Jésus lors de son interrogatoire chez Anne. Bref, la partie introductive de la présente monographie paraît un lieu convenable pour accomplir cette tâche, son objectif étant non seulement de rappeler en gros quelques textes choisis relatifs au Juif errant publiés avant la période sur laquelle se focalise notre examen, mais aussi de présenter l'évolution de la légende même.

Concernant les écrits qui précèdent le XX^e siècle²³ et que nous mentionnons dans la première partie, il est à préciser qu'ils ne sont pas soumis à l'analyse littéraire au sens strict, car leur évocation vise à récapituler, sous forme d'abrégé, la situation de la littérature où le Juif errant est mis en scène. Ainsi pourrions-nous, en premier lieu, retracer *grosso modo* l'itinéraire évolutif de la façon dont on traitait le vagabond barbu, ensuite, éviter d'insérer la partie analytique *in medias res*. Une telle approche paraît d'autant plus indispensable qu'il existe des liens patents entre les textes que nous étudions et ceux des époques antérieures. Cet aspect intertextuel est dû à ce que certains écrivains, tel Henry-Jacques, puisent abondamment dans les récits d'autres auteurs, sans pour autant excepter les représentations iconographiques. Cela nous incite à mettre en relief les corrélations référentielles qui s'établissent entre les deux.

En tenant compte de ce que la légende ahasvérienne est munie d'éléments immuables (elle expose un personnage unique, ancré dans un sort prédéterminé), il paraît naturel qu'une quelconque présentation du Juif réprouvé qui serait éloignée de la version légendaire soit impossible. Un tel constat semble

²² Pour complexe que soit l'identité nationale de cet auteur d'origine juive, il nous paraît légitime de qualifier ce récit bref (inclus dans le recueil intitulé *Le Chant des morts*) comme appartenant à la littérature française du fait qu'il a été écrit en français et publié en France. C'est également aux yeux de Gilberte Jacaret qu'Élie Wiesel et – entre autres – Michel de Montaigne, Marcel Proust, Romain Gary, André Schwarz-Bart et Albert Cohen sont de grands écrivains francophones juifs ou demi-juifs (cf. G. JACARET : *Quand le Juif errant rencontre Apollinaire et Herzl puis traverse le XX^e siècle*. Toulouse, Mélibée, 2014, p. 10).

²³ Nous ne corrigeons pas les fautes d'impression éventuelles qui apparaissent dans quelques-uns des textes dont les extraits nous citons – surtout ceux datant d'avant le XIX^e siècle – parce que nos compétences dans ce domaine ne nous permettent pas de discriminer les fautes de frappe de l'orthographe qui était en vigueur à ces époques-là. D'où la graphie originale.

trouver son reflet également dans les productions littéraires datant du XX^e siècle eu égard à la structure bien consolidée – pour ne pas dire rigide – de la légende se propageant sur le territoire européen depuis des centaines d'années. Dépourvoir le Juif errant de la majorité de ses traits élémentaires signifierait la création d'un personnage tout à fait différent, n'ayant rien en commun avec son point de départ, c'est-à-dire avec Ahasvérus lui-même. Il est loisible de dire que sans les caractéristiques de base, telles que le péché contre le Rabbi de Galilée, la déambulation indéterminée aussi bien dans l'espace que dans le temps et – par voie de conséquence – l'immortalité, le promeneur juif ne peut pas fonctionner, puisqu'il serait dénué de sa « pierre angulaire ». Cela dit, nous osons avancer l'hypothèse que les ouvrages contemporains, tout éloignés qu'ils soient de la source de la légende, sont, d'une manière ou d'une autre, obligés de répéter les schémas préexistants.

Or, étudier ici le marcheur sempiternel, c'est s'interroger non seulement sur sa « structure formelle », mais aussi sur le lien qui s'établit entre lui comme figure textuelle et le lecteur faisant fonction de récepteur dans le procédé lectoral. Pour réaliser la première tâche, nous recourons au modèle sémiologique de Philippe Hamon, car son application nous permettra de décomposer le rôdeur en tant que signe linguistique en éléments constitutifs et de juxtaposer, par conséquent, sa construction sémiotique actuelle avec la vision traditionnelle de la légende, véhiculant depuis des siècles une réalisation concrète et fixe de son image globale. Ledit modèle, outre l'examen précis de l'« étiquette » du Juif errant, donnera la possibilité de dégager les facteurs qui le déterminent au niveau psychologique. Soulignons que c'est au sein du sous-chapitre réservé à cet aspect-là que nous proposons la typologie du Juif errant. Cette classification innovatrice est réalisée par le biais des deux composantes suivantes : éthopée et prosopographie. Toujours à l'intérieur de l'analyse sémiologique, nous envisageons l'identité juive, à l'examen de laquelle nous appliquons le modèle forgé par Ido Abram. Grâce à son utilisation, nous serons en mesure de répondre à plusieurs questions, telles que l'enracinement du flâneur dans la tradition judaïque, son attitude à l'égard du christianisme, à l'égard des goïm et des idées sionistes, ou – encore – établir s'il lui arrive d'être victime des actes antijuifs.

Au moyen des outils sémiologiques, nous pourrions définir la nature anti-sémite de la légende telle qu'elle se présente dans les romans analysés et vérifier quelle dimension elle y a acquise. Précisons que le caractère hostile de la légende – incarné par les chrétiens – passe de l'antisémitisme religieux à l'antisémitisme social. Il importe également de remarquer qu'au XIX^e siècle, la légende a subi des métamorphoses si considérables que d'aucuns avancent la thèse présumant la mort du mythe. C'est entre autres Edgar Knecht qui consacre à cette question une partie de son travail, s'inscrivant – il faut le souligner – dans la lignée des études qui explorent la légende plutôt dans le

contexte socioculturel, historique et religieux que celui lié directement à la littérature. Le chercheur y constate ce qui suit :

Les années 1870 marquent encore d'une autre façon la fin d'un mythe. Qu'il s'agisse d'un sort individuel ou de celui d'une communauté (les Juifs ou le Peuple), le mythe du Juif errant en tant que mythe chrétien constitue la tentative parfois désespérée de conjurer la mort en prônant l'immortalité de l'âme. La souffrance du Juif errant prend toute la signification de la culpabilité quelle qu'en soit la justification, sans que lui soit associée celle de la rédemption et du salut²⁴.

À la lumière de ce que nous venons de spécifier, il convient de se demander sur le rôle de la légende dans la littérature contemporaine et, notamment, de s'interroger si elle continue à éprouver des modifications sur le plan idéologique et formel. Il s'agit alors de démontrer à quel degré les auteurs modernes reproduisent les sources traditionnelles, quels éléments ils imitent et lesquels ils transforment. Le résultat d'un tel examen élucidera la question portant sur la fin éventuelle de la légende.

En fin de compte, étant donné que l'analyse de l'errant sans prendre en considération son illusion référentielle serait incomplète, il nous paraît très important de définir les liens qui se nouent entre le texte lui-même et le sujet lisant, parce que cette démarche méthodologique nous permettra d'observer à quel degré le contenu textuel programme sa réception et impose, si tel est le cas, une interprétation antisémite éventuelle. Pour le faire, nous nous servons du modèle sémio-pragmatique de Vincent Jouve. En l'occurrence, notre étude se focalisera sur les champs de réflexion suivants : la perception (il s'agit de la représentation du Juif que se fait le récepteur durant la lecture), la réception (toutes sortes de relations s'instaurant entre le flâneur maudit et le lecteur) et l'implication (c'est-à-dire trois stratégies romanesques jouant sur la persuasion, la séduction et la tentation).

²⁴ E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire et de sociologie religieuse*. Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1977, p. 14.



PREMIÈRE PARTIE

**GENÈSE
ET ÉVOLUTION
DE LA LÉGENDE
DU JUIF ERRANT**

Aux sources de la légende

Aujourd'hui, la légende populaire du Juif errant est universellement connue, mais elle est enracinée avant tout dans la conscience chrétienne. S'agissant du marcheur même, il est doté de traits en apparence immuables. Cependant, il n'en a pas toujours été ainsi, parce que l'on a affaire à un personnage dont la constitution est hétéroclite et s'étend sur plusieurs siècles. En outre, elle intègre à sa genèse complexe non seulement une dimension religieuse, mais aussi socioculturelle et historique. Sa première particularité serait donc son aspect référentiel qui se reporte, probablement, à une tradition plus ancienne que celle de l'époque chrétienne. Force est quand même de signaler que de tels constats sont sujets à caution, car il est difficile, voire impossible, de certifier une quelconque influence antique directe sur l'enfantement de la légende en question. Ce qui pourtant ne peut pas être remis en cause, c'est que les traditions anciennes et le destin du Juif damné au périple multiséculaire contiennent une idée analogue.

Il est hors de doute que c'est déjà avant l'ère chrétienne, c'est-à-dire avant la rédaction du Nouveau Testament (c'est dans les textes évangéliques qu'apparaissent des épisodes qui contribuent à la naissance du mythe), que la culture du Proche-Orient connaît quelques types maudits condamnés au vagabondage, sans évoquer de façon détaillée Adam et Ève, qui, après avoir péché, ont été punis par Dieu et congédiés en dehors du jardin d'Éden, ou bien les Juifs eux-mêmes apparaissant soit comme une nation nomade, soit – déjà à l'époque chrétienne – comme un peuple déicide qui, ayant tué Jésus, est condamné à l'errance éternelle.

Bref, vu qu'il est impossible de prouver irréfutablement un rapport manifeste entre la formation de la légende du Juif errant et les traditions orales et écrites déjà existantes, mieux vaut se montrer circonspect dans l'établissement des comparaisons trop hâtives. Au demeurant, il n'est ni certain ni exclu que le fond culturel ancien ait contribué directement à la naissance du mythe ahasvérien. Gaston Paris lui-même relève qu'il est

dans la nature de la tradition populaire de substituer aux anciens noms les noms plus nouvellement célèbres et de confondre ce qui a quelque analogie. Le Juif Errant, marcheur éternel, a pris la place d'autres personnages qui, profondément différents à l'origine, étaient comme lui toujours en mouvement. [...] Il faut se garder d'admettre pour cela un lien quelconque entre ces légendes, et notamment de faire du Juif Errant un personnage mythique et « orageux »¹.

Quelques maudits : Caïn, Pindôla et Samiri

Étant donné que certains types maudits possèdent des caractéristiques auxquelles nous aurons recours dans la suite de notre étude, il serait souhaitable d'esquisser leurs silhouettes. Parmi les personnages qui nous intéressent se situent : Caïn, Pindôla et Samiri.

Caïn

Dans le livre de la Genèse² est contée l'histoire de Caïn, agriculteur, fils d'Adam et d'Ève, qui a un frère cadet, pasteur, portant le nom d'Abel. Un jour, tous les deux font leurs offrandes à Dieu. Caïn offre à l'Éternel « des produits de la terre »³ et Abel, de son côté, « des premiers-nés de son troupeau et [...] leur graisse »⁴. Caïn, ayant aperçu que Yahvé a mieux accueilli les dons d'Abel que les siens, s'irrite et arbore « un air sombre »⁵. En fin de compte, jaloux d'Abel que Dieu semble préférer, il se décide à lui ôter la vie. Après cet acte meurtrier, l'Éternel s'adresse à l'aîné en disant : « Désormais, tu es maudit, chassé loin du sol qui s'est entrouvert pour boire le sang de ton frère versé par ta main. [...] Tu seras errant et vagabond sur la terre »⁶. Puis, Adonaï ajoute : « Si quelqu'un tue Caïn, Caïn sera vengé sept fois »⁷ et il « mit un signe sur Caïn afin que ceux qui le trouveraient ne le tuent pas »⁸.

¹ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge*. Paris, Hachette, 1903, p. 182.

² Dans presque tous les cas, nous citons les extraits de la *Bible*. Version Segond 21. Société biblique de Genève, 2010. S'il en est autrement, nous le signalons.

³ Genèse, 4.3.

⁴ Genèse, 4.4.

⁵ Genèse, 4.5.

⁶ Genèse, 4.11–12.

⁷ Genèse, 4.15.

⁸ Ibidem.

La similarité que l'on peut toutefois observer entre Caïn et Ahasvérus n'est sans aucun doute que partielle. Si le Juif errant outrage directement l'être divin, Caïn, lui, le fait d'une manière indirecte en assassinant non Dieu, mais Abel, c'est-à-dire une de ses créatures. Insistons également sur le fait qu'à la base de son acte reposent non la mécréance et l'opiniâtreté (comme dans le cas du Juif errant), mais tout simplement la jalousie. Par surcroît, l'existence de Caïn n'est point accablée de solitude ou de tourments profonds, puisqu'il « eut des relations conjugales avec sa femme. Elle tomba enceinte et mit au monde Hénoc »⁹. En plus, le vagabondage de Caïn n'est nullement perpétuel, car, conformément à *Sefer Bereshit* (ספר בראשית)¹⁰, il « construisit ensuite une ville à laquelle il donna le nom de son fils Hénoc »¹¹.

Pour conclure cette brève comparaison, il faut remarquer qu'il manque effectivement « au personnage de Caïn un trait fondamental dans la légende du Juif Errant : le caractère éternel de l'expiation et de l'errance »¹².

Pindôla

Dans la tradition bouddhique figure un personnage qui, pour ne pas avoir obéi à son maître Bhagavat, est condamné à vivre éternellement. Il s'agit d'un arhat, descendant de Bharadvâja et disciple du Bouddha qui est parvenu au dernier échelon de la sagesse, portant le nom de Pindôla¹³. Il se trouve parmi d'autres arhats chargés d'escorter Bhagavat lors de son expédition à Pundra varddhana dans le dessein de rendre visite à Sumâgadhâ, la fille d'Amâtha Pindika. Pendant qu'ils escaladent une montagne, Pindôla s'élance dans l'air et se rend au lieu de leur destination. En accomplissant cet acte audacieux, il offense Bhagavat, qui s'adresse à lui en prononçant ces propos : « Tu n'entreras

⁹ Genèse, 4.17.

¹⁰ Titre originel (hébreu) du livre de la Genèse.

¹¹ Genèse, 4.17.

¹² G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem. La véritable histoire du Juif Errant*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1997, p. 8.

¹³ L'évocation de ce personnage – dont la légende n'est pas largement répandue dans la culture judéo-chrétienne – a pour objectif de montrer que les traditions orientales et occidentales sont susceptibles de s'infiltrer. C'est entre autres à la culture indienne que l'on doit une douzaine de *fabliaux*, transportés sur le sol français soit par les participants des croisades soit par l'intermédiaire de traductions latines. Évoquons aussi un ancien recueil de fables et de contes indiens, *Panchatantra*, diffusé en Occident par les Arabes, les Juifs et les croisés, qui, avec d'autres textes (tels les *Isopets* et *Ysengrimus*), constitue une source d'inspiration pour le fameux cycle médiéval *Le Roman de Renart* (cf. X. DARCOS : *Histoire de la littérature française*. Paris, Hachette, 2019, p. 35. Là, l'auteur parle toutefois d'un conte *Pantchatatra* et non d'un recueil de contes).

pas dans le Nirvâna complet, tant que la Loi n'aura pas disparu »¹⁴. En fait, malgré les siècles qui passent, l'ancien disciple du Bouddha est toujours en vie ; il témoigne de l'enseignement de son maître et jouit d'une énorme vénération de ses fidèles, y compris Açoka, empereur indien de la dynastie des Maurya. Il s'avère que, dans ce cas, le délit même compte moins que l'éternité de la peine. L'accent y est mis non seulement sur la longévité de Pindôla, mais aussi – ou avant tout – sur la vénération et le témoignage.

Pour ce qui est de la légende chrétienne, elle se concentre sur « la faute, le châtement, l'errance solitaire »¹⁵ du personnage ahasvérien. Même si le péché du Juif errant diffère de celui de Pindôla, les sanctions qu'ils doivent assumer sont indiscernables. Bien qu'il y ait quelques ressemblances entre ces deux personnages – tous les deux témoignent de l'existence et de la philosophie de leurs maîtres, il leur faut attendre le jugement dernier (dans le cas du Juif) ou la disparition de la Loi (dans le cas de Pindôla) et ils sont munis de traits surnaturels –, il serait abusif d'essayer d'établir un lien direct entre le récit bouddhique et l'histoire d'Ahasvérus.

Samiri

Dans la tradition arabe apparaît un autre voyageur immortel : Samiri. Il est associé au fameux épisode du Veau d'or que les Israélites adorent en l'absence de Moïse. Pourtant, selon les textes coraniques, c'est Samiri qui est responsable de sa fabrication¹⁶. Ce procédé idolâtre se produit quand *Moshé ben Amram* (משה בן עמרם)¹⁷, se trouvant sur le mont Sinaï, parle avec Yahvé et reçoit de Lui les Tables de la Loi. Redescendu du mont, le frère d'Aaron demande à Samiri quel était son dessein. Après avoir écouté son explication, Moïse le maudit en disant : « Et il y aura pour toi un rendez-vous que tu ne pourras manquer. Regarde ta divinité que tu as adorée avec assiduité. Nous la brûlerons certes, et ensuite, nous disperserons [sa cendre] dans les flots »¹⁸. En fin de compte, il lui ordonne de s'éloigner des tentes d'Israël. « Depuis ce temps il erre, comme une bête sauvage, d'un bout du monde à l'autre. Chacun le fuit et purifie le sol que ses pieds ont foulé, et lui-même, dès qu'il approche d'un homme, il crie sans relâche : Ne me touchez pas ! »¹⁹ Il fait ainsi, car le moindre contact physique

¹⁴ E. BURNOUF : *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*. Paris, Maisonneuve, 1876, p. 356.

¹⁵ G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 10.

¹⁶ D'après l'Ancien Testament, c'est Aaron qui fabrique le Veau d'or à la demande des Israélites (cf. Exode, 32).

¹⁷ Moïse, fils d'Amram.

¹⁸ Coran, 20.97.

¹⁹ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 150–151.

avec lui provoquerait chez tout imprudent une fièvre ardente le consumant peu à peu. Samiri²⁰ « va donc, et son mouvement perpétuel lui a valu le surnom de tourneur, *al kharaïthi* »²¹.

Cette légende est quand même transformée par les marins arabes. À la suite de leur modification, le « vieux Juif » devient un monstre de mer, possédant la face humaine et une barbe blanche, et, de temps à autre, apparaissant à la surface des flots, au déclin du jour²².

Il va sans dire qu'il y a quelques analogies entre Samiri et le futur Juif errant. Ce qui les unit, c'est un acte dirigé contre Dieu, aussi une certaine prétention qui caractérise leurs comportements, mais, surtout, le congédiement et la conséquence qui en résulte, à savoir la déambulation indéterminée dans le temps, se déroulant dans un état de tristesse et de solitude.

Longévité exceptionnelle

Il n'est nullement douteux que la légende du Juif errant tire son origine du Nouveau Testament et, plus précisément, de l'Évangile selon saint Jean. En l'occurrence, on peut le traiter comme le premier texte qui contribue à sa naissance. Ce qui est toutefois intéressant, c'est que ledit Juif n'apparaît nullement dans les textes évangéliques, au moins dans ceux qui sont acceptés par l'Église. En effet, sa silhouette constitue une sorte d'amalgame de deux autres personnages juifs : serviteur et garde du grand-prêtre qui y sont mentionnés (la tradition chrétienne et certains chercheurs les perçoivent comme la même personne, bien que cela ne soit point attesté par la relation biblique). Mais à sa formation ont concouru aussi les paroles prononcées par Jésus-Christ lui-même engendrant l'idée de l'immortalité de Jean, son disciple préféré.

On peut détecter les premières allusions à ladite immortalité dans les propos de Jésus énoncés pendant une de ses réunions avec les disciples. Le Fils de Dieu avoue : « Je vous le dis en vérité, quelques-uns de ceux qui sont ici ne mourront pas avant d'avoir vu le Fils de l'homme venir dans son règne »²³,

²⁰ Charles Schœbel évoque ce personnage sous le nom de « Samari », ce qui l'empêche de décoder sa véritable origine. Il se limite à constater que ce nom n'est qu'une abréviation du mot « Samaritain », en expliquant que ce nom-là « ne veut pas dire autre chose » (cf. Ch. SCHœBEL : *La légende du Juif-Errant*. Paris, Maisonneuve et C^{ie}, 1877, p. 57). En outre, il soupçonne que le récit a été inventé par Mohamet ou par l'un de ses secrétaires.

²¹ Ibidem.

²² Cf. J.G.Th. GRASSE : *Der Tannhäuser und Ewige Jude. Zwei deutsche Sagen in ihrer Entstehung und Entwicklung historisch, mythologisch und bibliographisch verfolgt und erklärt*. Dresden, G. Schönfeld, 1861, p. 94.

²³ Matthieu, 16.28.

ou « Je vous le dis en vérité, quelques-uns de ceux qui sont ici ne mourront pas avant d'avoir vu le royaume de Dieu venir avec puissance »²⁴ ou encore « Je vous le dis en vérité, quelques-uns de ceux qui sont ici ne mourront pas avant d'avoir vu le royaume de Dieu »²⁵. Dans ce contexte, l'énonciation la plus significative est celle adressée à Pierre, lorsque celui-ci demande au Christ ce qui adviendra à Jean. C'est ainsi que Jésus lui répond : « Si je veux qu'il vive jusqu'à ce que je revienne, en quoi cela te concerne-t-il ? Toi, suis-moi »²⁶. Jean, l'auteur de cet Évangile, ne s'attarde pas à donner une explication. Il écrit : « Là-dessus, le bruit courut parmi les frères [les chrétiens] que ce disciple ne mourrait pas. Cependant, Jésus n'avait pas dit à Pierre qu'il ne mourrait pas, mais "Si je veux qu'il vive jusqu'à ce que je revienne, en quoi cela te concerne-t-il ?" »²⁷.

La longévité, en tant que trait attribué à certains personnages légendaires ou religieux, n'est pas répandue uniquement dans les temps anciens ; elle se fait apercevoir également à l'époque médiévale où, dans de nombreux récits, on trouve des personnages auxquels sont concédées soit l'immortalité soit une longévité exceptionnelle.

Évoquons, comme exemple, Joannes de Temporibus dont le trépas est signalé par Vincent de Beauvais, en 1139, dans son *Speculum Historiale*, de manière suivante : « Mort de Jean des Temps, qui avait vécu trois cent soixante et un ans depuis l'époque de Charlemagne, dont il était écuyer » (« Joannes de Temporibus moritur, qui vixerat annis trecentis sexaginta uno a tempore Karoli Magni, cujus armiger fuera »)²⁸.

Richard, un autre écuyer, cette fois-ci celui du preux Olivier, a été vu en 1223 à Ravenne par Guido Bonatti, astrologue italien perpétué dans la *Divine Comédie*. Richard « disait qu'il s'était trouvé à la cour de Charlemagne et qu'il avait vécu quatre cents ans » (« dicebat se fuisse in curia Caroli Magni et vixisse quadragentis annis »)²⁹. Et selon les relations de Tommaso Tusco, chroniqueur du XIII^e siècle, ledit écuyer a été vu en 1231. De plus, en 1234, dans les *Monumenta Germaniæ Historica* d'Aubry de Trois-Fontaines (Albéric), est signalée la mort de Gaidon qui prétendait avoir été l'écuyer de Roland. D'après Gaston Paris, Gaidon est le surnom de Thierry, fils de Geoffroy d'Anjou³⁰.

Nous rapportons ces détails en vue d'accentuer la spécificité de la littérature du Moyen Âge, où toutes sortes d'amplifications – hyperbole étant la figure de

²⁴ Marc, 9.1.

²⁵ Luc, 9.27.

²⁶ Jean, 21.22.

²⁷ Jean, 21.23.

²⁸ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 200–201.

²⁹ Ibidem, p. 202, note 1.

³⁰ Cf. G. PARIS : *Histoire poétique de Charlemagne*. Paris, A. Franck, 1865, p. 323.

style dominante dans les premières chansons de geste – constituent le cadre quasi naturel pour le folklore de l'immortalité³¹.

Le Pré spirituel de Jean Moschus

La plus ancienne version écrite de la légende se trouve dans un ouvrage intitulé *Le Pré spirituel*. Son auteur, Jean Moschus, est un moine originaire de Sicile, venu au monde en Asie Mineure, à Damas. On ne connaît pas la date exacte de sa naissance ni celle de son décès. On estime néanmoins qu'il est né au milieu du VI^e siècle (entre 540 et 550) et qu'il est mort dans les premières décennies du VII^e siècle (entre 619 et 634). *Le Pré spirituel* est un recueil de textes rédigés lors de son périple à travers plusieurs pays de l'Afrique du Nord et du Proche-Orient (Égypte, Syrie, Palestine, Sinaï, Cilicie). Dans ces récits, qui diffèrent par la longueur, le moine médiéval retrace en particulier la vie des ermites et des saints, mais il illustre aussi l'existence de certains laïcs. Ce recueil, englobant deux cent dix-neuf textes riches en détails et imprégnés d'humanisme, connaît une immense diffusion, d'où sa traduction en latin, en slave et dans quelques langues orientales. Outre la nature religieuse, toutes ces historiettes se caractérisent par une grande sagesse accompagnée d'éléments merveilleux et d'humour.

Le témoignage d'une rencontre avec l'« ancêtre » du Juif errant est présenté dans le texte intitulé : *L'Eucharistie et les deux hérétiques sévériens*. Nous le citons *in extenso* :

Tadé est un marché à Chypre. Il y a là un monastère proche de celui qu'on appelle le monastère de Philoxène. Y étant donc allés, nous y trouvâmes un moine, nommé Isidore, originaire de Mélitène. Nous le vîmes perpétuellement pleurer et gémir. Comme tous l'invitaient à se remettre un peu de son affliction, il n'y consentait pas, mais à tous il disait : « Je suis un grand pécheur, comme il n'y en a pas eu depuis Adam jusqu'à ce jour. » Et comme nous lui disions : « En vérité, seigneur abba, personne n'est sans péché, que Dieu seul », il répondit : « Croyez-moi, mes frères, je n'ai pas rencontré chez les hommes de péché que je n'aie pas fait, qu'il s'agisse de ce qui est écrit ou de ce qui ne l'est pas. Et si vous pensez que je me charge, écoutez ma faute, afin de prier pour moi. Quand j'étais dans le monde, dit-il, j'avais une femme. Nous étions tous deux sectateurs de Sévère. Un jour donc que je rentrais dans ma maison,

³¹ Cf. M. ZINK : *Littérature française du Moyen Âge*. Paris, Presses universitaires de France, 1992.

je n'y trouvai pas ma femme, mais j'apprends qu'elle est partie communier chez une voisine. Or, celle-ci était dans la communion de la sainte Église catholique. Je courus aussitôt pour l'en empêcher. En entrant dans la maison de la voisine, je trouvai ma femme qui venait de prendre la sainte parcelle et de communier. L'ayant donc saisie à la gorge, je lui fis rejeter la sainte parcelle que je pris et jetai par terre ; et elle tomba dans la boue. Aussitôt je vis quelque chose de brillant qui, à l'endroit même, recueillit la sainte communion. Deux jours après, je vois un Éthiopien, vêtu de haillons, qui me dit : "Toi et moi nous avons été condamnés au même supplice". Je lui dis : "Qui es-tu ?" Et l'Éthiopien qui m'était apparu me répondit : "Je suis celui qui a frappé sur la joue le créateur de l'univers, notre Seigneur Jésus-Christ, au temps de la passion". Voilà pourquoi, dit le moine, je ne puis m'empêcher de pleurer »³².

Ce qui est à remarquer dans ce texte, c'est la présentation laconique que l'Éthiopien fait de lui-même : or, il évite d'entrer dans les détails. Comme son destin semble connu des personnes qu'il rencontre, il lui suffit d'évoquer son passé, et plutôt l'événement qui a marqué sa future existence. Il vient de nulle part, son apparition se produit à l'improviste, mais elle n'est pas du tout fortuite : elle annonce une portée de nature quasi didactique. En ce qui concerne Isidore, bien qu'il se rende compte qu'il a commis un délit religieux, il semble ignorer le poids de son acte. Après avoir jeté la sainte communion dans la boue, il aperçoit tout de même « quelque chose de brillant » qui sauve cet objet saint. Mais le silence quant à sa réaction – qui aurait dû se produire à ce moment-là – suggère qu'il n'était pas encore conscient de la gravité de son péché. C'est sûrement l'histoire de l'Éthiopien qui lui dévoile le sens du phénomène. En résultat, Isidore s'évade de son milieu familial, change son mode de vie et se plonge dans une désolation profonde. Cela permet de dresser un certain parallèle entre sa réaction et celle d'Ahasvérus de l'*Histoire admirable* publiée au XVIII^e siècle : il n'est ni impressionné ni attristé par la peine que Jésus lui inflige. Il saisit sa signification seulement lors de son vagabondage.

On peut arguer que l'Éthiopien se distingue : par une longévité exceptionnelle (« six siècles se sont écoulés depuis la mort de Jésus, et il est toujours en vie »), par la douleur qui le ronge, mais aussi par l'existence minable que chaque lecteur est capable de reconnaître grâce à ses vêtements en loques. L'endroit où il apparaît devant Isidore (il est capable d'émerger à tout moment et en tout lieu) nous permet d'en inférer qu'il se déplace. Il est donc irréfutable qu'il porte quelques traits qui caractériseront le futur Ahasvérus, mais comme ces motifs sont à peine effleurés, la tentative d'établir un parallèle frappant entre les deux serait abusive.

³² J. MOSCHUS : *Le Pré spirituel*. Paris, Migne, 2007, p. 70–71.

En revanche, il y a un lien visible entre Isidore et l'Éthiopien³³. Le premier voit dans l'étranger son « double », car c'est en ce dernier que se reflète sa propre situation misérable. À travers la condition psychologique du moine, il est aussi possible de pénétrer dans l'âme de l'Éthiopien, condamné pour avoir frappé le Créateur sur la joue. On se doute qu'il est accablé d'une douleur suprême qui ne le quitte pas, tout en lui rappelant sans cesse l'énormité de son péché. Il paraît qu'un tel procédé narratif, à savoir la juxtaposition de ces deux hommes tourmentés par leurs actes sacrilèges, vise à faire ressortir les conséquences résultant d'une action humaine dirigée contre la loi divine.

Nous pouvons déduire de ce récit que l'accent est mis sur le rapport existant entre le péché abominable et le sentiment d'une déréliction inégalable. Si les deux s'enferment dans une enclave intime où règne un chagrin inapaisable et que les deux se retirent du monde (dans le cas de l'Éthiopien, il s'agit plutôt de la condamnation divine, alors que dans celui d'Isidore on peut parler d'un choix individuel et conscient), l'idée d'un salut éventuel n'est pas signalée. Il s'avère donc légitime de présumer qu'ils n'ont aucune chance de racheter leurs fautes. Tourmentés à l'excès, ils déambulent en portant sur leurs épaules un fardeau écrasant.

Ayant repéré quelques ressemblances marquantes entre l'Éthiopien décrit par Jean Moschus et le futur rôdeur juif, nous osons la constatation que ce texte médiéval peut être perçu comme une sorte de germe de la légende du Juif errant. Ce n'est donc qu'une des premières étapes de l'évolution du mythe ahasvérén, dont le processus de formation s'étend sur un temps considérable de plus de mille ans. Ainsi, un texte enrichi de composantes adventices influence d'autres textes qui, ensemble, prennent la forme définitive au début du XVII^e siècle.

Légende de Malchus

Comme nous l'avons indiqué précédemment, à la naissance du personnage mythique du Juif contribue non seulement la longévité conférée à Jean l'évangéliste, mais aussi la méchanceté et l'hostilité que manifestent, à l'égard du Messie prétendu, deux personnages directement liés aux épisodes décrivant les derniers jours de la vie du Christ, c'est-à-dire à son arrestation dans le jardin des Oliviers et à son interrogatoire soit chez Caïphe soit chez Anne.

Conformément aux relations incluses dans les évangiles canoniques, il est question de deux hommes tout à fait différents qui, semble-t-il, n'ont rien en

³³ Cette rencontre des deux hommes fait penser à celle du Juif errant avec Samiri dans les textes d'Alexandre Arnoux et de Henry-Jacques, où l'un voit dans l'autre son « complice du forfait ».

commun, car la Bible ne confirme nullement qu'il s'agisse de la même personne. Pourtant, la tradition médiévale veut les présenter comme un seul homme et rien ne l'empêche de faire autrement. Mais une telle optique peut se trouver en partie justifiée par la mentalité de l'époque. Cela étant, nous abordons cette question dans la suite de l'étude. Il est quand même surprenant que Gaël Milin ait accepté si humblement cette interprétation stéréotypée sans proposer la sienne séparant les deux antihéros de la Passion. Le médiéviste français se restreint à constater ce qui suit : « Ce personnage anonyme qui a frappé le Christ sur la joue³⁴, au moment de la Passion, la tradition, disent certains, la légende, disent d'autres, lui donne un nom : Malchus »³⁵.

Revenons cependant aux événements qui s'attachent en premier lieu à l'arrestation de Jésus-Christ à Gethsémani. Elle se déroule la nuit néfaste précédant la mise en croix :

Jésus alla avec ses disciples de l'autre côté du torrent du Cédron où se trouvait un jardin ; il y entra, lui et ses disciples. Judas, celui qui le trahissait, connaissait aussi l'endroit parce que Jésus et ses disciples s'y étaient souvent réunis. Judas prit donc la troupe de soldats romains³⁶ ainsi que des gardes envoyés par les chefs des prêtres et les pharisiens, et il s'y rendit avec des lanternes, des torches et des armes. [...]

Alors Simon Pierre, qui avait une épée, la tira, frappa le serviteur du grand-prêtre et lui coupa l'oreille droite. Ce serviteur s'appelait Malchus³⁷.

C'est uniquement dans l'Évangile selon saint Jean qu'est évoqué le nom de l'homme à qui Simon Pierre tranche l'oreille droite d'un coup d'épée. C'est aussi grâce à ce texte que l'on connaît l'identité de celui qui a blessé l'un des serviteurs venus arrêter le Fils de l'homme dans le jardin des Oliviers. Dans les évangiles synoptiques, l'identité des deux hommes n'est nullement précisée. En plus, grâce à l'Évangile de saint Luc, on apprend que l'oreille coupée au serviteur est guérie grâce à l'intervention de Jésus³⁸.

Ce qui pose toutefois un problème, c'est sans aucun doute la nationalité – si l'on peut appliquer une telle notion – de Malchus. Avec le temps, il devient

³⁴ Selon les évangiles canoniques, celui qui frappe Jésus reste effectivement un personnage anonyme. Pourtant, selon saint Jean, Malchus est celui qui assiste à l'arrestation du Christ et à qui Simon Pierre coupe l'oreille droite.

³⁵ G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 15.

³⁶ Dans une traduction plus ancienne de la *Bible* (Segond, 1880), au lieu de « troupe » apparaît « cohorte », ce qui constitue une exagération explicite, car il est exclu qu'une cohorte romaine, c'est-à-dire de 400 à 600 soldats, soit envoyée pour capturer quelques Juifs.

³⁷ Jean, 18.1–10.

³⁸ Précisons que c'est uniquement dans l'Évangile selon saint Luc qu'apparaît l'information sur la guérison. On y lit ce qui suit : « Mais Jésus prit la parole et dit : « Laissez faire, arrêtez ! » Puis il toucha l'oreille de cet homme et le guérit » (22.51).

en effet un Juif. Néanmoins, certains chercheurs le traitent plutôt comme un Romain, « puisqu'il s'agit d'un des soldats de la cohorte chargée de l'arrestation du Christ »³⁹. Dans la suite du même passage, Roland Auguet ajoute que la « possibilité d'une confusion de nationalité était au demeurant inscrite dans les Évangiles puisqu'en *Marc* et en *Matthieu*, c'est la police juive qui est chargée d'appréhender Jésus »⁴⁰.

À la lumière des considérations ci-dessus, il ne reste qu'à se poser la question si c'est effectivement l'Évangile selon saint Jean qui transmet les informations les plus véridiques – nul doute cependant qu'elles sont les plus détaillées par rapport aux autres textes évangéliques – que l'on doit accepter sans essayer de continuer à les analyser de plus près. Une importance prépondérante prend alors le fait qu'à l'arrestation de Jésus assistent non seulement les soldats romains, mais aussi des pharisiens, des gens envoyés par les chefs des prêtres et les anciens du peuple, donc les Juifs. Compte tenu de ces constatations, il n'est pas exagéré d'observer que la classification de Malchus comme un Romain sans une analyse approfondie serait un procédé aboutissant à des conclusions superficielles et trop hâtives.

Les données dont on dispose grâce aux quatre évangiles⁴¹ permettent de constater qu'à l'arrestation du Christ participent en même temps les Romains et les Juifs, et que celui auquel le futur apôtre coupe l'oreille droite est identifié – cette fois-ci dans tous les évangiles – comme un « serviteur du grand-prêtre »⁴². Le fait que Malchus est serviteur de *ha-Kohen ha-Gadol* (הכהן הגדול) explique pourquoi il se trouve en tête des gardes venus saisir le Nazaréen. En tant que son représentant personnel, il conduit les gardes juste derrière Judas. Cela permet de comprendre pourquoi il devient la victime de l'attaque de Pierre.

De ce que nous venons de dire émerge une donnée d'intérêt fondamental. À savoir, il est difficile d'imaginer qu'un Romain puisse exercer la fonction de serviteur du grand-prêtre juif, surtout qu'à cette époque-là ce sont les Romains qui occupent le territoire de l'État juif. Qu'ils soient subalternes des Israélites, cela est extrêmement douteux. Toujours est-il qu'en tant que personne aisée, le premier des prêtres avait nombre de serviteurs. Il n'est nullement abusif de supposer que ledit serviteur soit un Lévite, même si d'aucuns le mettent en doute⁴³. Il n'en demeure pas moins que dans la version hébraïque du Nouveau Testament, l'homme à qui Pierre tranche l'oreille fonctionne explicitement non

³⁹ R. AUGUET : *Le Juif errant : genèse d'une légende*. Paris, Payot, 1977, p. 63.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Comme point de repère de notre analyse, nous prenons les évangiles canoniques, c'est-à-dire ceux acceptés par l'Église et inclus dans le Nouveau Testament. Nous omettons donc d'autres textes qui mettent en scène certains épisodes liés à la Passion, par exemple les évangiles apocryphes ou d'autres textes voisins.

⁴² Cf. Matthieu, 26.51 ; Marc, 14.47 ; Luc, 22.50 ; Jean, 18.10.

⁴³ Cf. C.S. KEENER : *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*. Warszawa, Vocatio, 2010, p. 116.

seulement comme un serviteur, mais aussi comme un « esclave de *ha-Kohen ha-Gadol* »⁴⁴. Cette donnée permet d'avancer une autre explication possible. Si l'on tient compte des pratiques utilisées régulièrement à cette époque-là, il n'est aucunement exclu que Malchus soit un esclave juif ou nabatéen, acheté par Caïphe. Il serait donc insensé de le considérer comme un Romain.

Analysons aussi le prénom de Malchus (en grec Malchos), car cela nous permettra de repérer de nouvelles traces et d'élucider le mystère de son identité. Au niveau structurel, ce nom ressemble à d'autres noms romains tels que Marcus, Tiberius, Aulus, Marius, Gaius, Lucius, Publius, Quintus ou encore Servius, qui appartiennent aux plus anciens noms masculins latins, communément utilisés au tournant des ères. Toutefois, l'origine du nom « Malchus » est sans aucun doute juive, ou plus précisément sémite. Il provient du nom hébreu « Mélec » qui signifie 'roi', 'royaume' ou 'régner'. Dans le Tanakh (תנ"ך)⁴⁵, Bible hébraïque, il est Benjaminite, deuxième fils de Michée, descendant de Saül⁴⁶.

Suivant la coutume de l'époque, on a ajouté à la racine « MLK » (מלך) une terminaison grecque, d'où la forme « Malchos ». Ce nom commun est fort répandu parmi les Nabatéens, qui, s'étant installés en Israël, exerçaient très souvent la fonction de serviteurs, de policiers ou de gardes du corps. Or, les prétoriens désignés à la garde chargée de la sécurité du roi Hérode étaient recrutés parmi les Arabes nabatéens. En somme, il se peut que Malchus ne soit même pas Juif, mais Syrien, Arabe ou encore Nabatéen⁴⁷. Tout compte fait, il est décidément plus vraisemblable qu'il était d'origine juive ou – plus largement – sémite, et non romaine. En plus, grâce à la stipulation qui vient juste après le nom de Malchus (*serviteur* ou bien *esclave*), on apprend qu'il fait partie non de l'armée romaine, mais de la police juive.

À la lumière de ce qui ressort de l'analyse supra, nous pouvons admettre que Malchus, d'après les évangiles canoniques, est un personnage juif. On ne peut pas quand même ignorer le fait qu'à l'établissement de certains événements dans la mentalité populaire contribuent des facteurs disparates. Ici, il faut ajouter les évangiles apocryphes et d'autres textes contenant les attestations liées à la Passion de Jésus. En résultat, on obtient une mosaïque de faits amplifiés ou même enjolivés par les auteurs et par les traditions populaires.

⁴⁴ Cf. D.H. STERN : *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*. Warszawa, Vocatio, 2017, p. 339. Là, le nom « esclave » apparaît uniquement dans l'Évangile selon saint Jean. Dans les évangiles synoptiques, on utilise le terme « serviteur », ce qui est conforme à ce que transmettent les versions non juives du Nouveau Testament.

⁴⁵ Acronyme de *Torah* (Loi ou Pentateuque), *Neviim* (Prophètes) et *Ketouvim* (Autres Écrits ou Hagiographes).

⁴⁶ Cf. 1 Chroniques 8.35 et 9.41.

⁴⁷ Cf. « Hebraica n° 25. Pojmanie. Arcykapłani. Sanhedryn ». In : *Biblicum Śląskie. Multimedialne Studium Formacji Biblijnej*. http://biblicum.my.wiara.pl/files/comms/MTMwOWY0N-TQwMWQ3/images/IV_EDYCJA/CYKLE/HEBRAICA/Hebraica_25.pdf (consulté : le 20 novembre 2019).

Cela explique pourquoi il arrive que Malchus soit perçu comme « le soldat⁴⁸ blessé par Pierre »⁴⁹. En l'occurrence, il ne surprend pas que de telles visions discordantes se répercutent sur certains ouvrages artistiques – tableaux ou sculptures – illustrant la scène de l'arrestation du Messie⁵⁰.

Il est temps d'évoquer le second personnage qui apparaît dans l'Évangile selon saint Jean (cet homme ne figure pas dans les évangiles synoptiques)⁵¹ et qui contribue de manière considérable à la formation de la légende du Juif errant. C'est un garde anonyme du grand-prêtre qui participe à l'interrogatoire du Galiléen chez Anne, pendant lequel il le gifle⁵². Cet acte ignoble a concouru dans une large mesure à la naissance du mythe du flâneur juif, tout en définissant son attitude pleine de mépris envers le Christ.

⁴⁸ Il est à supposer que derrière le substantif « soldat » se cache tout simplement « un soldat romain » et non « un serviteur du grand-prêtre ». Edgar Knecht, lui aussi, en parlant de Malchus, écrit erronément qu'il était le « soldat romain dont Simon Pierre coupa l'oreille dans le jardin de Gethsémani » (E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire et de sociologie religieuse*. Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1977, p. 32).

⁴⁹ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 153.

⁵⁰ Malchus est présenté comme un Romain dans, entre autres, les œuvres suivantes : de Levin Storch, un retable derrière l'autel à l'Église Sainte-Madeleine de Hildesheim, en Allemagne, 1515 ; de Veit Stoss, un retable à la Basilique Sainte-Marie de Cracovie, bois polychrome, entre 1477 et 1489 ; d'un auteur anonyme, *L'Arrestation du Christ avec saint Pierre et Malchus*, tableau à l'huile sur bois, vers 1520 ; de Giuseppe Cesari, *L'Arrestation du Christ (Cristo Preso Prigioniero)*, huile sur toile, 1597. Toutefois, on peut trouver également des œuvres d'arts visuels où Malchus est présenté comme un Juif ou un Nabatéen. Voici quelques exemples : *Pierre coupe l'oreille de Malchus*, bas-relief de la Cathédrale de Naumburg, Allemagne, vers 1250 ; Giotto di Bondone, *Le Baiser de Judas*, fresque, vers 1305 ; Fra Angelico, *Le Baiser de Judas*, fresque, 1437-1446 ; Dirk Bouts, *L'Arrestation du Christ*, huile sur bois, vers 1450 ; Dick van Baburen, *L'Arrestation du Christ avec Malchus*, huile sur toile, entre 1616 et 1617 ; auteur inconnu, *Le Christ guérissant l'oreille de Malchus*, huile sur toile, XVII^e siècle ; James Tissot (Jacques-Joseph Tissot), *L'Oreille de Malchus* et *La Guérison de Malchus*, tableaux à l'huile sur toile, vers 1890.

⁵¹ Dans les évangiles synoptiques est présenté un groupe de gardes – et non une seule personne concrète comme c'est dans le cas de l'Évangile selon saint Jean – qui battent et humilient Jésus. En plus, l'offense physique du Christ a lieu chez Caïphe et non chez Anne (ce fait est explicitement mentionné dans le premier Évangile). Ainsi, dans l'Évangile selon saint Matthieu, on lit : « Là-dessus, ils lui crachèrent au visage et le frappèrent à coups de poing ; certains lui donnaient des gifles en disant : "Christ, prophétise-nous qui t'a frappé !" » (26.67-68). Dans celui de Marc, on lit : « Quelques-uns se mirent à cracher sur lui, à lui mettre un voile sur le visage et à le frapper à coups de poing en lui disant : "Devine !" Même les serviteurs le frappaient en lui donnant des gifles » (14.65), et dans celui de Luc : « Les hommes qui gardaient Jésus se moquaient de lui et le frappaient. Ils lui mirent un voile sur le visage et ils l'interrogeaient en disant : "Devine qui t'a frappé !" Et ils proféraient contre lui beaucoup d'autres insultes » (22.63-65).

⁵² Giotto di Bondone, sur la fresque *Le Christ devant Caïphe*, présente un seul garde qui s'apprête à gifler le Fils de l'homme (vers 1305, Chapelle Scrovegni, Padoue, Italie).

Afin de retracer les éléments particuliers de cette scène marquante, rapportons le texte de saint Jean. On y trouve des informations précises portant sur l'interrogatoire de Jésus chez l'ancien grand-prêtre. Cela n'est pas du tout surprenant, car c'est l'Évangile de Jean qui est généralement considéré comme le plus détaillé en ce qui concerne les relations de faits. Voici ledit extrait :

Le grand-prêtre interrogea Jésus sur ses disciples et sur son enseignement. Jésus lui répondit : « J'ai parlé ouvertement à tout le monde ; j'ai toujours enseigné dans les synagogues et dans le temple, où les Juifs se réunissent constamment, et je n'ai rien dit en secret. Pourquoi m'interroges-tu ? Interroge ceux qui m'ont entendu sur ce que je leur ai dit ; ils savent, eux, ce que j'ai dit. » À ces mots, un des gardes qui se trouvait là donna une gifle à Jésus en disant : « C'est ainsi que tu réponds au grand-prêtre ? » Jésus lui dit : « Si j'ai mal parlé, explique-moi ce que j'ai dit de mal ; et si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ? » Alors Anne l'envoya attaché à Caïphe, le grand-prêtre⁵³.

Cet acte abject constitue sans aucun doute un élément décisif dans la formation de la légende du Juif errant. On peut le traiter comme une force motrice qui a poussé l'imagination populaire à forger un être particulièrement hostile à la nouvelle religion et dont les actions sont dictées par la mécréance. La haine à l'égard de cet homme est d'autant plus justifiée qu'il s'agit d'un représentant du « peuple déicide » : le peuple qui a non seulement rejeté le Messie annoncé dans l'Ancien Testament, mais, qui pis est, a conspiré sa mort.

Comme nous l'avons souligné précédemment, les deux hommes susmentionnés sont souvent perçus comme une seule personne. D'après la tradition, le garde qui gifle Jésus dans la maison d'Anne est identifié au serviteur du grand-prêtre, à qui Pierre tranche l'oreille dans le jardin des Oliviers. Une telle confusion était à l'ordre du jour, même chez les hommes d'Église. Rapportons, comme exemple, le Frère Dominique Auberton qui, dans une brochure publiée en 1523,

certifie sous serment être entré, grâce à l'aide d'un chrétien apostat, dans la maison de Pilate. Ayant gagné l'endroit où Jésus fut flagellé il descendit quarante-trois marches et entra dans une grotte au fond de laquelle se trouvait « un homme nommé Malchus, qui frappa Jésus-Christ de sa main. Cet homme, âgé comme il semble de trente-cinq à quarante ans, est dans la terre jusqu'au nombril et ne parle qu'aux chrétiens seulement. Il nous demanda quand le jour du jugement serait, nous lui répondîmes que Dieu seul le savait. Ledit Malchus bat et frappe incessamment sa poitrine, et ne regarde point ceux qui lui parlent » [...] ⁵⁴.

⁵³ Jean, 18.19–24.

⁵⁴ R. AUGUET : *Le Juif errant...*, p. 64.

Rappelons que dans l'Évangile selon saint Luc, Jésus-Christ intervient pour entraver l'accrochage s'opérant entre Pierre et le serviteur et, de surplus, il guérit le blessé. Ainsi, ce personnage devient un type extrêmement odieux : il incarne non seulement la brutalité d'un incrédule qui a souffleté le Fils de Dieu, mais aussi l'ingratitude envers son guérisseur.

La légende – mettant en scène celui qui a outragé le Seigneur et qui, par conséquent, doit subir un châtiment – est avant tout répandue en Italie. Même si le nom est quelque peu modifié, rien ne nous empêche de croire qu'il est associé au Malchus évangélique. Voici les propos de Gaston Paris :

Une légende italienne, que nous sommes porté à croire fort antique, raconte qu'un Juif, appelé Malc, donna à Jésus un soufflet avec un gant de fer ; en punition, il est condamné à vivre sous terre, tournant toujours autour d'une colonne (sans doute la colonne où Jésus fut attaché) ; à force de tourner, il a creusé profondément la terre sous ses pas. Il se frappe avec désespoir la tête contre cette colonne, mais il ne peut se donner la mort, car sa sentence est de souffrir ainsi jusqu'au jugement dernier. Le nom originaire de ce personnage est Malc et non Marc (bien que cette dernière forme soit la plus répandue), et c'est bien le même Malc auquel saint Pierre coupa l'oreille et que Jésus guérit⁵⁵.

C'est également dans cette région européenne que se propage la rumeur sur un Juif qui a eu l'audace de lever la main sur le Christ. Ce qui est fort significatif, c'est qu'il fonctionne à l'évidence comme un Juif (son identité est donc fidèle aux textes bibliques), et non comme un Romain. Il est aussi identifié à Judas : traître qui, s'étant suicidé, n'a pas pu, à l'inverse de Malchus, expier son péché. C'est donc encore un personnage détesté par les chrétiens, car il contribue directement à l'arrestation de Jésus. Par ailleurs, comme le remarque Gaston Paris, la popularité de cette légende italienne fait écho dans la langue :

Répandue à Venise, à Naples, en Sicile, la légende de Malc a donné lieu à des expressions proverbiales qui en attestent la popularité : on dit en Sicile, d'une personne laide et mal plaisante : *Havi'na faccia di lu judeu Marcu*⁵⁶. *Lu judeu Marcu* est devenu⁵⁷, par une sorte d'assimilation à Judas, *lu Juda-Marcu* dans des chants populaires siciliens⁵⁸.

⁵⁵ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge*..., p. 152.

⁵⁶ Cf. G. PITRÈ : *Fiabe, Novelle e Racconti popolari siciliani*. Palermo, Luigi Pedone Lauriel, 1870–1913, vol. 3, p. 46, vol. 4, p. 397.

⁵⁷ Cf. G. PITRÈ : *Canti popolari siciliani*. Vol. 2. Palermo, Luigi Pedone Lauriel, 1871, p. 368.

⁵⁸ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge*..., p. 153.

Comme le changement de ce nom est minime, son identification n'est point problématique. Ajoutons que cette légende est particulièrement connue en Italie⁵⁹, où elle se répand dans quelques variantes⁶⁰.

La confusion va parfois plus loin et le garde giflant le Christ chez Anne est identifié avec un autre personnage biblique : un lépreux que Jésus guérit et dont on parle dans les évangiles synoptiques⁶¹.

Quoique dès l'abord la substitution de Malchus audit lépreux puisse paraître bizarre, il est aisé de voir que ce malade miraculeusement guéri par le Rédempteur montre une sorte de désobéissance à l'égard de son guérisseur, car il ne satisfait pas sa demande⁶². Loin de lui reprocher l'ingratitude ou encore la mécréance (il est fort évident que le lépreux perçoit Jésus comme le vrai Messie déjà avant l'accomplissement de l'acte de guérison et il semble qu'il parle de ce miracle à de nombreuses personnes non pas pour nuire à Jésus, mais plutôt pour divulguer le bonheur dont il est comblé), on peut toutefois admettre qu'il y a un lien subtil entre le lépreux et Malchus : les deux bénéficient de l'intervention divine, et leur conduite ultérieure ne contribue nullement à ce que les autorités religieuses juives reconnaissent Jésus comme le vrai Messie. En plus, une personne atteinte de lèpre inspire de l'aversion chez ceux qui la côtoient : tout le monde la fuit, et l'on évite surtout de la toucher (ce qui fait penser à Samiri). Puisque c'est une personne écœurante par excellence, on peut supposer que c'est pour cette raison que la tradition populaire l'a choisie parmi

⁵⁹ Si l'on parle des traditions italiennes, il faut mentionner une autre légende locale – parallèle, sinon identique à celle de Malc – qui met en scène le personnage appelé Joannes Buttadeus du fait qu'il « frappe Dieu ». Les témoignages qui attestent cette légende commencent à paraître vers le milieu du XIII^e siècle et sont rapportés par plusieurs écrivains et chroniqueurs. Parmi eux, il faut citer Guido Bonatti et surtout Philippe de Novare, car c'est à lui que l'on doit le premier témoignage. Il mentionne l'existence de Johan Boute Dieu à la fin de son traité *Livre en forme de plait* (écrit entre 1250 et 1257). Ce personnage apparaît sous différents noms : Giovanni Buttadio ou Zan Butadio (en italien), Jean Boutedieu (en français), John Putte-Dieu (en anglais) ou Buddadeo dans le folklore breton. Pour ce qui est de sa nature et de ses traits, il diffère de Cartaphile. Or, il « possède des connaissances surnaturelles, guérit certaines maladies, sait découvrir des trésors cachés, ne peut rester trois jours en un même lieu, ne succombe ni aux tortures ni aux exécutions qu'on lui inflige et peut disparaître d'un seul coup. Il jouit de la bourse inépuisable dont Ahasvérus, plus tard, sera bénéficiaire, fréquente les grands seigneurs aussi bien que les modestes auberges et exploite la crédulité populaire, en se faisant passer pour un pauvre pèlerin. Bref, il a tous les aspects d'un imposteur » (E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire...*, p. 37).

⁶⁰ Voici l'un des témoignages : « Les uns nous montrent Malc dans une grotte, les autres dans un cachot ; les Siciliens même se le figurent au fond de la mer. Nous le voyons tantôt tournant autour d'une colonne, tantôt parcourant sa cellule de long en large d'un pas enragé. Mais toujours nous le trouvons en proie à un désespoir sans bornes » (A.M. KILLEN : « L'évolution de la légende du Juif errant ». *Revue de littérature comparée* 1925, T. 5, p. 18).

⁶¹ Cf. Matthieu, 8,1–4 ; Marc, 1,40–45 ; Luc, 5,12–16.

⁶² Jésus lui défend de parler du miracle à qui que ce soit.

d'autres personnes que Jésus a guéries (aveugles, sourds-muets, épileptique, homme rempli d'œdème, etc.).

La confusion de rôles est perceptible en particulier dans *Fierabras*, chanson de geste datant de la seconde moitié du XII^e siècle, où Marcus (associé déjà au garde qui gifle le Christ) n'est plus le serviteur blessé par Pierre, mais le lépreux guéri par Jésus. Néanmoins, dans cette œuvre médiévale, le malade ne peut pas être guéri à cause d'une malédiction singulière qui pèse sur lui. Voici l'extrait certifiant que la lèpre dont il est atteint restera incurable :

Dius, tu garis Marcus, ki tous fu enleprés :
 Mesiaus fu de viaire et de bouche et de nés,
 Li premiers hons en terre ki en fu encombrés.
 Ice fu li premiers, dire l'oï letrés,
 Ki te mist a l'estache quant tu i fus menés,
 Et tu le maudesis, meïsmes Damedés,
 Ke jamais pour s'amour ne fust lepreus sanés,
 Ne sera il pour voir, ja Dius n'en ert faussés⁶³.

Malchus, sous les noms plus ou moins modifiés, apparaît dans de nombreux ouvrages littéraires médiévaux liés à la Passion du Christ. Ces textes gardent une certaine fidélité aux sources bibliques (le personnage est toujours fangeux), mais il arrive souvent que l'imagination de l'auteur et les exigences théâtrales l'emportent sur l'exactitude des faits et, partant, ils donnent une vision amplifiée qui s'écarte des textes évangéliques. Ainsi, le rôle habituel de Malchus est élargi parce que la fantaisie de l'auteur « l'associe à d'autres moments de la Passion et lui attribue la responsabilité d'autres souffrances du Christ »⁶⁴.

Dans le poème *Le Livre de la Passion*, rédigé au XIV^e siècle par un clerc, le serviteur du grand-prêtre porte le nom de Marcus. Il y est présenté uniquement comme celui à qui Pierre coupe l'oreille. Chez Caïphe, Jésus, ayant refusé d'exposer son enseignement au grand-prêtre, devient la victime d'un « ribaut »⁶⁵ anonyme qui le frappe.

Dans *La Passion du Palatinus*, mystère datant du même siècle, Marques (l'auteur lui donne une telle variante du nom de Malchus) assume les deux rôles : celui du serviteur de Caïphe blessé à l'oreille par Pierre et aussi celui du garde qui frappe le Messie en présence de Pilates, Cayfas, Herode et Annas⁶⁶. Durant l'interrogatoire du Nazaréen, il se moque de lui en s'exprimant d'une façon caustique : « Qui t'a feru [frappé – P.K.] ? Or le divine ! / Encuse le apertement, / ou il ira ja autrement. / Puis que tu ne veus deviner, / il te covient

⁶³ *La Chanson de Fierabras*, v. 1186, citée par G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 153.

⁶⁴ G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 16.

⁶⁵ G. FRANK (éd.) : *Le Livre de la Passion*. Paris, Honoré Champion, 1930, p. 26.

⁶⁶ Orthographe de l'œuvre.

au roy parler »⁶⁷. Dans ce drame religieux, son rôle s'étend, car l'auteur le situe dans d'autres contextes en lui conférant d'autres méfaits. Par exemple, « c'est lui qui, à la demande d'Hérode, va jusqu'à la forge pour chercher les trois clous qui fixeront le Christ à la croix »⁶⁸.

Au milieu du XV^e siècle paraît *Le Mystère de la Passion Nostre Seigneur*⁶⁹, où le personnage de Malchus est appelé tantôt Marquin, tantôt Malquin. En outre, il a un acolyte, nommé Haquin, qui l'accompagne dans ses actions. Tous les deux

appartiennent au type bien attesté dans le théâtre religieux médiéval du bourreau sadique et imaginaire. C'est eux qui battent le Christ, le bousculent, l'insultent, lui placent sur la tête la couronne d'épines, lui arrachent la robe blanche donnée par Hérode et la remplacent par une robe rouge. C'est Marquin, qui, préposé au soufflet, attise le feu pendant que Maragonde, la « favresse », forge les trois clous ; Marquin et Haquin attachent, avec une jouissance sadique, Jésus à la croix et jouent aux dés les vêtements du Christ. Autant que leurs actes, leurs propos, leur registre sont ceux, quasi interchangeables, qu'attend des bourreaux le public médiéval des mystères⁷⁰.

Enfin, dans un autre mystère également paru au XV^e siècle, *Le Mystère de la Passion* d'Arnoul Gréban, Malcus, tout comme dans *La Passion du Palatinus*, assiste à l'arrestation de Jésus pendant laquelle Pierre lui tranche l'oreille. Bien que miraculeusement guéri par le Seigneur, il ne lui manifeste aucune gratitude. Il s'adresse à lui en disant : « Ma besongne se porte bien, / puisque mon oreille est remise ; / mais nous vous jourons de main mise, / vous n'eschaperez pas pour tant »⁷¹. Puis, au cours de l'interrogatoire chez Caïphe, Malcus, parmi d'autres, prononce ces propos : « Ozez tu semer telz langages, / truant plus que ratruandy ? »⁷² Grâce à la didascalie, on lit : « Icy ilz batent Jhesus et luy crachent au visage »⁷³. Quelque temps plus tard, les personnes réunies chez le grand-prêtre juif cherchent le meilleur moyen d'insulter le Nazaréen. Ainsi, Bruyant, Estonné et Dragon suggèrent, chacun à son tour, « de bons gros bâtons ». À ces mots, Gueulu constate : « Tout en jouant et

⁶⁷ G. FRANK (éd.) : *La Passion du Palatinus*. Paris, Honoré Champion, 1922, v. 397–401, p. 16.

⁶⁸ G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 16.

⁶⁹ G.A. RUNNALIS (éd.) : *Le Mystère de la Passion Nostre Seigneur*. Paris, Genève, Droz-Minard, 1974.

⁷⁰ G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 17.

⁷¹ G. PARIS, G. RAYNAUD (réd.) : *Le Mystère de la Passion d'Arnoul Gréban*. Paris, Vieweg, 1878, v. 19186–19189, p. 248.

⁷² Ibidem, v. 20842–20843, p. 272.

⁷³ Ibidem, p. 272.

esbatant, / je luy asserray ceste prune [coup de poing – P.K.] »⁷⁴ et Malchus lui répond en joignant les autres malfaiteurs : « Et comme vaillant combatant, / je luy en donray aussi une »⁷⁵.

Dans ce mystère, on voit que le Rédempteur est outragé et flagellé non par une seule personne (Malchus), mais par un groupe de brutaux. Une telle optique est conforme aux trois évangiles synoptiques⁷⁶.

⁷⁴ Ibidem, v. 20904–20905, p. 273.

⁷⁵ Ibidem, v. 20906–20907, p. 273.

⁷⁶ L'attaque collective contre Jésus est présentée sur la fresque *La Flagellation du Christ* de Giotto di Bondone (vers 1305, Chapelle Scrovegni, Padoue, Italie).

Nouvel itinéraire du développement

Chronica Majora de Matthieu Pâris ou la naissance de Cartaphilus

Au XIII^e siècle, la légende d'un témoin immortel de la Passion continue à évoluer à travers la tradition écrite. C'est à cette époque-là que le personnage commence à se cristalliser d'une façon plus prononcée que dans les siècles précédents. Enfin, il se détache de Malchus, son prédécesseur, tout en acquérant des traits individuels et, ce qui est le plus important, en devenant un type autonome grâce à sa propre histoire, son métier et le nom bien défini, doté d'une signification fortement codifiée. Son identité nationale n'est pas encore définitivement établie (il oscille toujours entre son origine juive et romaine), mais sa structure mythique possède déjà un rôle concret : il est témoin oculaire de la mort du Messie et, de cette manière, il est capable de certifier la véracité de la religion chrétienne. De plus, son péché ainsi que son châtimement sont nettement articulés, et l'accent est mis sur son attente de la seconde venue du Fils de Dieu.

Dans une chronique monastique italienne, datant du début du XIII^e siècle, intitulée *Ignoti Monachi Cisterciensis S. Mariae de Ferraria Chronica*, on trouve une courte relation d'un Juif maudit qui, pour avoir frappé Jésus-Christ dans le dos, est condamné à l'attente – indéterminée dans le temps – du second avènement du Messie. Le chroniqueur relate dans sa narration qu'en février 1223 un groupe de pèlerins revenant de Terre sainte a stationné dans son monastère (sainte Marie de Ferrare, monastère de Cisterciens). Ainsi, pendant leur séjour, ils racontent à l'abbé et aux frères

qu'ils avaient vu en Arménie un Juif qui avait été présent à la Passion du Christ et qui, alors que le Christ allait à son martyre, l'avait frappé ignominieusement en lui disant : « Va, trompeur, recevoir ce que tu mérites. » On dit que le Christ lui répondit : « Moi je vais, et toi, tu m'attendras

jusqu'à ce que je revienne. » Ce Juif, rajeunit (dit-on) tous les cent ans, pour ne plus avoir que trente ans, et il ne peut mourir jusqu'à ce que le Seigneur revienne¹.

Cette courte description (que l'on peut d'ailleurs traiter comme un simple compte rendu des événements passés) met en évidence la nationalité du protagoniste : il est explicitement qualifié de Juif, ce qui n'est pas toujours le cas dans d'autres textes de cette époque. Pourtant, elle passe sous silence son nom. Il reste à souligner que ce récit, aussi bref qu'il soit, garde la séquence dialogique (composante qui est de grande importance et surtout essentielle pour ce type de textes) s'opérant entre Jésus et le coupable. Malgré sa brièveté, cette relation italienne transmet – aux niveaux idéologique et thématique – presque la même substance que l'on peut repérer dans un autre texte médiéval, cette fois-ci décidément plus long et plus détaillé, c'est-à-dire dans la *Chronica Majora*.

Au XIII^e siècle, un archevêque d'Arménie fait un long voyage à travers le continent européen. Il s'arrête à quelques endroits, où il évoque un personnage fort mystérieux séjournant au Proche-Orient depuis la mort de Jésus-Christ. En 1228, il stationne au monastère de Saint-Albans, situé près de Londres. Là, il rencontre Roger de Wendover, moine et chroniqueur, qui, dans sa chronique *Flores Historiarum*, enregistre les révélations racontées par l'hôte arménien. En 1236, après sa mort, la rédaction des faits historiques est reprise par Matthieu Pâris, moine qui lui succède comme chroniqueur. Il reprend presque *ad litteram* les textes rédigés par son prédécesseur, y compris la relation contée par l'ecclésiastique arménien, en les insérant dans sa propre chronique intitulée *Chronica Majora*. On y apprend que l'arrivée de l'archevêque échoit en 1228, donc la même année où « l'empereur Frédéric s'embarqua sur la mer Méditerranée pour accomplir envers le Seigneur son vœu de pèlerinage »² et où « Eustache, évêque de Londres, expira »³.

La relation du clerc arménien figure dans le chapitre intitulé *Un archevêque arménien vient à Londres. Histoire de Joseph, contemporain de Jésus-Christ, condamné à vivre jusqu'à la seconde venue du Sauveur*. Vu qu'il s'agit d'un texte fondamental dans l'évolution de la légende, nous présentons infra la traduction presque complète du passage où il est inclus :

Cette année-là, vint en Angleterre un archevêque de la grande Arménie qui s'y rendait en pèlerinage pour visiter les reliques des saints et les lieux consacrés du pays anglais, ainsi qu'il avait fait dans les autres

¹ A. Gaudenzi (éd.), Naples, 1888, cité par L. NEUBAUR : « Zur Geschichte der Sage vom ewigen Juden ». *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*. T. 22, p. 37, note 3 (traduction de Gaël MILIN dans IDEM : *Le cordonnier de Jérusalem. La véritable histoire du Juif Errant*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1997, p. 18).

² M. PÂRIS : *Grande Chronique*. T. 3. Paris, Paulin, 1840, p. 388.

³ Ibidem, p. 395.

royaumes. Il présenta aux religieux et aux prélats des églises des lettres de recommandation du seigneur pape, qui les exhortait à le recevoir avec le respect convenable et à le traiter honorablement. Cet archevêque, étant venu à Saint-Albans pour y implorer le premier martyr d'Angleterre, fut accueilli avec respect par l'abbé et le couvent. S'y étant arrêté quelque temps à cause de la fatigue du voyage et pour s'y refaire lui et les siens, il se mit à s'enquérir avec curiosité, par le moyen de ses interprètes, des cérémonies, du culte et du genre de vie de l'Angleterre, racontant à son tour sur l'Orient des particularités étonnantes. Dans la conversation, un des moines qui avait été assidûment à ses côtés lui demanda si dans son pays on célébrait la Conception de la bienheureuse Marie [...] Entre autres choses, on l'interrogea semblablement sur le fameux Joseph dont il est souvent question parmi les hommes, lequel était présent à l'époque de la passion du Sauveur, lui a parlé et vit encore en témoignage de la foi chrétienne. L'archevêque répondit en racontant la chose en détail ; et après lui un chevalier d'Antioche, qui faisait partie de sa suite pour lui servir d'interprète et qui était connu d'Henri Spigurnel, l'un des familiers du seigneur abbé, traduisit ses paroles et dit en langue française : « Mon seigneur connaît bien cet homme, et avant qu'il partît pour les pays d'Occident, ledit Joseph mangea en Arménie, à la table de mon seigneur l'archevêque qui l'avait déjà vu et entendu parler plusieurs fois. » Comme on lui demandait ce qui s'était passé entre notre Seigneur Jésus-Christ et ledit Joseph, il reprit : « Au temps de la passion, lorsque Jésus-Christ, saisi par les Juifs, était conduit dans le prétoire devant le gouverneur Pilate pour être jugé par lui, et que les Juifs l'accusaient avec fureur, Pilate, ne trouvant en lui aucun motif de le faire mourir, leur dit : « Prenez-le et jugez-le selon votre loi » ; mais comme les clameurs des Juifs devenaient plus violentes, Pilate, sur leur demande, mit en liberté Barrabas et leur livra Jésus pour être crucifié. Or, tandis que les Juifs entraînaient Jésus hors du prétoire, Cartaphile, portier du prétoire de Ponce-Pilate, saisit le moment où Jésus passait le seuil de la porte, et le frappa avec mépris d'un coup de poing dans le dos, en lui disant d'un ton railleur : « Va donc, Jésus, va donc plus vite ; qu'attends-tu ? » Jésus se retourna, et, le regardant d'un œil sévère, lui dit : « Je vais et tu attendras que je sois venu » ; selon qu'il serait dit plus tard par l'évangéliste : « Le fils de l'homme marche selon qu'il a été écrit sur lui : pour toi, tu attendras mon arrivée. » Or, ce Cartaphile, qui au moment de la passion du Seigneur était âgé d'environ trente ans, attend encore aujourd'hui, selon la parole du Sauveur. Chaque fois qu'il a atteint le terme de cent ans, il est saisi d'une maladie qu'on dirait incurable et ravi comme en extase : puis il est guéri, revient à la vie, et se retrouve dans le même état et au même âge qu'à l'époque de la passion du Seigneur ; en sorte qu'on peut dire véritablement avec le Psalmiste : « Ma jeunesse se renouvelle comme celle de l'aigle. » Lorsque la foi catholique se répandit après la passion du Seigneur, ce même Cartaphile fut baptisé et appelé Joseph par Ananias, qui baptisa le bienheureux Paul apôtre. Il demeure

ordinairement dans les deux Arménies et dans les autres pays d'Orient, vivant parmi les évêques et les autres prélats des églises. C'est un homme de pieuse conversation et de mœurs religieuses, qui parle peu et avec réserve, et qui ne prend la parole que si les évêques ou autres hommes religieux lui font des questions. Alors il raconte les choses anciennes et ce qui s'est passé à l'époque de la passion et de la résurrection du Seigneur. Il parle des témoins de la résurrection, c'est-à-dire de ceux qui ressuscitèrent avec le Christ et vinrent dans la cité sainte et apparurent à plusieurs. Il parle aussi du symbole des apôtres, de leur séparation, de leur prédication ; et cela sans sourire ou sans prononcer aucune parole légère qui puisse provoquer le blâme ou le reproche : car il est dans les larmes et dans la crainte de Dieu, soupçonnant et redoutant toujours l'arrivée de Jésus-Christ qui viendra au milieu des éclairs juger le monde ; et il craint d'éprouver sa colère dans l'examen dernier, lui qui a provoqué le Seigneur à une juste vengeance, en le raillant lorsqu'il marchait à la passion. Beaucoup de gens viennent le trouver des contrées les plus lointaines, et se réjouissent de le voir et de l'entretenir ; si ce sont des personnes recommandables, il répond brièvement aux questions qui lui sont faites. Il refuse tous les présents qu'on lui offre, et se contente d'une nourriture frugale et de vêtements simples. Ce qui met en lui l'espérance du salut, c'est qu'il a péché par ignorance et que le Seigneur a dit dans sa prière : « Père, pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font. » Paul lui-même, qui a péché par ignorance, a mérité sa grâce. Il en est de même pour Pierre qui a renié le Seigneur par fragilité, c'est-à-dire par peur. Quant à Judas, qui a livré le Seigneur par iniquité, c'est-à-dire par avarice, il a déchiré ses entrailles, et, en se pendant, il a terminé sa misérable vie sans espoir de salut. Par cette considération, Cartaphile espère dans l'indulgence de Dieu et a un moyen d'excuser son erreur. On fit aussi des questions audit archevêque sur l'arche de Noé, qui, dit-on, s'est arrêtée et est encore aujourd'hui dans les montagnes d'Arménie, ainsi que sur plusieurs autres choses. Il affirma qu'il en était ainsi, en rendant témoignage à la vérité ; et comme c'était un personnage respectable dont la véracité était garantie par une lettre du pape, ses paroles firent impression sur les auditeurs, et son récit parut scellé au sceau de la raison. D'ailleurs, ce sont là des faits que personne ne peut accuser de fausseté, car ils sont attestés par un chevalier fameux et illustre dans la guerre, Richard d'Argentan, qui, avec plusieurs autres, visita pieusement en personne, à titre de pèlerin, les contrées d'Orient, et, qui dans la suite, mourut évêque⁴.

Cependant, quelque trente années plus tard, un autre groupe d'Arméniens visitent le monastère de Saint-Albans, ce qui donne une excellente occasion de leur poser nombre de questions sur les événements du Proche-Orient. Les moines anglais s'intéressent non seulement à l'actualité politique de cette région

⁴ Ibidem, p. 390–395.

(comme les invasions des Tartares), mais aussi, ou surtout, aux problèmes de nature religieuse. Voici un extrait, localisé dans le septième volume de la *Chronica Majora*, rapportant cet entretien de l'année 1252 :

À la même époque, quelques Arméniens, dont l'un était le frère de saint homme qui mourut à Saint-Yves [...] vinrent à Saint-Albans pour y prier. En effet, la pâleur de leurs visages, la longueur de leurs barbes, l'austérité de leur vie, témoignaient de leur sainteté et de leurs mœurs sévères. Or ces Arméniens, qui paraissaient gens dignes de foi, répondirent véridiquement aux questions qui leur furent faites ; à savoir, que par la vengeance de Dieu plutôt que par celle des hommes, les Tartares avaient été affaiblis, massacrés, vaincus, et forcés de retourner dans leurs premières demeures, tant par la division sanglante qui s'était mise entre eux, que par les glaives de leurs adversaires. Or les Occidentaux peuvent être sûrs que jamais extermination plus formidable ne menaça le monde. Ils assuraient de plus savoir, à n'en pas douter, que ce Joseph, qui avait vu le Christ sur le point d'être crucifié, et qui attendait le jour où il doit nous juger tous, vivait encore selon son habitude : et c'est là une des choses merveilleuses de ce monde et une grande preuve de la foi chrétienne [...] Il faut savoir que l'arche de Noé s'est arrêtée dans cette Arménie, ainsi qu'il est écrit : et ce qu'il y a d'admirable, c'est qu'elle subsiste encore ; mais comme elle est placée sur le sommet de deux montagnes très élevées, où habitent une multitude de serpents venimeux et de dragons, personne ne peut arriver jusqu'à elle. Or c'est Dieu qui le veut, afin que les hommes, ne parvenant pas jusqu'à l'arche, ne la mettent pas en pièces pour en emporter des morceaux, et qu'en restant ainsi indestructible par la clémence de Dieu, elle perpétue dans la mémoire des hommes le souvenir de l'extermination générale du monde et du sacrifice expiatoire qui l'a suivie⁵.

À la même époque, la légende de Cartaphilus est attestée dans un document français. Or, l'archevêque arménien, en se rendant à Cologne ou en en revenant, passe par le territoire flamand. Pendant le carême, il fait étape à Tournai où il rencontre l'évêque de la ville. Philippe Mouskes⁶, historien et poète de langue française ou « trouvère tournaisien »⁷, introduit vers 1243 dans sa *Chronique rimée* – ouvrage retraçant « l'histoire de France et de Flandre, depuis Priam, commencement obligé de toutes les chroniques, jusqu'à l'année 1242 »⁸ – un ré-

⁵ M. PÂRIS : *Grande Chronique*. T. 7. Paris, Paulin, 1840, p. 351–353.

⁶ Il existe aussi d'autres orthographes de son nom : Mousket, Mouskés ou Mouskès (cf. J. NOTHOMB : « La date de la *Chronique rimée* de Philippe Mousket ». *Le Moyen Âge. Revue belge de philologie et d'histoire* 1925, Vol. 4, n° 1, p. 77–89).

⁷ M. van HAUDENARD : « Le Juif-Errant ». *Le Folklore Brabançon* 1929, avril, n° 47, p. 321.

⁸ Ph. MOUSKES : « Introduction ». In : IDEM : *Chronique rimée*. T. 1. Bruxelles, M. Hayez, 1836, p. CCXXVII.

cit rapportant l'entrevue des deux prélats, durant laquelle ils parlent d'un homme qui aurait assisté de sa personne au crucifiement de Jésus. Bien que le récit de Mouskes, se situant aux vers 25.485–25.558, soit contemporain à celui de Matthieu Pâris et raconté par la même personne, les deux textes diffèrent dans les détails. La différence majeure réside dans le péché de Cartaphilus. Avant de passer à une analyse approfondie de ces deux écrits, citons d'abord un extrait de la relation de Mouskes. Le chroniqueur nous y renseigne que l'archevêque arménien

disait qu'il avait vu l'homme qui assista à la crucifixion du Christ : cela on l'entendit le témoigner. Et quand les perfides Juifs menèrent Dieu au lieu de la crucifixion, cet homme leur dit : « Attendez-moi, j'y vais aussi, le faux prophète va être mis en croix. » Alors le vrai Dieu le regarda, et lui dit de ne pas tarder : « Ils ne t'attendent pas, eux, mais sache-le, toi, tu m'attendras ». Et, en effet, cet homme attend toujours, car il n'est pas mort depuis, ni trépassé. Tous les cent ans, on le voit rajeunir [...] et là-bas d'aucuns disent qu'il fut baptisé par Ananias, l'un des vrais prophètes. C'est ainsi qu'il attendra sa punition⁹, et qu'il ne mourra pas jusqu'au jour du Jugement Dernier¹⁰.

Encore que les deux relations aient été narrées par la même personne (l'archevêque arménien), on peut les traiter comme des récits indépendants, car la narration a été réalisée dans deux endroits différents. Cependant, on ne peut nullement nier les ressemblances qui existent entre eux. À lire ces textes, il est facile de remarquer que la version enregistrée par Matthieu Pâris est d'abord plus longue et, surtout, plus riche en détails que celle de Mouskes. Ce qui attire quand même notre attention, c'est la phrase que le moine anglais situe dans son récit à propos de la popularité de cette légende. Il nous informe que les personnes réunies autour de l'ecclésiastique arménien l'interrogent « sur le fameux Joseph dont il est souvent question parmi les hommes »¹¹. Une telle constatation prête à supposer que les moines anglais, mais aussi les personnes hors de l'état religieux, ont déjà entendu parler maintes fois de ce personnage avant l'arrivée du clerc arménien. Cela est d'autant plus surprenant que l'on ne retrouve aucune mention de Cartaphile/Joseph dans de quelconques textes antérieurs. Gaston Paris soupçonne que le chroniqueur de Saint-Albans a inséré cette information juste pour éviter que l'on ne lui reproche de ne pas être au courant des événements généralement connus. Le médiéviste écrit : « Mais ce n'est sans doute là qu'une prétention du moine anglais, pour ne pas paraître avoir ignoré une chose si merveilleuse »¹². En outre, Gaston Paris remet en cause la

⁹ Gaston Paris, dans son adaptation de ce texte, écrit : « ainsi il pourra amender ses torts » (G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge*. Paris, Hachette, 1903, p. 157).

¹⁰ Adaptation proposée par Gaël Milin (G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 22).

¹¹ M. PÂRIS : *Grande Chronique*. T. 3..., p. 391.

¹² G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 160.

sincérité de l'archevêque en le justifiant par ce que « ni en Arménie ni dans aucune autre partie de l'Orient chrétien, on ne rencontre, que nous sachions, la moindre trace de la légende qu'il débitait avec tant d'assurance »¹³.

Il évoque quand même une légende orientale d'un Joseph d'Arimatee qui, en restant miraculeusement en vie, est « gardé dans une crypte à Jérusalem »¹⁴ où il a été jeté par les Juifs, mais cela ne l'empêche point de continuer à douter et de poser la question : « mais comment n'en trouverait-on aucune mention plus ancienne ? »¹⁵ En Occident même, l'existence de la légende se restreint aux textes rédigés par Matthieu Pâris et Philippe Mouskes, et elle ne sort point des pages des deux chroniques mentionnées ci-dessus. Afin de justifier un tel état de fait, rapportons les propos du médiéviste français qui constate en toute certitude que

les mystères du moyen âge, qui ont mis en scène, avec tous les détails du récit évangélique de la Passion, les légendes qui s'étaient groupées alentour, ignorent complètement celles de Cartaphilus ; elle est également absente des compilations mêlées d'histoire et de fable, notamment de l'immense ouvrage de Jean d'Outremeuse, où ont trouvé place presque tous les contes de ce genre connus du moyen âge. Ni les prédicateurs ni les poètes n'y font la moindre illusion ; les artistes ne l'emploient pas dans leurs compositions peintes ou taillées¹⁶.

Il est temps de nous focaliser sur le contenu de ces deux textes et sur le sens qui s'en dégage. L'élément central de ces récits est le dialogue qui s'instaure entre le Fils de Dieu et son « persécuteur ». Il est aisé de voir que les propos énoncés par ces deux hommes divergent quelque peu, mais le sens fondamental reste le même. Chez Matthieu Pâris, Cartaphile dit au Christ : « Va donc, Jésus, va donc plus vite ; qu'attends-tu ? », et le Seigneur lui répond : « Je vais et tu attendras que je sois venu ». En revanche, le personnage de la *Chronique rimée*, en s'adressant aux Juifs qui s'appêtent à crucifier Jésus, dit : « Attendez-moi, j'y vais aussi, le faux prophète va être mis en croix », et le Christ lui réplique : « Ils ne t'attendront pas, eux, mais sache-le, toi, tu m'attendras ». Le Cartaphile de Pâris, lui, avant d'adresser ses propos audacieux à Jésus, le frappe avec mépris d'un coup de poing dans le dos. Le comportement du Cartaphile de Mouskes, par rapport au geste de celui de Pâris, paraît complètement innocent. Il n'entre en contact physique avec le Christ ni ne l'outrage verbalement. Quelque atténué que soit son forfait, il n'évite pas cependant de subir un châtement.

On peut donc se demander pourquoi c'est la curiosité de Cartaphile qui est punie et non l'inhumanité des Juifs qui assistent de bon gré au crucifiement du

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, p. 161.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

Messie. On peut aussi s'interroger pourquoi le Christ inflige une quelconque peine à celui qui le frappe au lieu de s'adapter aux exigences de sa propre philosophie et de lui pardonner. N'a-t-il pas dit : « Mais moi je vous dis de ne pas résister au méchant. Si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre »¹⁷ ? Sa réaction évoque assurément les principes de l'Ancien Testament où Yahvé figure comme un Dieu vengeur, punissant presque tous ces pécheurs qui ont eu l'insolence de transgresser la Loi imposée par Lui-même. Roland Auguet s'en étonne aussi : « Est-ce que la légende chrétienne ne plagie pas ici le Dieu d'un peuple qu'elle prétend condamner ? »¹⁸ Nous essaierons de répondre à ces questions dans la suite de ce chapitre¹⁹.

Étude de Cartaphilus

Nationalité de Cartaphilus

Avant d'aborder l'analyse de Cartaphile (que Mouskes ne nomme pas dans son texte), il serait souhaitable d'élucider la question de la nationalité du protagoniste, d'autant plus que l'identité nationale de Malchus, personnage dont l'histoire a contribué à la naissance de son « descendant », pose quelques problèmes, et il est difficile de l'établir d'une façon univoque. Suivant les sources et les traditions, écrites ou orales, religieuses ou populaires, Malchus, on l'a vu, est tantôt qualifié de Juif, tantôt de Romain.

En s'appuyant sur la seule fonction qu'exerce Cartaphile (il est portier du prétoire de Ponce Pilate), Gaston Paris trouve qu'il « faut bien plutôt le considérer comme un Romain »²⁰. Une telle optique résulte de ce que le médiéviste se concentre uniquement sur le récit écrit et ne prend pas en considération la présentation visuelle qui l'accompagne.

Dans la conclusion de l'examen de Jean-Claude Schmitt consacré à la genèse de la légende du Juif errant, on lit : « Si Matthieu Pâris ne dit à aucun moment que Cartaphile était juif, son dessin le suggère peut-être en donnant au personnage des traits négatifs, accusés et de profil »²¹. Sur cette image, qui se trouve dans un manuscrit autographe de la *Chronica Majora* et dont l'auteur est égale-

¹⁷ Matthieu, 5.39.

¹⁸ R. AUGUET : *Le Juif errant : genèse d'une légende*. Paris, Payot, 1977, p. 64.

¹⁹ Cf. dans la suite de ce chapitre « Pénétrer le fond conceptuel de Cartaphilus ».

²⁰ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 158.

²¹ J.-C. SCHMITT : « La genèse médiévale de la légende et de l'iconographie du Juif Errant ». In : AA. VV. : *Le Juif Errant. Un témoin du temps*. Paris, Musée d'art et d'histoire du Judaïsme & Adam Biro, 2001, p. 63.

ment Pâris, on voit un personnage appuyé sur une houe lui servant de béquille. Schmitt explique le sens caché de cette représentation graphique en écrivant que « la houe sur laquelle s'appuie le personnage provient de l'iconographie habituelle de Caïn, indice, sans doute, d'une "judaïté" originelle, mais surtout de la malédiction qui pèse sur le Juif errant »²². En outre, Marcello Massenzio, anthropologue et historien italien des religions, souligne, en commentant l'acte de Cartaphile dirigé contre Jésus, que « le geste d'agression n'est pas un acte isolé, mais se situe dans un climat d'hostilité grandissante à l'égard du Christ, dont les juifs sont explicitement tenus pour responsables »²³.

Il faut donc percevoir l'« ancêtre » du Juif errant non comme un protagoniste mis à part et détaché de son milieu d'origine, mais plutôt comme un individu ancré profondément dans la culture judaïque, mal disposée envers l'homme se disant le Messie. En d'autres termes, la responsabilité de cet acte retombe dans une large mesure – ou plutôt uniquement – sur le peuple juif refusant d'accepter le Nazaréen comme son Sauveur. Selon Massenzio, dont nous partageons l'avis, il apparaît « une nette continuité d'intention entre le simple "acteur" et un groupe déterminé, qui nous conduit à voir dans l'un la projection de l'autre »²⁴. Il remarque aussi que l'on ne peut aucunement négliger l'interdépendance existant entre les côtés textuel et visuel du récit de Matthieu Pâris, parce que l'on est capable d'obtenir une vision complète de Cartaphile/Joseph en tant que représentant de la mentalité typique de son époque seulement à condition que les deux éléments susmentionnés soient pris en considération et traités comme un tout. L'historien italien constate ce qui suit :

Dans cette perspective, part iconographique et part textuelle, dans leur autonomie respective, se complètent réciproquement : la première privilégie l'image déshistoricisée du juif, où la négativité des traits typés s'associe à la négativité de l'identité culturelle déterminée par l'ombre de Caïn ; la seconde privilégie le plan des actes concrets accomplis lors d'un épisode crucial de l'histoire²⁵.

Nom de Cartaphilus

Ayant élucidé la question de l'identité nationale de Cartaphile, passons à pénétrer le mystère de son prénom qui, de toute évidence, n'est pas juif. Nul doute qu'il contient deux éléments grecs : *karta* (χάρτα) signifiant 'très' et *philos* (φίλος) voulant dire 'cher', 'aimé'. Une telle association donne le sens

²² Ibidem.

²³ M. MASSENZIO : *La Passion selon le Juif errant*. Paris, L'Échoppe, 2006, p. 27.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem.

‘très aimé’, ce qui nous renvoie directement à saint Jean, disciple bien-aimé du Rabbi de Galilée. De surplus, il est difficile, comme l’indique Paris, de méconnaître un lien entre les paroles du Christ se rapportant à saint Jean (« Si je veux qu’il vive jusqu’à ce que je revienne, en quoi cela te concerne-t-il ? »²⁶) et celles adressées à Cartaphile : « Tu attendras jusqu’à ce que je revienne ». Tout comme l’évangéliste (à qui Jésus prédit non l’immortalité, mais au moins une longévité exceptionnelle), Cartaphile est contraint d’attendre la seconde venue du Messie. La corrélation entre les deux hommes est donc nette, mais la raison pour laquelle ils doivent rester en vie plus longtemps qu’un mortel ordinaire est tout à fait dissemblable.

On peut présumer que le Nazaréen a destiné son disciple à une existence plus longue non par châtement²⁷ (comme c’est bien le cas de Cartaphile), mais par récompense, qui a été d’ailleurs prédite deux fois. La première révélation a lieu lors d’une des rencontres de Jésus avec ses disciples où il constate que quelques-uns de ceux qui sont avec lui ce jour-là ne mourront pas avant l’accomplissement de la prophétie qu’il annonce. Gaston Paris explique aussi que quand « les faits eurent démenti le sens le plus naturel de ces paroles, la croyance populaire dut chercher à les justifier néanmoins : on supposa que certains témoins de la vie du Christ avaient été miraculeusement soustraits à la mort »²⁸. Étant donné qu’il est impossible d’ignorer le fait que saint Jean était assurément Juif, y faudrait-il supposer une allusion cachée à l’identité juive de Cartaphilus ? L’hypothèse paraît douteuse, mais l’on ne peut pas la réfuter sans preuve.

Du texte de Matthieu Pâris, on apprend que Cartaphile se convertit au christianisme, qu’il est baptisé par Ananias et obtient le nom de Joseph (יוסף). Son origine juive est mise en relief entre autres par Jean-Claude Schmitt, mais l’on retrouve aussi des opinions divergentes, comme celle de Bernhard Blumenkranz, historien français, selon qui le prénom de Joseph à l’époque de Pâris n’est pas un nom juif²⁹. Quoi qu’il en soit, ce prénom nous renvoie à deux personnages bibliques : à l’époux de Marie et au fils de Jacob. S’agissant de ce dernier, un être mystérieux, le plus probablement Yahvé, le nomme plus tard Israël : « Ton nom ne sera plus Jacob, mais tu seras appelé Israël, car tu as lutté avec Dieu et avec des hommes et tu as été vainqueur »³⁰. Ce qui est digne d’attention, c’est qu’« Israël aimait Joseph plus que tous ses autres fils »³¹.

²⁶ Jean, 21.22.

²⁷ Il s’agit plutôt de la mort naturelle de l’évangéliste qui a vécu plus longtemps que les autres apôtres.

²⁸ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 159.

²⁹ Cf. B. BLUMENKRANZ : *Juifs et chrétiens dans le monde occidental : 430–1096*. Paris-Louvain, Peeters, 2006.

³⁰ Genèse, 32.29.

³¹ Genèse, 37.3.

Cela permet donc d'établir un certain parallèle entre Joseph (fils de Jacob), Cartaphile/Joseph et saint Jean.

Pénétrer le fond conceptuel de Cartaphilus

Notre analyse de Cartaphilus se basera sur le texte anglais, parce qu'il est plus dense et plus détaillé par rapport à d'autres sources mentionnant ce personnage mystérieux. Comme nous l'avons indiqué plus haut, l'homme coupable d'une offense particulière envers le Messie est doté d'un nom concret. Et plus précisément, il en possède même deux. Il exerce en plus une fonction bien déterminée : il est, rappelons-le, portier du prétoire de Ponce Pilate. On connaît également son délit (il frappe Jésus d'un coup de poing dans le dos avec mépris) et son châtiment (il est condamné à une attente indéterminée dans le temps). Quoique né et élevé dans l'esprit du judaïsme, Cartaphile est baptisé par Ananias – le même prophète qui a baptisé saint Paul – et reçoit le nom de Joseph. Il nous semble que le choix de l'ecclésiastique qui a assisté au baptême de Cartaphile n'est point accidentel. L'apôtre de Tarse, dont l'activité missionnaire est non négligeable, avant d'emprunter la voie du christianisme, persécute les disciples de Jésus. L'ancien pharisien est donc un opposant qui reconnaît sa faute et se convertit. Cartaphile, lui, ayant outragé le Seigneur, porte assurément l'empreinte de son infraction à la loi divine, mais cela ne l'exclut pas du bénéfice qu'apporte l'adhésion au sein de la religion chrétienne. Son baptême lui permet, en effet, de participer à un processus initiatique, où le passage, comme c'est le cas dans d'autres types d'initiations, repose sur le binôme : mort / renaissance. Ainsi, « le protagoniste meurt en tant qu'ennemi du Christ, en tant que juif, pour renaître comme chrétien, voué à la cause du Christ »³². Cette transgression l'éloigne de l'« Ancien Monde », à savoir du judaïsme, tout en lui procurant l'opportunité du salut qu'il espère.

À l'époque de la Passion du Nazaréen, Cartaphile est âgé à peu près de trente ans. Eu égard à sa punition, il est accablé d'immortalité, mais il rajeunit tous les cent ans comme s'il était dispensé de mort. Quant à sa renaissance continue, sa transformation à caractère répétitif s'opère toujours selon le même procédé : « chaque fois qu'il arrive à cent années révolues, il est pris d'une maladie qui semble incurable, il tombe dans une sorte d'extase, après quoi il guérit et il revient à cet âge qu'il avait l'an où le Seigneur fut mis à mort »³³.

En ce qui concerne encore les traits distinctifs de Cartaphilus, il

habite d'ordinaire les deux Arménies et d'autres pays de l'Orient ; il vit au milieu des évêques et des prélats. C'est un homme religieux, de vie

³² M. MASSENZIO : *La Passion selon le Juif errant...*, p. 41.

³³ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 155.

sainte ; ses paroles sont rares et circonspectes ; il ne parle que quand des évêques et des personnes religieuses le lui demandent. Il raconte alors des faits de l'Antiquité et des circonstances de la Passion... et cela sans risée et sans paroles frivoles, car il est d'ordinaire dans les larmes... On vient le trouver de pays lointains pour jouir de sa vue et de son entretien ; s'il a affaire à des hommes respectables, il répond à toutes les questions qu'on lui pose. Il refuse d'ailleurs tous les présents qui lui sont offerts, content d'un vêtement et d'une nourriture simple. Il met toute son espérance dans ce fait qu'il a péché par ignorance³⁴.

Le texte de Matthieu Pâris est très dense et contient un grand nombre d'éléments qui recèlent des significations importantes. Certains d'entre eux sont nettement exprimés, tandis que d'autres se dissimulent derrière un voile d'ambiguïté.

Remarquons au préalable que Cartaphile/Joseph ne se déplace point et reste plutôt au même endroit : en Arménie. Ce sont assurément les autres, c'est-à-dire moines et pèlerins qui tendent vers lui de différents pays de manière qu'il assouvisse leur soif de savoir en dévoilant l'énigme de la Passion du Christ. Le choix de l'Arménie comme scène de l'action, ou plutôt comme lieu où séjourne le protagoniste, n'est, nous paraît-il, nullement fortuit. La référence explicite à l'Arche de Noé, localisée dans cette contrée, provoque que Cartaphile/Joseph est associé en même temps à deux catastrophes cosmiques. La première, c'est le déluge, une sorte d'apocalypse qui s'est déjà produite dans l'univers judaïque ; la seconde, c'est l'apocalypse prédite par Jean l'évangéliste. Le lieu d'habitation de Cartaphile/Joseph le joint directement à l'Ancien Testament, donc au judaïsme. En revanche, sa rencontre avec le Messie au Calvaire, et les conséquences qui en résultent, font de lui le détenteur d'un savoir extraordinaire et le situent du côté du Nouveau Testament, donc du christianisme.

D'une part, il certifie la véritable nature divine de *Yeshoua* (ישוע), d'autre part, il annonce la promesse de sa parousie. Aussi abasourdissant que cela puisse paraître, on peut dire qu'il fait office d'un repenté témoignant de la véracité de l'enseignement du Rédempteur et, de même, prêchant l'Évangile. Comme Cartaphile/Joseph se remue entre le moment lointain du passé (apocalypse advenue) et le jugement dernier (apocalypse annoncée), il se situe entre le « déjà » et le « pas encore », ce qui se reflète aussi bien dans son existence que dans son double nom portant l'empreinte de ce déploiement. Après la conversion, un facteur résiduel persiste en lui, tout en le joignant à ses racines juives. Cela lui permet donc de faire fonction de médiateur entre judaïsme et christianisme.

Observons aussi que si dans le cas du déluge la purification des pécheurs se produit par l'intermédiaire de l'eau, dans le cas du jugement dernier chrétien, cette opération sera effectuée au moyen du feu. Puisque l'eau et le feu sont

³⁴ Ibidem, p. 155–156.

deux éléments parfaitement opposés, il est impossible de les unir ou concilier. Cette juxtaposition recèle la portée que la doctrine judaïque est contradictoire à l'enseignement chrétien. L'avènement du Christ fait que le judaïsme, ancienne conception religieuse, devient inactuel et sa raison d'être est dérobée d'un sens quelconque. En rejetant le Messie, les Juifs demeurent dans une obscurité profonde et pratiquent leurs cultes sur un terrain stérile qui ne donnera nullement de fruits. Le texte de Matthieu Pâris constitue une sorte de leçon pour les Juifs, qui, à l'instar de Cartaphile/Joseph, devraient renier de bon gré la croyance de leurs ancêtres et se convertir au christianisme. Bien que le récit ne s'adresse pas directement aux descendants d'Abraham – il est d'ailleurs peu vraisemblable qu'ils aient l'opportunité de le lire –, c'est une méthode consistant à influencer leur mentalité rigide, cette fois-ci, grâce aux rumeurs qui résulteraient de sa divulgation.

Dans ce contexte, il faut rapporter la citation biblique qu'évoque dans sa relation orale l'archevêque arménien en présentant l'histoire de Cartaphile/Joseph, à savoir : « Ma jeunesse se renouvelle comme celle de mon aigle »³⁵. On peut y déceler une pure allusion au phénix, oiseau fabuleux de la mythologie antique gratifié de longévité et ayant le pouvoir de renaître de ses cendres, une fois consumé par le feu. Ainsi, il symbolise les cycles de trépas et de résurrection, ce qui nous renvoie simultanément à Cartaphile/Joseph et à Jésus-Christ. Le rôle du feu est très significatif : en brûlant l'oiseau (et au sens plus large tout pécheur), il le purifie, permet sa régénération et lui confère une nouvelle identité. Cet être rajeunit et devient immortel.

Si l'on parle de la renaissance immanente de Cartaphile/Joseph, on ne peut pas se taire sur la manière dont elle se réalise. Nous avons déjà prouvé que c'est un processus chargé de connotations symboliques, mais focalisons-nous sur son caractère opérationnel. Le Juif errant – attribuons-lui pour l'instant cette appellation quoiqu'il ne le soit pas encore –, au moment où il s'approche de sa centaine d'années, tombe dans un état quasi maladif, et une sorte d'extase s'empare de son corps. Ce phénomène inusuel permet un rajeunissement miraculeux.

Nous pouvons donc oser la constatation qu'il s'agit d'un phénomène surnaturel : il n'est pas typique du monde réel, on ne peut pas expliquer sa nature de façon rationnelle, il échappe aussi au raisonnement logique et se produit indépendamment de la volonté humaine. Si cette information ne surprend ni les récepteurs du texte ni les auditeurs au monastère de Saint-Albans, c'est qu'ils perçoivent cette métamorphose inhabituelle comme un événement quasi ordinaire. Qui plus est, on ne s'est pas interrogé durant des siècles sur la rationalité de la transformation de Cartaphile/Joseph comme si ce procédé était un acte « naturel », comme si le caractère insolite du Juif mythique était inscrit dans son fondement idéologique. Cela concerne également son immortalité, mais

³⁵ M. PÂRIS : *Grande Chronique*. T. 3..., p. 393.

l'on peut traduire cette qualité rarissime par ce que l'« imagination populaire se moque des justifications, elle ne s'intéresse pas au *comment* »³⁶.

Le châtement de Cartaphile/Joseph repose sur deux éléments : *attente* indéfinie dans le temps et *palingénésie* répétitive. Or, son existence terrestre, « dont la durée est ordonnée en cycles de cent ans qui s'enchaînent, formant une sorte de succession de "grandes années" »³⁷, reflète la portée du christianisme qui peut se définir comme une tension particulière entre le « déjà » (la mort et la résurrection du Messie) et le « pas encore » (le jugement dernier décrit dans l'Apocalypse de saint Jean). En nous rapportant aux études d'Ernesto de Martino, nous pouvons réduire le sens du christianisme primitif à la constatation qu'il « consiste dans l'élargissement progressif de l'horizon opérationnel présent et dans le renvoi continu et dans l'indétermination chronologique de la perspective de la fin »³⁸. Dans cette optique, l'attente de Cartaphile/Joseph n'est aucunement une peine dépourvue de sens. Bien au contraire, ce prolongement de l'espace temporel – qui s'opère grâce à la régénération permanente – offre une chance permettant le rachat de son péché. Il en est ainsi parce que cette expectative (Joseph est tout à fait conscient de l'acte pécheur de Cartaphile, et il se nourrit de l'espoir d'un salut) n'est pas un « pur prolongement qui retarde inutilement la conclusion d'une action, mais apparaît comme une dilatation d'un temps chargé d'opportunité »³⁹.

Attendu que son parcours terrestre est placé sur deux pivots (le premier se rattachant à l'attente, le second au témoignage auquel il a été d'ailleurs désigné par le Rédempteur), il est, d'un côté, le cinquième évangéliste, de l'autre, un pécheur à qui il est permis d'expier sa faute. La conscience que l'apocalypse, événement final clôturant le cadre de la dimension chrétienne, plane sur les mortels intensifie le caractère purifiant de l'attente en tant qu'état évanescent qui facilite l'expiation des fautes. Mais en même temps, cette idée de proximité est accompagnée d'une conjecture de l'éloignement progressif de la catastrophe cosmique, ce qui assujettit les croyants à une vigilance permanente. Dans le cas de Cartaphilus, « la conclusion de chaque unité temporelle ne correspond pas à l'atteinte du *telos* (le but et la fin) mais, paradoxalement, prélude à un nouveau départ »⁴⁰. Même si son existence lancinante s'éternise de façon apparemment indéfinie, elle renferme une portée bien significative du fait que

³⁶ R. AUGUET : *Le Juif Errant...*, p. 116.

³⁷ M. MASSENZIO : *La Passion selon le Juif errant...*, p. 35.

³⁸ La citation provient de l'ouvrage inachevé d'Ernesto de Martino publié de façon posthume : « consiste nel progressivo allargarsi dell'orizzonte operativo presente e nel continuo differimento e nella indeterminatezza cronologica della prospettiva della fine » (E. de MARTINO : *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. A cura di C. GALLINI. Torino, Einaudi, 1977, p. 320). Nous avons inclus la traduction effectuée par Patrice Cotensin (M. MASSENZIO : *La Passion selon le Juif errant...*, p. 36, note 21).

³⁹ Ibidem, p. 31.

⁴⁰ Ibidem, p. 35.

l'éloignement progressif de l'objectif final ne dévalue pas, cependant, l'attente, ne la plonge pas dans l'absurde, car la signification du temps qui précède la fin ne se mesure pas uniquement par rapport à la réalisation du dessein divin, mais aussi en référence à d'autres paramètres qui tirent leur énergie du renvoi à plus tard du retour divin. Plus celui-ci s'éloigne dans les brumes du futur, plus grandit le devoir de témoignage sur cette terre et plus se renforce, dans la répétition, le propos de perfectionner ultérieurement le renouveau intérieur, l'autre devoir qui mobilise les énergies psychiques du pieux Joseph, qui n'oublie pas l'impie Cartaphile⁴¹.

Revenons ici au choix du Christ qui n'a pas pardonné à Cartaphile ses errements, mais à qui il a infligé un châtiment fort exceptionnel. On peut se douter que Jésus l'a gardé comme gage de son retour, car il a voulu qu'il participe à la réalisation d'un projet. Étant donné les démarches particulières de son assistance à la Passion du Messie, Cartaphile est une personne convenable pour assumer les exigences imposées par le Galiléen. Scrutons au préalable l'acte éhonté de l'offenseur. En commettant le crime, il entre en contact direct avec le corps de Jésus, ce qui, d'un côté, entache ses mains et le rend coupable d'une offense démesurée, de l'autre, l'approche du milieu des adeptes de la nouvelle religion. Le contact « tangible » avec l'esprit chrétien fait de lui un témoin oculaire d'une valeur inestimable. En tant qu'incrédule, il se rend compte de son méfait, mais cette prise de conscience est accablée d'une douleur immense qui ne le quittera pas tant qu'il sera en vie. Son témoignage s'avère d'autant plus véridique que c'est le Messie lui-même qui le choisit pour le dépositaire de la promesse de sa parousie.

Bien que le mystère de l'élection divine soit surprenant, on ne peut pas oublier que parmi les disciples de Jésus il y a ceux qui ont péché contre lui, tel Pierre, qui, ayant renié son Maître trois fois, devient celui qui – conformément à la décision de l'Oint du Seigneur – est chargé de l'édification de l'Église en tant que nouvelle communauté spirituelle.

Cependant, affleurent à la surface d'autres facteurs que l'on ne peut pas négliger. Nous avons déjà accentué la signification sous-jacente du prénom de Cartaphile ainsi que les vastes connotations qui s'y rattachent. Or, si le sens de la longévité exceptionnelle de saint Jean n'est point précisé dans les évangiles canoniques, celui de l'attente de l'offenseur du Christ est déjà signalé par le fait que son existence est pourvue d'une mission concrète. Il serait quand même indigne de chercher un quelconque parallèle entre les deux, car le premier devient le symbole incontestable de la sainteté, alors que le second incarne la mécréance et la nature pécheresse de l'être humain. De toute façon, l'ennemi acharné de Jésus devient son disciple, même si sa conversion s'opère après la mort du Fils de Dieu.

⁴¹ Ibidem, p. 34–35.

Somme toute, le « personnage élaboré » à Saint-Albans paraît se trouver en position médiane entre Malchus (que la tradition identifie à la fois au serviteur du grand-prêtre à qui Pierre coupe l'oreille et au garde qui s'avise de gifler Jésus au cours de son interrogatoire chez Anne) et saint Jean. C'est en même temps une sorte de compromis entre ces deux personnages situés sur les pôles considérablement opposés et une tentative d'esquisser la nouvelle version – consolidée et concrétisée par rapport aux relations des siècles précédents – de l'offenseur divin.

Loin d'être une compilation machinale de traditions et de mythes antérieurs, ce texte médiéval peut bien être considéré « d'une part, comme le point d'abordage idéal d'une longue tradition mythique, plongeant ses racines dans certains passages évangéliques et, d'autre part, comme le produit d'un projet de grande envergure intellectuelle, visant à organiser en système les contenus idéologiques concentrés dans le mythe examiné »⁴².

⁴² M. MASSENZIO : *Le Juif errant ou L'art de survivre*. Paris, Cerf, 2010, p. 33.

Avènement du véritable Juif errant

Kurze Beschreibung ou la naissance de la légende d'Ahasvérus

Le moment clé de la formation de la légende du Juif errant échoit au XVII^e siècle, à la suite de la parution du texte intitulé *Kurze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit namen Ahasverus* (*Courte Description et Histoire d'un Juif nommé Ahasvérus*)¹. Cet opuscule anonyme, comptant à peine quatre pages, réussit à consolider la légende qui a évolué depuis plus de dix siècles dans différentes régions de l'Europe. On a affaire à la publication d'une lettre : sa partie centrale se focalise sur le récit dont le personnage principal est Paul d'Eitzen, élève de Philipp Melanchthon et évêque protestant de Schleswig. C'est juste là qu'apparaît une description détaillée de la rencontre de l'éminent évêque allemand avec un Juif qui aurait assisté de sa personne au crucifiement de Jésus-Christ et qui déambule à travers l'Europe en relatant les faits passés.

La *Kurze Beschreibung*² est publiée pour la première fois en 1602, « sous des noms d'éditeurs et avec l'indication de lieux d'édition différents : sur les

¹ Le titre complet et original de cet opuscule allemand est le suivant : *Kurtze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus. Welcher bey der Creutzigung Christi selbst persönlich gewesen auch das Crucifige über Christum hab helfen schreyen und umb Barrabam bitten hab auch nach der Creutzigung Christi nimmer gen Jerusalem können kommen auch sein Weib und Kinder nimmer gesehen und seit hero im Leben geblieben und vor etlich Jahren gen Hamburg kommen auch Anno 1599. Im December zu Dantzic ankommen. Es hat auch Paulus von Eitzen der H. Schrifft Doctor und Bischoff von Schleißwig beneben dem Rector der Schulen zu Hamburg mit jhme conferirt von den Orientalischen Landen was sich nach Christi zeit verlossen hat er solchen guten bericht davon gegeben dass sie sich nicht gnug darüber verwundern können*. Dans la suite de la publication, en évoquant ce texte, nous employons aussi l'appellation la *Courte Description*.

² Le texte principal de cet opuscule est précédé d'une citation de l'Évangile selon saint Matthieu : « Warlich ich sage euch: Es stehen etliche hier, die nicht schmecken werden den

neuf exemplaires connus, six ont été imprimés à Bautzen, un à Leyden, un à Dantzig ; un, enfin, est sans lieu, ni nom d'éditeur »³. Toutes ces publications se caractérisent par le même contenu (avec de légères modifications) et le même format. Ils diffèrent toutefois par la page de titre. Certaines de ces parutions portent le titre cité plus haut, d'autres s'intitulent tout à fait différemment, comme le *Wunderbarlicher Bericht von einem Juden aus Jerusalem bürtig mit namen Ahasuerus* (*Relation merveilleuse d'un Juif natif de Jérusalem, du nom de Ahasuérus*)⁴.

Le livret portant ce dernier titre est attribué à un certain Chrysostomus Dudulaeus Westphalus et il est publié en 1603 à Leyden, chez l'imprimeur Christoff Creutzer. Gaël Milin dit que le nom de l'auteur présumé est un nom de « fantaisie aux connotations burlesques »⁵. Quant à George K. Anderson, il admet que c'est un pseudonyme inventé par l'imprimeur afin de cacher la véritable identité de l'auteur⁶. On croit généralement que ce texte a été écrit en 1564, mais cette date est mise en question par Gaston Paris. Il désavoue aussi la paternité de la lettre même. D'après le médiéviste, le vrai auteur a profité de la renommée de Paul d'Eitzen, qui était un réformateur luthérien et docteur de l'Écriture sainte connu de son vivant.

Dans presque tous les livres qui aborderont ce sujet durant des siècles, l'histoire du Juif errant est retracée selon le même schéma narratif. La rencontre d'Ahasvérus avec une personne digne de foi y est le point de départ. Le plus souvent, il s'agit d'un notable comme : gentilhomme, bourgeois et évêque. Ce tête-à-tête est le pivot de la narration et le noyau de la portée qui se dégage de tout le récit. Le personnage surprend son interlocuteur par son allure, son apparence physique, ses habits, ses gestes et son attitude. Ensuite, les deux personnes passent au colloque qui débute par la présentation de l'étranger. Celui-ci dévoile en premier lieu les incidents qui se sont déroulés durant la Passion, y compris son forfait initial. Puis, il décrit les péripéties particulières relatives à son errance. Finalement, vu qu'il est obligé de marcher sans cesse, il quitte son allocutaire pour continuer son périple. Bref, « il ne reste plus qu'à, éventuellement, commencer cette histoire, "véritable" et pourtant "merveilleuse" »⁷.

Tod, bis daß sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reich » [(« Je vous le dis en vérité, quelques-uns de ceux qui sont ici ne mourront pas avant d'avoir vu le Fils de l'homme venir dans son règne » (Matthieu, 16.28)].

³ G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem. La véritable histoire du Juif Errant*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1997, p. 65.

⁴ Puisque Gaston Paris se réfère dans son analyse à la traduction du *Wunderbarlicher Bericht* et non à celle de la *Kurze Beschreibung*, nous la présentons dans l'Annexe II.

⁵ G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 66.

⁶ Cf. G.K. ANDERSON : *The Legend of the Wandering Jew*. Providence, Brown University Press, 1965, p. 44-45.

⁷ G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 66.

En France, la traduction de la *Kurze Beschreibung* voit le jour en 1605, grâce à Pierre-Victor Cayet qui l'introduit dans son ouvrage de nature historique : *Chronologie septénaire*. La traduction effectuée par Cayet, chroniqueur provenant des milieux protestants, est presque littérale et fidèle au texte original. Cela est dû notamment à ce que Cayet connaît très bien l'allemand ; il a déjà traduit, en 1598, un texte de Georg Wiedmann, intitulé dans la version française *Histoire prodigieuse et lamentable de Jean Fauste, grand magicien et enchanteur*, mettant en scène, ce qui est clairement indiqué dans le titre, le personnage de Faust.

La traduction est insérée dans la *Chronologie septénaire* au chapitre VII, parmi d'autres événements que Cayet trouve utile de retenir pour l'année 1604. L'histoire du Juif errant est précédée d'un long développement sur l'action des Jésuites en Amérique du Sud et en Extrême-Orient. Là, Cayet mentionne aussi la fondation d'un collège à la Flèche. Après cette longue partie introductive, le chroniqueur présente tout d'abord l'information concernant les rumeurs qui courent à travers la France à propos d'une rencontre de deux gentilshommes avec un personnage mystérieux se disant le Juif errant. Puis, pour dissiper les doutes des incrédules potentiels et pour authentifier ainsi cette nouvelle transmission de bouche à oreille, il introduit la traduction de la *Kurze Beschreibung*. Nous la citons dans son intégralité :

Au commencement de ceste année, il courut un bruict par la France que deux gentilshommes avoient rencontré en Champagne un homme qui se disoit Juif, lequel estoit encores du temps de la passion de Nostre Seigneur Jesus Christ, mesme qu'il leur avoit dict plusieurs choses ; mais, pource que cela n'est qu'un ouy dire, j'ay adjousté icy la traduction d'une lettre en Allemand, imprimée à Leyden l'an 1602, par laquelle on pourra conjecturer ce qu'il aura peu dire aux deux gentilshommes. Sur l'inscription de la lettre est escrit : *En vérité, je vous le dis, il y en a icy aucuns qui ne gouteront point la mort, jusques à ce qu'ils voyent venir le fils de l'homme en son royaume.*

« Monsieur, n'ayant rien de nouveau à vous escrire, je vous feray part d'une histoire estrange que j'ay apprise il y a quelques années. Paul de Eitzen, docteur en theologie et evesque de Schleszwig, homme de foy et recommandable pour les escrits qu'il a mis en lumiere, depuis qu'il fut esleu evesque par le duc Adolphe de Holstein, m'a quelquefois raconté, et à quelques autres, qu'estudiant à Witemberg, en hyver l'an 1542⁸, il alla voir ses parents à Hambourg, et que le prochain dimanche au sermon il vid, vis à vis de la chaire du predicateur, un grand homme ayant de longs cheveux qui luy pendoient sur les espaulles, et pieds nuds, lequel oyoit le sermon avec une telle devotion, qu'on ne le voyoit pas remuer le moins du monde, sinon lorsque le predicateur nommoit Jesus Christ, qu'il s'inclinoit et frappoit la poitrine, et souspiroit fort ; il n'avoit autres habits en ce

⁸ Dans le *Wunderbarlicher Bericht* apparaît la date 1547.

temps là d'hyver que des chaulses à la marine, qui luy alloient jusques sur les pieds, une juppe qui luy alloit sur les genoux, et un manteau long jusques aux pieds ; il sembloit, à le voir, aagé de cinquante ans⁹. Ayant veu ses gestes et habits estranges, Paul de Eitzen s'enquit qui il estoit ; il sceut qu'il avoit esté là quelques sepmaines de l'hyver, et luy dict qu'il estoit Juif de nation, nommé Ahasuerius, cordonnier de son mestier ; qu'il avoit esté present à la mort de Jesus Christ, et depuis ce temps là tousjours demeuré en vie, pendant lequel temps il avoit esté en plusieurs pays ; et, pour confrontation de son dire, rapportoit plusieurs particularités et circonstances de ce qui se passa lorsque Jesus Christ fut prins, mené devant Pilate et Herode, et puis crucifié, autres que celles dont les historiens et evangelistes font mention aussi des changements advenus ès parties orientales, depuis la mort de Jesus Christ, comme aussi des apostres, où chacun d'eux a vescu et souffert martyre, de toutes lesquelles choses il parloit fort pertinemment. Paul de Eitzen s'esmerveilla encores plus du discours que de la façon estrangere du Juif, et chercha plus particulièrement occasion de parler à luy ; finalement l'ayant accosté, le Juif luy raconta que du temps de Jesus Christ il demouroit en Jerusalem, et qu'il persecutoit Jesus Christ, l'estimant un abuseur, l'ayant ouy tenir pour tel aux grands prestres et scribes, n'en ayant autre particuliere cognoissance, et qu'il fit tout ce qu'il put pour l'exterminer.

Que finalement il fut l'un de ceux qui le menerent devant le grand prestre et l'accuserent, et crierent qu'on le crucifiast, et demanderent qu'on le pendist plustost que Barrabas, et firent tant qu'il fut condamné à mort ; que la sentence donnée, il s'encourut aussitost en sa maison, pardevant laquelle Jesus Christ devoit passer, et le dict à toute sa famille, affin qu'ils le vissent aussi ; et prenant en ses bras un de ses petits enfants qu'il avoit, se mit à sa porte pour luy monstrar. Nostre Seigneur Jesus Christ, passant chargé de sa croix, s'appuya contre la maison du Juif, lequel, pour monstrar son zele, courut à luy, et le repoulsa avec injures, luy monstrant le lieu du supplice où il devoit aller ; lors Jesus Christ le regarda ferme, et luy dict ces mots : *Je m'arrestera y et reposera y, et tu cheminera s*. Aussitost le Juif mit son enfant à terre, et ne put arrester en sa maison. Il suivit et vit mettre à mort Jesus Christ. Cela faict, il luy fut impossible de retourner en sa maison ny en Jerusalem, et ne revit plus sa femme ny ses enfants. Depuis ce temps là il avoit tousjours esté errant en pays estranges, sinon environ cent ans il fut en son pays, et trouva Jerusalem ruynée, de sorte qu'il ne cognoissoit plus la ville ; qu'il ne sçavoit ce que Dieu vouloit faire de luy, de le retenir si long temps en ceste miserable vie, et s'il le vouloit peut estre reserver jusques au jour du jugement, pour servir de tesmoin de la mort et passion de Jesus Christ, pour tousjours davantage convaincre les

⁹ Dans la susmentionnée *Relation merveilleuse*, on trouve en ce lieu la phrase suivante : « Plusieurs personnes qui étaient là se sont rappelé avoir vu cet homme en Angleterre, France, Italie, Hongrie, Perse, Espagne, Pologne, Moscovie, Livonie, Suède, Danemark, Écosse et en divers autres lieux... » (G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge*. Paris, Hachette, 1903, p. 163).

infidelles et ateistes. De sa part, il desiroit qu'il pleust à Dieu l'appeller. Outre cela, Paul de Eitzen et le recteur de l'eschole de Hambourg, homme docte et bien versé ès histoires, confererent avec luy de ce qui s'estoit passé en Orient depuis la mort de Jesus Christ jusques à present ; dont il les satisfit, de sorte qu'ils en estoient esmerveillés. Il estoit homme taciturne et retiré, ne parloit point si on ne l'interrogeoit ; quand on le convioit, il y alloit, beuvoit et mangeoit peu ; si on luy bailloit quelque argent, il ne prenoit pas plus de deux ou trois sols, et tout à l'heure les donnoit aux pauvres, disant qu'il n'en avoit que faire pour lors, et que Dieu auroit soin de luy¹⁰. Tout le temps qu'il fut à Hambourg on ne le vid point rire. En quelque pays qu'il allast il parloit le vulgaire ; lors il parloit le saxon, comme s'il eust esté natif de Saxe ; plusieurs hommes de divers pays allerent à Hambourg pour le voir, et en furent faicts divers jugemens ; le plus commun fut qu'il avoit un esprit familier. Paul de Eitzen ne fut pas de ceste opinion, d'autant que non seulement il oyoit et discouroit volontiers de la parole de Dieu, mais aussi ne pouvoit endurer un blaspheme, et s'il oyoit jurer, il monstrois un zele avec despit et pleurs, disant : O miserable homme, miserable creature, comment oses tu ainsi prendre en vain le nom de Dieu et en abuser ? Si tu avois veu avec combien d'amertume et de douleurs Nostre Seigneur a enduré pour toy et pour moy, tu aymerois mieux souffrir pour sa gloire que de blasphemer son nom. Voylà ce que j'ay appris de Paul de Eitzen et de plusieurs autres personnes dignes de foy, à Hambourg, avec autres circonstances ».

A Schleszwig le 9 juin 1564¹¹

Ce long passage est suivi des relations qui certifient en quelque sorte la lettre elle-même, ainsi que les bruits sur le Juif errant qui circulent en France :

L'an 1575, le secretaire Christofle Ehinger et M. Jacobus, revenants de poursuivre le payement de ce qui estoit deu de reste par le roy d'Espagne au duc Adolphe de Holstein, et aux gens de guerre qu'il mena l'an 1572 au duc d'Albe aux Pays Bas, passerent à Heszwig, où ils affermerent avoir veu le mesme homme à Malduit, et en presence de plusieurs personnes avoir parlé à eux, et qu'il parloit bon Espagnol.

Il y en a qui disent l'avoir veu dans Strasbourg, et qu'il dict aux seigneurs de Strasbourg qu'il y avoit deux cents ans qu'il passa par leur ville, et

¹⁰ Puisque Gaston Paris se sert de la traduction du *Wunderbarlicher Bericht* et non de la *Kurze Beschreibung*, on trouve ici une différence majeure. Étant donné qu'elle concerne un passage crucial, c'est-à-dire celui où est évoqué le repentir d'Ahasvérus, nous nous sommes décidé à le citer : « [...] à Hambourg, Dantzic et ailleurs on lui a offert de l'argent, mais il ne prenait guère plus de deux escalins, et il les distribuait aussitôt aux pauvres, disant qu'il n'avait besoin de rien, que Dieu pourvoyait à ses besoins, car il s'était repenti de son péché, et Dieu lui pardonnerait ce qu'il avait fait par ignorance » (ibidem, p. 164–165).

¹¹ P.V.P. CAYET : *Chronologies Novénaire et Septénaire*. T. 2. Orléans, H. Herluison, 1875, p. 468–469.

qu'ils regardassent dans leurs registres où ils en trouveroient un acte ; ce qui fut fait, et le trouverent ainsi, de quoy tous furent grandement esmerveillés. Il leur dict aussi qu'il n'avoit plus qu'à parachever les parties occidentales, tant contingentes et terres fermes que isles, pour estre à bout de son pelerinage, et que lors le jugement viendra. Aussitost qu'il entre en un pays, il en entend la langue, et ainsi est mescogneu pour tel qu'il est¹².

Ensuite, Cayet passe à la réflexion sur la véracité du personnage, tout en s'interrogeant sur sa longévité. Il commence son exposé de manière suivante :

Plusieurs ont disputé de cest homme et de son histoire *pro et contra* ; les uns afferment qu'il est vray homme naturel, les autres, nians cela, disent que c'est un spectre mauvais, comme il est rapporté par leurs raisons. Ceux de l'affirmative disent que la vie des hommes n'est pas si expressement déterminée, que les uns ne vivent plus que les autres, jusques à cent et six vingts ans sous un mesme climat¹³.

Dans son raisonnement, Cayet consacre plus de place à la justification de la thèse de « ceux qui croient qu'il est possible pour certains hommes de connaître une extrême longévité et qu'Ahasvérus est l'un de ceux-là »¹⁴ qu'à l'exposition des points de vue de ceux qui gardent une attitude sceptique envers la vraisemblance de ce texte. Après un court passage dédié à la relation de Dominique Auberton – qui, pendant son séjour à Jérusalem en 1507, a eu l'occasion de rencontrer Malchus –, il situe en contrepoint la réaction des incrédules :

Mais les deffendants respondent à tout cela, que les jours de l'homme sont comptés, qu'ils ne pourront outrepasser ainsi qu'il est dict en Job. Aussi qu'en l'oraison de Moyse et aux pseumes la vie est déterminée à quatre vingts ans.

En Genese les ans sont reduits à huict ou six vingts ans, pour la vie de l'homme.

Que toutes les autres allegations ne sont que raisons humaines et histoires frivoles et fabuleuses.

Partant, concluent que ce sont demons ou fantosmes semblables à ceux des conseillers qui parurent du temps d'Heliogabale, après avoir esté faicts mourir ; lesquels l'espace de deux ans entrèrent au senat en la mesme place qu'ils avoient vivants, au grand estonnement de tout l'empire¹⁵.

Tous les personnages qu'évoque le chroniqueur français, afin d'étayer la thèse pouvant attester qu'il est vraiment possible de rester en vie plus que les

¹² Ibidem, p. 469–470.

¹³ Ibidem, p. 470.

¹⁴ G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 76.

¹⁵ P.V.P. CAYET : *Chronologies Novénaire et Septénaire...*, p. 471.

lois de la nature le permettent, ne sont point véridiques du fait qu'ils proviennent de la vieille culture du merveilleux. Quelle que soit son optique individuelle, il garde une certaine prudence dans la formulation de son opinion. Aussi conclut-il ses explications comme suit :

Par quoy au lieu d'en rien determiner, nous disons avec saint Augustin du livre *de Natura Demonum*, que *melius est dubitare de occultis, quam affirmare de incertis*. C'est nostre devoir d'apprehender le jugement de Dieu sur telles apparitions et denonciations de son ire, dont les exemples sont par exprès tels représentés devant nos yeux¹⁶.

Puisque nous partageons l'avis de Gaël Milin quant à la prise de position interprétative de Pierre Victor Palma Cayet, nous rapportons la partie conclusive de son analyse du texte de l'historien français. Là, Milin constate que l'on « ne sent pas dans le discours de Cayet une véritable volonté d'intégrer le personnage à la culture chrétienne : c'est pour lui, apparemment, une belle histoire, merveilleuse, mais qui suscite trop d'interrogations pour être porteuse d'un message religieux fort »¹⁷.

Cartaphile/Joseph face à Ahasvérus

Le texte relatif à Ahasvérus ramasse presque tous les éléments culturels qui entouraient durant des siècles les « ancêtres » du Juif errant et concrétise ainsi l'image de l'offenseur divin. En l'occurrence, rien de plus faux que la constatation que le récit allemand serait un texte se détachant des relations antérieures liées à ce sujet. Il ne peut pas échapper à l'attention de tout lecteur avisé que le *Volksbuch* se caractérise par une quantité d'analogies avec l'histoire incluse dans la *Chronica Majora*. Comme la version imprimée de ce texte paraît d'abord à Londres en 1571, puis à Zurich en 1586, on peut supposer que chaque intellectuel allemand du début du XVII^e siècle y a un accès relativement facile, d'autant plus que l'ouvrage connaît alors un grand succès, « surtout parmi les protestants, à cause de l'esprit qui y règne, constamment hostile à la cour de Rome »¹⁸.

Dans son étude sur la légende du Juif errant, Gaston Paris relève que les coïncidences textuelles existant entre le livret allemand et le texte de la chronique anglaise sont « tellement frappantes qu'elles ne peuvent pas être l'effet du hasard ou le produit d'une tradition vraiment populaire »¹⁹, et cette affinité

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 76.

¹⁸ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 168.

¹⁹ Ibidem.

le conduit à la constatation que « le texte médiéval a servi de base au travail de l'auteur allemand de la *Courte Description* »²⁰. Cela posé, il est temps de confronter les analogies que l'on peut repérer dans les deux textes.

Pour faire le point :

- Cartaphile « se contente d'une nourriture frugale », pour ce qui est d'Ahasvérus, lui, « quand on le convioit, il y alloit, beuvoit et mangeoit peu » ;
- Cartaphile porte des « vêtements simples », Ahasvérus, homologiquement, « n'avoit autres habits en ce temps là d'hyver que des chaulses à la marine, qui luy alloient jusques sur les pieds, une juppe qui luy alloit sur les genoux, et un manteau long jusques aux pieds » ;
- Cartaphile est conservé « en témoignage de la foi chrétienne », Ahasvérus déclare que « Dieu vouloit faire de luy, de le retenir si long temps en ceste miserable vie, et s'il le vouloit peut estre reserver jusques au jour du jugement, pour servir de tesmoin de la mort et passion de Jesus Christ, pour tousjours davantage convaincre les infidelles et ateistes » ;
- Cartaphile est un « homme de pieuse conversation et de mœurs religieuses qui parle peu et avec réserve », Ahasvérus, pareillement, est un « homme taciturne et retiré » ;
- Cartaphile « ne prend la parole que si les évêques ou autres hommes religieux lui font des questions », Ahasvérus, similairement, « ne parloit point si on ne l'interrogeoit » ;
- Cartaphile « raconte les choses anciennes et ce qui s'est passé à l'époque de la passion et de la résurrection du Seigneur », Ahasvérus, à l'instar de son prédécesseur, « rapportoit plusieurs particularités et circonstances de ce qui se passa lorsque Jesus Christ fut prins, mené devant Pilate et Herode, et puis crucifié » ;
- Cartaphile raconte tout « cela sans sourire », Ahasvérus, lui, tout « le temps qu'il fut à Hambourg on ne le vit point rire » ;
- Cartaphile « refuse tous les présents qu'on lui offre », quant à Ahasvérus, « si on luy bailloit quelque argent, il ne prenoit pas plus de deux ou trois sols, et tout à l'heure les donnoit aux pauvres, disant qu'il n'en avoit que faire pour lors, et que Dieu auroit soin de luy » ;
- ce qui met en Cartaphile « l'espérance du salut, c'est qu'il a péché par ignorance », Ahasvérus pense que « Dieu lui pardonnerait ce qu'il avait fait par ignorance »²¹.

Les ressemblances énumérées ci-dessus certifient la parenté qui existe entre les deux textes. En l'occurrence, on ne peut pas se taire sur les modifications

²⁰ G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 66.

²¹ Il y a lieu ici de rappeler que la question du repentir d'Ahasvérus ne figure pas dans la *Courte Description*, mais dans la *Relation merveilleuse* (cf. la note n° 10). Précisons que nous juxtaposons les extraits de la *Chronica majora* (Cartaphile) et de la *Kurze Beschreibung* d'après la traduction de Cayet (Ahasvérus).

introduites par l'auteur allemand, qui que ce soit. Nous avons déjà mentionné que Cartaphile est baptisé. Pourtant, le baptême éventuel d'Ahasvérus n'y est pas exprimé. Aussi peut-on supposer que l'auteur le suggère d'une façon sous-jacente ou il présume qu'un lecteur avisé est au courant de ce fait. Quels que soient ses mobiles, « cette circonstance fut ajoutée, comme nous le verrons, dans les remaniements postérieurs »²².

Dans le *Volksbuch*, on ne retrouvera non plus aucune mention à propos de la célèbre régénération d'Ahasvérus. Vu les circonstances culturelles du XIII^e siècle et les intentions de Matthieu Pâris qui avait pour objectif de juxtaposer le judaïsme au christianisme, la question de la renaissance répétitive de Cartaphile jouait un rôle significatif. En revanche, ce facteur semble ne plus avoir d'importance pour l'auteur allemand qui change quelque peu la portée de son récit et la signification qui s'en dégage. Tout comme le remarque Gaston Paris, la crise séculaire de Cartaphilus « se concilierait mal avec ses perpétuels voyages »²³.

Ahasvérus est très bien informé, il est au courant de tout ce qui s'est produit depuis la Passion en Orient ; cela est dû d'abord à ce qu'il assiste aux événements les plus révélateurs de l'Histoire, mais aussi à ceci « qu'il avait habité l'Arménie sous le nom de Cartaphilus »²⁴. En tout cas, il est fort manifeste qu'Ahasvérus est un personnage immortel qui ne vit plus au même endroit, mais se déplace *ad vitam æternam*. Pour que ce déplacement puisse se réaliser, il a fallu changer sa peine et, par conséquent, son châtement. Cette modification est d'autant plus prépondérante qu'elle nous renvoie au moment clé du récit et de la légende en tant que telle, c'est-à-dire au dialogue se nouant entre le Fils de Dieu et son offenseur. Si dans le récit inclus dans la *Chronica Majora* Cartaphile attaque expressément le Christ – rappelons qu'il le frappe du poing dans le dos avec mépris –, dans le texte allemand son forfait paraît quelque peu atténué du fait qu'il agresse sa « victime » au niveau purement verbal et, ce qui s'ensuit, aussi moral.

Ahasvérus, sachant qu'un faux prophète va passer pendant son chemin de croix près de sa maison, s'empresse de gagner sa demeure pour profiter de cette occurrence et outrager l'« offenseur du vrai Dieu », qui ose se dire Son fils. Au moment où le Messie passe à côté de la maison du Juif, le coupable du sacrilège se place devant sa porte afin de le congédier, sans lui permettre de se reposer. Celui-ci lui rétorque : « Je m'arrêterai et me reposerai, mais toi tu marcheras jusqu'au jugement dernier »²⁵. C'est à partir de cet instant que le condamné juif abandonne sa terre natale et entame son vagabondage perpétuel. Nous pouvons supposer que cette modification a eu un fondement solide pour la théorie de Dudulaeus – que ce nom soit réel ou fictif –, car l'auteur

²² G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge*..., p. 171.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, p. 164.

était obligé de justifier d'une façon raisonnable la présence du Juif errant en Allemagne. Alors, on peut se douter qu'une telle solution narrative lui a paru la plus simple, mais également la plus convaincante pour les récepteurs potentiels.

D'autres différences portent sur le physique (dans le cas de Cartaphile cet aspect est complètement omis, alors qu'Ahasvérus est décrit comme « un grand homme ayant de longs cheveux qui luy pendoient sur les espauls »), sur les pieds (qui, dans le cas d'Ahasvérus sont nus), sur l'âge (au moment de la Passion l'un a près de trente ans, alors que l'autre en a cinquante), sur le métier (portier du prétoire de Ponce Pilate et cordonnier) et sur la situation familiale (contrairement à Cartaphile, Ahasvérus est marié et a des enfants).

Il faut rappeler que parmi tous les traits distinctifs d'Ahasvérus, il y en a deux que l'on peut traiter à l'évidence comme les piliers de la légende : c'est-à-dire le péché commis contre le Rédempteur (crime) et l'errance éternelle (châtiment). Bien que le crime d'Ahasvérus soit d'une certaine façon mitigé, la gravité du châtiment qui pèse sur lui n'a pas considérablement changé. Dans les deux cas, il reste un témoin incontestable de la mort et de la résurrection du Christ. La seule différence concerne toutefois son déplacement terrestre, ce qui suggère une divulgation plus large de l'Évangile.

Nous voudrions diriger notre attention sur l'équivalence de la punition infligée au Juif errant : aussi bien dans le cas de Cartaphile que d'Ahasvérus, elle est proportionnelle au crime qu'ils ont commis. Le premier est condamné à l'attente, car il a demandé à ses compatriotes de l'attendre de façon qu'il puisse participer au crucifiement de Jésus ; en revanche, le second est contraint de marcher éternellement, puisqu'il a forcé le Nazaréen à une marche plus rapide dans le dessein de hâter sa mise en croix. La sanction y est donc adéquate au délit commis.

Ce parallélisme-là fait penser à la nature purement juive de la peine que le malheureux doit encourir, car – selon la fameuse expression provenant de l'Ancien Testament : « œil pour œil, dent pour dent »²⁶ – la sentence doit être équivalente à l'offense. Il va sans dire que c'est l'esprit du judaïsme, au moins le traditionnel, qui sanctionne l'approche selon laquelle il est légitime de punir un délinquant proportionnellement à son péché. Ces constatations nous amènent à la conclusion que c'est un facteur de plus ayant pour objectif de juxtaposer les lois de la religion chrétienne, « meilleure » et sans aucun doute « vraie », à celles du judaïsme, qui, avec la résurrection du Christ, s'est désactualisé. C'est aussi un avertissement adressé aux Juifs que s'ils veulent persister dans leur croyance, ils doivent en subir les conséquences. C'est comme si les auteurs, et en même temps leurs contemporains, voulaient exprimer d'une manière implicite

²⁶ Voici la citation complète : « Mais s'il y a une conséquence malheureuse, tu donneras vie pour vie, "œil pour œil, dent pour dent", main pour main, pied pour pied, brûlure pour brûlure, blessure pour blessure, plaie pour plaie » (Exode, 21.23–25). L'expression prise entre guillemets constitue le principe appelé *loi du talion*, repris dans Lévitique 24.20 et Deutéronome 19.21.

le destin du peuple élu : *si vous n'avez pas reconnu le Sauveur en Jésus-Christ et que vous n'avez pas plaidé pour sa cause, lui non plus ne se prononcera pas en votre faveur lors du jugement dernier. Vous n'avez qu'à vous convertir.*

Tout bien pesé : le Juif errant est enfin un Juif errant

L'auteur du *Volksbuch* ajoute à l'image d'Ahasvérus quatre nouvelles caractéristiques, qui deviennent désormais typiques de ce personnage. En l'occurrence, le marcheur légendaire est enfin Juif, ce qui est exprimé de manière explicite. Il ressent une horreur profonde pour les blasphémateurs (notons que c'est dans le milieu protestant que naît la légende ahasvérienne), il parle toutes les langues (ce qui est nécessaire en raison de son déplacement perpétuel) et, finalement, il rôde à travers les pays européens. Il est effectivement pressé et ne reste jamais au même endroit, mais ce qui est digne d'attention, c'est qu'il n'est pas condamné à marcher toujours, bien qu'il se déplace fort souvent (on l'a vu dans maints pays de l'Europe). Cela lui permet de faire halte à quelques endroits pour avoir l'opportunité de raconter son histoire. En outre, étant donné que le vécu personnel du Juif est enrichi d'une vie familiale, le vagabond acquiert une dimension plus humaine.

Mystère du nom d'Ahasvérus

Les deux autres changements apportés par Dudulaeus touchent le nom et le métier du Juif errant. Les hypothèses pouvant expliquer les raisons pour lesquelles l'auteur allemand a opté pour ce nom se réduisent à l'explication la plus courante, celle proposée par Salomone Morpurgo : il l'a exposée en 1891 dans son ouvrage *L'Ebreo errante in Italia*. À partir de ce moment-là, cette interprétation s'impose, et bien des chercheurs l'acceptent comme étant en vigueur. Le nom que porte Ahasvérus provient de la Bible et s'attache à la version hébraïque du nom de l'empereur perse Xerxès I^{er} (Assuérus ou A'hashverosh, אחשורוש). Il aurait pris son origine dans la fête de *Pourim* (פורים), durant laquelle on célèbre la défaite des machinations d'Haman désirant massacrer les Juifs. C'est Ahasvérus qui y joue un rôle essentiel²⁷.

Pourim est en principe une fête joyeuse du fait qu'il commémore la victoire des Juifs sur les goïm. À la synagogue, on lisait le livre d'Esther (ces rituels sont respectés aussi de nos jours) et, à tout moment où le lecteur prononçait le nom d'Haman, les participants faisaient du bruit avec leurs crécelles de manière à abasourdir cette suite infecte de quelques lettres évoquant

²⁷ La relation de cette histoire ainsi que l'institution de la fête de *Pourim* sont incluses dans l'Ancien Testament (cf. Livre d'Esther, 9.20–32).

le personnage odieux. De surcroît, ce prononcé émotionnel était très souvent « accompagné de cris et de malédictions contre les Gentils »²⁸. En dehors des synagogues, la fête revêtait une forme de carnaval où tout le monde se déguisait.

Conformément à la tradition, les enfants marchaient d'une maison à l'autre en jouant le spectacle appelé *Jeu d'Ahasvérus* (« Ahasverspiel » ou « Pourim Spiel »), basé évidemment sur l'histoire d'Esther, pendant lequel « s'exprimaient des sentiments hostiles à tous ceux qui n'étaient pas Juifs »²⁹. Vu le caractère public de la fête, George K. Anderson trouve que le nom d'Ahasvérus est devenu une sorte de surnom pour désigner un Juif. Cela aurait incité l'auteur de la *Kurze Beschreibung* à conférer ce nom à son personnage³⁰.

Mystère du métier d'Ahasvérus

Le nouveau métier d'Ahasvérus est aussi énigmatique que son nom. On peut supposer qu'en tant que portier du prétoire de Ponce Pilate, Cartaphile est facilement susceptible d'être qualifié de Romain. Vu que l'auteur de la *Courte Description* s'est décidé à mettre en évidence l'identité juive du protagoniste, il s'est senti en même temps obligé de changer le métier qu'il pouvait exercer. Mais pourquoi un cordonnier ? Gaël Milin lui-même s'interroge sur ce choix bizarre, tout en écrivant qu'il « n'est point de métier plus sédentaire que celui de cordonnier, on y est souvent assis et on n'a guère l'occasion d'user de chaussures, puisqu'on se déplace peu »³¹. Là, en effet, « on a voulu voir une plaisanterie »³², ou encore une sorte d'ironie, mais, avec le temps, on a commencé à expliquer ce choix « plutôt par le fait que, de mémoire d'homme, le cordonnier est considéré comme le plus humble des artisans »³³. Mais cette interprétation paraît superficielle et ne touchant pas au fond du problème. On essaie alors de sonder l'histoire de ce métier dans le contexte psychosociologique, ce qui répond aux exigences et aux attentes des chercheurs. C'est le texte de Rodolphe Boutrays (*De rebus in Gallia et pene toto orbe gestis commentariorum libri XVI*), publié en 1610, qui constitue le point de repère. On y apprend que tout

²⁸ G.K. ANDERSON : *The Legend of the Wandering Jew...*, p. 50 (en version originale : "accompanied by loud cries and curses against the gentiles" ; c'est nous qui traduisons de l'anglais).

²⁹ Ibidem (en version originale : "demonstrations of feeling against all who were not Jews").

³⁰ Salomone Morpurgo est le premier à avancer cette thèse. Il est à signaler que cette théorie est réfutée par l'*Encyclopaedia judaica* (cf. vol. 1, 1928, p. 1152).

³¹ G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 68.

³² R. AUGUET : *Le Juif errant : genèse d'une légende*. Paris, Payot, 1977, p. 82.

³³ Ibidem.

sabotier est rude, qu'il répond avec grossièreté, parce que « ce genre d'hommes [...] est [...] mordant et effronté »³⁴.

Dans la seconde moitié du XVIII^e siècle paraît la complainte de Jean-François Behourt, où le métier d'Ahasvérus est mis en rapport avec la malédiction pesant sur lui. Au premier plan est placé le Juif errant : il s'efforce d'arrêter les railleries de ses confrères (cordonniers bien évidemment) adressées aux passants. En plus, dans un livret de colportage, le *Testament d'un savetier*, on peut trouver les arguments – analysés par Robert Mandrou dans son ouvrage *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles*³⁵ – visant à consolider l'image négative des savetiers et d'attester l'estime médiocre dont ils jouissaient.

En guise de conclusion, il est à observer que le choix de cette profession est d'ordre sociologique, car « c'est vraisemblablement l'image négative du cordonnier dans la société urbaine traditionnelle qui vaut à Ahasvérus de se voir attribuer ce métier »³⁶.

Fantôme d'Ahasvérus plane au-dessus de l'Europe

Tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles, on aperçoit un essor inouï de récits traitant d'Ahasvérus. Ils sont publiés dans différents pays européens, surtout en Allemagne, en France, en Belgique, mais aussi aux Pays-Bas et en Scandinavie. Outre les traductions du *Volksbuch*, on imprime également d'autres textes qui s'en inspirent, mais ils répètent le schéma inclus dans le prototype allemand, sans introduire de modifications considérables.

Il n'est point douteux que la naissance et la vulgarisation de la légende du Juif errant échoient à l'époque où le marché éditorial est dominé par les livrets de colportage et les soi-disant « canards ». Ceux-ci, bien que fortement enracinés dans la réalité locale, parviennent à trouver des auditoires situés plus loin que leur région d'origine. Puisque « distribués par des colporteurs, porte-paniers, contreporteurs, marchands ambulants, ils circulent aisément³⁷, en outre, ils rendent compte d'événements qui, si précis et si limités soient-

³⁴ R. BOUTRAYS : *De rebus in Gallia et pene toto orbe gestis commentariorum libri XVI*. Paris, Pierre Chevalier, 1610, p. 385. Cité d'après L. NEUBAUR : *Die Sage vom ewigen Juden*. Leipzig, 1893, p. 119–120, note 66.

³⁵ Cf. R. MANDROU : *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles*. La Bibliothèque Bleue de Troyes. Paris, Stock, 1964.

³⁶ G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 70.

³⁷ Cf. L. FONTAINE : *Histoire du colportage en Europe, XV^e–XIX^e siècle*. Paris, Albin Michel, 1993.

ils, sont considérés comme exemplaires et dignes d'être diffusés auprès d'un large public »³⁸.

Les publications sont nombreuses et revêtent plusieurs formes : opuscules, livrets, brochures. On publie à la hâte, dans différentes imprimeries ; les noms d'auteurs sont le plus souvent modifiés, complètement inventés ou tout simplement omis. Cela posé, il va sans dire que « lieux, datations, noms d'imprimeurs sont, dans ce type de production, largement sujets à caution »³⁹. Aussi n'est-il nullement étonnant que plusieurs soient d'avis que la valeur de ces productions littéraires, qui tombent si volontiers entre les mains des lecteurs, est discutable. Quant à l'édition et la mise en page, les canards « présentent de grandes similitudes du point de vue matériel. Ce sont des in-octavo, par feuille entière ou par demi-feuille, comptant de huit à seize pages. La composition et l'impression de ces textes sont souvent fort négligées »⁴⁰. Cela entraîne des fautes d'orthographe ou des répétitions de lettres, de mots ou bien de groupes de mots. C'est précisément sur ce territoire fertile que s'épanouissent les textes mettant en scène les péripéties troublées d'Ahasvérus.

En ce qui concerne les textes officiels et « sérieux », donc ceux gardant une certaine distance par rapport aux contes populaires, il ne manque pas d'ailleurs de mentionner que le témoignage de la légende du Juif errant est attesté en France non seulement dans la *Chronique septénaire* de Cayet. La même année, à savoir en 1610, Rodolphe Boutrays, avocat parisien, s'avise – au sens propre du mot – de consacrer dans une histoire de son temps quelques lignes au personnage légendaire dont on confère partout en Europe. Pour éviter cependant que l'on ne lui reproche de s'intéresser à des sujets futiles et peu véridiques, il se justifie que le peuple, « prompt à forger des rumeurs, raconte à son propos plus de choses encore : moi, je n'en parle que pour ne rien omettre »⁴¹. Dans l'*Histoire et antiquitez du diocèse de Beauvais*⁴², Pierre Louvet, historien français un peu postérieur à Boutrays, présente une pareille relation sur le Juif errant, mais qui est, cette fois-ci, plus détaillée.

Il y a pas mal de livrets qui, après la publication de la *Chronique septénaire* de Cayet, reprennent cette relation du Juif errant. Les éditions dont on dispose peuvent être divisées en trois groupes : un *Discours véritable d'un Juif errant* (Bordeaux, 1608 et 1609, et Lyon, s. d.), un *Discours merveilleux d'un Juif errant* (Saumur, Thomas Arnaud, 1617, et Lyon, Claude Armand, 1620) et une

³⁸ A. PARENT-CHARON : « Canards du Sud-Ouest (1560–1630) ». In : *Albineana, Cahiers d'Aubigné*, 9, 1998 : *Le livre entre Loire et Garonne (1560–1630)* sous la dir. de L. DESGRAVES et E. SURGET, p. 98.

³⁹ G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 66.

⁴⁰ A. PARENT-CHARON : « Canards du Sud-Ouest (1560–1630) »..., p. 99.

⁴¹ R. BOUTRAIS : *De rebus in Gallia et pene toto orbe gestis commentariorum...* . Cité d'après L. NEUBAUR : *Die Sage vom ewigen Juden...*, p. 119, note 66. Traduit par G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 76–77.

⁴² Cf. P. LOUVET : *Histoire et antiquitez du diocèse de Beauvais*. T. 2. Rouen, 1631, p. 677.

Histoire admirable du Juif errant (Anvers, Thomas Arnaud d'Armosin, s. d.). Comme les constatations d'Edgar Knecht sur le caractère « défendu » de ces livrets nous paraissent significatives, nous rapportons son raisonnement :

Il est frappant que ce récit du Juif errant soit divulgué dans des cercles protestants français – c'est ce qui le distingue de la future *Histoire admirable* colportée avant tout dans l'Est. Thomas Daré, l'imprimeur rouennais du *Discours*, est condamné à deux reprises, en 1605 et 1618, à des peines d'emprisonnement ou à des amendes pour avoir rendu publics des traités de propagande protestante. Cayet lui-même n'est pas un catholique habituel. Le *Discours* serait-il devenu un livre suspect ? Le fait que pendant un demi-siècle aucune édition n'est décelable pourrait ainsi s'expliquer par le durcissement des positions officielles envers les protestants. Au XVIII^e siècle, quand on reprendra le récit du Juif, on aura soin de le placer dans un contexte religieux tout différent et de camoufler les véritables noms des éditeurs⁴³.

Bien que les deux *Discours* reproduisent en général l'essentiel de l'histoire présentée par Cayet, on introduit quand même certaines nouveautés sur le plan thématique et l'on modifie quelques détails : on transpose l'action de Hambourg à Leyde (lieu de l'édition des *Kurze Beschreibung* et *Wunderbarlicher Bericht*), on substitue l'évêque allemand par le bourgmestre de la ville ou, encore, on modifie la langue dont se sert le Juif (le néerlandais supplante ici l'allemand). Mais ces retouches textuelles n'apportent pas en vérité de grands changements au niveau de la portée du contenu. En ce qui concerne les modifications thématiques, la question touche notamment le rôle d'Ahasvérus qui commence à occuper de plus en plus de place dans la vie et dans la Passion du Christ. Ces démarches envisagent de desserrer la participation du Juif aux souffrances du Sauveur, ce qui permet par la suite de sous-tendre et d'expliquer la dimension de son châtement.

Après les années d'abondance, liées à la floraison impressionnante de textes consacrés au personnage du Juif errant, on observe une certaine stagnation. Quoique moins nombreuses qu'auparavant, de nouvelles publications n'offrent rien de révélateur, car elles lancent sur le marché essentiellement des traductions ou des textes reproduisant les structures déjà connues. On peut supposer qu'il ne s'agit pas d'une lassitude éventuelle de ce sujet, mais plutôt de la situation éditoriale qui fonctionne selon ses propres règles. Comme le remarque Gaël Milin, l'édition de colportage est juste « une activité économique : il s'agit de rentabiliser au mieux l'investissement (le travail de composition et de mise en page), il faut écouler la totalité des stocks »⁴⁴. Quelle que soit la véritable

⁴³ E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire et de sociologie religieuse*. Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1977, p. 48.

⁴⁴ G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 94.

raison de ce bref engourdissement dans la thématique ahasvérienne, il n'est pas difficile de noter qu'à cette époque-là on reprend tout simplement le contenu de la *Courte Description* ou du *Discours véritable*. Rapportons, à titre d'exemple, les trois apparitions du Juif errant – à Fontainebleau en 1614, à Châlons-sur-Marne et en Ile-de-France en 1615 – qui sont décrites dans un ouvrage anonyme : *La rencontre faicte ces jours passez du Juif Errant par Monsieur le Prince, ensemble les discours tenus entr'eux*, publié en 1615 par Antoine du Breuil. En 1667, c'est exactement Paul Scarron qui publie son texte *Le Virgile travesti*, constituant une parodie de l'*Énéide* de Virgile et s'inscrivant dans le genre de burlesque, où l'auteur juxtapose les voyages d'Énée au vagabondage du Juif errant.

Histoire admirable du Juif errant ou la renaissance d'Ahasvérus

Après quelques décennies de pénurie artistique paraît un texte dont la valeur ne peut pas passer inaperçue. Cela est dû notamment au caractère innovateur de sa structure et de son plan thématique. Le texte dont il est question, c'est l'*Histoire admirable*⁴⁵ publiée en 1710⁴⁶. La nouveauté réside en la présentation de la vie d'Ahasvérus. Étant donné la description des événements qui précèdent sa rencontre avec le Christ, on obtient une sorte de biographie du Juif errant. Il est donc possible que « les lecteurs y aient trouvé avant tout une sorte de nouvel Évangile apocryphe »⁴⁷.

Les cinq chapitres (occupant trente-huit pages dans l'édition de 1767, imprimée chez Jean-François Behourt à Rouen⁴⁸) sont suivis respectivement de la

⁴⁵ Le titre complet de ce texte est le suivant : *Histoire admirable du Juif-Errant, lequel depuis l'an 33 jusqu'à l'heure présente ne fait que marcher. Contenant sa tribu, sa punition, les aventures admirables qu'il a eues en tous les endroits du Monde. Et l'Histoire et les Merveilles admirables arrivées avant son temps.*

⁴⁶ La première édition connue de cet ouvrage est celle conservée à la Bibliothèque de l'Arsenal, provenant de l'imprimerie d'André Wijds (ou Wyds), de Bruges, et munie d'une approbation datée de 1710.

⁴⁷ E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire...*, p. 52.

⁴⁸ Le texte porte l'approbation de Baisieu, Pasteur de l'église Sainte-Madeleine, à Bruges. La voici : « J'ai vû et lû ce présent Livre, contenant l'*Histoire du Juif-Errant*, dont je n'ai rien trouvé qui puisse en empêcher la réimpression, dont j'ai signé ce 10 Mai 1767 » (*Histoire admirable du Juif-Errant, lequel depuis l'an 33 jusqu'à l'heure présente ne fait que marcher. Contenant sa tribu, sa punition, les aventures admirables qu'il a eues en tous les endroits du Monde. Et l'Histoire et les Merveilles admirables avant son temps.* Rouen, J.F. Behourt, 1767, p. 3).

Complainte du Juif-Errant, sur l'air de Saint-Eustache et du *Voyage du Juif-Errant*⁴⁹. George K. Anderson trouve que le texte est « un retour aux homélies du Moyen Âge, aux contes médiévaux sur la vie du Christ et à la fameuse Légende extrascripturale de la Sainte Croix issue du Moyen Âge. Bref, une grande partie de ses éléments n'est pas liée à la légende du Juif errant »⁵⁰. Vu la construction de ce texte et surtout son contenu (références aux légendes), on trouve généralement qu'avec sa publication on a tenté de se rapprocher de la tradition médiévale catholique, afin de « faire oublier quelque peu les sources protestantes de la légende du Juif errant »⁵¹.

Le premier chapitre, intitulé *Comme le Juif errant a été reconnu aux environs de la ville de Hambourg*, hormis quelques légères modifications, ne propose rien de révélateur. Il s'applique *ad litteram* au procédé habituel et débute par la présentation de l'étranger qui attire l'attention d'une personne notable. Ici, ce n'est plus un jeune étudiant qui va voir ses parents, comme c'était dans la *Courte Description*, mais un évêque de Slewick, qui, en 1633⁵², voyage par le pays de Wittenberg pour aller à Hambourg dans le dessein de « rendre visite à un de ses amis nommé M. Franciscus Eysen, Théologien, homme de grand esprit »⁵³.

Le deuxième chapitre, à caractère quasi biographique, s'intitulant *La naissance du Juif errant*, nous introduit dans les détails de la vie du protagoniste, exposant lui-même son parcours existentiel. Si dans la *Kurze Beschreibung* Ahasvérus raconte son histoire à une seule personne, c'est-à-dire à Paul d'Eitzen, ici, il se trouve dans « la salle où il y avoit beaucoup de monde »⁵⁴.

Le troisième chapitre, doté du titre *Des trois Rois et de la fuite en Égypte*, commence par la description de l'histoire des trois Rois qui sont à la recherche d'un Messie nouvellement né⁵⁵. Suit alors la description du massacre des enfants

⁴⁹ Nous présentons ce texte dans l'Annexe III.

⁵⁰ G.K. ANDERSON : *The Legend of the Wandering Jew...*, p. 55 (dans l'original : "a throw-back to the homilies of the Middle Ages, to medieval tales of the life of Christ, and to the famous medieval extrascriptural Legend of the Holy Cross. Much of its material, in short, is irrelevant in respect to the Legend of the Wandering Jew").

⁵¹ E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire...*, p. 53, note 17.

⁵² C'est la date qui figure dans l'édition de 1710, publiée par Wyds. Dans l'édition dont nous nous servons, c'est-à-dire celle de 1767 publiée chez Jean-François Behourt, on trouve la date 1745.

⁵³ *Histoire admirable du Juif-Errant...*, p. 3.

⁵⁴ Ibidem, p. 5.

⁵⁵ Cela éveille la curiosité chez le jeune Ahasvérus. De manière spontanée et non justifiée, il prend la décision de les suivre. Quoique nullement conscient de son rôle, le Juif est pour la première fois initié au mystère divin. Cet incident non seulement lui révèle, d'une manière sous-jacente, la nature divine du Christ, mais il lui annonce aussi qu'il sera bientôt (et il l'est déjà) témoin d'un événement fort exceptionnel : l'avènement du Messie. Cet épisode est presque littéralement repris par Henry-Jacques dans son propre texte.

innocents, la fuite en Égypte et, enfin, la scène où l'Ange s'adresse à Joseph dans son rêve et lui dit de retourner en Judée.

L'avant-dernier chapitre (dont le titre donne des informations précises sur le contenu : *Jésus prêchant dans le Temple, et comment il travailla avec Joseph aux arbres qui crûrent hors des trois pépins, comme j'ai dit ci-devant, qu'on avait mis proche du Temple, ils scièrent ces arbres en forme de sommiers qui doivent servir de fondement du Temple ; et la mort de saint Jean-Baptiste*) débute par la présentation de la fuite du jeune Jésus et s'achève sur la mort de son père, Joseph⁵⁶.

Dans le cinquième chapitre, le dernier, intitulé *Des souffrances de Jésus-Christ, la Vie de Judas, et la punition du Juif errant*, nous trouvons une description détaillée de la vie de Judas : de sa naissance jusqu'à sa mort, en passant par la période où il est disciple de Jésus. Sa vie y est présentée de la même façon que dans la *Légende Dorée* de Jacques de Voragine. Il est donc un personnage odieux, rongé par la haine. La cruauté et l'hypocrisie sont ses traits fondamentaux. D'ailleurs, sa nature hideuse est inscrite dans son nom Iscariot⁵⁷ qui signifie « meurtrier » ou « homicide ».

Ce qui nous intéresse le plus, ce sont les épisodes liés directement à Ahasvérus et au Christ. Tout comme dans les chapitres précédents, Ahasvérus demeure une personne médiocre, parce que rien ne le distingue des autres ; il n'incarne ni méchanceté particulière ni perspicacité, et, par conséquent, il n'est nullement capable de saisir le sens des phénomènes auxquels il assiste. Bien qu'il continue à pratiquer la religion hébraïque, rien ne l'empêche de participer aux prédications du Rabbi de Galilée, et il le fait « plus de trente fois »⁵⁸. À la suite d'une certaine opiniâtreté, il reste inébranlablement fidèle au judaïsme et défend à sa femme – quoiqu'elle le désire – de se laisser baptiser par Jean-Baptiste. Il avoue encore à propos du Galiléen qu'il : « faisait

⁵⁶ La même année, Ahasvérus se marie avec une femme de la Tribu de Benjamin, qui lui donne trois enfants. *L'Histoire admirable* reproduit le caractère plus humain du Juif errant en lui conférant une famille et un foyer. Son enfance, son adolescence et sa vie adulte ressemblent à celles des autres. Grâce à cela, il apparaît aux yeux des lecteurs comme un homme « normal », malgré le sort extraordinaire qui pèse sur lui. On ne peut pas quand même se taire sur la descendance de sa femme. Malchus, le « prototype » du Juif errant, était aussi, mais d'une façon indirecte, descendant de la Tribu de Benjamin ; d'une façon indirecte parce que c'est l'origine de son prénom et non de Malchus lui-même qui nous renvoie à Melec (le deuxième fils de Michée, descendant de Saül) qui était Benjaminite. On peut se demander si la descendance de la femme du Juif errant est un jeu du hasard ou le résultat d'un projet délibérément élaboré par l'auteur de *L'Histoire admirable*.

⁵⁷ *L'Histoire admirable* présente une telle interprétation de son nom, ce qui n'est pas conforme à l'explication universelle. Là, on lit : « [...] puis on lui donna le surnom *Iscariot*, qui signifie en notre langue *Meurtrier*, ou un *Homicide* » (*Histoire admirable du Juif-Errant...*, p. 33). Parmi plusieurs conceptions, on trouve celle qui explique que « *Iscariot* » veut dire tout simplement « [venant] de Qeriyot ».

⁵⁸ Ibidem, p. 28.

plusieurs grands miracles, je l'ai vû guérir les aveugles, et la Resurrection du Lazare ; j'ai mangé de ces cinq pains et de ces deux poissons, qui fit un grand Miracle, car moi seul j'avois bien la valeur d'un poisson et du pain à proportion »⁵⁹. Il prend part à l'arrestation du Christ dans le jardin de Gethsémani, sans y participer activement. Il voit aussi, de ses propres yeux, les incidents inouïs qui se produisent une fois que Jésus exhale le dernier soupir. Tout juste après son décès, « l'air s'obscurcit, il survint une grande tempête, les morts sortirent de leurs tombeaux, les rochers se fendirent, et au pied de la Croix la terre se fendit en deux »⁶⁰.

Pourtant, aucune révélation ne l'éclaire à tel point qu'il reconnaisse en Jésus le vrai Messie, qu'il abandonne la croyance juive et devienne son adepte. Ainsi, son attitude imprégnée de mécréance – ou plutôt d'aveuglement – est d'autant plus étonnante qu'il participe avec une certaine régularité au spectacle des signes envoyés des cieux. Malgré sa méfiance originelle, il croit finalement en la sainteté du Rédempteur, ce qui – compte tenu des épisodes qui se sont produits tout au long de sa vie – le rend un témoin digne de confiance. Ce qui est significatif, c'est qu'il ne se trouve pas parmi ceux qui condamnent le Christ. Cela est visible dans la scène cruciale, celle pendant laquelle Jésus passe à côté de sa maison :

Moi j'étois à ma porte et vis les gens courir, en disant : *On va crucifier Jesus*. J'ai pris mon enfant sur mes bras pour le lui faire voir ; je vis Jesus qui venoit chargé d'une pesante et lourde Croix tout en chancelant, il vint devant ma porte, et voulant un peu se reposer, moi prenant cela pour un grand affront, j'ai dit à Jesus-Christ ces paroles fort aigres : *Allez, allez, allez-vous en de ma porte, je ne veux pas qu'un Scelerat se repose là*. D'abord Jesus me regarda d'une mine triste, et répondit : *Je vais et je reposerai ; vous marcherez et vous ne reposerez pas ; vous marcherez tant que le monde sera monde, cela jusqu'au dernier jour du Jugement. Allez, vous me verrez assis à la droite de mon Pere, pour juger les douze Tribus qui me crucifieront*. D'abord j'ai mis mon enfant en bas de mes bras, et j'ai suivi Jesus [...]»⁶¹.

Il est facile d'apercevoir que le dialogue de Jésus avec le Juif, quoiqu'invariable dans son essence, acquiert une nouvelle dimension. La scène tout entière est plus tragique, toutes les répétitions que l'on observe dans la sentence de Jésus lui donnent un caractère pathétique. Cela vise à mettre en évidence « le parallélisme entre le crime et sa punition »⁶². En ce qui concerne la transformation du « tu » traditionnel en « vous », nous abondons dans le

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem, p. 36.

⁶¹ Ibidem, p. 35.

⁶² E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire...*, p. 55.

sens de Knecht qui constate qu'un tel procédé narratif permet la transposition du péché ahasvérien sur la nation juive tout entière (« les douze Tribus qui me crucifieront »)⁶³.

Ce qui est surprenant, c'est qu'Ahasvérus paraît ne pas être impressionné ou troublé par la malédiction du Christ. Après sa mort, il quitte sur-le-champ son milieu familial, sans savoir pourquoi ni où aller. On peut dire que c'est un choix spontané et involontaire. C'est indubitablement durant son vagabondage qu'il saisit le sens de son destin, tout en ressentant les infortunes de sa condition extrêmement misérable.

Bref, l'*Histoire admirable* est un récit illustrant, de manière simple et touchante, le sort de chaque homme. Le vagabondage d'Ahasvérus représente tout simplement la vie terrestre des mortels. Quoique marquée par la souffrance, cette existence fort misérable et pénible n'est point dénuée d'espoir ; elle apparaît comme une étape passagère entre la naissance et la mort, où tout le monde peut racheter ses péchés et atteindre le salut. C'est donc un récit plongé dans un contexte religieux, rédigé, le plus probablement, à des fins édifiants.

Pour faire le point, qu'il nous soit permis de rapporter les propos d'Edgar Knecht :

Faite pour le peuple, cette *Histoire* lui était accessible grâce à des récits connus et appréciés, proche de lui par l'image d'un Dieu justicier et par l'idée de la misère de l'homme, mais aussi par la promesse du paradis pour les justes, les charitables et les fidèles. Livre remarquable par l'unité de l'inspiration religieuse, l'*Histoire admirable* est peut-être l'expression la plus vraie du mythe populaire du Juif errant ; rien d'étonnant donc à ce qu'elle ait supplanté les autres *Discours* et *Histoires*⁶⁴.

Complaintes ou comment chanter la douleur du Juif errant

La trame du Juif errant est aussi exprimée en diverses langues du Nord, sous forme de complaintes qui se situent entre le folklore et la légende écrite. Au début, elles sont publiées dans des recueils réunissant différentes versions écrites de la légende ahasvérienne, mais, avec le temps, elles s'en détachent et jouissent d'une existence indépendante ; « on les vend deux sols dans la rue »⁶⁵. Quelques-unes sont le produit « de "poètes de carrefour" qui n'ont pas

⁶³ *Histoire admirable du Juif-Errant...*, p. 35.

⁶⁴ E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire...*, p. 58.

⁶⁵ R. AUGUET : *Le Juif Errant...*, p. 124.

toujours la rime facile, et dont l'inspiration, rien moins que spontanée, aboutit parfois à d'incompréhensibles charabias »⁶⁶.

Dans la majorité des cas, les plaintes répètent d'une certaine façon le schéma narratif traditionnel : elles mettent en scène deux gentilshommes ou deux bourgeois, donc des personnes notables, qui rencontrent le vagabond mystérieux et l'interpellent sur son passé. C'est l'aspect étrange du Juif qui attire les gens et les incite à lui poser des questions sur sa destinée. Leur attitude est mêlée de curiosité et d'un certain respect suscité le plus probablement par son âge avancé et par la longueur de sa barbe ; selon les endroits, « on parle au Juif errant avec beaucoup de "docilité", car on tient compte de ses tourments que l'on ne souhaite surtout pas augmenter en lui remémorant la scène douloureuse dont il subit les conséquences »⁶⁷. Le Juif errant profite toujours de l'occasion « pour débiter la litanie de ses ennuis »⁶⁸. Aussi dévoile-t-il les chagrins qui gisent dans les recoins de son âme, tout en se plaignant de son errance qui le lancine et de sa vieillesse qui l'accable. Dans les plaintes, les auditeurs sont censés retrouver soit le reflet de leurs propres tourments soit la dimension universelle de la condition qui pèse sur l'éternel marcheur : celui-ci se distingue par un repentir sincère.

Leur fonction diffère toutefois de celle de l'*Histoire admirable*. La différence majeure porte sur ce qu'elles sont destinées avant tout à des récepteurs susceptibles de s'émouvoir du destin tragique qui marque la vie du Juif. Ainsi, la plainte, en tant que telle, « est chantée et s'adresse à un public qui ne doit pas nécessairement savoir lire ; elle touche l'auditeur plus immédiatement. Elle n'est plus un récit, elle est une plainte. Elle édifie non par la réflexion mais par l'émotion qu'elle suscite et la pitié qu'elle éveille ; c'est une chanson sur le mode mineur »⁶⁹.

La plainte la plus célèbre et la plus originale est celle écrite en français. Elle relate le passage du Juif errant à Bruxelles, en 1640⁷⁰. Ce qui est digne d'attention, c'est qu'elle donne au personnage éponyme le nouveau nom, Isaac Laquedem, et contribue à la fois à sa popularisation. Néanmoins, cette appellation est marquée d'une sorte de bizarrerie, parce qu'elle contient un facteur restant en opposition avec la nature même du protagoniste. Le prénom

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire...*, p. 61.

⁶⁸ Ibidem, p. 62.

⁶⁹ Ibidem, p. 58-59.

⁷⁰ La plainte, accompagnée d'une effigie du Juif errant, est imprimée au XIX^e siècle sur une feuille volante avec l'intitulé : *Le vrai portrait du Juif-Errant. Complainte nouvelle sur un air de chasse*. Elle est souvent reproduite et son titre contient la phrase : *Tel qu'on la vu passer à Avignon, le 22 avril 1784*. Edgard KNECHT (cf. *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire...*, p. 60) et George K. ANDERSON (cf. *The Legend of the Wandering Jew...*, p. 165) mentionnent la date « 1774 ». Nous présentons le texte de cette chanson populaire dans l'Annexe IV.

Isaac (יצחק), d'origine sans aucun doute hébraïque, signifie 'le rire', et l'on sait très bien que la vie du Juif errant est jalonnée de tristesse, et, d'après les textes allemands, on ne l'a jamais vu rire. Charles Schœbel signale qu'« aucun personnage de la Bible non plus ne rit. Sara riait seulement en elle-même [...], et encore n'était-ce pas un vrai rire, mais un rire sceptique »⁷¹. Une telle approche permet de situer Isaac dans le contexte purement biblique.

Quant à son nom, il se compose de deux éléments : du préfixe *la* (ל) indiquant la direction ou l'appartenance, et du mot *quedem* (קדם) signifiant 'origine' ou 'orient'⁷², ce qui nous donne en somme : יצחק לקדם, c'est-à-dire 'Rieur de l'Orient'. Il se peut qu'il ne s'agisse pas ici d'un rire rempli de joie, mais d'un rire moqueur. Cette désignation nous renvoie donc à la nature primitive du Juif qui se moque de Jésus-Christ lors de son passage au Calvaire. Dans ce cas-là, on aurait affaire à une vision qui y cache le point de départ de la légende, à savoir les échos de Malchus et de Cartaphile (celui d'avant la conversion). Évoquons ici également Isaac, fils d'Abraham et de Sarah. On se rappelle que le patriarche biblique doit sacrifier son fils unique pour exécuter l'ordre de Dieu. Mais c'est ce dernier qui – à la suite de son intervention – sauve la vie du jeune garçon en expliquant les raisons pour lesquelles il a exigé à Abraham une telle offrande. Peut-être faut-il voir dans le nouveau prénom du Juif un certain parallèle entre son sort et celui relatif à Isaac de l'Ancien Testament, qui embrasse en même temps le destin du Christ (à cette différence que le dernier meurt effectivement sur la croix) et celui d'Ahasvérus qui est contraint d'attendre le jugement dernier pour que l'intervention divine puisse le décharger de son châtement. Bref, l'avenir du Juif errant repose entre les mains de Dieu et dépend de son verdict⁷³.

En fin de compte, il est indéniable que l'imagerie populaire s'inspire pleinement du portrait du Juif y présenté ; en effet, il est ensuite largement repris surtout dans l'iconographie. Désormais, le Juif errant porte une longue barbe, une sorte de bonnet-turban, un tablier de cordonnier et des bottes. Quoiqu'elle soit « écrite avec une trivialité et une platitude souvent comiques, mais qui ne manque pas de naïveté et même à quelques endroits d'un certain charme pénétrant »⁷⁴, cette célèbre complainte belge est munie d'un attrait authentiquement populaire : or, elle se distingue par sa structure dialoguée et par l'application des tournures venant du langage parlé. Et sa simplicité presque naïve est capable de pénétrer les cœurs des destinataires moyens qui cherchent plutôt la natura-

⁷¹ Ch. SCHÖBEL : *La Légende du Juif-Errant*. Paris, Maisonneuve et C^{ie}, 1877, p. 44.

⁷² Cf. G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 177.

⁷³ Une autre possibilité interprétative renvoie au « champ du sang » ou « champ du Potier », *Akeldama* (חקל דמא). C'est une appellation araméenne désignant le lieu localisé à Jérusalem, associé à Judas (cf. Matthieu, 27.3–8 et Actes des Apôtres, 1.18–19).

⁷⁴ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 176.

lité de l'expression qu'une forme exquise dénuée d'une quelconque profondeur sentimentale.

* * *

Somme toute, il s'avère que l'évolution de la légende du Juif errant est aussi longue que complexe. Sa nature hétérogène, accumulant des composantes qui proviennent de différentes sources, fait écho dans ces textes littéraires qui se proposent de l'exploiter. Il est donc hors de doute que le rôle de l'errant et sa présentation y varient en fonction des facteurs extérieurs, tels que les exigences d'une époque donnée et les visions individuelles des auteurs.

Juif errant dans la littérature

À l'ombre : les XVII^e et XVIII^e siècles

Les livrets de colportage contribuent d'un côté à la consolidation de la légende, mais de l'autre – ce qui est notamment visible au XVII^e siècle – à sa popularisation. Vu le moyen dont s'opère ce processus, ces textes sont accessibles presque à tout le monde, sans distinction du milieu social. Ils sont donc destinés aussi bien au public populaire qu'à celui – quoique marginalement – de lettrés. Grâce à ces « productions littéraires », le personnage d'Ahasvérus s'implante pour de bon dans la culture écrite, tout en se détachant, mais pas complètement, de la culture orale qui n'inspire pas tant d'estime que celle perpétuée sur le papier. Comme l'observe Gaël Milin, ce sont ces livres qui « ont servi d'intermédiaire entre la culture orale et la littérature, qui ont fourni aux auteurs la matière et qui leur ont donné l'idée d'intégrer à leurs œuvres le personnage du Juif Errant : Ahasvérus est passé du livret au livre »¹.

L'Histoire admirable constitue un exemple parfait de cette étape passagère entre la légende ahasvérienne plongée toujours dans le mysticisme et l'ouvrage littéraire qui se concentre sur les personnages presque au même niveau que sur le contenu. Cependant, tout au long des XVII^e et XVIII^e siècles, l'errant, que les auteurs ne prennent pas au sérieux et que les lettrés méprisent, demeure un type marginal dans la littérature, et son apparition constitue un simple enjolivement pour le fond de l'action. Là, le Juif se promène à l'arrière-plan comme un élément secondaire, un accessoire, sans devenir un tel personnage qui influencerait la trame principale. Aussi n'est-il guère étonnant que les écrivains se décidant à le placer dans leurs ouvrages, même sous forme de fioriture thématique, restent peu nombreux.

¹ G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem. La véritable histoire du Juif Errant*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1997, p. 109.

En 1619, dans le texte *L'Espadon satyrique* de Claude d'Esternod, la cinquième satire, intitulée *Le Juif Errant*, est en entier consacrée au marcheur éternel. Ce récit anticlérical situe le Juif errant dans un couvent de nonnes où il raconte ses aventures. C'est un bon vivant, admirateur de femmes, un être sans profondeur. Malgré sa volonté, il « devient une sorte de marionnette entre les mains de ses auteurs qui le font agir à leur guise »².

Avec la publication de *L'Espion turc*, texte rédigé par Giovanni Paolo Marana et publié en 1684, le Juif errant est muni d'une nouvelle identité : il s'appelle maintenant Michob Ader. Cette démarche permet à l'auteur de le situer sur un axe différent de celui d'Ahasvérus. Ce qui motive son acte dirigé contre Jésus, c'est plutôt la moquerie, et non l'agression. Ainsi, il n'est plus un personnage tourmenté dont l'existence se déroule sous une enseigne tragique. Ses voyages servent donc de prétexte pour critiquer les institutions religieuses et les mœurs contemporaines, ce qui annonce les futures *Lettres persanes* de Montesquieu.

En se déplaçant dans le temps, Michob Ader s'infiltre dans différents milieux pour pouvoir en tirer des leçons et commenter la situation actuelle, avant tout celle liée à l'Église. D'après lui, après 1700, un Anglais « reformera les erreurs de toutes les Églises chrétiennes, abolira entièrement l'usage des images et des peintures, convaincra les Juifs de leur infidélité, et chassera de la terre les ténèbres de la superstition »³. Ayant visité plusieurs endroits, il enrichit son catalogue cognitif de nouvelles conceptions relatives à l'organisation sociale. Il est fasciné notamment par une communauté juive qui a bien réussi à maintenir la conception originelle de la société restant en conformité avec la loi de Moïse. Elle est localisée « dans les parties Septentrionales de l'Asie, où il y a un nombre infini d'Hébreux, mais bien différents pour la Religion de tous les Juifs du reste du monde »⁴. À la suite de ses expériences, Michob prêche la tolérance et combat les superstitions ; bref, il postule la formation d'un État idéal où régneraient l'égalité, la solidarité et la fraternité de tous les peuples sous l'étendard de Jésus. Marana, en faisant de l'errant son porte-parole, est toutefois conscient du caractère utopique de cette vision et ne s'interdit pas de jeter une ombre noire sur le dénouement de son livre : « Chaque siècle est fertile, et fait éclore des événements surprenants. Cependant après tout, ceci a fort l'air d'une rêverie. Le Monde même ne vaut pas mieux »⁵.

Simon Tyssot de Patot, philosophe huguenot d'origine normande, trouvant le refuge aux Pays-Bas, décrit dans les *Voyages et aventures de Jacques Massé*, texte publié en 1710, la rencontre du personnage éponyme – jeune homme

² E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire et de sociologie religieuse*. Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1977, p. 72.

³ G.P. MARANA : *L'Espion dans les Cours des Princes Chrétiens*. T. 5. Cologne, Kinkius, 1700, p. 38.

⁴ Ibidem, p. 178-179.

⁵ Ibidem, T. 6, p. 39.

ambitieux, consacrant la majorité de son temps aux études – avec le Juif errant, qui a lieu à Dieppe, en 1642. Comme le remarque Edgar Knecht, c'est un livre « qui fut souvent lu et apprécié par les philosophes du XVIII^e siècle, surtout par Voltaire »⁶. Il n'est guère surprenant que les visions politiques et religieuses de cet écrivain libertin inspirent les savants de l'époque à venir. Il en est ainsi parce que dans son optique « les religions, loin de faire progresser l'humanité, la plongent dans l'ignorance et favorisent la superstition »⁷. Il est permis de constater que le philosophe français a trouvé dans cet ouvrage de l'inspiration pour son conte philosophique *Candide ou l'Optimisme*. En fin de compte, le Juif errant (qui s'appelle également Michob) n'y sert que de prétexte. Patot lui-même se tait sur la longévité fabuleuse de ce héros « ponctuel », parce que c'est le seul voyageur qui l'intéresse.

Encore que l'éternel vagabond soit exempt de sa dimension légendaire, son intrusion merveilleuse occasionne une sorte de désarroi stimulant les esprits sclérosés à s'engager dans les recherches philosophiques, théologiques et artistiques. Il va sans dire que les deux Michob, celui de Marana et celui de Tyssot de Patot, en savent mauvais gré à la superstition. Ainsi, ils postulent la nécessité de se familiariser avec d'autres cultures et d'autres mœurs, puisque c'est bel et bien la méconnaissance qui empêche de déchaîner et de libérer tous les raisonnements racornis. Pour le faire, il faut obligatoirement se déplacer, comme cela est manifesté dans les actions des héros principaux de ces ouvrages. En voyageant, on élargit ses connaissances. Et le savoir, dont on s'enrichit au cours de cette « errance », facilite la compréhension de la nature humaine – aussi complexe qu'elle soit – et, de cette manière, permet la divulgation universelle de l'idée de tolérance. Évidemment, de telles conceptions sont des graines semées sur un sol fertile dont poussera bientôt un nouvel esprit.

Il est hors de doute que le rôle du Juif errant et sa présentation varient en fonction des facteurs extérieurs, comme les exigences d'une époque donnée. Ainsi, au siècle des Lumières, le Juif errant avant tout se déchristianise. Sa dimension religieuse est reléguée au second plan et ne compte pas beaucoup – ou nullement – pour les auteurs du XVIII^e siècle. Si elle subsiste, c'est « pour la forme, et l'on n'est pas sans émettre des doutes sur son existence et surtout sur les miracles qu'il accomplit, attribués à la crédulité des ignorants et des superstitieux »⁸. Ce qui l'emporte quand même sur cet aspect, c'est son savoir fort miraculeux composé d'un grand nombre de faits passés, accumulés à la suite de ses voyages inlassables. Il traverse non seulement les contrées européennes et celles du Proche-Orient, mais aussi plusieurs pays lointains de l'Asie et des

⁶ E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire...*, p. 78.

⁷ Ibidem.

⁸ R. AUGUET : *Le Juif errant : genèse d'une légende*. Paris, Payot, 1977, p. 105.

deux Amériques⁹ (on y distingue d'ailleurs le goût commun pour l'exotisme qui commence à s'insinuer dans la littérature, comme c'est dans le cas de *Manon Lescaut* d'Antoine-François Prévost d'Exiles).

L'errant s'inscrit parfaitement dans la mentalité du siècle des Lumières qui s'oppose aux superstitions et à l'intolérance, et qui prône notamment la force de la raison. Or, Ahasvérus, ayant vécu à différentes époques et en différents lieux, ayant rencontré diverses personnes de toutes les couches sociales, devient une source d'informations sans égale, et il est autant historien que philosophe. Bref, c'est une « encyclopédie vivante ». Ses expériences combinées à son érudition font de lui un vrai détenteur du savoir humain. Cela dit, rien ne l'empêche de s'exprimer sur « la psychologie des peuples : les Turcs sont tyranniques, les Arabes voleurs »¹⁰ ou d'expliquer « chiffres en mains, l'organisation du système solaire et des galaxies »¹¹.

Pour illustrer comment ce héros multiséculaire est perçu au XVIII^e siècle, il suffit de citer un titre datant de 1722 : *Grandes prophéties du Sieur de Montague, autrement nommé le Juif Errant, qui est un homme qui a fait quarante-quatre fois le tour du monde, dans lesquelles on y verra quelles sont les parties du Monde, la grandeur des Étoiles, le nombre et la grandeur de toutes les Planettes, le nombre de lieues que fait le Soleil et la Lune par chaque heure, la manière dont se forment les Éclipses du Soleil et de la Lune, ce qui engendre l'Arc-en-ciel, les Nuées, la Pluie, la Grêle, les Brouillards, la Gelée blanche, la profondeur de la Mer et celle de la Terre, et le prix des Grains, Boissons et autres Marchandises*¹².

Floraison luxuriante : le XIX^e siècle

Transposée sur la culture écrite par l'intermédiaire des livrets de colportage, la légende du Juif errant s'y instaure pour de bon et sa popularité ne s'effrite nullement malgré les inévitables vicissitudes des prédilections du public et des auteurs. Déjà à l'époque préromantique, mais aussi celle qui lui succède, les productions littéraires utilisant le thème de l'éternel vagabond sont à ce point nombreuses qu'une énumération complète serait trop vaste et poserait quelques difficultés. Il faudrait prendre en considération non seulement les adaptations

⁹ La multitude des endroits visités par le Juif errant est visiblement présentée dans le texte *Voyage du Juif-Errant* (cf. l'Annexe III).

¹⁰ R. AUGUET : *Le Juif errant...*, p. 106.

¹¹ Ibidem, p. 107.

¹² E. KNECHT : « Le mythe du Juif errant. Esquisse de bibliographie raisonnée (1600–1844) », *Romantisme* 1974, n° 8, p. 107.

et rééditions des textes antérieurs (c'est essentiellement l'*Histoire admirable* qui reste en vogue), des livrets de colportage, des brochures ou des estampes que l'on achète à un sou, mais aussi de nombreux poèmes, des parodies, des pamphlets et avant tout des plaintes, dont celle de Béranger (version antisémite). La floraison des plaintes est visible surtout en Bretagne, où elles sont appelées les *gwerzioù*¹³. C'est entre autres l'abbé Romorantin, un des personnages de *La Fille du Juif-Errant* de Paul Féval¹⁴, qui éprouve une fascination hypnotique pour les effigies du Juif errant, et qui est enclin à payer même « deux cents francs » pour « un exemplaire du tirage de 1790 », parce qu'il « cherche cette épreuve depuis vingt ans »¹⁵.

Comme l'observe Roland Auguet, « [s]'il fallait d'ailleurs citer tous les livres parus au XIX^e siècle sur ce sujet, un volume n'y suffirait pas. Tantôt le personnage sert de prétexte à des élucubrations antisémites ; tantôt, à partir d'un canevas où l'on retrouve toujours les mêmes scènes, il symbolise l'errance du Peuple juif. Il a visiblement exercé sur les écrivains une véritable fascination. Mais personne n'a pu lui donner réellement un corps, la plupart de ces œuvres sont médiocres »¹⁶.

Le problème réside dans un attachement rigide que manifestent les écrivains à l'égard de l'essence traditionnelle de la légende. Par ailleurs, il est loisible de remarquer que le Juif est devenu la victime et le prisonnier de son propre sort. À dire vrai, sa substance thématique est fort restreinte : un homme incrédule qui, ayant refusé à Jésus-Christ de se reposer près de sa demeure, est condamné à marcher éternellement – ou plutôt jusqu'au jugement dernier – et en pleine solitude. Voilà son mystère. Le dépouiller de son contenu primitif permettrait de lui conférer une dimension fraîche et l'adapterait au goût du jour. Mais la

¹³ Cf. G. MILIN : *Le cordonnier de Jérusalem...*, p. 119–158.

¹⁴ L'ouvrage de Paul Féval est publié pour la première fois dans *Le Musée des familles*, en 1864, sous le titre *Le Juif-Errant, conte pour les grands enfants*. Ensuite, le texte est réédité à plusieurs reprises, respectivement sous deux intitulés différents : *Le Vicomte Paul* et *La Fille du Juif-Errant*. Le dernier paraît de novembre 1877 à janvier 1878 et devient la variante définitive. Cette œuvre est peut-être l'un des plus originaux textes français parus au XIX^e siècle abordant la question de l'éternel vagabond. À une telle évaluation contribue non seulement la manière dont est traité le personnage légendaire, mais notamment la conception générique de l'ouvrage. C'est un récit romanesque à plusieurs facettes, où l'on entend l'écho du genre fantastique que Féval appréciait et dont il ne s'abstenait pas, ce qui est visible d'ailleurs dans *La Vampire*. Toujours est-il que le roman est assaisonné de plusieurs épisodes désopilants et, de la sorte, il prend un caractère comique. En somme, dans le texte de Féval, l'histoire du Juif errant « cesse d'être un mythe comme dans les œuvres de Quinet et d'Eugène Sue, pour redevenir une légende, un conte à dormir debout, un thème de plainte traversé par une idée chrétienne teintée d'antisémitisme » (M. NATHAN : *Splendeurs et misères du roman populaire*. Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1990, p. 187).

¹⁵ P. FÉVAL : *La Fille du Juif-Errant*. Paris, Société générale de librairie catholique, 1883, p. 238.

¹⁶ R. AUGUET : *Le Juif errant...*, p. 156.

tâche n'est aucunement facile, comme le prouvent d'ailleurs les titres publiés au cours du siècle. De toute manière, la célébrité de la légende conquiert les territoires allemands (*Halle et Jérusalem*, drame religieux d'Achim von Arim ; quelques ouvrages inachevés, dont : *Le Visionnaire*, roman de Johann Christoph Friedrich Schiller ; *La Mort d'Ahasvérus*, rhapsodie de Christian Friedrich Daniel Schubart ou une épopée de Johann Wolfgang Goethe), anglais (*Le Moine*, roman gothique de Matthew Gregory Lewis ; *La Reine Mab : un poème philosophique, avec des notes* de Percy Bysshe Shelley ou bien *Melmoth, l'homme errant*, roman gothique de Charles Robert Maturin, considéré par maints critiques comme chef-d'œuvre de son genre), mais également français (*Le Juif-Errant*, mélodrame de Louis-Charles Caigniez ; *Le Juif errant*, drame fantastique de Pierre Merville et Julien Mallian ; *Le Manuscrit trouvé à Saragosse*, roman fantastique de Jean Potocki) et y règne pendant de longues années. Comme l'observe pertinemment Paul Féval : « [i]l n'y a pas en France un enfant de six ans qui ne sache l'histoire du Juif-Errant »¹⁷.

Certains auteurs se focalisent sur un trait particulier d'Ahasvérus, mais il arrive qu'ils tombent dans l'excès, et l'ouvrage, à cause d'une thématique bornée, devient inactuel, donc incompréhensible pour les générations ultérieures. C'est bien le cas de la rhapsodie lyrique de Schubart où le Juif errant, installé sur la côte du Mont Carmel, entame une longue lamentation imprégnée d'une douleur intense. De courts épisodes constituant la deuxième partie de l'épopée « montrent, avec une accumulation parfois effrénée d'images, les souffrances passées d'Ahasvérus lors de ses tentatives réitérées de se donner la mort »¹⁸. Néanmoins, il s'en dégage une lueur optimiste, car le courroux de Dieu n'est pas sempiternel, et « sa miséricorde s'étend à Ahasvérus, comme elle s'étend à tous les hommes »¹⁹.

Il en est presque de même avec les *Tablettes du Juif errant*, début littéraire d'Edgar Quinet publié en 1822, où le jeune auteur met en exergue la solitude et la souffrance d'un individu incompris par ses semblables. Quinet, profondément déchiré « entre deux tendances contradictoires, incarnées par Mme de Staël et Chateaubriand, découragé par l'abrutissement et le silence des masses et retenu par l'hostilité de sa famille envers une carrière littéraire »²⁰, y exprime son propre tenaillement. En succombant à son indolence, Isaac Laquedem prend la décision de se retirer du monde. Il dresse autour de lui un néant total et s'enferme dans une solitude impénétrable, et déclare ensuite : « Mieux avisé, quand tant d'écueils m'environnent, je me hâte de retirer ma barque du courant ; semblable au paysan de la fable, je vais m'asseoir tranquillement sur le

¹⁷ P. FÉVAL : *La Fille du Juif-Errant...*, p. 33.

¹⁸ E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire...*, p. 108.

¹⁹ Ibidem, p. 109.

²⁰ Ibidem, p. 96.

rivage, en attendant, pour passer, que les eaux soient écoulées »²¹. Au bout du compte, les *Tablettes* – constituant une promenade à la voltairienne, durant laquelle Isaac parcourt différents endroits et différentes époques – s’inscrivent dans l’esthétique du romantisme, où l’aspect émotif est placé au premier plan : le protagoniste, accablé de ses tourments intérieurs, est marqué par le mal de vivre ; ne pouvant point accepter l’imperfection du monde, en voyant la dissonance entre sa susceptibilité et celle de son entourage, il est gouverné par une vision pessimiste de son destin et parvient, finalement, à la conclusion que son existence doit se réaliser à l’écart de la société.

Onze ans plus tard, Quinet rédige un autre ouvrage portant sur le vagabond légendaire. Cette fois-ci, il s’agit d’un poème en prose, *Ahasvérus*²², dont la construction évoque celle des *mystères*. Le texte se compose d’un prologue, d’un épilogue et de quatre journées (intitulées respectivement : *La création*, *La passion*, *La mort* et *Le jugement dernier*), entrecoupées de trois intermèdes. C’est donc une sorte d’épopée d’ordre cosmique, dont l’action commence au Ciel longtemps après la fin du monde, à l’heure où Dieu envisage de concevoir un second univers. Ce qui décide de la valeur d’*Ahasvérus*, c’est sûrement sa forme poétique, mais avant tout le traitement du personnage éponyme qui n’est nullement réduit « à une machine à débiter des phrases, comme c’est le cas dans Shelley : Ahasvérus, ici, est d’abord un homme. [...] Bref, il possède ce qui manque tellement à ses confrères, une certaine *vérité* »²³.

Encore que le mythe passe de l’antisémitisme théologique à celui de race et que l’on commence à identifier Ahasvérus à son ancêtre Caïn, rien n’empêche que le Juif errant fasse fonction d’emblème de l’humanité. À part cela, il arrive souvent qu’au début du XIX^e siècle le Juif errant soit perçu comme la victime de la férocité d’un Dieu tyrannique. En définitive, il devient un personnage dont la souffrance et le désespoir le conduisent directement à la révolte. Réduit auparavant à la dimension psychologique, il commence maintenant à subir une métamorphose : son pôle émotionnel est mis de côté au profit des traits permettant sa jonction à la société tout entière, dont l’expression la plus nette constitue *Le Juif errant* d’Eugène Sue.

* * *

Le Juif errant d’Eugène Sue, avant d’être publié en volume chez Paulin, paraît tout d’abord en feuilletons dans *Le Constitutionnel*. La publication s’étend sur la période de quatorze mois, du 25 juin 1844 au 26 août 1845, et échoit à l’époque où l’on observe une patente croissance des attitudes antijésuites. Le

²¹ E. QUINET : *Œuvres complètes de Edgar Quinet : Ahasvérus. Les tablettes du Juif errant*. Paris, Pagnerre, 1858, p. 441.

²² Cf. E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire...*, p. 165–177.

²³ R. AUGUET : *Le Juif errant...*, p. 161.

vif débat public est centré en particulier autour de la liberté d'enseignement. La situation s'aggravant, « plusieurs personnalités catholiques s'en prirent à l'Université, lui reprochant de corrompre la jeunesse, et surtout de bénéficier du monopole de l'enseignement secondaire – le primaire seul étant dédaigneusement abandonné aux prêtres. Plusieurs professeurs à l'Université et au Collège de France, Jouffroy, Ampère, Quinet, Michelet, étaient nommément mis en cause »²⁴.

La « jésuitophobie » prend de l'ampleur, surtout qu'en 1843 paraît l'ouvrage intitulé *Des Jésuites*, fruit de la collaboration de Jules Michelet et Edgar Quinet, consacré à la critique sévère des Jésuites, représentant une sorte d'apogée de l'attitude mal intentionnée à l'égard de cette organisation catholique. Michelet est d'avis que leur activité religieuse est privée d'âme, et il accentue fort souvent sa nature machinale, ainsi que « l'esprit de mort » qui la caractérise.

Dans la toute première leçon, *MACHINISME MODERNE. Du machinisme moral*, l'historien anticlérical expose ses idées sur la fondation de la Compagnie de Jésus, qui, à ses yeux, incarne le « génie mécanique », et les Jésuites eux-mêmes sont « des ingénieurs sans âme, qui n'ont jamais rien créé de vivant »²⁵.

Attendu que le texte *Des Jésuites* voit le jour un an avant la publication du *Juif errant*, il est à supposer qu'Eugène Sue s'en inspire et y puise amplement afin de rédiger son propre roman, d'autant plus que cet ouvrage critique jouit alors d'une énorme popularité : le public français se l'arrache au point que « [p]lusieurs éditions s'épuisent en deux semaines »²⁶. On peut bien se douter que l'extrait que nous rapportons ci-dessous a incité l'auteur à introduire dans la narration la Princesse de Saint-Dizier, femme rusée étant aux services des Jésuites et participant de bonne grâce à une quantité de complots que les « religieux mécaniques » ont ourdis contre les descendants d'Hérodiade, sœur du Juif errant. On y lit :

Chose étonnante, qu'en si peu de temps on ait réuni de telles forces ! Quelque haute opinion qu'on ait de l'habileté des jésuites, elle ne suffirait pas à expliquer un tel résultat. Il y a là une main mystérieuse... Celle qui, bien dirigée, dès le premier jour du monde, a docilement opéré les miracles de la ruse. Faible main, à laquelle rien ne résiste, la main de la femme. Les jésuites ont employé l'instrument, dont parle saint Jérôme : « De pauvres petites femmes, toutes couvertes de péchés ! »²⁷

Il y a lieu ici de souligner que l'intitulé du roman est trompeur, car le Juif n'est qu'un personnage d'ordre utilitaire. Il est impossible de ne pas abonder

²⁴ Ibidem, p. 143.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem.

²⁷ J. MICHELET, E. QUINET : *Des Jésuites*. Paris, Hachette-Paulin, 1843, p. 12.

dans le sens de Roland Auguet constatant que le Juif de Sue « reste à l'état de symbole, il flotte à côté de l'intrigue. À aucun moment ce symbole ne s'incarne dans l'action, ne la nourrit, ne l'éclaire. D'ailleurs, en tout et pour tout, on lui consacre trois pages sur quinze cents »²⁸. Le Juif errant, secondé par son homologue féminin (Hérodiade), exerce la fonction d'une puissance protectrice tendant à secourir les ennemis des Jésuites qui s'éteignent à s'approprier le trésor des Rennepont.

Bien que Sue relègue tangiblement le personnage éponyme au second plan, son roman devient vite un *best-seller*. À un tel succès contribue entre autres la question jésuite qui ne cesse d'influencer la mentalité de l'époque, tout en incendiant, chez certaines personnes trop émotives, l'état de psychose. Nous nous permettons de rapporter, à l'instar de Roland Auguet qui cite Jean-Louis Bory, une anecdote certifiant une telle attitude sociale :

Un malade prend le médecin qu'on lui envoie pour un des nombreux espions jésuites dont on voudrait l'entourer et le renvoie en ajoutant, vindicatif : « Monsieur, ce n'est pas tout d'être Jésuite, il faut encore être adroit. La gaucherie avec laquelle vous avez voulu m'entourer de gens de votre espèce m'a vite indiqué à qui j'avais affaire. Je déteste les Rodin en robe courte et en diplôme ; Eugène Sue nous apprend les moyens de les connaître et de les démasquer »²⁹.

À part la question antijésuite, le roman contient deux autres ingrédients qui touchent à la situation politique : bonapartisme et esprit cocardier. Cela va sans dire que le mythe du Juif errant, dans le texte de Sue, subit une transformation considérable : en se détachant de son passé religieux, il acquiert une dimension politique et sociale. Le destin du Juif errant s'étend sur l'humanité tout entière en revêtant, de cette manière, une portée globale, se référant à tous les êtres humains indépendamment de leur appartenance religieuse. Il faut insister sur le fait que la nature même du péché d'Ahasvérus n'y compte plus. Peu importe qu'il ait outragé le Christ. L'essentiel est qu'il est condamné à une existence pénible, sans joie et sans espoir de jours meilleurs. La vie qu'il mène ressemble beaucoup à celle des ouvriers qu'il représente : bref, il est victime de l'injustice.

Le Juif errant de Sue ne siège plus à l'écart du peuple. Autant dire qu'il en provient, il le représente, il l'incarne. Tout court : il est le Peuple. Il souffre l'injustice autant que lui et, par conséquent, le malheur s'implante dans ses tréfonds et le ronge. S'il repousse Jésus-Christ, ce n'est ni par une éventuelle mécréance ni par la dureté de cœur, mais bien par la conviction d'être exploité par ses semblables. Au premier plan est située la condition humaine, toute pure et exempte d'un aspect religieux. Une telle approche fait en sorte que l'auteur

²⁸ R. AUGUET : *Le Juif errant...*, p. 150.

²⁹ Ibidem, p. 144.

remanie la scène de la rencontre d'Ahasvérus avec Jésus. Là, tout comme dans l'*Histoire admirable*, « la légende est exemplaire : elle n'explique pas les origines de l'injustice sociale, mais nomme les raisons qui font qu'elle existe »³⁰. Dans ce cas-là, tous les efforts des masses laborieuses, visant à changer leur situation lamentable, sont *in extenso* vains et condamnés à un échec flagrant. Cela est dû assurément à la fatalité qui pèse sur eux : n'y pouvant rien, ils sont mis dans l'obligation d'accepter humblement le joug imposé par le sort.

Il arrive cependant que *Le Juif errant* soit fortement critiqué à cause de l'intrusion des phénomènes surnaturels. Il s'agit, sans aucun doute, des deux personnages tutélaires : le Juif errant et sa sœur Hérodiade. En tant qu'entités légendaires, ils s'insinuent dans un cadre réel et participent aux péripéties des autres personnages. Bien que leurs interventions soient rares, un tel processus narratif ne convient nullement à certains critiques littéraires. L'un d'eux est Alfred Nettement, qui, dans ses *Études critiques sur le feuilleton-roman*, émet l'opinion suivante :

Veut-on faire du merveilleux, du fantastique ? Eh bien ! Qu'on fasse franchement et sans hypocrisie du fantastique et du merveilleux. Conte-moi *Peau d'Âne*, la *Belle au Bois dormant*, la *Belle aux Cheveux d'Or*, la *Lampe d'Aladin*, rien de mieux, pourvu que vous restiez dans votre donnée ; j'y prendrai, comme l'a dit un admirable conteur, un plaisir extrême. Mais si vous me faites du merveilleux par-devant notaire [...], cette alliance du *Barème* et des *Mille et une Nuits*, de la réalité et de la fiction, me fatigue et me pèse.

Rêvez ou réveillez-vous, comme il vous plaira, mais ne rêvez pas éveillé. Ne rendez pas la réalité folle sous prétexte de la faire marcher avec la fiction, et la fiction méthodique et mathématique, sous prétexte de la faire vivre en bonne harmonie avec la réalité. Soyez légendaire si cela vous convient ; historien, si vous aimez mieux ; pamphlétaire même, si le cœur vous en dit, mais ne faites point du pamphlet dans la légende, de la légende dans l'histoire et de l'arithmétique dans le roman³¹.

Somme toute, l'ouvrage de Sue « n'est donc rien d'autre que le récit de la lutte finale engagée entre les forces du bien et du mal, combat qui s'achève par la mort des martyrs et la damnation définitive de Satan »³². Néanmoins, cette idéologie manichéenne ne va pas à l'encontre des prémisses incluses dans les textes antérieurs à caractère religieux, comme l'*Histoire admirable*. Au demeurant, « ce voyageur pour l'Éternité concentre en lui toutes les démarches particulières des hommes, de la révolte à l'amour ; mais à force de signifier

³⁰ E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire...*, p. 241.

³¹ A.-F. NETTEMMENT : *Études critiques sur le feuilleton-roman*. Paris, Perrodil, 1845, p. 84–85.

³² E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire...*, p. 243.

l'avènement des bons sentiments, il prophétise davantage le triomphe du mélodrame que celui d'un mythe de rédemption dont il reste "l'ombre" »³³.

* * *

Isaac Laquedem, roman d'Alexandre Dumas, bien qu'inachevé, est un immense projet littéraire. Les premiers épisodes paraissent le 11 novembre 1852 et sont publiés régulièrement sous forme de roman-feuilleton dans *Le Constitutionnel*. L'idée de créer un ouvrage retraçant la figure du Juif errant est née dans l'esprit du grand écrivain une vingtaine d'années avant la publication de ses premières parties. Dans une lettre, Dumas écrit : « Toujours impuissant à l'exécuter comme devrait être exécuté ce livre, j'ai du moins depuis vingt ans, beaucoup étudié et beaucoup appris ; tout ce que j'ai étudié et appris d'art, de sciences, d'hommes et de choses, je le mettrai dans *Isaac Laquedem* ; c'est, je vous le répète, *l'œuvre de ma vie* »³⁴.

Dumas fait de l'errant un pion qui se déplace sur l'échiquier romanesque, où tous les mouvements sont dirigés par le narrateur. Le rôle d'Isaac est fort limité. Pour l'auteur, il sert plutôt de prétexte pour qu'il puisse broser un fabuleux et vaste panorama de l'histoire humaine : dès l'Antiquité jusqu'aux temps contemporains. Aussi révisé-t-il les anciennes philosophies et marque le moment où le paganisme est supplanté par le christianisme. En résultat, dans une telle configuration, le Juif errant « perd son identité propre de héros romanesque à force d'hésiter entre tant de symboles mythiques »³⁵.

Bien qu'au préalable Isaac Laquedem rende visite au pape Paul II pour obtenir de lui l'absolution, au bout du compte, il descend – suivant le conseil de Prométhée – au centre de la Terre pour y trouver les Parques³⁶. Le Juif reçoit de ces divinités le fil de la vie de Cléopâtre et réussit à la ressusciter. Puis, il lui révèle la raison pour laquelle il l'a ramenée à la vie : il veut qu'elle soit sa complice contre Jésus. Les dernières lignes du roman suggèrent sa suite : tous les deux partiront pour Rome afin de s'allier avec le jeune prince Lucius Dominitius Claudius Néron. Cléopâtre, en tant que Poppée, sera sa maîtresse, tandis qu'Isaac, en tant que Tigellin, sera son favori. Il en appert que ces deux coalisés s'apprêtent à s'engager dans une lutte visant à persécuter les chrétiens.

³³ M.-F. ROUART : *Le mythe du Juif errant dans l'Europe du XIX^e siècle*. Paris, José Corti, 1988, p. 164.

³⁴ Une lettre d'Alexandre Dumas adressée aux lecteurs du *Constitutionnel*, publiée le 9 décembre 1852.

³⁵ M.-F. ROUART : *Le mythe du Juif errant...*, p. 148.

³⁶ Dumas confond les Moires (divinités de la mythologie grecque) avec les Parques (leurs équivalents de la mythologie latine). Les premières s'appellent Clotho, Lachésis et Atropos ; les secondes, Nona, Decima et Morta. En outre, Dumas mélange l'activité de Clotho (« Fileuse ») avec celle de Lachésis (« Répartitrice »).

Dumas est tellement audacieux dans ses projets, tellement intrépide dans son zèle qu'il ne prévoit pas les réelles implications auxquelles se heurtera son nouveau roman, critiqué non seulement par les autorités du Second Empire, mais aussi par les milieux catholiques et même les Juifs, reprochant à Dumas d'aiguiser les attitudes antisémites : « Laissant transparaître une certaine hostilité envers le peuple déicide, le procès de Jésus met fidèlement en scène les Juifs mus par la haine. Face à leur détermination, Ponce Pilate ne peut que se laver les mains »³⁷.

Malgré la peinture suggestive de la flagellation de Jésus (s'opérant au moyen de divers instruments de torture, tels que baguettes de coudrier réunies en faisceau, baguettes faites d'un bois plein de nœuds et d'épines ou encore « lanières toutes garnies de crochets de fer qui enlevaient la chair à chaque coup »³⁸), on peut repérer quelques énoncés qui contestent le caractère antisémite d'*Isaac Laquedem*. Or, Henry Méchoulan écrit dans son texte qu'il « est évident que la lecture du texte d'*Isaac Laquedem* ne peut s'accommoder de la judéophobie ambiante, ce qui explique la censure »³⁹. En outre, à propos du racisme qui « vit toujours et prospère »⁴⁰, il remarque que Dumas

a toujours manifesté une réelle sympathie à l'égard des juifs qu'il a rencontrés ou qu'il a créés dans son œuvre. Même si ces derniers sont toujours liés à l'argent, le romancier montre qu'on peut faire commerce de l'argent sans mériter, être un juif riche et un homme de bien. C'est ainsi que Dumas répond au racisme de Thiébault, en prouvant que la grandeur ou la bassesse des hommes se mesurent à l'aune de leurs actions⁴¹.

Le public lui-même n'est plus intéressé par la suite du roman, parce qu'il se sent désabusé et en quelque sorte dupé : le Juif errant, explicitement mentionné dans le titre, est complètement dénué de son symbolisme et devient une figure de second plan, sans aucune profondeur. Même si *Laquedem* l'emporte sur les autres personnages en assistant au cadre événementiel, les lecteurs peuvent avoir l'impression que ce personnage utilitaire n'introduit rien de révélateur ni au niveau structural ni mythologique. Bref, c'est juste un titan comme Prométhée, maudit et immortel comme lui. Comme l'observe Claude Schopp : « Ce n'est ni le pouvoir politique, ni la catégorie ambiante qui condamnent *Isaac Laquedem*,

³⁷ D. BARBU : « *Isaac Laquedem ou le Roman du Juif errant*, Alexandre Dumas, réédition par Claude Aziza, Belles Lettres, Paris, 2005 (première éd., Paris, 1853) ». *ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 2007, n° 2, p. 164.

³⁸ A. DUMAS : *Isaac Laquedem ou le Roman du Juif errant*. Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 273.

³⁹ H. MÉCHOULAN : « Alexandre Dumas, le général Thiébault et les juifs ». *Romantisme* 2004, n° 125 : *Juifs, judéité à Paris au début du XIX^e siècle*, p. 119.

⁴⁰ Ibidem, p. 123.

⁴¹ Ibidem.

c'est plus profondément l'intérêt des lecteurs du *Constitutionnel*. Ils attendaient un divertissement là où Dumas leur propose une méditation sur l'histoire universelle. Quelque chose se brise qui a duré dix ans : la complicité d'un auteur et de ses lecteurs »⁴².

En plaçant le Christ parmi les mythes de l'univers gréco-romain, Dumas contribue à sa banalisation et désacralisation, ce qui ne réjouit aucunement le public du Second Empire. Bien que son projet initial n'ait point eu pour objectif de tourner l'Évangile en dérision – on peut supposer que l'histoire du Rédempteur chrétien a dû attiser son imagination –, c'est de toute évidence par cette démarche maladroitement mesurée que l'auteur exacerbe le conflit.

Aussitôt que *Le Constitutionnel* eut changé de propriétaire (Jules Mirès), on a arrêté sa publication, car « contrôlé par le gouvernement, le journal ne pouvait se permettre de publier, chaque matin, l'Évangile en feuilletons »⁴³. Cet incident inusité a eu lieu le 15 janvier 1853.

C'est entre autres Léon Aubineau qui saisit l'occasion et critique sévèrement le projet littéraire d'Alexandre Dumas ; il le compare au *Juif errant* d'Eugène Sue, roman qui a déclenché de semblables controverses en critiquant, voire en injuriant, l'activité religieuse des Jésuites. L'animadversion d'Aubineau à l'égard d'*Isaac Laquedem* est exposée dans son article publié dans *l'Univers*, le 20 janvier. Il va de soi que son point de vue n'est pas du tout favorable. Ce journaliste et littérateur catholique « regrette particulièrement que Dumas ait ajouté à d'anciennes erreurs – évangiles apocryphes et celles qui proviennent de *l'Histoire admirable*, sans doute – d'autres détails inventés par lui-même »⁴⁴.

Après six mois environ, on recommence à publier *Isaac Laquedem*, mais cela ne dure pas longtemps. C'est à la suite de l'intervention de *L'Ami de la Religion*, journal catholique, que l'ouvrage de Dumas est condamné à l'échec. La publication s'achève définitivement « le 11 mars 1853, le roman s'arrête à la fin de la première partie et jamais Dumas n'en fera publier la suite »⁴⁵. On peut admettre que l'insuccès de ce roman réside non dans le thème lui-même, mais plutôt dans l'orchestration quelque peu maladroite : l'auteur métisse les genres, unit des éléments disparates et frôle le blasphème.

Henry Blaze de Bury, dans son livre traitant d'Alexandre Dumas, remarque le caractère plurigénérique de l'œuvre controversée. Il écrit : « Roman, drame, épopée, histoire, tout ce qu'on voudra, cet *Isaac Laquedem* est, en plus, un merveilleux recueil de légendes, et si bien contées, si dextrement ouvrées dans le tissu même du récit ! D'abord, celles que l'on connaît, la légende de sainte

⁴² C. SCHOPP : *Alexandre Dumas. Le génie de la vie*. Paris, Fayard, 2002, p. 465.

⁴³ E. KNECHT : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire...*, p. 279.

⁴⁴ Ibidem, p. 280.

⁴⁵ Ibidem.

Véronique et tant d'autres »⁴⁶. À cette brève énumération générique, on peut sans aucun doute ajouter d'autres genres et techniques littéraires, tels que roman d'aventures, roman à tiroirs, conte merveilleux⁴⁷ ou merveilleux chrétien.

Aussi complexe et sacrilège qu'il soit, le roman dumasien « s'inscrit résolument dans un courant romantique qui remet l'Antiquité et le fantastique au goût du jour. Explorant les auteurs anciens, Alexandre Dumas cherche à produire une immense synthèse de ces mythes et légendes qui baignent l'Europe. Il maîtrise évidemment les récits bibliques et les légendes populaires qui les accompagnent »⁴⁸. Trop vite condamné à l'anéantissement, cet ouvrage – dont les dimensions dans le projet initial étaient imposantes – déçoit le public en dépassant ses attentes inadaptées à la vision de Dumas : hyperboliquement ambitieuse et innovatrice.

* * *

Tout bien considéré, il ne serait point abusif d'appeler le Juif errant « une marionnette flexible » qui gît entre les mains des auteurs. Ceux-ci peuvent tantôt le façonner suivant les tendances générales – voire la mentalité – de leur époque, tantôt s'en servir pour exprimer leurs idées personnelles ou pour réaliser leur propre projet qui sera soit plus ou moins conforme à la version traditionnelle de la légende, soit plus ou moins en éloigné.

⁴⁶ H. BLAZE DE BURY : *Alexandre Dumas. Sa vie, son temps, son œuvre*. Montréal, Le joyeux Roger, 2008, p. 196.

⁴⁷ Une histoire occupant presque trois chapitres (XXXI : *La forêt de Némée*, XXXII : *Meroë* et XXXIII : *Les noces de Clinias*) peut être traitée comme un conte merveilleux inséré dans la narration principale (récit enchâssé). Le narrateur extradiegetique y cède la parole à Clinias, jeune homme d'une beauté éthérée, lorsque celui-ci rejoint son maître Apollonius de Tayne parlant avec un étranger nouveau venu : Isaac Laquedem.

⁴⁸ D. BARBU : « *Isaac Laquedem ou le Roman du Juif errant [...]* », p. 167.



DEUXIÈME PARTIE

**ANALYSE
SÉMIOLOGIQUE
DU JUIF ERRANT**

Questions préliminaires

Avant de procéder à l'analyse, il est utile de rappeler brièvement quelques notions de base du modèle élaboré par Philippe Hamon. Cette approche sémiologique, s'inscrivant dans le courant des études structurales, examine le personnage comme un signe linguistique. Celui-ci n'est jamais placé en position isolée ; il reste sous la dépendance continue d'autres signes fonctionnant dans la même structure narrative. Les uns réagissent sur les autres et donnent par là une image intégrale, reflétant la totalité de la trajectoire des personnages. Autant dire que le modèle sémiologique, créé par Hamon, comprend trois champs d'analyse : l'« être » (nom, dénominations, portrait : corps, habit, psychologie, biographie), le « faire » (rôle thématique, rôle actantiel¹) et l'« importance hiérarchique » (qualification, distribution, autonomie, fonctionnalité, prédésignation conventionnelle, commentaire explicite du narrateur).

Le personnage de roman est sans aucun doute indissociable de l'univers fictif dont il relève : que ce soit héros individuel ou collectif, être humain ou objet. Il est l'agent de l'action, car c'est grâce à lui que l'histoire peut progresser et les intrigues, elles, s'accomplir. En fin de compte, il assure le fonctionnement du texte littéraire.

Il est à observer que la notion de « personnage » n'existe pas en sémiotique narrative. Cette notion y « est remplacée par trois concepts qui interviennent à des niveaux différents de description du récit : l'*acteur*, l'*actant* et le *rôle thématique* »². L'*acteur*, agissant au niveau de la *manifestation*³, est une instance chargée d'assumer des actions sans lesquelles le récit ne peut nullement fonctionner. Il se définit comme un exécutant, un être « tangible » de l'univers

¹ Bien que les dictionnaires usuels (tels *Le Robert* ou *Larousse*) indiquent que l'orthographe de ce terme est « actanciel », nous nous sommes décidé à choisir celle qu'emploient Algirdas Julien Greimas et Philippe Hamon eux-mêmes, et qui figure dans certains textes théoriques, entre autres ceux de : Vincent Jouve, Yves Stalloni, Yves Reuter ou Laure Helms. Au demeurant, c'est la seule graphie acceptée par l'Académie française.

² V. JOUVE : *Poétique du roman*. Paris, Armand Colin, 2015, p. 79–80.

³ Ce niveau renvoie à un texte donné, tel qu'il se présente à la lecture.

représenté qui possède le nom et l'identité ; il est aussi indispensable à l'action et se qualifie comme concret. Étant donné qu'il exécute les actions au sens propre du terme, on le considère comme le concept se rapprochant le plus de la notion traditionnelle de « personnage ». En revanche, l'*actant*, relevant de la *composante narrative* et situé au niveau de *surface*, est un concept employé uniquement dans la « grammaire »⁴ du récit, reconstruite lors de l'analyse littéraire. Or, l'*actant* « se définit comme un rôle nécessaire à l'existence du récit (rôle que les acteurs ont pour fonction de prendre en charge) »⁵. Il se définit donc par les rôles qu'il assume, et on le qualifie comme abstrait. En d'autres termes, c'est l'*actant* qui possède déjà une fonction bien déterminée sur le schéma greimassien. Rappelons en ce lieu qu'Algirdas Julien Greimas, sémioticien français d'origine lituanienne, distingue six *actants* (rôles actantiels) : *Sujet – Objet, Opposant – Adjuvant* et *Destinateur – Destinataire*⁶.

Il n'est pas sans intérêt de noter qu'en rédigeant sa propre « structure sémiotique » de personnages fonctionnant dans une œuvre romanesque, Greimas s'appuie sur les études du grammairien Lucien Tesnière⁷ et du folkloriste russe Vladimir Propp⁸, qui – tous les deux – continuent les travaux plus anciens d'Étienne Souriau sur le théâtre⁹.

Le modèle actantiel de Greimas renferme six « rôles » (ou *actants*) qui s'organisent sur trois axes fondamentaux. Ainsi, sur l'axe du désir se trouve le *sujet*, donc le héros qui mène sa quête d'un objet (action, idée, valeur abstraite, chose matérielle ou non). Sur l'axe du pouvoir se placent les *adjuvants* qui soutiennent le héros dans sa quête ainsi que les *opposants* (adversaires) qui entravent les efforts du héros en lui nuisant. Enfin, sur l'axe du savoir (ou de communication) sont situés le *destinateur* (émetteur), celui qui déclenche la quête du héros en assurant sa jonction avec l'objet recherché et, finalement, le *destinataire* (récepteur), à savoir celui qui bénéficie du résultat d'une quête menée.

⁴ Cette grammaire est constituée d'une *composante narrative* (il s'agit de la logique des actions que le texte met en scène) et d'une *composante thématique* (à savoir les « contenus » que véhicule la syntaxe narrative). Ajoutons que « la grammaire » se situe au niveau de surface (cf. V. JOUVE : *Poétique du roman...*, p. 80).

⁵ Ibidem.

⁶ Vu que le schéma greimassien est inclus dans le deuxième champ (le « faire ») du modèle sémiologique de Philippe Hamon, il nous semble nécessaire d'esquisser les règles qui le sous-tendent. Cependant, nous nous restreignons à donner uniquement les informations élémentaires, puisque – comme le remarque Vincent Jouve – c'est un « schéma très (trop) connu » (cf. ibidem, p. 81).

⁷ Cf. L. TESNIÈRE : *Éléments de syntaxe structurale* (2^e édition revue et corrigée). Paris, Klincksieck, 1965.

⁸ Cf. V. PROPP : *Morphologie du conte*. Paris, Seuil, 1973.

⁹ Cf. É. SOURIAU : *Les deux cent mille situations dramatiques*. Paris, Flammarion, 1950.

Le personnage fictif ou « existentiellement novateur », pour rapporter l'appellation de Gareth Evans¹⁰, est considéré comme un blanc sémantique (ou comme un asémantème¹¹ selon Guillaume) qui ne devient complet qu'au moment où la lecture est achevée. C'est alors durant tout le processus narratif que ce signe vide – grâce à toutes sortes d'indices accumulés dans le texte – se charge progressivement de signification afin d'acquérir, en définitive, une structure pleinement établie. En l'occurrence, nous avons affaire à « un fonctionnement *cumulatif* de la signification »¹². Il n'est point exagéré de constater que même les *personnages-référentiels*¹³, c'est-à-dire ceux qui nous renvoient à une réalité du monde extérieur, fonctionnent au début du récit comme des signes incomplets. Encore qu'ils aient des référents extra-littéraires, ils ne sont pleinement définis qu'au moment où la lecture prend fin. Lors même s'ils « renvoient à un sens plein et fixe, immobilisé par une culture, à des rôles, des programmes, et des emplois stéréotypés »¹⁴, leur façonnement dépend toujours de la vision artistique ou idéologique de l'auteur qui décide subjectivement de leur parcours dans le système narratif global. En tant que morphèmes « vides » à l'origine, ils s'enrichissent toujours de différentes significations et n'acquièrent leur configuration totale qu'après toutes les transformations. Or, le personnage de roman « se construit progressivement par des notations figuratives consécutives et diffuses le long du texte, et ne déploie sa figure complète qu'à la dernière page »¹⁵.

L'« étiquette sémantique » des personnages ayant leurs équivalents dans le monde réel est aussi une structure à remplir, qui s'effectue graduellement au cours de la narration. Il est flagrant que leur rôle est peu ou prou prédéterminé par différents facteurs textuels (comme c'est dans le cas du Juif errant étant le résultat, on l'a déjà vu, de la combinaison de quelques éléments séparés), mais ils sont toujours sujets à subir certaines modifications et risquent de s'éloigner de leur référent, c'est-à-dire des personnages historiques ou légendaires qui servent de modèles. Quoi qu'il en soit, ce type de personnages – comme d'ailleurs tous les autres – se caractérise par une étiquette sémantique riche ou pauvre, permanente ou à transformations. Ajoutons qu'en tant que concept

¹⁰ Cf. G. EVANS : *The Varieties of Reference*. London, John McDowell, Oxford University Press, 1982.

¹¹ Cf. G. GUILLAUME : *Langage et science du langage*. Paris, Nizet, 1984.

¹² Ph. HAMON : « Pour un statut sémiologique du personnage ». In : R. BARTHES, W. KAYSER, W.C. BOOTH, Ph. HAMON : *Poétique du récit*. Paris, Seuil, 1977, p. 128.

¹³ À cette catégorie, comme le dénote Philippe Hamon, appartiennent les personnages historiques (Napoléon III dans les *Rougon-Macquart*, Richelieu chez Alexandre Dumas...), mythologiques (Vénus, Zeus...), allégoriques (l'amour, la haine...) ou sociaux (ouvrier, chevalier, picaresque...). Cf. *ibidem*, p. 122.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ A.J. GREIMAS : « Les actants, les acteurs et les figures ». In : C. CHABROL (éd.) : *Sémiotique narrative et textuelle*. Paris, Larousse, 1973, p. 174.

sémiologique, le personnage est entendu par Philippe Hamon comme « *un signifiant discontinu* (un certain nombre de marques) renvoyant à *un signifié discontinu* (le “sens” ou la “valeur” du personnage) »¹⁶.

¹⁶ Ph. HAMON : « Pour un statut sémiologique du personnage »..., p. 124–125.

« Être » du personnage

Nom

L'« être » du personnage relève en premier lieu du nom dont celui-là est doté et qui lui concède une identité particulière. Il est aussi « l'un des instruments les plus efficaces de l'effet de réel »¹. Pour ce qui est des *personnages-référentiels*, leur désignation nominative permet de repérer leurs homologues dans la réalité extra-littéraire et, par là même, de leur concéder une caractéristique individualisée, régie par toutes sortes de données intertextuelles perpétuées dans la conscience universelle, que ce soit à travers la littérature ou l'Histoire.

La désignation du Juif errant, on l'a déjà vu dans la partie précédente, était toujours conditionnée par les circonstances – soit religieuses soit sociologiques – où la figure de ce personnage légendaire était façonnée. On s'appuyait tantôt sur sa signification sous-jacente (il s'agit d'une allusion à saint Jean), tantôt sur la référence relativement explicite à la culture juive (Assuérus ou A'hashverosh : personnage historique mentionné dans le Tanakh).

Dans les ouvrages que nous analysons, le Juif errant – chose peu surprenante – porte les mêmes noms que ses devanciers des époques antérieures. Il serait d'ailleurs superflu de lui attribuer de nouvelles appellations, tandis que les traditionnelles sont déjà bien associées à son diagramme et impliquent des significations concrètes, établies durant des siècles. Ainsi le rôdeur juif incarne-t-il son crime (le rejet et l'offense du Messie) et son châtiment (ne pouvant nullement retrouver la paix, il erre sans relâche à travers de vastes contrées).

C'est dans trois romans que le Juif porte le nom d'Ahasvérus, ce sont : *Les Entretiens d'Ahasvérus* de Louis de Launay, *Marches du Juif-Errant* de Henry-Jacques et *Histoire du Juif errant* de Jean d'Ormesson. Comme le

¹ V. JOUVE : *Poétique du roman*. Paris, Armand Colin, 2015, p. 88.

constate George K. Anderson², ce nom – lié au monarque perse Xerxès I^{er} – fait fonction de surnom désignant dans l'usage populaire tout Juif et acquiert par là un caractère général. Il ne se réfère pas uniquement à un Juif particulier, mais renferme la nation juive tout entière. Un tel positionnement renvoie à la situation initiale, c'est-à-dire à l'époque où un auteur anonyme élabore la version protestante de la légende, mettant en scène l'homme qui prétend avoir assisté de sa personne au crucifiement de Jésus. Toutefois, avec l'expansion de la nouvelle version du mythe, le nom d'Ahasvérus s'attache si intensément au marcheur barbu que son usage originaire est relégué au second plan. Or, cette appellation d'origine biblique revêt pour de bon une image fort individualisée : gros pécheur est condamné à l'errance perpétuelle – ou plutôt jusqu'à la venue de Jésus – pour encourir le châtiment et certifier la véracité du christianisme.

L'application de ce nom suggérerait alors que l'auteur, en l'attribuant au personnage, transpose sur lui l'« inventaire pécheur » du Juif légendaire et détermine de cette manière son étiquette sémantique. Une telle démarche est néanmoins difficile à localiser dans tous les trois textes mentionnés ci-dessus. Même si le personnage éponyme des *Entretiens* porte en effet ce prénom, son statut du Juif errant n'est pas tout à fait évident³. Il est quand même gratifié de

² Cf. G.K. ANDERSON : *The Legend of the Wandering Jew*. Providence, Brown University Press, 1965, p. 50.

³ Nul doute que la nature légendaire du juif launayen est suspendue : c'est à travers des comparaisons répétitives que l'on se doute – ou plutôt on en est de temps à autre informé – que le personnage éponyme des *Entretiens d'Ahasvérus* est véritablement le Juif errant. C'est bel et bien l'immortalité qui est l'un des facteurs décidant de la classification de ce personnage comme le rôdeur mythique. Or, cet « aspect existentiel », sortant de l'ordinaire, n'est déductible que sur la base des indices inclus dans l'ouvrage. On apprend, à propos de son existence en ce bas monde, que « les longues années passées sur la terre » (L. DE LAUNAY : *Les Entretiens d'Ahasvérus*. Paris, Éditions du Courrier politique, littéraire et social, 1938, p. 9) ont influencé sa mentalité. À son propre dire, il a « vu bien des misères depuis... mettons 1.900 ans ! » (ibidem, p. 19), et il est d'avis que les mortels n'ont pas « le malheur d'être immortel comme moi » (ibidem, p. 20). En parlant des faits remarquables, Ahasvérus constate : « voilà dix-neuf cents ans que je les connais » (ibidem, p. 186). Lorsqu'il tient conférence sur ses points de vue concernant l'activité des hommes et les illusions qui les incitent à agir, il avoue : « on n'a plus les belles ardeurs de la jeunesse quand on a vécu, comme moi, près de deux mille ans » (ibidem, p. 25), ou encore : « Vous supposez bien que, moi aussi, j'ai beaucoup récriminé autrefois. Mais quelques siècles d'expérience m'ont calmé. La vieillesse est un excellent véronal » (ibidem, p. 22). Somme toute, il est condamné comme anarchiste « sous l'Empire Romain » (ibidem, p. 38), ce qui permet d'en déduire que son existence est effectivement multiséculaire. En outre, c'est Ahasvérus lui-même qui évoque son destin tout en se comparant au vagabond éternel. Il dit : « Hé, hé, lisez plutôt ma légende ! » (ibidem, p. 19), « Si je l'avais pratiquée comme le veut ma légende... » (ibidem, p. 77), « D'ailleurs vous connaissez ma légende » (ibidem, p. 137), « Et pas seulement une fois comme le racontent ceux qui ont fait une chanson stupide [complainte – P.K.] sur moi » (ibidem, p. 175–176), ou bien : « Alors moi non plus, moi Ahasvérus, je n'existe pas sans doute ! Je suis, comme lui [Jésus – P.K.], un mythe, un symbole, un personnage de légende ! » (ibidem, p. 176). Il n'en demeure pas moins qu'il lui

certains traits qui caractérisent le vagabond juif : il possède un grand savoir, il jouit de la réputation d'un érudit excentrique, on le considère comme un avocat talentueux plaidant pour différents clients et il est perçu comme un homme à longévité exceptionnelle qui vit depuis « longtemps » : on le présume voire immortel. Quant à sa nature pécheresse, elle n'est pas persuasivement cernée dans le texte⁴. Il en résulte donc que l'emploi du nom d'Ahasvérus⁵ dans ce roman est motivé par son contenu traditionnel, car il met en relief les caractéristiques s'étant avérées convenables pour la conception littéraire.

Il n'en est pas de même avec le personnage principal des *Marches du Juif Errant*. Celui-ci constitue à l'évidence une réalisation pleinement ancrée dans le sort du vagabond juif, dont la sphère d'action est déterminée par les textes traditionnels (non seulement le *Volksbuch*, mais aussi les *mystères* et d'autres textes voisins). Ici, l'accent est mis surtout sur l'opiniâtreté du maudit et sur sa désobéissance à la volonté divine. Chez Henry-Jacques, le Juif reprend manifestement le destin de son homologue légendaire et devient une adaptation moderne d'un réprouvé qui, en errant sans repos et sans fin, a la chance d'expier ses péchés.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, Ahasvérus est le prénom que porte aussi le personnage de l'*Histoire du Juif errant*. Il est à souligner qu'il revêt plusieurs facettes et, par conséquent, il possède de multiples identités, chacune étant accompagnée d'un nom différent. Cela est dû à ce que son parcours narratif s'étend sur vingt siècles – dès l'ère préchrétienne jusqu'aux temps contemporains – et, à chacune des époques, il incarne des rôles divers. Ce qui apparente ce protagoniste le plus au vagabond légendaire, c'est surtout sa mobilité dans le temps et dans l'espace qui lui permet de se trouver dans différents endroits et être témoin de plusieurs événements historiques. Dès lors,

arrive de se distancier lui-même de son statut légendaire. Cela est détectable dans quelques-uns de ses énoncés. Les voilà : « L'humanité ne semble plus composée que de juifs errants. Elle n'y a cependant pas été condamnée comme mon homonyme » (ibidem, p. 111), ou bien : « Il y a une jolie légende qui exprime cela : c'est celle de l'homme qui marche toujours ; vous la connaissez bien, c'est la mienne puisque vous m'appellez tous Ahasvérus » (ibidem, p. 161).

⁴ Même si le protagoniste prétend à une étape de sa vie avoir été le véritable Juif errant, on ne peut pas traiter sa constatation comme pleinement véridique, car d'autres personnages de la diégèse estiment qu'il souffre de troubles mentaux dus à trois attaques d'apoplexie, d'où l'interprétation de ses propos comme déraisonnables.

⁵ Il est fort difficile de constater avec une certitude absolue s'il s'agit d'un nom ou d'un prénom. Le narrateur mentionne que le Juif est un « original que l'on nomme Ahasvérus » (L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 7). Aussi douteux que soit le statut administratif de cette appellation, on croit, au début de la lecture, que l'on a affaire au prénom, mais cette interprétation change au moment où l'on apprend que la femme du Juif s'appelle « M^{me} Ahasvérus ». En effet, on peut supposer que l'appellatif « Ahasvérus » fait fonction de nom de famille. Ce n'est que vers la fin de l'ouvrage que les doutes sont dissipés (plus précisément à la page 164, alors que le livre en compte 187), car c'est là que l'on trouve la mention « Thérèse Ahasvérus » se rapportant à l'identification administrative de la fille du Juif launayen.

cela contribue à ce qu'il devient dépositaire d'un savoir quasiment illimité et, en tant que raconteur prolixe, il relate les incidents passés. Étant donné que durant ces vingt siècles il adopte un grand nombre d'identités, il possède beaucoup de noms divers que l'on peut sectionner en trois catégories suivantes : 1) les noms directement liés à la légende du Juif errant, 2) ceux qui mettent en scène des personnages historiquement authentiques et 3) les noms inventés par Jean d'Ormesson lui-même.

Pour ce qui est des appellations qui nous renvoient à la légende (Cartaphilus, Giovanni Buttadeo, Juan de Espera en Dios, Ahasvérus, Isaac Laquedem⁶), il serait superfétatoire de s'interroger sur la motivation du choix de l'auteur qui, de toute évidence, n'a pas inventé des étiquettes dénominatives dissimulant des sens secondaires (ayant pour objectif, par exemple, d'enrichir la mentalité du marcheur), mais il s'est restreint à appliquer les noms fonctionnant depuis longtemps autour du contexte analysé.

Nous avons affaire à une situation analogue dans le cas des prénoms qui s'attachent aux personnages provenant de la réalité extra-littéraire⁷. Ce sont, dans l'ordre chronologique, Hiuan-tsang (appelé aussi Xuan zang, moine bouddhiste chinois et grand voyageur vivant au VII^e siècle), Omar Ibn Battûta al Khârezmi al Tartûshi (explorateur et voyageur marocain d'origine berbère, vivant au XIV^e siècle), Luis de Torres (un des membres de la première expédition de Christophe Colomb, considéré comme le premier Juif à s'installer en Amérique), Julien Potelin (valet, secrétaire et compagnon de voyage de François-René de Chateaubriand), Jules de Canouville (officier de l'armée napoléonienne et amant de Pauline Bonaparte), Simon Deutz (grand rabbin de France d'origine alsacienne, vivant au XIX^e siècle, connu entre autres pour avoir livré aux autorités de la monarchie de Juillet la Duchesse de Berry) et Maurice Sachs (écrivain français d'origine juive, collaborateur durant la Seconde Guerre

⁶ Jean d'Ormesson traite le nom « Isaac » comme une dénomination synonymique par rapport au Juif errant en tant que tel. Cela étant, indépendamment de l'époque où le Juif apparaîtrait, il arrive fort souvent que le narrateur le caractérise au niveau appellatif – conformément d'ailleurs à la tradition francophone – comme « Isaac ».

⁷ À cette catégorie appartient dans une certaine mesure Ragnar Lodbrok, Viking et roi semi-légendaire nordique (celui de Danemark et de Suède). Son règne échoit à une époque indéterminée et les chercheurs le situent entre 750 et 850. Notons que la période susmentionnée et l'époque où existe le personnage ormessonien discordent. Il en est ainsi, car ses compagnons de voyage vivent en réalité dans une époque quelque peu éloignée : Harald Hardrada (roi de Norvège : né vers 1015, mort en 1066), Olaf Tryggvason (roi de Norvège : né vers 960, mort en 1000), Harald à la Dent bleue (roi de Danemark : né vers 910, mort en 986) et Sven à la Barbe fourchue (roi de Danemark, de Norvège et d'Angleterre : né vers 960, mort en 1014). En tout cas, il se peut que Jean d'Ormesson, en introduisant ce personnage dans l'univers représenté, se soit inspiré de l'ouvrage *Le Vagabond des étoiles* de Jack London. Là, le personnage principal – Darrell Standing – revit, grâce à son imagination et dans une sorte d'état de transe, certaines de ses vies antérieures. Dans l'une de ses incarnations, il est Ragnar Lodbrok : légionnaire romain expédié en Judée à l'époque de Jésus-Christ et de Ponce Pilate.

mondiale). C'est ainsi que le dernier est caractérisé dans le roman : « garçon d'hôtel et écrivain, conférencier et acteur, lecteur à la N.R.F. et directeur de théâtre, ce séminariste défroqué, ce genre de converti et homosexuel d'un pasteur protestant, ce Juif pestiféré, vendu à la Gestapo »⁸.

À la dernière classe appartiennent deux noms qui n'ont pas d'équivalent dans la réalité extra-littéraire : Démétrios et Simon Fussgänger. Quoique le premier nom puisse être associé à quelques représentants du monde grec ancien (philosophes, politiques, artistes ou savants), aucun d'entre eux ne correspond au personnage mentionné dans le texte pour la raison qu'ils ne vivaient pas à la même époque que le personnage ormessonien. Cela étant, il paraît que le choix d'un nom d'origine grecque est dicté par ses connotations au monde de lettrés⁹. Dans le texte, il est écrit que l'on « savait seulement qu'il n'était pas wisigoth, ni ostrogoth d'ailleurs, ni suève, ni hérule, ni vandale, ni alain. Le bruit avait couru qu'il était romain [une allusion à son identité antécédente, celle de Cartaphile – P.K.], tout simplement. Mais il semblait qu'il fût juif »¹⁰.

La seconde dénomination possède un effet réaliste parce qu'elle se compose de deux éléments : prénom et nom. Le Juif errant est muni de ces appellations au moment où il narre – à l'époque contemporaine – les événements du passé. Les scènes se déroulent en Italie, au XX^e siècle, et la bipartition de son identité sur le plan dénominatif n'est point surprenante. Bien au contraire, car cela s'harmonise parfaitement aux exigences des temps. Ici, il importe d'étudier son nom dans la perspective morphologique. Or, les noms propres, qui sont construits suivant des procédés dérivationnels usuels, deviennent aisément traductibles et identifiables, et l'« on peut parler ici de “transparence” morphologique, ou étymologique »¹¹.

Insistons tout d'abord sur le prénom : « Simon » qui, de toute évidence, est d'origine hébraïque (שמעון, prononcé comme : *shim'ôn*) et signifie 'qui est exaucé'. Si l'on se place dans le contexte de l'histoire du Juif errant, et surtout dans les circonstances où il a commis son péché, il nous vient tout de suite à l'esprit Simon de Cyrène : personnage biblique qui, selon les trois évangiles synoptiques, est contraint par les soldats romains à porter la croix

⁸ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant*. Paris, Gallimard, 1990, p. 232.

⁹ Vu que Démétrios est défini sur le plan professionnel comme grammairien, philosophe et rhéteur byzantin, on peut supposer qu'il constitue une sorte d'amalgame des deux personnages authentiques : Démétrios d'Alexandrie (grammairien et rhéteur grec du II^e siècle av. J.-C.) et Démétrios de Byzance (historien grec du III^e siècle av. J.-C.). Ajoutons que le Démétrios ormessonien vit dès la seconde moitié du IV^e siècle jusqu'à la charnière des V^e et VI^e siècles, car il est compagnon d'Alaric (roi des Wisigoths : né vers 370, mort en 410), d'Odoacre (roi acclamé des Hérules : né vers 433, mort en 493) et de Théodoric le Grand (roi des Ostrogoths : né vers 455, mort en 526).

¹⁰ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 261.

¹¹ Ph. HAMON : « Pour un statut sémiologique du personnage ». In : R. BARTHES, W. KAYSER, W.C. BOOTH, Ph. HAMON : *Poétique du récit*. Paris, Seuil, 1977, p. 148.

de Jésus-Christ, tandis que celui-ci se dirige vers le Calvaire en vue d'y être crucifié¹². Une telle manœuvre, effectuée par l'écrivain, fait nettement ressortir la dissonance entre l'attitude d'Ahasvérus et celle de Simon (quoique celui-ci soit forcé de faire ce qu'il ne projetait point). S'agissant du nom *Fussgänger*, il faut admettre, à juste titre d'ailleurs, qu'il est le résultat de la jonction des deux substantifs provenant de l'allemand : *fuss* (écrit plutôt comme *Fuß*, signifiant : 'pied, jambe') et *gang* (dont le pluriel au nominatif est *gänge*, désignant : 'action d'aller [marche]' ou 'façon d'aller [allure]'). Quant à la terminaison *-er*, elle renvoie à l'exécuteur d'une action. À la lumière de ces constats apparaît un diagramme complet de Simon Fussgänger : nous avons donc affaire à un Juif directement lié à la montée de Jésus au Calvaire (ces deux informations sont incluses dans le prénom), qui est cordonnier (il fabrique les chaussures que l'on met sur les pieds) et qui est condamné à marcher. En plus, le caractère allemand du nom souligne l'origine de la légende qui est née, rappelons-le, dans un milieu protestant en Allemagne.

Parmi tous ces noms, il y en a un qui se distingue des autres par sa forme graphique : c'est une seule lettre « L. » suivie du point, qui, on peut le supposer avec une grande certitude, constitue l'abréviation du nom Laquedem. Toutefois, il est vrai qu'un tel procédé dénomiatif ne représente pas une nouveauté ; on le trouve déjà chez Kafka, Sarraute, Bataille, ou encore dans certains textes du XVIII^e siècle, où l'on rencontre « le compte P. » et « Madame N. ». Il est hors de doute que le personnage réduit à un seul signe graphique acquiert une dimension singulière : il est dépersonnalisé et demeure – pour ainsi dire – dans l'anonymat. En ce qui concerne « L. », c'est quelqu'un « d'une activité incroyable »¹³, qui est « partout en même temps »¹⁴ et incarne « tous les Maccabées en un seul homme »¹⁵. Dans cette conjoncture, la désignation par une seule initiale se trouve pleinement fondée, car elle correspond au rôle que le Juif errant joue dans tous les chapitres où apparaît une telle marque dénomminative. « L. », en tant que membre du Mossad agissant en coulisse, participe à une opération militaire visant à libérer les otages d'un avion détourné. Son activité clandestine – au propre et au figuré – assure le succès du raid, auquel prennent part également d'autres soldats israéliens. Mais, juste après l'opération, il s'avère qu'Isaac Laquedem « avait déjà disparu »¹⁶. Somme toute, le « L. » personnifie l'essentiel de la nature du rôdeur galiléen : il est invisible, immortel, astucieux ; il disparaît aussi imperceptiblement qu'il submerge.

Dans les deux autres romans, c'est-à-dire *Carnet de route du Juif Errant* d'Alexandre Arnoux et *Jésus raconté par le Juif Errant* d'Edmond Fleg, le

¹² Cf. Matthieu, 27.32 ; Marc, 15.21 ; Luc, 23.26.

¹³ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 585.

¹⁴ Ibidem, p. 588.

¹⁵ Ibidem, p. 586.

¹⁶ Ibidem, p. 588.

personnage éponyme ne porte pas le nom d'Ahasvérus. Dans le premier texte, il s'appelle Isaac¹⁷ (pour la première fois, on l'a vu, ce prénom a été donné au marcheur juif dans une plainte rédigée en français). En revanche, dans le roman de Fleg, le Juif errant est un personnage anonyme, dont le prénom n'est en nul lieu mentionné, et il y fait fonction de narrateur intra-homodiégétique¹⁸.

* * *

Somme toute, il s'avère que dans la majorité des textes analysés les auteurs recourent à ces marques appellatives qui se lient directement à la tradition légendaire et qui contiennent, partant, la teneur façonnée durant des siècles. Une telle manœuvre leur permet de reprendre l'image conventionnelle du vagabond israélite : il est aisément identifiable et suggère un sens préétabli. Néanmoins, si les écrivains munissent le Juif d'autres appellations, celles-ci ne s'éloignent pas du noyau de la légende, parce qu'elles renferment les données typiques du maudit barbu (comme Simon Fussgänger) ou bien renouent à ces aspects qui le caractérisent le plus (savoir, renommée, malignité ou déplacement spatial).

Dénominations

L'« être » du personnage peut également être examiné sous l'angle des dénominations qui le décrivent tout au long du récit en induisant des significations adventices. La complexité de l'« étiquette sémantique » du personnage – qui est déterminé non seulement par son nom propre, mais aussi par toutes sortes de désignations enrichissant sa prosopographie¹⁹ et son éthopée²⁰ – contribue

¹⁷ Vers la fin du roman, le protagoniste est déterminé comme « and C° », mais cette appellation ne prête à aucune interprétation sur le plan idéologique. Vu que l'errant refuse de livrer son vrai nom à Harry Smith (son nouvel ami américain d'origine juive), celui-ci se décide à le nommer de la façon susmentionnée. Une telle étiquette dénominateur apparaît dans l'appellation de leur compagnie cinématographique : « *Moving pictures corporation. Harry Smith and C°. And C°, voilà qui vous va comme un gant* » (A. ARNOUX : *Carnet de route du Juif Errant*. Paris, Bernard Grasset, 1931, p. 234). On pourrait traiter ce qualificatif plutôt comme un type de dénomination (pseudonyme) soulignant que son possesseur fait fonction de « compagnon ».

¹⁸ En tant que narrateur au second degré et appartenant à la diégèse, le Juif errant raconte à Edmond Fleg, lors de leurs deux entretiens, la vie et la Passion de Jésus. Quant à la classification de narrateurs, nous nous servons de la terminologie proposée par Gérard Genette (cf. G. GENETTE : *Figures III*. Paris, Seuil, 1972).

¹⁹ Description physique d'êtres animés ou non (cf. M. ERMAN : *Poétique du personnage de roman*. Paris, Ellipses, 2006, p. 51).

²⁰ Description morale et psychologique (cf. *ibidem*).

à ce que l'on peut le définir comme « un système d'équivalences réglées destiné à assurer la lisibilité du texte »²¹.

Dans la catégorisation des éléments dénominatifs, outre les noms (y compris les noms tronqués et les initiales), on peut ranger :

- les *classificateurs* jouant le rôle d'« indicatifs de classe »²² et permettant par là de discriminer les individus selon la famille, le clan ou la tribu dont ils relèvent ;
- les *descriptions définies*²³ servant « à renvoyer à des personnages anonymes qui sont identifiés à l'intérieur d'énoncés existentiels »²⁴ et concernant différentes relations, telles que familiales²⁵ (oncle Siméon), affectives (pauvre Juif errant) et sociales (cordonnier). Pourtant, la description définie n'est pas une appellation stable et rien n'empêche que le personnage soit décrit de toute autre manière dans la suite du récit²⁶ ;
- les *surnoms* qui caractérisent le personnage plus intensément qu'un nom propre, car, par l'intermédiaire de commentaires métalinguistiques, ils le singularisent tout en accentuant ses traits distinctifs. Bref, le surnom met en relief le plus souvent une particularité physique, une qualité morale ou un événement lié à ce personnage. Qui plus est, un surnom « témoigne que le signe convient à la personne qu'il désigne et assume son point de vue subjectif en adoptant implicitement une attitude proportionnelle d'identification »²⁷ ;
- les *pseudonymes* qui, à l'opposé du module précédent, n'exposent pas l'inventaire sémantique du personnage, mais permettent de le soustraire à la vue selon les circonstances. Aussi n'est-il pas surprenant qu'un « pseudonyme est souvent l'indice d'un changement d'ordre thématique dans le parcours du personnage »²⁸.

²¹ Ph. HAMON : « Pour un statut sémiologique du personnage »..., p. 144.

²² C. LÉVI-STRAUSS : *La Pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962, p. 259.

²³ Il existe aussi des descriptions indéfinies, mais elles sont moins fréquentes.

²⁴ M. ERMAN : *Poétique du personnage*..., p. 41.

²⁵ Vu les besoins de notre analyse, nous élargissons cette catégorie en y ajoutant une « relation référentielle » pour marquer toutes sortes de références aux personnages historiques, bibliques et mythiques. Cela étant, nous changeons l'appellation de cette classe dénomminative en « associative ». Pour éviter des malentendus éventuels, il est utile de répertorier ici tous les trois types de relations : « associative » (elle englobera donc deux relations : familiale et référentielle), « affective » et « sociale ».

²⁶ S'agissant des dénominations de reprise, le personnage n'y fonctionne pas comme anonyme et, dans ce cas, on parle d'une « anaphore sur le modèle d'une reprise par un pronom » (ibidem, p. 42). Une telle manœuvre permet entre autres d'exposer les différentes facettes du personnage (tel est le cas dans les *Illusions perdues* de Balzac, où Lucien de Rubempré devient « l'innocent Lucien » ou bien « le pauvre enfant »), de faire des commentaires sur le personnage (même ironiques, comme c'est le cas de Fabrice dans *La Chartreuse de Parme* de Stendhal) ou de le définir selon les points de vue par lesquels il est perçu.

²⁷ M. ERMAN : *Poétique du personnage*..., p. 43.

²⁸ Ibidem, p. 45.

Il ne faut pourtant pas négliger la différence entre les appellations basant sur les noms (aussi les patronymes) et les composantes que nous venons d'énumérer. Si les noms propres supposent l'immutabilité temporelle du personnage et reflètent son identité permanente (ce que Paul Ricœur appelle la *mêmeté*²⁹), les descriptions définies, les surnoms et les pseudonymes présupposent la mise en situation du personnage qui est en mouvement sémantique, autrement dit, il est un « être de papier » dont l'identité se cherche dans le déplacement (cette fois, nous avons affaire – toujours selon la classification de Ricœur – à l'*ipséité*).

Il est manifeste que l'appellation du *Juif errant* appartient à la catégorie de surnoms : elle révèle les éléments constitutifs de son étiquette sémantique où l'on observe l'imbrication de quelques facteurs. Alors que son origine juive ainsi que son châtiment (errance éternelle) y sont signalés de façon explicite, le crime est toutefois sous-jacent : on peut aisément déduire de ce surnom que l'on a affaire au pécheur qui a offensé le Messie (en le giflant ou refusant de lui donner à boire ou de se reposer – la nature du crime dépend des sources textuelles) et qui est témoin oculaire des incidents d'ordre cosmique (grâce à cela, il peut attester l'authenticité de la religion chrétienne). En outre, le surnom de « Juif errant » fait fonction d'une étiquette impliquant une mise en situation : toute métamorphose du rôdeur est contingente.

C'est sur les catégories de *descriptions définies / indéfinies* et de *surnoms* – compte tenu de leur importance – qu'est fondé notre examen. En outre, pour que la classification soit transparente, nous fractionnons les dénominations en trois types d'énoncés : positifs, neutres et négatifs. Une telle division permettra de vérifier si – et à quel degré – les écrits contemporains sont imprégnés de caractère antisémite au niveau lexical.

Dans le roman d'Alexandre Arnoux, les dénominations à caractère **positif** se situent uniquement dans le cadre de la relation *affective*. Elles expriment l'intimité et la bienveillance (ami, mon ami, bonhomme, camarade, compagnon de mon cœur, ami sans nom).

Pourtant, les dénominations **neutres** peuvent être rangées dans toutes les trois classes. Celles qui relèvent de la relation *affective* soulignent la pitié (pauvre cordonnier, pauvre Juif), tandis que celles appartenant à la catégorie *associative* se réfèrent directement au vagabond barbu (Juif de Jérusalem, Juif des continents ; Juif Errant ; Juif Éternel ; savetier éternel ; Celui qui va, celui qui dure). En revanche, les dénominations qui se situent dans la relation *sociale* – la plus vaste – concernent le métier du marcheur, sans pour autant lui attribuer une quelconque tonalité péjorative (cordonnier, cordonnier de Jérusalem, savetier, savetier de Jérusalem), son âge (vieillard anonyme), son rôle social (mon héritier, mon successeur), son errance (vedette de tournée perpétuelle,

²⁹ P. RICŒUR : « Identité narrative ». *Revue des Sciences humaines* 1991, n° 221, janvier-mars, p. 35.

Voyageur d'Occident, trimardeur) et son appartenance religieuse (Juif, youpin de mon cœur³⁰).

S'agissant des structures appellatives que l'on peut classer comme **négatives**, elles s'étendent sur deux types de relations. Si dans la relation *référentielle* on peut placer une seule dénomination, elle se distingue par l'intensité sémantique, car Ahasvérus y est décrit comme celui qui répond de la mort du Messie (crucificateur de Jésus). Ici, c'est la relation *sociale* qui comprend le plus grand nombre de qualificatifs. Ils portent sur l'appartenance religieuse de l'errant (circoncis, sale juif, youtre, circoncis de Judée), sur sa situation familiale (enfant bâtard), son statut pénal (condamné de Jérusalem, Juif réprouvé d'Israël), son aspect physique (escogriffe à tête de dépendu) et son comportement (chenapan, sacré farceur).

On peut conclure des exemples ci-dessus que les dénominations dans le *Carnet de route du Juif Errant* touchent, dans la grande majorité des cas, au niveau social, ce qui prouve que c'est par le biais des relations communautaires que le Juif arnousien est qualifié aussi bien objectivement que péjorativement.

Contrairement au texte analysé supra, les dénominations **positives** dans *Les Entretiens d'Ahasvérus* ne se limitent pas à une seule classe. Ici, elles apparaissent non seulement dans le cadre *affectif* signalant la révérence (cher maître, mon cher maître³¹) et l'intimité (grand-papa), mais également au sein des relations *sociales*. Il est cependant vrai que cette catégorie est fort restreinte, car ce sont uniquement les dénominations exprimant son haut renom d'un lettré et intellectuel perspicace qui en font partie (maître, maître Ahasvérus, M^e Ahasvérus, notre grand avocat israélien).

Quant aux descriptions à caractère **neutre**, pour peu nombreuses qu'elles soient, elles sont liées à la relation *sociale*, en soulignant soit le portrait psychologique hors du commun de l'errant (original) soit son âge et son métier (le vieil avocat), à la relation *affective* (ce vieux bonhomme) et *associative* : *familiale* (grand-père) et *référentielle* (pauvre juif errant).

Le groupe de dénominations **négatives** ne contient qu'un seul élément appellatif (le vieux) relevant de la relation *sociale* et marquant l'âge du Juif.

Somme toute, il reste à observer que, dans l'ouvrage de Louis de Launay, Ahasvérus est loin d'être péjorativement décrit au niveau lexical.

Pareillement au cas précédent, les descriptions **positives** du texte de Henry-Jacques se renferment dans deux types de relations : *affective* marquant la

³⁰ Si une dénomination possède deux termes contradictoires ou appartenant à deux classes différentes, nous la traitons comme « neutre ». Dans le cas ci-dessus, le « youpin » est un substantif péjoratif désignant le « Juif », mais son complément (« de mon cœur ») est sans aucun doute muni d'un sens positif.

³¹ C'est l'adjectif qualificatif « cher », renforcé ou non par l'adjectif possessif « mon », qui permet de situer ces dénominations à l'intérieur de la relation affective.

bienveillance et l'intimité (cœur magnanime, frère, mon frère³², brave Juif, vénérable vieillard) et *sociale* – soulignant son rôle inhabituel (mon sauveur).

S'agissant des dénominations **neutres**, elles sont représentées le plus largement et se situent dans toutes les trois relations. Celle nommée *affective* ne contient qu'une seule appellation et porte sur la pitié (mon pauvre homme). La relation *sociale*, la plus développée, concerne la profession du rôdeur juif (cordonnier, savetier, savetier de Jérusalem), son âge (l'enfant Ahasvérus, le vieillard), son appartenance religieuse et son origine (juif, Juif³³), les connotations religieuses (annonciateur de la destinée, annonciateur, porteur de nouvelle) et son statut de vagabond (voyageur). De surcroît, il est désigné par un terme général (homme) – soulignant à la fois son anonymat et son universalité. Dans le cadre de la relation *associative*, on distingue les descriptions *référentielles* qui renvoient à la légende même (errant, Juif-Errant) et aux personnages bibliques (homme prédestiné).

Enfin, le caractère **négatif** des appellations se signale dans la relation *sociale* mettant en exergue l'âge d'Ahasvérus (grand-père³⁴) et les connotations religieuses (homme de peu de foi, vaticineur enragé, grand pécheur), ainsi que dans la relation *référentielle* renvoyant aux personnages bibliques qui se révoltent contre Dieu et en subissent les conséquences (maudit, démon, homme maudit, éternel révolté).

Tout compte fait, il s'avère que malgré la présence des dénominations positives, c'est à l'aide des appellatifs neutres et péjoratifs qu'est décrit le Juif henry-jacquien. Il est flagrant que ce sont ces derniers, vu leur intensité sémantique à caractère antisémite, qui prédominent.

Chez Edmond Fleg, tout comme dans les deux textes ci-dessus, les descriptions définies **positives** apparaissent dans le cadre de deux relations. Celles appartenant à la relation *affective* témoignent de la bienveillance (mon compagnon), celles de la relation *sociale* ont des connotations religieuses (ce dévot-ci) et évoquent le rôle socioprofessionnel (mon guide).

Concernant les appellations dénominatives à caractère **neutre**, elles se caractérisent par la bipolarité en raison de leur appartenance à deux types de relations. D'une part, elles s'inscrivent dans la relation *sociale*, où émergent des connotations religieuses du Juif (pèlerin), son portrait hors du commun (le fantôme noir) et son statut générique (l'homme³⁵) qui – quant à ce dernier terme – accroît son incognito. D'autre part, on a affaire à un seul

³² Les deux derniers substantifs sont employés dans le sens de : 'ami' ou 'compagnon'.

³³ Nous présumons que la graphie exprime le sens de ces deux noms conformément aux règles orthographiques : « juif » (écrit avec une minuscule) indique la confession et « Juif » (écrit avec une majuscule) dénote l'origine.

³⁴ Il s'agit d'un appellatif qui souligne la vieillesse d'un homme âgé et non la relation familiale.

³⁵ Ce substantif prévaut quantitativement dans l'ouvrage tout entier.

appellatif qui se trouve dans la relation *référentielle* et s'attache à la légende (Errant qui errait).

Il ne reste qu'à nous pencher sur les appellations dénominatives qui sont dotées d'un signe **négatif**. Aussi claires-elles soient-elles, ces descriptions – figurant au sein de la relation *sociale* – mettent en relief le statut rabaissant du Juif au niveau social (*schnorrer* [qui signifie 'mendiant']), ses limitations intellectuelles (ignare, *am-haaretz*³⁶, *schlemyhl* [signifiant 'nigaud']) et son portrait psychologique hors du commun (un fou, un maniaque).

En guise de conclusion, il faut constater que c'est le dernier groupe de dénominations qui détermine le plus intensément le personnage principal du roman *Jésus raconté par le Juif Errant* au niveau lexical. Cela résulte de l'intensité sémantique des appellations qui servent à inférioriser ses aptitudes psycho-intellectuelles. Il n'en demeure pas moins que ces termes ne visent pas à le détracter, mais plutôt à souligner sa modestie et simplicité, car le Juif errant lui-même se définit à l'aide de ces mots.

C'est aussi dans l'*Histoire du Juif errant* que les descriptions **positives** s'évaluent sur deux types de relations : *affective* où est signalée l'intimité (notre Ahasvérous ; notre vieil, très vieil ami Juan de Espera en Dios ; mon cher Isaac) et *sociale* où l'on détecte des connotations religieuses (le saint Jérôme du bouddhisme chinois), la réputation d'un penseur érudit (Maître, le Maître de la loi) et le don d'un conteur inlassable (Shéhérazade).

Pour ce qui est des appellatifs à caractère **neutre**, ils appartiennent à toutes les trois relations. Dans la relation *affective*, on peut ranger un seul élément ; il marque la pitié (un pauvre voyageur). C'est la relation *sociale* qui foisonne en descriptions diversifiées, car elles portent sur la profession du Juif (cordonnier ; docteur ; estafette Laquedem ; grammairien et rhéteur byzantin ; rhéteur ; philosophe mi-byzantin, mi-juif ; grammairien de Constantinople), son origine (le Juif de Séville, Isaac le Génois, l'homme de la Douane de mer), son aspect physique (l'homme à l'imperméable, le type dans son imperméable), son appartenance religieuse (le Juif, le Juif Isaac), les connotations religieuses (*sri*, *sramana* [les deux termes signifient 'moine']), son statut de vagabond (globe-trotter mystique, vagabond inspiré, marcheur par obligation, voyageur professionnel, ce vagabond), sa fonction militaire (un chef d'orchestre invisible³⁷), sa position sociale (clochard de Venise, mendiant, *bhiksu* [ce qui signifie 'mendiant']), sa conduite (l'aventurier), son talent singulier (imposteur

³⁶ « Am-haaretz » (עַם הָאָרֶץ) signifie 'les gens du pays' et renvoie aux gens qui vivent hors de la ville. C'est un terme offensif désignant les personnes qui ne connaissent pas la Torah ou qui ne respectent pas les règles du judaïsme (cf. S. STERN : *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*. Leiden, Brill Academic Publishers, 1994).

³⁷ Il ne s'agit pas d'un musicien qui dirige un orchestre, mais d'un homme qui – durant le raid d'Entebbe – agit derrière la scène et conduit l'opération militaire visant à libérer les otages d'un avion détourné.

de génie, le conteur de la Douane de mer), son renom d'un lettré (intellectuel dans la débîne), et – enfin – son portrait psychologique hors du commun (un original ; un drôle de pistolet ; un personnage bizarre, savant, agité). Quant à la relation *référentielle*, on y trouve des descriptions qui sont liées soit à la légende (le cordonnier de Jérusalem, le Juif omniprésent), soit aux personnages mythiques et bibliques (un autre Sisyphe, « l'Immortel »).

Finalement, pour ce qui est des descriptions dotées d'un signe **négatif**, elles peuvent être inscrites dans la relation *sociale*, car elles se focalisent sur la nature du Juif (une sorte de snob de l'histoire ; cette fripouille, ce traître abject), sur ses connotations religieuses (nouveau chrétien³⁸) et son portrait psychologique inhabituel (un vagabond un peu fou, mythomane et hâbleur), ainsi que dans la relation *référentielle*, car on retrouve, d'un côté, une description définie qui met en relief son statut du Juif errant et la misère qui en résulte (le va-nu-pieds maudit), de l'autre, une allusion explicite à ce type de personnages bibliques qui transgressent la Loi de Dieu et, partant, sont condamnés par Lui à l'expulsion (aventurier de l'Éternel, le second Adam, le nouvel Adam).

Tout bien considéré, il s'avère que les descriptions à caractère négatif n'imposent pas – attendu leur bas niveau d'intensité expressive – une signification péjorative au personnage éponyme du roman de Jean d'Ormesson. En l'occurrence, ce sont à l'évidence les appellatifs neutres qui prédominent et tendent à souligner la nature exceptionnelle du rôdeur magdalien.

* * *

Après avoir considéré l'ensemble des désignations définies accompagnant la figure du Juif errant, il est loisible d'observer que leur rôle repose sur la consolidation de l'effigie qui a été maintes fois réitérée dans les textes des époques précédentes : littéraires, religieux ou bien populaires. Nous voyons que ces désignations fonctionnent comme des figures inhérentes à la structure du héros légendaire lesquelles on ne peut pas dissocier de son contenu ; sinon, une telle manœuvre opérationnelle entraînerait d'éventuels malentendus d'ordre thématique. En reprenant les composantes qui véhiculent les données traditionnelles sur l'image d'Ahasvérus, les auteurs parviennent à garder sa substance originaire, ce qui permet au lecteur d'identifier ses imaginations individuelles sur le vagabond mythique (qui d'ailleurs sont les mêmes dans la conscience universelle) et, en effet, il peut reconstituer aisément son étiquette sémantique. Si l'on tient compte des éléments qui, de cette manière, confèrent unité et cohérence interne au discours narratif, il s'avère que le *signifiant discontinu* du Juif errant ne se différencie pas de la vision perpétuée dans le cadre de la légende

³⁸ Il est question d'un Juif qui s'est converti au christianisme pour des raisons de sécurité et qui, par conséquent, refuse d'en pratiquer les préceptes.

et régit nettement son *signifié discontinu*. En d'autres termes, toutes sortes de dénominations ont pour objectif de confirmer la nature pécheresse du Juif, sans pour autant oublier d'évoquer ses capacités exceptionnelles.

Portrait

Il convient de remarquer que le portrait est « le moyen le plus efficace dont dispose le romancier pour faire un effet anthropomorphique, un effet de présence et d'individualité car, ainsi, il donne à *voir* le personnage »³⁹. Tout procédé descriptif varie selon l'époque et, par là, selon le courant littéraire, aussi selon les instruments d'un auteur donné, la technique narrative et le genre littéraire dont il relève. Dans le roman, le portrait est constitué d'une compilation d'éléments incorporés dans le récit. On peut donc distinguer⁴⁰ :

- *le portrait physique* qui se fonde sur les éléments particuliers du visage et du corps tout entier, sans pourtant omettre les accessoires vestimentaires et d'autres unités descriptives métonymiques, telles que nourritures, lieux et lectures qui s'attachent à un personnage donné ;
- *le portrait psychologique* qui complète fort souvent l'aspect extérieur du héros en se focalisant sur les caractéristiques affectives (gestes, énonciations, ton expressif) et morales (conduite) ;
- *le portrait biographique* qui permet de retracer le passé d'un protagoniste et, partant, d'expliquer ou de justifier sa situation actuelle et d'appréhender les stimulants qui ont motivé ses décisions subséquentes.

Somme toute, il n'est pas exagéré de constater que le portrait, en tant qu'« instrument essentiel de la caractérisation du personnage, participe logiquement à son évaluation »⁴¹. La fonction du portrait – il est clair que dans les textes romanesques tout dépend de la technique narrative et du courant littéraire – consiste donc à ce que les personnages s'enracinent dans l'imagination et dans la conscience du lecteur. Bref, il est à noter que le portrait est une « représentation qui, associée à d'autres, construit la fiction »⁴².

En ce qui concerne l'analyse du portrait, elle repose – conformément au modèle de Philippe Hamon – sur quatre domaines privilégiés : corps, habit, psychologie et biographie.

³⁹ M. ERMAN : *Poétique du personnage...*, p. 53.

⁴⁰ Le portrait littéraire peut aussi exercer quelques fonctions : informative (mathésique, testimoniale), mimésique, sémiosique, esthétique et symbolique (cf. J.-Ph. MIRAUX : *Le portrait littéraire*. Paris, Hachette, 2003, p. 70–81).

⁴¹ V. JOUVE : *Poétique du roman...*, p. 89.

⁴² M. ERMAN : *Poétique du personnage...*, p. 53.

Corps

Il est notoire que le portrait physique se fonde, au préalable, sur la référence au corps qui peut revêtir différentes formes : beauté, laideur, difformité, aspect humain ou non humain. Quant aux caractéristiques physiques, il se peut qu'elles soient fortement codifiées, ce qui est bien le cas des contes de fées classiques, comme ceux de Charles Perrault (la princesse y est aussi douce que belle ; la sorcière, aussi laide que méchante). En l'occurrence, nous osons avancer la thèse que cela concerne également les légendes, où les personnages particuliers – surtout ceux qui constituent le noyau thématique – sont censés incarner des traits immuables, parce qu'une telle représentation dans la diégèse permet le raidissement de sa « substance » traditionnelle. Celle-ci est de toute évidence nantie de signes strictement liés au cadre événementiel, c'est-à-dire aux agents qui ont déterminé sa forme définitive, consolidée dans la conscience universelle.

Le portrait du personnage éponyme du *Carnet de route du Juif Errant* n'est ni complet ni annoncé au début du récit. Les composantes descriptives sont éparpillées tout au long du texte et se restreignent à quelques propriétés physiques qui sont au nombre de cinq⁴³. Le Juif, conformément aux estampes communément répandues au XIX^e siècle, porte une barbe, ce qui le rapproche de sa contrée d'origine en signalant son rapport avec les adeptes orthodoxes du judaïsme. La barbe peut résulter de sa condition misérable, mais aussi de son âge avancé qui est une des caractéristiques – la deuxième – mentionnées dans le texte d'Arnoux (demandé au XX^e siècle sur son âge, le Juif répond qu'il a « [d]ix ans de plus que Votre Seigneur »⁴⁴). Pour ce qui est du troisième trait physique, il accentue – tout comme la barbe, mais de manière plus explicite – la condition fort miteuse du Juif : il est question des puces qui ont envahi son corps lassé (« Les puces déjà s'emparaient de ma chair ; l'expérience du voyage entraînait en moi avec leurs suçoirs. Il n'existe rien de plus universel, de plus œcuménique que ces bestioles à déclic, à l'avidité insatiable »⁴⁵). La quatrième caractéristique se rapporte à sa grande taille, dont on est renseigné à l'aide du substantif « escogriffe »⁴⁶, relevant du registre familial. Le dernier trait – portant sur les jambes du flâneur – est mentionné de façon générale et d'une certaine distance temporelle. En évoquant sa ren-

⁴³ Dans le texte apparaît une phrase que l'on pourrait interpréter comme une allusion au « nez crochu ». Pourtant, il n'est pas sûr si le substantif « profil » s'y réfère à l'aspect du visage que l'on voit de côté ou à la représentation générale du corps vu aussi de côté. Voici ledit énoncé : « les matelots superstitieux m'écartaient à coups de barre, redoutant l'ombre de mon profil hébraïque sur le tillac » (A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 189).

⁴⁴ Ibidem, p. 196.

⁴⁵ Ibidem, p. 42.

⁴⁶ Ce terme désigne un homme de grande taille, mince, mal bâti et d'une allure dégingandée.

contre avec Samiri, le Juif avoue ce qui suit : « Mais de tout cela au bout de ma première étape, je ne connaissais rien encore ; je n'avais pas durci mes cuisses et élargi la corne de mes plantes du pied, réduit mes chevilles ainsi que les mulets et les ânes »⁴⁷. On peut déduire de cette constatation que les jambes du Juif ont changé leur aspect à la suite d'une marche pénible, mais aucun portrait détaillé n'est présenté dans le texte.

Il appert de cette brève description que le corps du Juif est loin d'être soigné. Ici, la malpropreté n'est pas uniquement le résultat d'une existence atterrante, menée dans des conditions douloureuses et encombrantes, mais elle reflète avant tout son état d'âme et la cause de son périple multiséculaire. On peut y voir également une allusion au judaïsme, perçu, après la mort martyre du Christ, comme une religion désactualisée. La foi hébraïque est donc traitée comme un cadavre en putréfaction, rongé par la vermine. Encore que nous ayons affaire à des caractéristiques très fragmentaires, se restreignant au corps en général et à un visage barbu (dépourvu entre autres de la description univoque du nez et des yeux), il est clair que cette description porte sur les éléments stéréotypés, suffisant à esquisser tout ce qui est essentiel dans le portrait du rôleur sempiternel : judéité⁴⁸, immortalité, vieillesse, saleté spirituelle et endurance physique.

Le portrait du Juif errant dans *Les Entretiens d'Ahasvérus* de Louis de Launay apporte plus de détails sur son apparence physique par rapport au texte précédent. En plus, c'est déjà au début du roman qu'apparaît la description suivante :

Physiquement, il est grand, maigre, un peu voûté, les cheveux blancs frisés, les yeux vifs et regardant volontiers par-dessus son lorgnon, avec le nez busqué et les pommettes de sa race. Malgré ces traits indélébiles qui le signalent aussitôt, il aime à changer de costume et de grimace avec la mode, comme un cabotin de premier ordre. Il y a quinze ans, on lui voyait une longue barbe blanche. Le voici maintenant rasé à l'américaine⁴⁹.

Le profil dessiné de cette manière nous met en présence d'un personnage relativement bien déterminé : la maigreur du corps et son courbement, ainsi que les cheveux blancs et une longue barbe blanche accusent l'âge avancé du Juif⁵⁰ et, par là, renvoient tacitement à son immortalité légendaire. La gracilité, quant à elle, se réfère au sort misérable d'Ahasvérus qui, selon le contenu du mythe, mange peu et se contente d'une nourriture frugale. Il est important de

⁴⁷ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 39-40.

⁴⁸ Par le terme « judéité », nous entendons l'identité juive en tant que telle. Selon Ido Abram, elle se compose de cinq piliers (cf. « Identité juive » dans le chapitre « Faire » du personnage).

⁴⁹ L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 8.

⁵⁰ C'est aussi une surdité légère (ou affaiblissement des nerfs auditifs) qui souligne la vieillesse du Juif launayen.

s'arrêter sur les expansions prédicatives qui exposent en détail l'identité du Juif : d'une part, on voit un adjectif qui détermine la judéité du personnage par la forme de son nez (qui est busqué), d'autre part, on y retrouve aussi un complément déterminatif « de sa race » qui, de manière clairement formulée, souligne l'origine, ou – si l'on peut effectivement oser une telle dénomination – sa nationalité.

Ce qui se dégage encore de l'extrait cité supra, c'est la versatilité de l'aspect physique du Juif : attendu son immortalité, il change de contenance en s'adaptant aux conjonctures. Or, « Ahasvérus manque d'unité dans la forme et les apparences les plus diverses se jouent sur sa surface mobile. Mais, comme il a beaucoup étudié autrefois les philosophes allemands, il sait mieux que personne combien les apparences sensorielles sont trompeuses et subjectives »⁵¹. L'instabilité de son aspect physique est d'une certaine manière cimentée et renvoie à un type fort particulier. Ce constat résulte de ce que, vers la fin du roman, son extérieur est confronté à une image stéréotypée, mettant en scène un juif hassidique, habillé en noir et blanc, portant des papillotes, une longue barbe et un chapeau, appelé *schtreimel*⁵². Un lecteur instruit peut le déduire de la comparaison suivante : « je fus frappé de découvrir combien, ses cheveux blancs ayant poussé et retombant en boucles sur ses épaules, il avait pris toute l'allure d'un vieux Juif polonais »⁵³. Quant à ses « yeux vifs », ils témoignent sans aucun doute de sa vigueur, de son savoir accumulé durant des siècles et de sa vigilance. Somme toute, le portrait traditionnel du Juif errant retrouve encore son reflet dans la citation ci-dessous :

Tandis qu'il écrivait, hochant la tête, remuant la bouche, fronçant le sourcil et parlant à lui-même, j'examinais sa belle physionomie de vieillard qui s'était accentuée avec les années pour évoquer de plus en plus le type légendaire, reproduit en gravures sur bois à d'innombrables exemplaires dans les anciens ballots des colporteurs⁵⁴.

Dans les *Marches du Juif-Errant* de Henry-Jacques, le portrait représente les traits les plus typiques d'Ahasvérus. Là, l'auteur dirige une attention particulière sur : « les cheveux soulevés »⁵⁵, la barbe blanche qui « voletait autour de lui en deux nuages d'écume »⁵⁶, son statut du vieillard (« un homme âgé,

⁵¹ L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 10.

⁵² *Schtreimel*, écrit également *shtraymel*, est un « [c]hapeau de fourrure à large bord porté essentiellement par les hassidim ; les treize queues de zibeline représentent les aspects de la miséricorde divine » (Q. LUDWIG : *Le judaïsme. Histoire, fondements et pratiques de la religion juive*. Paris, Eyrolles, 2017, p. 258).

⁵³ L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 145.

⁵⁴ Ibidem, p. 166.

⁵⁵ HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant*. Liège, Maréchal, 1946, p. 13.

⁵⁶ Ibidem, p. 15.

à la longue barbe blanche »⁵⁷), son visage qui « [p]atiné par le temps, le soleil et la lune [...] n'exprimait qu'un désespoir majestueux »⁵⁸, son allure rapide, car « il marchait à grands pas »⁵⁹ et sur son endurance physique tellement requise, vu son errance perpétuelle (« Son poil est blanc, mais son corps est solide, ses jambes inusables, son esprit plein de feu »⁶⁰). De tous ces éléments, il se dégage un portrait scrupuleusement fidèle à l'iconographie du XIX^e siècle qui reproduisait l'image d'un homme fort âgé à la longue barbe, marchant avec vigueur à travers différentes contrées.

Néanmoins, c'est le seul roman où est mentionnée l'empreinte se trouvant sur le front du marcheur juif. Après la mort de Jésus, un ange apparaît devant Ahasvérus ; il lève son épée et touche le damné au front. Ayant stigmatisé le Juif, le messenger de Dieu s'adresse à lui de manière suivante : « Je t'ai marqué du signe de la malédiction afin que la terre et les hommes te reconnaissent »⁶¹. Ledit signe, gravé sur la glabelle du réprouvé, renvoie de façon directe à Caïn, premier Juif accusé de l'infraction à la loi divine et condamné à l'errance pour subir les conséquences de son acte crapuleux. Or, cette marque figure aussi dans quelques ouvrages du XIX^e siècle (*Isaac Laquedem* d'Alexandre Dumas et *Le Juif errant* d'Eugène Sue).

Quant à *Jésus raconté par le Juif Errant*, on peut apercevoir une certaine affinité entre le portrait physique du protagoniste du roman d'Edmond Fleg et les deux personnages liés à la naissance de la légende du Juif errant. Il s'agit de Malchus (à qui Pierre coupe l'oreille dans le jardin de Gethsémani) et d'un lépreux mentionné dans les trois évangiles synoptiques. Dans les deux cas, il est question d'un corps soit mutilé soit malade, mais, en fin de compte, guéri par Jésus. Pour ce qui est du Juif fléguen, il est paralysé de naissance⁶². Dans sa description, il est présenté comme

un enfant, sur ses ordures, les bras noués, la jambe gauche en équerre, la jambe droite en cerceau : un tableau de Chagall ! Seulement, les deux bras n'étaient pas une toile en images : ils pesaient, les deux bras ! Et les deux jambes aussi ! Et la langue aussi, dans la bouche, elle pesait !...⁶³

Plus tard, ce qui n'étonne pas un lecteur attentif, il profite de l'intervention du Messie et sa profonde inertie musculaire disparaît à jamais. Une telle

⁵⁷ Ibidem, p. 146.

⁵⁸ Ibidem, p. 13.

⁵⁹ Ibidem.

⁶⁰ Ibidem, p. 101.

⁶¹ Ibidem, p. 76.

⁶² Il incarne le paralysé décrit dans les synoptiques (cf. Matthieu, 9.1-8 ; Marc, 2.1-12 et Luc, 5.17-26).

⁶³ E. FLEG : *Jésus raconté par le Juif Errant*. Paris, Albin Michel, 1993, p. 20-21.

transformation est sans aucun doute nécessaire à ce qu'il puisse, en tant que Juif errant, entamer son périple éternel.

Bien que le portrait corporel du Juif fléguen soit limité, il est à souligner qu'il diffère quelque peu d'autres Juifs errants. Tout ce que l'on apprend sur son apparence, c'est qu'il porte une « barbe noire »⁶⁴, qu'il a « un nez sans courbure »⁶⁵ et que « [s]ur ses joues, des boucles [...] descendaient »⁶⁶. Nul doute que ces trois éléments ne trahissent ni sa sénescence (couleur noire de sa pilosité), ni l'état misérable dans lequel il persiste depuis des centaines d'années⁶⁷, ni l'origine juive (forme droite du nez). Ce qui dénote pourtant sa ressemblance à ses homologues, c'est l'indigence matérielle qui émane de son aspect physique jugé dans sa globalité ; en d'autres termes, la condition miteuse est décelable au moment où l'on accole la description de son corps à celle de sa vêtue⁶⁸. À part cela, on peut détecter une mention laconique à propos de sa main et de son pied.

La partie de son membre supérieur est décrite comme « une main d'artisan »⁶⁹, ce qui témoigne à la fois d'une certaine finesse et de la connaissance du métier. Il est fort élatant que cette description condensée tient à souligner ce dont s'occupait le maudit avant de se mettre en marche. Nul doute qu'il est, selon la légende, cordonnier. Cependant, le Juif fléguen, à l'âge jeune, n'exerce pas ce métier à cause de son invalidité. Il passe alors la plupart de son temps à contempler ce que font les membres de sa famille. Il prononce lui-même : « L'oncle Siméon faisait des sandales, avec ses deux grands fils, Baruch et Ruben. Je les voyais tailler le cuir, lisser le bois, tirer la grosse aiguille, frapper du marteau. Je regardais leurs mains qui travaillaient. Je me disais : – Quelle chance ils ont ! »⁷⁰ Encore que le futur rôdeur ne travaille pas personnellement comme sabotier à la « période d'avant-guérison », il est directement lié à la fabrication des chaussures parce qu'il y participe au niveau mental, en observant de façon régulière et avec une convoitise patente ce que font les autres artisans. Ce procédé de production le captive à tel point qu'il rêve de devenir cordonnier, et son souhait s'exauce à la « période d'après-guérison ». Cette information, bien que brève, est annoncée par le Juif lui-même. Il souligne avant tout la diligence avec laquelle il s'adonne à son travail. Ajoutons, tout en restant dans le domaine des chaussures, qu'un motif de plus nous renvoie aux jambes du protagoniste : à savoir, à son pied. Celui-ci est dépeint comme « un

⁶⁴ Ibidem, p. 13.

⁶⁵ Ibidem, p. 10.

⁶⁶ Ibidem, p. 313.

⁶⁷ L'obnubilation qui taraude le Juif fléguen ne s'exprime que par ses gestes.

⁶⁸ Son apparence physique est toutefois différente dans l'*Épilogue*. Là, son visage est rasé et ses cheveux sont dénués de boucles, ce qui permet de les traiter comme soignés. Cette question est approfondie dans le sous-chapitre consacré à l'analyse de l'habit du Juif errant.

⁶⁹ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 13.

⁷⁰ Ibidem, p. 21.

grand pied poussiéreux »⁷¹. Il va sans dire que cette mention lapidaire cache une référence pertinente à la déambulation du Juif qui traverse sans relâche les territoires étendus de ce bas monde.

Avant de procéder à la description physique du Juif dans le dernier roman, c'est-à-dire dans *l'Histoire du Juif errant*, il convient de stipuler ici que son extérieur varie en fonction du personnage qu'il incarne selon une époque donnée. Les mentions sur son anatomie sont tantôt détaillées, tantôt rudimentaires, mais aussi irrégulièrement disséminées dans le texte. Un tel procédé descriptif procure une vision fragmentaire du Juif, constituée de petites images plus ou moins fouillées, mais qui – sur le plan global – ne diverge pas considérablement du modèle mettant en scène un individu fort original. Il arrive toutefois que le portrait, outre une simple description de l'aspect physique (saisi dans son intégralité), fournisse quelques indices sur les sensations qu'il évoque chez les personnes le croisant.

C'est par Simon Fussgänger, l'incarnation du Juif la plus développée au niveau de la description, que nous commençons l'analyse du corps. Ainsi, par la focalisation interne⁷², on apprend que

[c]'était un homme sans âge. Il pouvait avoir trente ans, et même moins. Il pouvait en avoir cinquante ou cinquante-cinq, et même plus. Il avait une belle tête de pêcheur, ou peut-être de violoniste, avec des cheveux assez longs et des sillons profonds qui lui barraient le visage comme autant de cicatrices. C'était, si vous voulez, une espèce d'André Gide, mâtiné d'un peu d'Hemingway et de clochard levantin. [...] Tout était chez lui à la fois vague et très présent, à la fois fuyant et frappant. [...] Il émanait de sa personne quelque chose de repoussant et pourtant d'attirant⁷³.

Il s'ensuit que le Juif, sous le nom de Simon Fussgänger, est un personnage qu'il est difficile d'identifier de façon définitive : la perception de son enveloppe charnelle ainsi que de l'énergie qui en découle échappent à un saisissement concret. Cela est visible notamment dans la description de son nez. Perçue toujours par les personnages de la diégèse⁷⁴, cette partie de son visage, tellement riche en significations relatives à l'image traditionnelle – pour ne pas dire antisémite – est décrite différemment, voire de manière contradictoire. Pierre (personnage contemporain qui, en compagnie de sa partenaire Marie,

⁷¹ Ibidem, p. 13.

⁷² En ce qui concerne les types de focalisation, nous nous servons des termes conceptualisés par Gérard Genette (cf. G. GENETTE : *Figures III...*).

⁷³ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 72.

⁷⁴ Cela nous donne la focalisation interne que l'on peut d'ailleurs considérer comme impartiale pour la raison qu'elle ne dépend pas du point de vue du narrateur omniscient, influençant l'imaginaire du lecteur.

fait la connaissance du Juif à Venise) prend acte de « son nez bosselé »⁷⁵, alors que ladite fille aperçoit, plus tard, que Simon diffère considérablement de la vision qu'elle se faisait du Juif errant en ajoutant qu'il « n'a même pas le nez crochu »⁷⁶. Ces comparaisons discordantes témoignent de la nature ambiguë du personnage légendaire : quoiqu'il soit chargé de signes irrémédiablement tranchés résultant de l'origine de la légende même, son modèle d'un nomade pécheur est capable de s'adapter aux exigences de l'époque, et même aux points de vue individuels.

Une ambiguïté pareille est retrouvable dans la description des yeux du Juif (notons que de tels portraits du physique de Simon et des impressions qu'il éveille chez ses locuteurs sont esquissés à l'aide de la focalisation interne) qu'il est difficile de décrire de manière univoque ; ils sont « entre le gris et le vert, entre le marron et le jaune, un peu semblables à ceux d'un chat, pétill[ant] d'amusement »⁷⁷. Cependant, sa voix appartient à un homme résilient, sûr de lui-même, agissant de façon sévère et inflexible. Pour justifier cette interprétation, il suffit de remarquer que le Juif errant s'exprime « d'une voix basse et rugueuse »⁷⁸.

Avant de clore la caractéristique physique de Fussgänger, il importe de souligner que la laideur de l'errant (ou plutôt le manque d'une beauté quelconque), bien que perpétuée dans l'image traditionnelle, ne trouve pas son reflet dans le roman en question. Ici, Simon, perçu toujours par Pierre⁷⁹, est loin d'être un homme répugnant. C'est un vagabond lassé qui, en dépit de son sort lamentable, conserve une vitalité inépuisable lui permettant de surmonter les difficultés du quotidien, qui – dans son cas – s'étend sur l'éternité. Le jeune homme constate :

Il était presque beau. Oui. Un peu usé et presque beau. J'ai toujours été lent. Je commençais à comprendre le charme qu'il répandait. Sur son visage sans âge se mêlaient la fatigue et l'ardeur, une lassitude qu'il ne cachait pas et une vie puissante qui semblait l'emporter malgré lui⁸⁰.

Si l'apparence physique de Simon (lequel – selon Marie – est « solide comme un roc » et a « l'air indestructible »⁸¹) s'éloigne du portrait fidèle de son homologue légendaire, celui d'Ahasvérus⁸² répète, quoique de façon super-

⁷⁵ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 84.

⁷⁶ Ibidem, p. 272.

⁷⁷ Ibidem, p. 85.

⁷⁸ Ibidem, p. 73.

⁷⁹ Il y a lieu ici de mentionner que Pierre remplit deux fonctions : celle du personnage et celle du narrateur.

⁸⁰ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 96.

⁸¹ Ibidem, p. 121.

⁸² La description qui suivra se réfère au Juif errant qui vit à l'époque de Jésus, avant l'arrestation de ce dernier. En plus, Ahasvérus et Cartaphilus sont traités dans le texte, à une

ficielle et sélective, les traits que possède le vagabond éternel. En l'occurrence, il fonctionne dans la diégèse comme « un homme dans la force de l'âge, aux cheveux longs, à la barbe taillée avec soin »⁸³. D'autres descriptions du Juif errant – dans ses incarnations alternantes – sont aussi rares que rudimentaires. Quand il joint les Vikings, il n'acquiert pas leur apparence physique (ils sont décrits comme « beaux et de noble stature, hauts comme des palmiers, souples et hardis, la peau claire, les cheveux d'un blond presque roux »⁸⁴), mais il garde son image précédente : il est « le moins grand, le plus brun, le moins sauvage aussi »⁸⁵ de tous ces navigateurs scandinaves. Mais il en est tout à fait autrement lorsqu'il devient Hiuan-tsang, moine bouddhiste chinois. Ayant usurpé l'identité de l'Asiatique, il adopte une apparence fort pareille à celle des adeptes de la doctrine religieuse fondée par le Bouddha. Le Juif errant y apparaît comme un homme à « peau claire »⁸⁶, ayant « le crâne rasé, de longues moustaches »⁸⁷, bref, c'est un « Juif errant aux jeux bridés »⁸⁸. Toutefois, en tant que Julien Potelin, il est décrit fort laconiquement comme un homme « au teint mat, aux yeux de velours »⁸⁹ ; et, en tant que Jules de Canouville (chef d'escadron de l'Armée napoléonienne), le Juif figure sans barbe (il est « rasé de frais »⁹⁰) et il est « couvert d'une espèce de pommade [...] qui répandait autour de lui un parfum subtil et tenace »⁹¹.

Tout bien considéré, nous pouvons admettre que dans le roman de Jean d'Ormesson les différentes matérialisations du Juif trahissent le même schéma : il se conforme à l'époque où il lui arrive de fonctionner, sans pour autant abandonner sa nature originelle, à savoir celle d'un maudit contraint de marcher éternellement à travers le monde, car il n'y a « [a]ucune difficulté pour un Juif à être bouddhiste et chinois : tous les hommes se ressemblent »⁹².

* * *

Sur le plan général, le réprouvé sempiternel est dépeint comme un individu dont l'apparence physique accentue son sort inhabituel. Il peut se distinguer soit

certaine étape, comme deux personnages différents : ils sont voisins et camarades, mais il arrive que le premier remplace l'autre à son poste de travail (celui du portier de Pilate). Enfin, il s'approprie son identité pour de bon.

⁸³ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 29.

⁸⁴ Ibidem, p. 420.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Ibidem, p. 412.

⁸⁷ Ibidem, p. 389.

⁸⁸ Ibidem.

⁸⁹ Ibidem, p. 330.

⁹⁰ Ibidem, p. 524.

⁹¹ Ibidem.

⁹² Ibidem, p. 389.

par une allure qui marque son âge avancé ou sa misère, soit par une seule partie de son corps, comme le nez, les pieds ou la pilosité : ces éléments peuvent mettre en exergue des traits tels que la vieillesse, la pauvreté et l'origine juive. Pour superficielle que soit la description de l'enveloppe charnelle du Juif errant, la fidélité absolue à son image traditionnelle n'est pas respectée, sauf le seul ouvrage : *Marches du Juif-Errant* de Henry-Jacques.

Habit

Il est clair que l'habit – faisant partie des descriptions métonymiques qui englobent aussi les nourritures, les lieux et les lectures – cerne éminemment l'« être » du personnage. Il permet de le classer ou de préciser son statut social, car ces marques ethnographiques « sont liées au corps et témoignent de situations existentielles »⁹³. En règle générale, les vêtements, ainsi que les accessoires vestimentaires, complètent l'étiquette sémantique du personnage. Ils reflètent ses attitudes à l'égard de la société, ses relations avec le monde, sa condition sociale, voire sa psychologie. Tout compte fait, la référence à l'habillement « renseigne non seulement sur l'origine sociale et culturelle du personnage, mais aussi sur sa relation au paraître »⁹⁴.

Dans le cas du Juif errant mythique, aussi bien les vêtements que tous les accessoires qui les complètent ont toujours été étroitement liés au contenu de la légende. Il reste vrai que le rôdeur se contentait d'un vêtement simple ; plus précisément, comme il est mentionné dans la *Relation merveilleuse* (*Wunderbarlicher Bericht*) de Chrysostomus Dudulaeus Westphalus, le Juif qu'a rencontré Paul d'Eitzen « n'avait pas d'autre vêtement, dans cet hiver très dur, que des chausses tout à fait déchirées au bas, un pourpoint serré par une ceinture et tombant jusqu'aux pieds »⁹⁵. Expliquons en ce lieu, sans approfondir, que les *chausses* (partie du vêtement médiéval masculin qui allait de la ceinture aux genoux ou aux pieds, donc, un type de culotte) et le *pourpoint* (porté au Moyen Âge et à la Renaissance, vêtement masculin ajusté qui couvrait le corps du cou à la ceinture) relèvent de la tradition vestimentaire ancienne et, par là, le Juif errant, habillé de cette manière, incarne les éléments constitutifs du mythe : Malchus et Cartaphile. Il faut cependant noter qu'avec le temps, l'habit du Juif éternel se transforme légèrement suivant une époque donnée. Ce n'est que plus tard que le Juif errant – ce qui est fidèlement certifié sur les estampes et les gravures – cesse de déambuler pieds nus. En plus, il s'appuie sur un bâton, bien que cet accessoire vestimentaire ne soit mentionné ni dans

⁹³ M. ERMAN : *Poétique du personnage...*, p. 66.

⁹⁴ V. JOUVE : *Poétique du roman...*, p. 89.

⁹⁵ Dans la *Courte Description*, l'errant porte également les chausses qui lui vont jusque sur les pieds, mais aussi une jupe lui allant sur les genoux et un manteau long jusqu'aux pieds.

la *Courte Description* ni dans la *Relation merveilleuse*. Il se peut toutefois que la canne soit devenue indissociable de l'effigie d'Ahasvérus grâce à certaines plaintes. L'ustensile facilitant la marche est énoncé entre autres dans un cantique sur l'air de Saint-Eustache, publié en Belgique avec l'*Histoire admirable* du Juif errant, pour relater la rencontre de deux bourgeois de Bruxelles avec Ahasvérus, qui a eu lieu en 1640, dans la forêt de Soignes.

Quant aux vêtements qui couvrent le corps du Juif errant, on observe une évolution qui n'est pas tout à fait régulière, car le choix dépend de la vision d'un artiste donné. Celui-ci se décide à habiller le marcheur soit en une sorte de manteau soit en habit traditionnel (c'est-à-dire des chausses et un pourpoint) accompagné ou non d'une cape. Il arrive souvent, surtout au XIX^e siècle, que les vêtements du Juif soient en lambeaux, ce qui traduit sa condition misérable. Sur sa tête, on peut trouver un chapeau ou un turban, mais Ahasvérus se promenant tête nue n'est pas une exception (ce sont entre autres les fameux dessins, gravés sur bois, de Gustave Doré qui présentent le rôdeur barbu n'ayant pas la tête couverte⁹⁶).

Dans le *Carnet de route du Juif Errant*, sa vêtue est limitée à quelques éléments décrits de façon très générale et superficielle. Tout d'abord, Ahasvérus est muni d'un bâton ; ce petit accessoire est mentionné deux fois dans le texte tout entier. Comme tout lecteur avisé peut le deviner facilement, il lui sert d'appui dans le dessein d'atténuer la souffrance physique, étant la conséquence d'une marche multiséculaire. S'agissant des pieds, Isaac arnousien est « fort piètrement chaussé »⁹⁷ (il s'agit des « sandales hébraïques [qui] datent d'une mode fort ancienne »⁹⁸). Quoique lacunaire, cette mention nous informe sur l'état déplorable de sa condition et sur la gravité de son sort. Au milieu du roman, on trouve une information aussi fragmentaire que la précédente, concernant, cette fois-ci, la tenue du Juif errant. On apprend que l'étoffe à base de laquelle est produit son habillement, c'est la laine. Ahasvérus déclare : « Quelle chance, pour la terre, que je voyage et que les amorces des révolutions se nichent à la laine de mes habits »⁹⁹. L'indication sur la fibre étant laconique (elle est épaisse et protège contre le froid), il faut s'arrêter sur la seule constatation du Juif, car on peut y trouver une donnée qui est inhérente à la légende, plus précisément, à ses versions élaborées au sein du folklore.

À savoir, le passage du Juif à travers certaines régions entraîne des modifications dans l'aménagement du terrain¹⁰⁰. Or, si les habitants d'une ville refusent d'accueillir le Juif errant ou si celui-ci la trouve corrompue, il arrive qu'il la

⁹⁶ Plus précisément, c'est sur la grande majorité des dessins – neuf sur onze – que le Juif marche tête nue.

⁹⁷ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 114.

⁹⁸ Ibidem.

⁹⁹ Ibidem, p. 160.

¹⁰⁰ Une telle influence du Juif sur l'espace est mentionnée chez Henry-Jacques.

maudisse : « alors, quand il revient, elle a fait place à une solitude déserte et battue par le vent où il ne reste que les ruines d'une église »¹⁰¹. Pourtant, même si le Juif est largement reçu, la destruction de la ville survient et les habitants souffrent. Mais, d'après Paul Sébillot, la responsabilité des cataclysmes et de toutes sortes de métamorphoses de la nature en incombe à d'autres, par exemple aux fées¹⁰².

On peut aviser toutefois un procédé complètement inverse, c'est-à-dire la situation où son arrivée occasionne des transformations spatiales qui ne sont pas négativement marquées : « au lieu du désert qu'il a traversé la première fois, il trouve une ville. Ainsi dans un conte de la région de Bâle où à sa première visite le Juif Errant trouve une forêt, la seconde fois il n'y a plus qu'un sapin, et la troisième s'élève au même endroit une ville bruyante et animée »¹⁰³.

C'est entre autres le passage du Juif errant de Paul Féval qui engendre des événements catastrophiques comme l'incendie et la révolution. Du moins, c'est la conscience populaire qui lui attribue la responsabilité de ces désastres. Il arrive néanmoins qu'Ahasvérus – selon la version de la légende – adoucisse par sa présence de graves répercussions résultant de telles mésaventures. Une telle capacité est explicitement annoncée dans les propos du Juif cités plus haut : c'est grâce à son intervention inaperçue que le sort des hommes est moins tracassé. Étant donné qu'il détient la mémoire de la Terre, « il est seul à connaître le passé grandiose ou tragique des lopins de terre auxquels sont accrochés les hommes : il incarne une conscience cosmique libérée de la finitude des vies humaines »¹⁰⁴.

Il convient de remarquer une certaine originalité qui apparaît dans le texte d'Arnoux. À savoir, le Juif errant reçoit d'un anachorète, personnage énigmatique, un costume dans un but nommément déterminé par le donateur lui-même. C'est une « pièce d'étoffe [...] brodée d'étoiles qui représentent la constellation des Pléiades »¹⁰⁵. En lui offrant cet habit, l'ermite avoue avec droiture : « elle [cette étoffe – P.K.] te préservera des maléfices et de la lapidation. Si, quand tu passeras par l'Inde, on te montre l'Arbre de la Colombe Mystérieuse, assieds-toi à l'abri de son feuillage et prie »¹⁰⁶. Il est à présumer que l'étranger désire protéger le Juif des menaces qui le guettent, en lui suggérant de ne jamais cesser de faire pénitence. Pourtant, la réaction du Juif peut paraître surprenante : ayant accepté le don, il sort de chez le reclus, lacère le cadeau et le jette aux abîmes. Une telle démarche peut être traduite comme la volonté consciente du

¹⁰¹ R. AUGUET : *Le Juif errant : genèse d'une légende*. Paris, Payot, 1977, p. 117.

¹⁰² Cf. P. SÉBILLOT : *Folklore de France*. Paris, Guilmoto, 1904.

¹⁰³ R. AUGUET : *Le Juif errant...*, p. 118.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 108.

¹⁰⁶ Ibidem.

Juif d'encourir son châtement, de se résigner à son sort, sans tenter d'alléger le fardeau reposant sur ses épaules¹⁰⁷.

Si l'accessoire vestimentaire d'Isaac d'Alexandre Arnoux se limite à un seul objet (un bâton qui met en évidence l'incommodité de sa déambulation), ceux décrits dans le roman de Louis de Launay ont pour référence le savoir d'Ahasvérus, accumulé grâce à ses expériences multiséculaires, ou – de façon plus générale et concrète – son intelligence. On peut le déduire grâce aux objets localisés sur son visage, à savoir un pince-nez et un lorgnon qui servent, conformément à l'usage commun, à corriger l'acuité visuelle. Il est à supposer qu'Isaac, en exerçant durant de longues années sa profession d'avocat, s'est usé les yeux à force de lire. Le Juif errant apparaît en effet comme un érudit, dont la sagesse sert les autres. Une telle solution ne va pas à l'encontre de ce qui repose à la base de la légende, puisqu'aussi bien Cartaphile qu'Ahasvérus sont dépositaires d'un savoir extraordinaire.

Pour ce qui est de la tenue d'Ahasvérus, au-delà d'une pure référence à son métier, elle ne rapporte aucun renseignement supplémentaire. Ainsi le voit-on « en robe noire d'avocat et la toque sur la tête comme un pape grec »¹⁰⁸. Pourtant, quand l'avocat reste à la maison, il lui arrive d'être « enveloppé dans une robe de chambre grise à revers rouge, une couverture écossaise sur les jambes et un bonnet de fourrure sur la tête »¹⁰⁹. Deux facteurs essentiels se dégagent de ce portrait : tout d'abord, l'accent est mis sur l'âge avancé du Juif qui cherche à alléger les inconforts de la vieillesse (cela est attesté par la couverture sur ses jambes), et puis on trouve le soulignement de son origine juive (un bonnet de fourrure sur la tête évoquant un *schtreimel*, qui est une sorte de chapeau porté par les Juifs traditionnels).

Quant à l'habillement d'Ahasvérus des *Marches du Juif-Errant*, il est fort modeste, car le Juif est pourvu uniquement d'un manteau et d'une paire de sandales. Il convient cependant de remarquer que ce qui les distingue des autres habits, c'est la qualité : tous les deux résistent à l'exploitation. Cela est confirmé par l'ange qui apparaît devant lui le jour du décès du Christ. L'esprit céleste rassure Ahasvérus, angoissé à l'idée de marcher éternellement, avec les mots suivants : « Les sandales que tu as aux pieds ne s'useront pas. Ton manteau est cousu d'un fil qui ne se cassera point »¹¹⁰. Il s'avère que ces brèves mentions sur la vêtue du Juif ont pour objectif de mettre

¹⁰⁷ Isaac mentionne que chaque nuit, durant l'incendie à Moscou, il part en razzia et en ramène, outre des vivres et des boissons, « des étoffes précieuses, des bijoux » (ibidem, p. 205). La raison de ses pillages est la volonté de profiter de l'occasion. Il est donc exclu que ces butins fassent partie de son habit, car il s'en sert de manière fugitive. Dans ce contexte, il ajoute : « On ne m'a pas repris ni collé au poteau. Couché sur des peaux d'ours, de marte-zibeline, je fume, le jour, des pipes de tabac à la rose des Indes, je songe... » (ibidem, p. 205–206).

¹⁰⁸ L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 16.

¹⁰⁹ Ibidem, p. 145.

¹¹⁰ HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant...*, p. 76.

en relief non seulement la durée du châtement, mais aussi toutes sortes de contrariétés auxquelles Ahasvérus sera exposé durant son périple multicolore. Pourtant, une fois de plus, le rôdeur éternel est nanti d'un bâton. Tout comme dans les cas analysés plus haut, cet accessoire vise de toute évidence à estomper les difficultés de la marche.

Dans *Jésus raconté par le Juif Errant*, le Juif porte des vêtements qui sont typiques de son portrait traditionnel : des sandales, « une robe, une ceinture de cuir, d'où pendait, de côté, un sac de cuir »¹¹¹. Une fois de plus, on insiste sur son apparence érémitique et fort misérable. On peut quand même apercevoir l'absence du bâton ou d'un autre instrument qui lui servirait d'appui durant sa marche pénible. Le manque de cet accessoire peut être traduit par le fait que, dans cet ouvrage, l'histoire du Juif englobe dans la majeure partie les péripéties qui se déroulent du vivant de Jésus. L'accent y est mis plutôt sur l'origine du péché que sur ses résultats.

Il arrive pourtant, une seule fois d'ailleurs, que l'habillement du Juif fléguen reste en contradiction avec son portrait légendaire, car les traits de son visage trahissent nettement sa bonne condition (« cheveux plats, joues tondues »¹¹²) ; en plus, il est habillé « en short »¹¹³. Cette culotte courte (portée entre autres pour les vacances) consterne tellement Edmond Fleg, narrateur extra-homodiégétique, qu'il ne reconnaît point son interlocuteur. En l'occurrence, il se pose les questions suivantes : « Où étaient les boucles sombres, la barbe sombre ? Et la robe à plis, et la ceinture de cuir, et la sacoche au côté ? »¹¹⁴ Un tel changement d'habit est lié à ce que raconte le Juif. À savoir, pendant le premier entretien avec Fleg, il garde son image traditionnelle, car il évoque les événements qui se sont opérés du vivant de Jésus : il fait office d'un témoin oculaire des phénomènes d'ordre cosmique. Maintenant, lors du second entretien, qui a lieu en Israël ressuscité par les sionistes, il s'interroge sur l'humanité en tant que telle et sur le sort du monde après la résurrection du Messie. Tout compte fait, la transformation du vagabond au niveau vestimentaire, bien qu'hétéroclite et fugace¹¹⁵, s'harmonise avec l'espace événementiel et introduit une ambiance adéquate à la rhétorique de ses propos.

Avant de clôturer le chapitre consacré à l'habit du rôdeur, tournons notre attention vers l'*Histoire du Juif errant*. Comme nous l'avons déjà mentionné, les incarnations du Juif y sont multiples et s'attachent intimement à l'époque

¹¹¹ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 13.

¹¹² Ibidem, p. 298.

¹¹³ Ibidem.

¹¹⁴ Ibidem, p. 299.

¹¹⁵ Une fois la seconde et dernière rencontre avec Fleg est terminée, l'errant anonyme, avant de se remettre en marche, reprend son aspect habituel (« Tout à coup, du roc troué, il sursauta !... Il tituba !... Il marcha !... Tirée par l'invisible, sa main le tirait !... [...] Une robe flottait... Une ceinture luisait... » (ibidem, p. 313).

où il existe. Afin de garder une structuration logiquement segmentée, nous commençons par Simon Fussgänger : cet errant qui vit au XX^e siècle et déploie les méandres de l'Histoire à deux personnes – Pierre et Marie – rencontrées en Italie, à Venise, au pied de la Douane de mer, en face du palais des Doges et de San Giorgio Maggiore.

L'identité dénomminative de Simon Fussgänger, on l'a vu, s'adapte aux exigences de l'époque. Inversement, son habillement est perçu comme excentrique, ce qui lui permet, selon la tradition de la légende, d'attirer l'attention des gens à qui il cherche à dévoiler son histoire. Contrairement à ses homologues des romans analysés plus haut, Simon est gratifié de tous les attributs que la tradition lui a concédés. Il se sert d'« une canne de bois »¹¹⁶ (c'est une « vieille canne, décolorée par le temps, entamée par la vie »¹¹⁷). Pour couvrir son corps, « [e]n dépit du soleil qui était encore chaud à l'instant de disparaître, il portait un vieil imperméable de la couleur de ses yeux »¹¹⁸ (c'est un « imperméable délavé qu'il semblait ne jamais quitter »¹¹⁹). Les souliers chaussant ses pieds « étaient vieux et solides, ils paraissaient éculés »¹²⁰. Quant à la tête du Juif, elle est coiffée de « son chapeau usé et rond »¹²¹.

Ses autres incarnations se divisent en trois classes opposées. La première englobe les images qui ne s'éloignent pas considérablement du portrait ci-dessus. Alors, l'essentiel de son apparence physique – quoique l'habit ne ressemble pas en détail à celui que portait le type ahasvérin – y est gardé : pondération, austérité et impécuniosité prédominant. En tant que Juan Esperendios, il porte des habits usagés et, en tant qu'Ahasvérus, deux jours après le crucifiement du Nazaréen, il « choisit sa meilleure paire de chaussures, la plus solide, la plus commode, celle où il se sentait le mieux. Et puis il prit sa besace et son bâton, et il sortit dans la rue »¹²².

Sous le nom de Giovanni Buttadeo, le réprouvé juif se promène « [s]on bâton à la main, sa besace au côté, les pieds chaussés de sandales sans couleur et sans âge »¹²³. Tout ce dont il a besoin, c'est de « [s]a robe, de [s]a canne, de [s]a besace »¹²⁴. Dans l'un des chapitres subséquents, l'habillement du marcheur est décrit avec plus de détails : à Assise, il « reprisait son vêtement, une espèce de robe de bure, d'une couleur incertaine, qu'il portait par tous les temps »¹²⁵, cette « robe de laine qui, à la façon des paysans de l'époque, était serrée à la

¹¹⁶ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 72.

¹¹⁷ Ibidem, p. 176.

¹¹⁸ Ibidem, p. 72.

¹¹⁹ Ibidem, p. 95.

¹²⁰ Ibidem, p. 72.

¹²¹ Ibidem, p. 84.

¹²² Ibidem, p. 94.

¹²³ Ibidem, p. 46.

¹²⁴ Ibidem, p. 102.

¹²⁵ Ibidem, p. 124.

taille par une corde de chanvre »¹²⁶. À l'époque où Giovanni voyage avec son ami François d'Assise, l'un et l'autre sont « vêtus d'une robe de bure munie d'un capuce et serrée à la taille avec une corde de chanvre »¹²⁷. De surplus, déguisé en Chinois, il porte « la robe des moines bouddhistes »¹²⁸ et a sur lui « un tas de petites choses qui [n]ous feraient rire aujourd'hui : un pot avec son couvercle, un chasse-mouche, [s]on bâton de pèlerin »¹²⁹. Et, en traversant le désert de Gobi, il a sur lui une outre remplie d'eau. Et en tant qu'Omar Ibn Battûta, il est « [v]êtu de haillons à côté desquels la robe rapiécée du commandeur des croyants lors de son entrée à Jérusalem aurait paru somptueuse »¹³⁰.

De la seconde catégorie relèvent ces incarnations qui diffèrent sensiblement de l'habit traditionnel d'Ahasvérus pour la raison qu'elles se distinguent non par la modestie et la pauvreté, mais par l'élégance. Si le rôdeur maudit se décide à quitter l'identité de Cartaphile, c'est pour devenir « légionnaire dans la cohorte la plus prestigieuse »¹³¹ et amant de Poppée, devant laquelle « [il] tenai[t] à la main [s]on casque ouvert surmonté d'une aigrette, [il] portai[t] l'uniforme des cohortes prétoriennes avec la cuirasse et les bottines de cuir »¹³².

À l'époque napoléonienne, Isaac Laquedem incarne au moins deux personnages. Tout d'abord, il appartient au service des courriers de la Grande Armée, en exerçant la fonction du courrier de l'Empereur. En tant que messenger de Napoléon Bonaparte, il transporte « dans le portemanteau »¹³³ un portefeuille contenant des nouvelles du roi de Rome. Durant son voyage de Russie vers la France, Isaac Laquedem est attaqué par quatre cosaques. Afin de se protéger, il « prit le pistolet dans sa fonte »¹³⁴ et, ensuite, « tira son sabre et poussa son cheval contre le dernier des cosaques »¹³⁵.

L'escale en Russie devient pour lui l'occasion de changer une fois de plus son identité et devenir Jules de Canouville, officier français, assassiné dans des circonstances inexplicables, étant, jusqu'à ce moment-là, au service de Napoléon I^{er} et amant de Pauline Borghèse, alias Pauline Bonaparte, sœur de celui-là. Ce meurtre prête à ce qu'Isaac s'empare non seulement d'un nouveau nom, mais aussi d'un nouveau panache, sans changer toutefois d'enveloppe charnelle. Ayant enfilé « la chemise en fine batiste et le large pantalon rouge vif »¹³⁶, le Juif errant, parmi les objets du défunt, « en plus d'une montre, d'une pipe et de

¹²⁶ Ibidem, p. 142.

¹²⁷ Ibidem, p. 143.

¹²⁸ Ibidem, p. 389.

¹²⁹ Ibidem.

¹³⁰ Ibidem, p. 490.

¹³¹ Ibidem, p. 217.

¹³² Ibidem, p. 218.

¹³³ Ibidem, p. 438.

¹³⁴ Ibidem, p. 450.

¹³⁵ Ibidem.

¹³⁶ Ibidem, p. 473.

quelques autres babioles sans intérêts, [...] avait trouvé un médaillon représentant une des plus ravissantes personnes qu'il eût jamais aperçues [il s'agit de son amante, ladite Pauline – P.K.] »¹³⁷. Il n'est pas sans intérêt de dire qu'au moment où Isaac (comme officier français) franchit la barrière de Paris, « il garda la croix d'argent de la cathédrale Ouspenski qu'il avait glissée dans sa fonte »¹³⁸. Ce geste, nous paraît-il, est d'une importance capitale pour la raison qu'il témoigne du rapport du vagabond juif avec l'univers chrétien. Cette scène peut symboliser le changement d'identité accompagnée de l'acceptation – ou du moins du manque de refus – de la foi chrétienne. Cela évoque la transformation de Cartaphile qui, baptisé Joseph, se décide à franchir le seuil du christianisme et à certifier la résurrection de Jésus. Notons aussi que la conduite postérieure de Jules de Canouville (derrière lequel se cache Isaac) demeure en contradiction avec celle du héros légendaire. Loin d'être un homme de foi, Laquedem profite de sa nouvelle identité pour suborner la sœur de Napoléon. On lit :

Sur sa nouvelle monture, dans son uniforme flamboyant, il avait fière allure. Jamais peut-être Isaac Laquedem n'avait été aussi beau. Ce n'était plus le vagabond en lambeaux qui avait couru les âges de la rigueur classique et des charmes baroques parmi les mousquetaires, les chambrières, les musiciens et les philosophes, ce n'était même plus l'obscur courrier de l'Empereur, au passé incertain malgré ce mépris de la mort qui épatait Henri Beyle : il était entré dans la peau de l'élégant dont il avait, *post mortem*, confisqué les habits¹³⁹.

Dans la troisième catégorie, on range ces Juifs dont le vêtement est marqué d'une esthétique confinant au ridicule. Lorsque le vagabond devient patriote, citoyen et sans-culotte, il porte à la main « une pique » et « sur la tête un drôle de bonnet rouge »¹⁴⁰. En tant que Luis de Torres, il enfle « une tenue de marin qui pouvait prêter à rire »¹⁴¹. Et quand il est – sous le nom de Julien Potelin – valet et compagnon de voyage de Chateaubriand, celui-ci l'accoutre « en valet de Molière ou de Mozart dans une turquerie bouffe. Il alla jusqu'à l'affubler d'un turban bleu qui faisait rire, dans les ports, les marins et les passants »¹⁴².

Pour faire le point, il faut constater que sur le plan global l'habillement du Juif errant n'est pas diamétralement opposé à celui inclus dans la version légendaire. Ce qui en témoigne, c'est que les éléments particuliers de l'ensemble vestimentaire touchent au noyau idéologique de la légende ; à sa base reposent :

¹³⁷ Ibidem, p. 486.

¹³⁸ Ibidem, p. 507.

¹³⁹ Ibidem, p. 484–485.

¹⁴⁰ Ibidem, p. 229.

¹⁴¹ Ibidem, p. 109.

¹⁴² Ibidem, p. 306–307.

misère, errance, bagage de connaissances, judéité ou une sorte d'originalité extérieure frôlant même le grotesque.

* * *

En dernière analyse, il convient de dresser un bilan final quant à la prosopographie de l'errant barbu. Comme l'ont démontré les constatations ci-dessus, le Juif est impliqué dans un système de transformations se produisant au niveau charnel et vestimentaire. Pour cette raison, il paraît nécessaire d'élaborer une classification regroupant toutes les combinatoires possibles de ces modifications-là.

En prenant comme point de repère le corps et l'habit du rôdeur, nous nous référons à son homologue légendaire, en ayant à l'esprit uniquement son aspect physique. Il s'agit donc du *réfèrent* emblématique doté d'un ensemble de caractéristiques corporelles et vestimentaires régies par la légende même. En l'occurrence, pour nommer ce type de relation identificatoire, nous nous servons de l'adverbe « référentiellement », suivi – conformément au type d'une relation concrète – d'un adjectif précisant sa nature. À notre avis, les combinaisons que l'on peut concéder au promeneur juif à ce niveau sont au nombre de quatre.

Le premier type que nous avons dégagé renvoie à tout personnage qui répète de façon plus ou moins fidèle le schéma physique de l'errant, perpétué dans les textes tels que la *Courte Description* et la *Relation merveilleuse*, ainsi que dans les sources environnantes (il s'agit des plaintes et des estampes). Aussi a-t-on affaire à la réalisation du Juif maudit qui est intégré à son homologue légendaire. Cela étant, nous le classifions comme « référentiellement intégré ». De cette catégorie relèvent Isaac du *Carnet de route du Juif Errant* et Ahasvérus des *Marches du Juif-Errant*.

Le deuxième type, que nous appelons « référentiellement quasi intégré », s'attache à de telles incarnations où la similarité ne porte pas tant sur les éléments particuliers de l'habit (y compris des accessoires vestimentaires) que sur la nature même de l'allure modeste du Juif. À cette classe appartiennent le Juif éponyme des *Entretiens d'Ahasvérus* de Louis de Launay, le personnage principal de *Jésus raconté par le Juif Errant* et quelques personnages du texte de Jean d'Ormesson, à savoir Simon Fussgänger¹⁴³, Ahasvérus, Giovanni Buttadeo, Juan de Espera en Dios, alias Juan Esperendios, Omar Ibn Battûta et Hiuan-tsang.

Pour ce qui est du troisième type, il nous renvoie à tout personnage qui ne répète point le schéma physique d'Ahasvérus décrit dans les sources légendaires. Il est donc question d'un personnage qui, considéré dans l'univers représenté

¹⁴³ C'est ce personnage – étant donné qu'il constitue l'incarnation finale, donc condensée du Juif ormessonien – qui servira de point de repère dans le « schéma errantiel » (cf. le sous-chapitre suivant « Psychologie »).

effectivement comme le Juif errant, revêt une apparence tout à fait différente, n'ayant rien à voir avec l'homologue légendaire aussi bien au niveau esthétique qu'idéologique. Chaque Juif s'inscrivant dans une telle réalisation sera considéré comme « référentiellement non intégré ». Tous les personnages que l'on peut ranger dans cette catégorie sont ceux du roman de Jean d'Ormesson : Cartaphile-légionnaire, Luis de Torres, Julien Potelin, Isaac Laquedem et Jules de Canouville.

Enfin, le quatrième type du Juif, que nous dénommons « référentiellement suspendu », renvoie à tout personnage dont la caractéristique physique n'est aucunement déterminée et qui, au niveau descriptif, fonctionne comme un « blanc sémantique ». Il reste en état de suspension parce qu'il ne répète ni ne se détache de l'effigie traditionnelle du Juif errant. Effectivement, on peut le traiter comme un asémantème exerçant – de manière sous-entendue¹⁴⁴ – la fonction d'Ahasvérus. De cette catégorie relèvent : Simon Deutz, Maurice Sachs et L., tous les trois de l'*Histoire du Juif errant*.

Psychologie

Signalons, au préalable, que le portrait psychologique est basé sur quatre modalités : *pouvoir, savoir, vouloir et devoir*. C'est le lien du personnage à ces modalités « qui donne l'illusion d'une "vie intérieure". C'est là que se construit, de façon privilégiée, la relation du lecteur aux êtres romanesques »¹⁴⁵. Leurs combinaisons non seulement reflètent la mentalité du personnage, mais déterminent aussi sa conduite.

Avant de procéder à l'analyse psychologique du Juif errant, il semble nécessaire de récapituler sa psychologie telle qu'elle est incluse dans les textes liés directement à la légende. Là, le parcours mental et spirituel d'Ahasvérus se renferme dans trois phases.

La première – que nous appelons une « phase préliminaire » – renvoie à la situation initiale, c'est-à-dire au moment où se produit la rencontre du Juif avec Jésus. À cette occasion, il convient de rappeler que, selon la version de la légende, Ahasvérus ne consent pas à ce que le Messie reprenne haleine devant sa maison. Un tel comportement est dicté par l'insensibilité, l'hostilité et la mécréance entendue comme manque de foi en l'enseignement du Christ. En bref, il a péché par ignorance. Tout cela témoigne de ce que le Juif veut plus qu'il ne peut et sait plus qu'il ne doit. Il résulte de cette configuration de

¹⁴⁴ La référence au Juif errant peut s'opérer de multiples façons : son identité peut être indiquée soit dans le titre soit dans la narration (par le narrateur lui-même ou par un personnage de la diégèse). Il se peut également qu'elle se construise lors de la lecture par l'intermédiaire de toutes sortes d'indices (crime, châtement, errance, etc.).

¹⁴⁵ V. JOUVE : *Poétique du roman...*, p. 89.

modalités que le futur rôdeur est ostensiblement sûr de lui-même et désobéit activement à la doctrine du Fils de l'homme.

La deuxième phase – que nous désignons comme « phase décisoire »¹⁴⁶ – touche à la réception du châtement. C'est le moment où il s'avère que le Juif a en vérité commis un crime et que son attitude sera punie. Ayant en vue les futures réalisations romanesques relatives à la figure du Juif errant, il est légitime de dégager trois types de réactions : consentement, révolte et incrédulité (entendue ici comme une attitude sceptique à l'égard de la puissance de Jésus). Quant au personnage légendaire, il relève de la dernière catégorie de ces réactions. Au début, le Juif errant ne comprend pas la nature de son obéissance au verdict du Nazaréen. Perplexe et décontenancé, pour ne pas dire hypnotisé, il suit l'ordre divin. Sitôt que Jésus eut prononcé son jugement, « il mit son enfant à terre et ne put rester là plus longtemps. Il suivit Christ et vit toute sa Passion. Ensuite il lui fut impossible de retourner à Jérusalem, il se mit à parcourir le monde, et ne revint qu'après beaucoup d'années dans sa ville natale, où il trouva tout détruit et ravagé »¹⁴⁷. C'est au fur et à mesure de son périple, se prolongeant de façon infinie, que le Juif commence à appréhender le sens de sa condition misérable. Tout compte fait, à cette étape, Ahasvérus ne veut que ce qu'il peut et ne sait que ce qu'il doit.

La troisième phase – définie comme « phase expiatoire » – est liée à la déambulation encombrante et à l'impossibilité de périr, ce qui laisse une empreinte durable sur son psychisme. À la lumière des aveux du rôdeur (notés dans la *Courte Description* et la *Relation merveilleuse*), nous pouvons repérer quatre indices d'ordre émotif caractérisant son état d'âme. Ce sont : solitude, souffrance, regret et espoir de salut. Ahasvérus, analogiquement à la phase précédente, ne veut que ce qu'il peut et ne sait que ce qu'il doit.

Nous sommes donc amené à constater que'après la condamnation le Juif est dépourvu de son libre arbitre (c'est en quelque sorte le prisonnier du destin,

¹⁴⁶ Nous employons cet adjectif qualificatif, car, en relevant de la terminologie juridique, il convient parfaitement au sens que nous projetons d'incorporer à cette phase. Selon *Le Petit Robert*, « décisoire » signifie 'qui décide, entraîne la décision dans un procès'. Mais cet adjectif fonctionne le plus souvent dans la construction « serment décisoire », ce qui signifie, d'après le même dictionnaire, serment 'déféré par l'une des parties à l'adversaire pour en faire dépendre la solution du litige' ou encore, selon *Le Petit Larousse*, 'serment judiciaire imposé par une partie à son adversaire au cours d'un procès civil et dont dépend la solution du litige'. Étant donné la nature de la rencontre du Juif errant avec Jésus et les conséquences qui en résultent, il est fort loisible de percevoir cette entrevue comme une sorte de procès où deux parties opposées participent au litige. Le Juif y est accusé, alors que le Christ exerce deux fonctions : celle d'accusateur (qui tente quand même de sauver le coupable) et celle de juge (cf. J. REY-DEBOVE, A. REY (dir.) : *Le Petit Robert*. Paris, Le Robert, 2012 et P. MAUBOURGUET (dir.) : *Le Petit Larousse en couleurs*. Paris, Larousse, 1994).

¹⁴⁷ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge*. Paris, Hachette, 1903, p. 164 (le médiéviste français s'appuie sur la *Relation merveilleuse*).

un pécheur exclu par le tribunal divin, un miséreux inapte et désarmé impliqué dans un réseau de directives infligées par l'Être suprême), et ses actions dépendent non de lui-même, mais de la volonté de Dieu qui aiguille constamment son parcours terrestre.

Bien que les deux premières phases se focalisent sur des événements courts et rapides, nous prenons en considération – en vue d'examiner le psychologique du Juif – non seulement cette étape qui, en constituant le point de gravité, nous donne le plus d'indices à propos de sa mentalité (c'est-à-dire la « phase expiatoire » qui est une période – selon un texte donné – où Ahasvérus est exposé à différentes épreuves, conditionnant aussi bien son psychisme que son axiologie), mais aussi les deux premières phases, puisqu'elles sont d'une importance non négligeable pour la structure globale de la légende. C'est d'ailleurs là que l'on peut retrouver les actes dont la mise en œuvre est déterminée par la biographie du Juif errant¹⁴⁸.

Dans le *Carnet de route du Juif Errant* d'Alexandre Arnoux, la « phase préliminaire » est assez particulière, car Jésus, en regardant Isaac, après s'être appuyé « contre le mur de torchis de [s]a pauvre maison »¹⁴⁹, ne parle point : la scène se déroule dans l'atmosphère d'un silence complet (un processus pareil est observable dans l'ouvrage de Fleg). Il est à signaler que l'Oint du Seigneur ne demande pas l'assistance d'Isaac. Celui-là reste tout le temps muet, en se limitant à une contemplation silencieuse. Cela contribue à ce que le « vieil Antéchrist irréductible qui habite tout homme, qui réclame la permanence de la Tradition, l'immobilité, l'observance, le maintien de la Loi stricte »¹⁵⁰ élève la voix par la bouche du futur vagabond. Voici comment le maudit décrit cet épisode :

Je m'écriai, mentant à pleine gorge, vomissant les vérités assises, de convention, de long usage, que je savais fausses :

« Va-t'en, tu n'es pas le Messie. Le Messie ne fera ni miracles ni choses surnaturelles. Un miracle n'est pas une preuve ; ceux que tu accomplis te réfutent. Le Messie ne se reconnaîtra qu'à la réussite de ses œuvres, et on va te crucifier. Ta chute démontre ton inanité. Tu tomberais si ce mur ne t'étayait pas. As-tu vérifié les Prophéties ? La paix règne-t-elle ? L'ami accueille-t-il l'ami dans sa vigne ? Le loup cesse-t-il de dévorer l'agneau, le charançon de ronger les lentilles ? Suis-je bon ? Ne souffres-tu pas ? Comment répondre à mes questions, rétorquer mes arguments ? Ta douleur te convainc d'usurpation. Va donc, Jésus, va donc plus vite. Pourquoi t'arrêtes-tu à mon seuil ? »¹⁵¹

¹⁴⁸ Il s'agit des incidents qui ont précédé sa rencontre avec Jésus et, par suite, ont influencé sa réaction relative au repoussement du solliciteur.

¹⁴⁹ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 31.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 32.

¹⁵¹ Ibidem, p. 32–33.

Il en appert que ce qui motive les actes d'Isaac, c'est son enracinement profond dans le culte judaïque et la fausseté de la doctrine de Jésus. C'est à l'occasion d'une rencontre avec Jacques Pantaléon, futur pape Urbain IV, que le vagabond éternel avoue avoir insulté le Christ, en expliquant qu'il l'a fait « sans savoir »¹⁵², donc par ignorance. Il n'est point exagéré de dire que le Juif repousse Jésus inconsciemment, car ses propos sont formulés malgré lui. En outre, ce qui les fait submerger, c'est non l'hostilité, mais la judéité qui perdure dans son âme.

Concernant la « phase décisive », il faut s'arrêter sur la dichotomie liée à la pénitence du Juif. Il est effectivement condamné à la flânerie sans fin, mais cela n'est nullement signalé dans les propos du Galiléen. Celui-ci prononce les mots¹⁵³ qui, dans la version légendaire, ont été adressés à Cartaphile ! L'énoncé de Jésus est rapporté deux fois par le Juif errant, qui, dans ce roman, fait fonction de narrateur autodiégétique. Les deux citations se caractérisent par la même portée, c'est-à-dire Isaac n'est aucunement obligé à la déambulation, mais à une attente dont le dénouement n'est en nul lieu défini. En plus, dans les deux évocations susénoncées, le Messie présumé dit au Juif qu'il doit attendre son second avènement, et non se déplacer. Mais, contrairement au châtement, le Juif errant quitte Jérusalem, cité de son enfance, « le lieu de [s]a sépulture et de [s]on repos »¹⁵⁴, et se met en marche. Cela est déductible sur la base de ses multiples voyages qu'il raconte dans son carnet. Bref, bien qu'il n'ait pas été forcé au périple, il ne cesse désormais d'errer. Il nous paraît qu'une telle divergence résulte plutôt d'une erreur accidentelle de l'auteur que d'une manœuvre stylistique délibérément orchestrée.

Si le Juif arnousien entame sa marche éternelle en quittant son échoppe, sa famille et l'assurance du trépas, c'est parce qu'« [i]l le fallait »¹⁵⁵. On peut arguer de ce bref constat que le Juif obéit à la malédiction sans se révolter d'une quelconque façon spectaculaire.

Quant à la « phase expiatoire », Isaac se présente sur le plan psychologique comme un voyageur n'hésitant pas à souligner que l'errance – à l'inverse de l'opinion universelle – ne réside pas dans sa nature juive. Le vagabond juif prononce :

Dérision ! Moi, l'errant, mon père m'a pourvu de l'état le plus sédentaire. Demeurerai-je assis jusqu'au dernier battement de mes artères, reniflant la poix, le derrière sur un escabeau ? Les Israélites, en général, craignent le déplacement ; ils ont tant vagabondé à travers les déserts que rien ne leur

¹⁵² Ibidem, p. 124.

¹⁵³ Jésus, d'après les constatations d'Isaac, ne s'adresse pas à lui de façon verbale. Jésus reste muet, mais le Juif – ainsi que la foule assistant au « spectacle » – entend ses pensées.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 46.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 45.

paraît plus souhaitable qu'une place fixe, qu'une échoppe noire et chaude, au coin d'une rue passante¹⁵⁶.

Il a du mal à accepter les contrariétés résultant d'une marche qui semble ne jamais aboutir à sa fin. Il constate ouvertement que « la fatigue [l]e trépasse »¹⁵⁷ ou que « l'ennui et le désespoir [l]e terrassaient »¹⁵⁸. Tourmenté à l'excès, le Juif admet : « Fatigue et dégoût ! Jamais encore je n'avais éprouvé tant de fatigue, tant de dégoût. [...] Pour la première fois la malédiction de Jésus opérait pleinement et la croix transférée pesait à mes épaules »¹⁵⁹. Sans égard pour ses antérieures constatations, il se contredit plus tard en disant : « je ne suis pas blasé encore, je ne le serai vraisemblablement jamais »¹⁶⁰. Même si son « étoile [l]'oblige à la solitude »¹⁶¹, il ne cache pas qu'il a « besoin de paroles et de compagnie, d'amitié et de flamme »¹⁶². S'il sombre dans la dépression, cet état maladif ne persiste pas à perpétuité. Or, il lui arrive de se résigner à son destin et de profiter à pleine joie de sa condition de l'immortel.

Notons à ce propos qu'Isaac accepte volontiers toute occasion lui permettant de se détendre et d'oublier ses tourments. Vu qu'une telle opportunité se présente à lui fort rarement, il en profite sans aucun remords. Lors de son séjour à Terceira, île de l'archipel Açores, il « coulai[t] des jours heureux dans la chaleur et la brise »¹⁶³, car Jésus lui « accordait un congé de [s]a peine, des vacances immobiles »¹⁶⁴. Il considère cette période de sa vie comme « une sieste continuelle »¹⁶⁵.

Somme toute, il est loisible de constater qu'Isaac est un homme déchiré entre le mal de vivre et l'acceptation de son sort hors du commun, un homme dont l'existence est parsemée de contrariétés. S'il veut mourir, c'est « moins pour cesser de déambuler et de souffrir que pour [s]'assurer de [s]on existence »¹⁶⁶. S'il participe de bon gré à l'érection d'une cathédrale sans percevoir de rémunération, c'est pour « expier d'anciens péchés »¹⁶⁷ et « [s]'obtenir ce pardon qu'[il] espérai[t] vaguement de Dieu, à [s]e venger peut-être aussi de sa colère par l'ironie »¹⁶⁸. En définitive, le vagabond arnousien, dans la « phase

¹⁵⁶ Ibidem, p. 10.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 41.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 76–77.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 101.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 113.

¹⁶¹ Ibidem, p. 166.

¹⁶² Ibidem, p. 173.

¹⁶³ Ibidem, p. 188.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 188–189.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 187.

¹⁶⁶ Ibidem, p. 12.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 151.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 152.

expiatoire », est accablé de tous les inconvénients liés à son errance, sauf qu'il ne ressent pas de regret.

Au niveau psychologique, le personnage éponyme des *Entretiens d'Ahasvérus* constitue un cas fort particulier pour la raison qu'il se détache manifestement de son sort déterminé par la légende. Il n'erre pas, bien au contraire, il mène une vie sédentaire (sans compte tenu de ses rares visites au tribunal et un projet de voyage inachevé). À part cela, les deux premières phases – « préliminaire » et « décisive » – se situent en marge de son itinéraire diégétique.

La « phase préliminaire » est *sensu stricto* inexistante, car tout ce que l'on apprend sur cet épisode ressort d'une remarque laconique formulée par Ahasvérus. Il dit : « Vous savez, en deux mots, que j'ai rencontré Jésus-Christ, l'Homme-Dieu, montant au Calvaire, que j'ai refusé de l'aider à porter sa croix »¹⁶⁹. Avancé en âge, il constate brièvement que ne pas avoir consenti à prêter assistance au Messie était « [s]on droit le plus strict »¹⁷⁰. Il est à supposer qu'une telle décision est dictée notamment par son attitude réfractaire à l'égard de la doctrine utopique du Galiléen¹⁷¹.

Quant à la seconde phase, celle portant sur la réception du châtiment, le vieil avocat reconnaît avoir été surpris, et – tout comme le Juif légendaire – il se résigne au châtiment et entreprend son périple. Il explique qu'il a accepté sagement le verdict sans se plaindre durant presque vingt siècles. Cela permet de conclure, en toute certitude, que la réaction du Juif launayen est fondée sur le consentement.

S'agissant de la « phase expiatoire », il est difficile d'y détecter des parallélismes entre son destin et celui du « véritable » Juif errant. Aussi insistons-nous exclusivement sur la solitude d'Ahasvérus qui s'empresse d'avouer : « J'ai la phobie de la solitude. Me laisser partir seul, ce serait me tuer »¹⁷². Une telle attitude résulte de ce qu'il est très curieux de la société. En qualité d'une sorte de sociologue, il s'intéresse aux mécanismes qui régissent la mentalité d'une ethnie donnée : « j'ai toujours plaisir à pénétrer l'âme populaire, à y découvrir ce mélange congénital de candeur, de sentimentalité, de naïveté, d'enthousiasme, qui se transforme si aisément en férocité »¹⁷³.

C'est un observateur vigilant qui cherche à saisir non seulement la nature humaine, mais aussi les phénomènes s'opérant dans le monde terrestre. Cela nous amène directement au domaine de ses ambitions cognitives incommensurables : « Moi qui voudrais tout savoir ! J'ai toujours eu envie de chercher

¹⁶⁹ L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 167.

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Nous abordons cette question de façon plus détaillée dans le sous-chapitre suivant : « Biographie ».

¹⁷² L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 132.

¹⁷³ Ibidem, p. 98.

l'eau de Jouvence et la pierre philosophale... »¹⁷⁴ Portant un vif intérêt pour la science et chérissant tout ce qui l'entoure, il « reste toujours prêt à s'enflammer pour quelque nouveauté »¹⁷⁵. De plus, en discutant sur différents sujets, il accepte de bon gré l'opinion de son interlocuteur et ne craint pas du tout un changement de tendance.

Encore qu'il ait déserté la politique (on ne l'a jamais vu se présenter aux élections), il ne cesse de divulguer ses points de vue relatifs aux questions sociales. En l'occurrence, il est un Juif militant, ce qui lui assure « la réputation d'être internationaliste, pacifiste, voire même anarchiste et très affranchi du préjugé chauvin »¹⁷⁶. Il est autant contre le communisme que les principes qu'il perçoit comme « des paravents pour masquer les intérêts »¹⁷⁷. Bien qu'il considère le mouvement socialiste qui commence à emporter les églises chrétiennes comme une tendance dangereuse (il s'agit, bien entendu, de son époque), il se réjouit à l'idée de la disparition éventuelle de la misère et de l'inégalité sociale.

Ses attitudes morales et politiques changent en un clin d'œil : il est tantôt pessimiste, athée, traditionaliste et réaliste constatant qu'il « faut savoir s'installer dans sa souffrance et admettre qu'elle est inguérissable »¹⁷⁸, tantôt idéaliste désapprouvant toute contrainte. Il est en vérité légitime de l'estimer opportuniste, mais, comme il le justifie lui-même, « [q]uand on vieillit comme Mathusalem, on change bien des fois d'opinion sur toutes choses »¹⁷⁹. En tout cas, même « les plus antisémites admettent sa parfaite réputation d'honnêteté »¹⁸⁰.

Cette série d'exemples tend à prouver que ce qui le dégoûte de la solitude, qui est quand même indissociable à l'existence humaine, c'est bien le silence et le manque d'un quelconque contact verbal que celle-là entraîne. Étant une âme vivace, l'avocat Ahasvérus affectionne les entretiens confinant en quelque sorte à des discussions de nature théologique et philosophique. Ainsi, il essaie constamment de passer son temps soit en compagnie de sa famille, soit avec son secrétaire et ses amis.

Remarquons, pour conclure, que le portrait psychologique d'Ahasvérus du texte de Louis de Launay n'imité pas celui de son homologue légendaire : solitude, souffrance¹⁸¹, regret et espoir de salut lui sont étrangers. À part cela,

¹⁷⁴ Ibidem, p. 151.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 8.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 92.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 95.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 140.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 20.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 9.

¹⁸¹ On ne peut pas se traire sur le fait qu'il souffre après sa première attaque d'apoplexie. Ce qui le trouble le plus, c'est l'impossibilité de se mouvoir. Il n'empêche qu'après deux mois, il est « presque entièrement guéri, ne gardant de son alerte qu'un peu d'atrophie musculaire dans la jambe gauche » (ibidem, p. 144).

il ne s'en veut nullement d'avoir péché contre le Fils de l'homme. Tant s'en faut. Il se croit condamné arbitrairement par un seul juge et sans aucune preuve inattaquable. Il regrette quand même de ne pas avoir interjeté appel.

Pour ce qui est d'Ahasvérus des *Marches du Juif-Errant*, outre la « phase expiatoire », il faut aussi prendre en considération les deux premières. Cela est dû à ce que les épisodes qui en relèvent – donc ceux liés à la rencontre du Juif errant avec le Messie – sont décrits de façon approfondie¹⁸².

Ahasvérus, tout comme le Juif errant de l'*Histoire admirable*, assiste, pour ainsi dire, à la vie de Jésus-Christ dès sa naissance. Il est témoin de multiples épisodes dont il n'est nullement capable de percer le mystère et la véritable signification, même à l'instant où le Messie passe à côté de sa demeure et s'évertue à le sauver, en lui proposant plusieurs fois de suite différentes formes d'assistance. Il s'agit, respectivement, de lui donner à boire, de porter sa croix, de lui permettre de s'asseoir, d'abord, sur son banc, et puis, sur un escabeau (dans le roman d'Alexandre Dumas, Jésus conjure de lui donner un peu d'eau, de l'aider à porter sa croix, de lui permettre de se reposer sur son banc, puis sur son seuil et, finalement, sur un des escabeaux de sa boutique). En outre, tout comme chez Dumas, Jésus s'adresse à Ahasvérus de façon familière, en utilisant le pronom personnel « tu ». Cela abolit la distance entre eux, en suggérant que les deux interlocuteurs se connaissent bien. En ce qui concerne l'exposé du Fils de Dieu, son contenu ressemble encore à celui présenté par Alexandre Dumas. Il en est de même avec la réaction du Juif qui, lassé de sollicitations continuelles du Messie prétendu, ose le repousser de sorte que celui-ci trébuche. Un tel comportement trouve la justification dans les relations antérieures qui se sont établies entre les deux, les visions que le Juif se faisait de son maître et

¹⁸² Signalons que l'ouvrage de Henry-Jacques constitue une sorte de reprise du projet littéraire inachevé d'Alexandre Dumas (*Isaac Laquedem ou le Roman du Juif errant*). Il existe des parallèles évidents entre les deux textes, ce qui prouve que le roman de Dumas a sans aucun doute inspiré l'auteur du XX^e siècle. Les similitudes portent non seulement sur la scène où Jésus dialogue avec Ahasvérus pendant son chemin au Calvaire, mais aussi sur les événements subséquents : à savoir, le Juif errant déambule à travers le monde des dieux mythiques, il rencontre Prométhée chez lequel il cherche soutien et, enfin, il fait tout son possible pour aboutir au domaine des Moires. Si dans le roman dumasien le Juif forme le dessein de trouver le fil de vie de Cléopâtre pour la ramener à la vie et gagner de cette façon une complice lui facilitant la lutte contre les chrétiens, dans le texte de Henry-Jacques, il désire obtenir son propre fil de vie et le détruire pour trouver la quiétude dans la mort. Ajoutons que l'écrivain lui-même admet ouvertement dans l'*Avertissement* s'être inspiré d'autres ouvrages qui exploitent le thème du rôleur sempiternel. Henry-Jacques y écrit ce qui suit : « Les traditions appartiennent aux hommes. En raconter une, c'est obligatoirement user du labeur et des recherches d'autres écrivains. Ainsi me furent précieuses certaines pages de Collin de Plancy, de Dumas père le Magnifique, de Vermeylen, de Léopold Lagones, de Lazare, de Gustave Doré. Aux renseignements, aux suggestions recueillies de la sorte, j'ai ajouté mes modestes inventions, artisan d'une œuvre qui voulait son achèvement et qu'il faut, en effet, lire comme une rapsodie » (HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant...*, p. 10).

les attentes que celui-ci prétendait combler. Dans ce cas, le rejet de Jésus est donc conditionné par la déception teintée d'insensibilité et d'hostilité.

Encore, à l'instar d'*Isaac Laquedem*, Ahasvérus n'est nullement intimidé par les mots de Jésus. Loin de là, il ne s'en soucie point et s'avise de pousser « un rire convulsif »¹⁸³. Mais, à l'instant même, le sabotier « haussa les épaules et se raidit pour ne pas sentir le frisson qui lui traversait l'os »¹⁸⁴. Pourtant, quelques secondes plus tard, tout en se rappelant les paroles du Christ lui imposant la marche, « une force inconnue le pénétra. Ses jambes le portèrent en avant. Il eut beau s'accrocher à la vigne de sa maison, ses doigts se délièrent l'un après l'autre, laissant une trace sanglante sur le mur. Il dut s'éloigner, pas à pas, commandé par une volonté plus forte que la sienne »¹⁸⁵. Ne pouvant pas se révolter, le Juif pousse « un cri désespéré » et « s'élança sur les traces de celui qui venait de le condamner »¹⁸⁶.

Le Juif, tout comme son homologue légendaire, rempli de scepticisme et d'incrédulité, n'accorde donc pas crédit à ce que lui prédit le Rédempteur. Tout compte fait, il est contraint d'accepter la sentence de celui qui est plus fort que lui, et – vu les circonstances – une quelconque protestation est exclue. En suivant les pas du Sauveur, il est témoin des prodiges, mais au lieu de percer leur mystère, il ricane. Il s'ensuit que malgré la marche forcée, Ahasvérus s'obstine à douter de la nature divine de Jésus et, par là même, de la gravité de son châtement. Nous pourrions même dire, sans trop exagérer, que son scepticisme est nourri, voire aiguisé, d'un sentiment proche de la haine, résultant du désappointement.

À la « phase expiatoire » se profile un homme qui, continûment dévoré par la rage, s'opiniâtre dans sa conviction. Lors de son errance, il ressent un grand besoin de compagnie, car la solitude augmente la fatigue qui ne cesse de le terrasser. C'est entre autres Samiri et Prométhée que le Juif adjure avec une franche amertume de ne pas l'abandonner et de lui tenir compagnie, mais les deux n'acceptent pas sa proposition, et le sabotier est condamné à errer dans une solitude complète. À tout moment où il désire éprouver un instant de répit, il entend la voix lui disant : « Il n'est point de repos pour toi sur cette terre. Marche, marche, et seul, toujours ! »¹⁸⁷ Cela le chagrine tellement qu'il « s'enfuit en gémissant : – Oh ! seul, seul, toujours ! »¹⁸⁸

Vu qu'il est fort exténué, il tente de se reposer, mais une voix retentit pour lui rappeler qu'il est dans l'obligation de marcher. C'est Prométhée qui lui donne

¹⁸³ Ibidem, p. 65.

¹⁸⁴ Ibidem.

¹⁸⁵ Ibidem.

¹⁸⁶ Ibidem.

¹⁸⁷ Ibidem, p. 177.

¹⁸⁸ Ibidem.

l'idée que la mort¹⁸⁹ est le seul moyen permettant à chaque être humain de se libérer de l'infortune terrestre. Dès lors, Ahasvérus s'efforce de mettre fin à ses jours. Il « a tout essayé : la flèche, le couteau, le poison, la peste, la noyade, la corde, le bûcher, et mille autres clés qui ouvrent le domaine inconnu »¹⁹⁰, mais toutes ses tentatives suicidaires se sont avérées stériles.

Forcé de marcher éternellement et sans trêve, il n'éprouve que des sentiments négatifs. Ce sont donc la haine, l'orgueil et la rage qui prédominent dans son cœur. S'il lui arrive de regretter quelque chose, ce n'est point son acte sacrilège dirigé contre Jésus, mais la nostalgie lorsqu'il pensait « à la ville de ses pères, à sa femme, à ses enfants qu'il ne reverrait sans doute jamais »¹⁹¹. Quelque pénible et immense que soit sa solitude, il reste sur sa décision initiale qui a été dictée non par le bon sens, mais par le courroux. Observons à cette occasion que son attitude relève de son ancrage dans la tradition juive, qui, coûte que coûte, lui refuse de reconnaître la nature divine du Fils de l'homme. La citation ci-dessous corrobore une telle interprétation :

Un sentiment confus lui fit entrevoir vaguement que le pardon était peut-être aux pieds de celui qui, l'ayant maudit, pouvait aussi l'absoudre. Mais l'orgueil le domina. Il n'avait de grâce à demander qu'à Dieu, et le crucifié n'était pas Dieu. [...] Seuls, les Juifs dispersés gardaient la vérité dans l'attente du Messie¹⁹².

Ainsi, le révolté éternel, à l'instar du personnage éponyme du roman dumasien, se promet de déconfire le christianisme : « La terre est grande, pensait Ahasvérus, les chrétiens ne la prendront pas tout entière. Mais où ils seront, je lutterai contre eux, c'est-à-dire contre toi, Jésus ! »¹⁹³ Attendu que son « cœur ne connaît que la haine, le mépris et l'orgueil »¹⁹⁴, il persévère dans son dessein et détruit les croix, donc symboles de la religion qu'il n'envisage pas d'accepter. S'il le fait, c'est non seulement pour anéantir cette secte qui se répand dans le monde entier comme une sorte de peste, mais aussi pour néantiser les signes lui rappelant sa condition misérable et l'origine de sa souffrance, dont l'instigateur est – comme il l'appelle tout au long du récit – un faux dieu, un magicien (une autre analogie avec le texte de Dumas).

En résumé, le Juif henry-jacquien, fort esseulé, souffre à cause de Jésus, son existence est misérable, mais – à la différence de son homologue légendaire – il ne regrette aucunement son péché et, partant, n'espère pas le salut. Si au bout

¹⁸⁹ Le Titan lui dit explicitement : « Tâche de mourir, Ahasvérus ! » (ibidem, p. 116).

¹⁹⁰ Ibidem, p. 126.

¹⁹¹ Ibidem, p. 83.

¹⁹² Ibidem, p. 143.

¹⁹³ Ibidem, p. 103.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 95.

du compte il porte soutien au Galiléen et que celui-ci lui pardonne, Ahasvérus refuse d'accepter le pardon.

Dans *Jésus raconté par le Juif Errant* de Fleg, le portrait psychologique du rôdeur – à la lumière des trois phases que nous avons dégagées – est assez modeste. Ce qui est plus riche en détails et, par là même, en significations d'ordre psychologique, c'est la biographie du Juif avant la mort de Jésus. Nous abordons donc cette question dans le sous-chapitre suivant afin d'examiner les raisons pour lesquelles l'errant se décide à ne pas aider le Messie prétendu.

La « phase préliminaire » est dans ledit roman très particulière du fait que le Galiléen énonce une courte phrase sans insister sur la décision d'Ahasvérus. Il dit tout simplement : « Porte ma croix ! »¹⁹⁵ Et, chose curieuse, c'est sur ces mots que la scène s'achève. Lorsqu'en 1932 l'éternel vagabond se rappelle cet incident, il est profondément agité, ce qui se reflète d'ailleurs dans son comportement. Là, son émotion est tellement vive qu'il s'évanouit, et son corps dolent s'affaisse dans l'herbe. Ayant repris connaissance, l'errant constate qu'il n'a pas pu l'aider, qu'il n'a pas pu porter la croix parce qu'en même temps il a entendu la voix de sa tante Séphora qui déplorait ses deux fils : Baruch le Zélote et Ruben l'Essénien. Eux aussi, ils allaient être crucifiés, de concert avec Jésus. Il appert que si le Juif n'exauce pas la demande du Christ, ce n'est pas qu'il ne le veuille pas ou qu'il manifeste des sentiments d'hostilité ou de mécréance, mais c'est qu'il prend la décision de prêter assistance à sa propre famille qui, elle aussi, souffre des tourments. Nous pouvons donc constater que le Juif n'est pas un homme insensible, loin de là. Il est compatissant, ce qu'il confirme par ses actes en soutenant ses proches. Attendu les circonstances, nul doute que ce qui occasionne chez lui une telle réaction, ce sont des instincts primitifs décidant de ses démarches. Il est indéniable que celles-ci se produisent spontanément et ne sont ni peu ni prou malintentionnées.

Quant à la « phase décisive », elle est encore plus énigmatique que la précédente, car elle s'opère dans l'imagination du Juif. À l'évidence, Jésus n'exprime pas verbalement les mots de damnation, si oui – le condamné lui-même n'en est pas convaincu – il les murmure. Quoi qu'il en soit, la phrase *Jusqu'à ce que je revienne, tu marcheras !* ne cesse de le persécuter : il l'entend partout où il se trouve. Mais, il faut souligner qu'à l'instant où Jésus l'aurait prononcée, le Juif – cela n'est nullement douteux – ne l'a pas ouïe. Cela explique pourquoi il ne réagit en aucune manière à la peine qui vient de lui être infligée. Il ne peut donc ni protester, ni se révolter, ni la traiter avec scepticisme. Pourtant, il est conscient qu'une puissance s'instaure dans son corps en générant un phénomène inusité dont il n'est pas capable de saisir la nature. Dorénavant, il se doit de marcher sans en connaître la cause :

¹⁹⁵ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 275.

Mes jambes sentaient un besoin de marcher. Je suis allé du côté de la tour d'Hippicus. J'ai voulu m'asseoir. Je me suis assis. Je n'ai pas pu rester. [...] Je marchais ! Je faisais le tour des remparts ; et, quand je l'avais fait, je recommençais ! Mes jambes, autrefois paralysées, ne voulaient plus s'arrêter. Quand elles s'arrêtaient, une douleur commençait à fourmiller dans la pointe du pied ; puis la douleur allait vers le talon ; puis elle montait dans la cheville ; puis elle montait dans le mollet, dans le genou, dans la cuisse. C'étaient des millions d'aiguilles, qui piquaient, du dedans, les os et la peau !¹⁹⁶

La « phase expiatoire » est quasiment inexistante. Notons en ce lieu que l'errance du Juif – bien qu'une telle constatation soit assurément exagérée – est présentée dans la dernière partie du roman, c'est-à-dire dans l'*Épilogue*¹⁹⁷. À dire vrai, les informations concernant son état d'âme – solitude, souffrance, regret et espoir de salut – sont complètement omises. Il appert que l'accent est mis non sur la détresse du Juif errant, mais sur ses réflexions de nature bipolaire : religieuse et philosophique. Après avoir parcouru le monde d'un bout à l'autre, il parvient à constater qu'il faut prêcher la paix et que c'est la guerre qui menace l'humanité le plus. En l'occurrence, il faut abandonner le combat et crier, partout et dans toutes les langues,

au nom d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au nom d'Isaïe, de Jérémie et d'Ézéchiël, – pour sauver le monde, pour la paix du monde, pour plus encore que la paix du monde, pour la connaissance de Dieu, pour le règne de Dieu, pour que Dieu soit Dieu [...] : « Malheur à ceux qui bénissent les armes !... »¹⁹⁸

Bref, ce qui détermine le Juif errant du roman d'Edmond Fleg, c'est son espérance en paix, en bonté divine qui seule est capable d'unir les gens et d'éradiquer les frontières qui les séparent. C'est un homme honnête, dont les actions sont régies par la foi en Dieu.

Dans l'*Histoire du Juif errant* de Jean d'Ormesson, la phase « préliminaire » se focalise autour des trois personnes : Ahasvérus, Jésus et Marie de Magdala. C'est la dernière qui influe indirectement sur la décision du Juif quand le Nazaréen passe à côté de sa maison. Accablé de chagrin et rongé

¹⁹⁶ Ibidem, p. 281–282.

¹⁹⁷ Edmond Fleg publie son roman pour la première fois en 1933. En le rééditant vingt ans plus tard, il y introduit certaines modifications qui résultent aussi de son expérience personnelle de la Seconde Guerre mondiale, dont la mort tragique de ses deux jeunes fils. Les informations plus détaillées portant sur les deux versions du roman se trouvent entre autres dans M. MIGUET-OLLAGNIER : « *Jésus raconté par le Juif errant* : chronique romanesque ou mythe littéraire ? » In : EADEM : *Métamorphoses du mythe*. Paris, Les Belles Lettres, 1997.

¹⁹⁸ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 313.

par la jalousie, il lui crie : « Marche ! Mais marche donc ! »¹⁹⁹ Ce qui l'incite à ce comportement, ce n'est ni hostilité ni mécréance qui résulteraient d'une attitude fielleuse à l'égard de l'homme se disant le Fils de Dieu, mais l'insensibilité dictée par la jalousie, car il suspecte Marie de Magdala – femme qu'il aime dès son enfance – d'être amante du Galiléen. Le Juif avoue qu'il est « un des rares êtres au monde à l'avoir détesté. À cause d'une femme, évidemment »²⁰⁰.

S'agissant de la « phase décisoire », Ahasvérus, après avoir entendu Jésus lui disant : « Je marche parce que je dois mourir. Toi, jusqu'à mon retour, tu marcheras sans mourir »²⁰¹, tombe éperdu, « la face contre terre. Et la pitié de Dieu, qui ne se mesure jamais à la pitié des hommes, lui fait perdre connaissance »²⁰². Quelque temps plus tard, inconscient de ce qu'il fait, il sort de la maison sans pour autant savoir qu'il ne la reverra plus jamais. « Il eut la conviction que sa vie était finie, que quelque chose d'autre commençait. [...] Il ne pouvait pas penser l'impensable. Il ne pouvait pas imaginer ce qui n'était pas encore imaginable. Il posa le pied dans la rue et commença de marcher »²⁰³. Ainsi, tout comme dans la légende, Ahasvérus, confondu, amorce son vagabondage et ne parvient à comprendre le sens de sa punition qu'à force d'errer. Au début, il n'est pas non plus conscient de son immortalité, mais les événements liés à la Passion ne cessent de le hanter et de l'inciter à la réflexion.

Il est indéniable que c'est la « phase expiatoire » qui constitue le noyau du roman en question. Pourtant, le côté psychologique est loin de celui de son homologue ahasvérien. Il ne souffre pas quoiqu'il y ait des moments où il veut mourir ; mais s'il le dit, ce n'est pas qu'il le désire lui-même, mais parce que c'est inscrit dans la nature même du personnage mythique, et lui, il n'y peut rien : « Parce que je suis moi [...] et que je suis le Juif errant, je n'aspire à rien d'autre qu'à ma mort impossible »²⁰⁴. Durant son errance, il profite de la vie, et c'est l'amour qui le réjouit le plus. Grâce à cette félicité charnelle, il est capable d'oublier son destin pénible et de trouver dans ses activités sexuelles une sorte de relâche. Il précise : « Il n'y a qu'une chose sous le soleil qui mette un terme, pour un temps, à l'écoulement éternel : c'est l'amour. L'amour nous fait échapper à l'éternel enchaînement »²⁰⁵.

Tout bien considéré, le Juif ormessonien – encore que la fatigue l'accable par instants et que son bonheur soit mêlé d'une angoisse continuelle – est un homme qui ne connaît pas la douleur pareille à celle du type légendaire. Même

¹⁹⁹ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 76.

²⁰⁰ Ibidem, p. 181.

²⁰¹ Ibidem, p. 76.

²⁰² Ibidem, p. 77.

²⁰³ Ibidem, p. 94.

²⁰⁴ Ibidem, p. 608.

²⁰⁵ Ibidem, p. 605.

la solitude ne le tracasse guère, parce qu'il est souvent accompagné d'autres personnes (amantes ou compagnons de voyage et de conversation). En outre, il serait fort abusif de dire qu'il est déchiré par des remords, car ce qu'il regrette, c'est « peut-être le verre d'eau »²⁰⁶ qu'il a refusé à Jésus. Ce constat-ci ne témoigne nullement d'un repentir sincère. Il croit en Dieu, mais ce Dieu, d'après lui, c'est « le génie des hommes »²⁰⁷. Quant à sa souffrance, elle se restreint uniquement à l'impossibilité de mourir. Sur le plan psychologique, il se détache nettement du Juif légendaire, et ce qui les apparente, c'est l'immortalité et le savoir qui impressionne ses interlocuteurs.

* * *

À l'instar du schéma élaboré pour décrire les similitudes des personnages donnés avec Ahasvérus au niveau de la prosopographie, nous en proposons un autre, concernant, cette fois-ci, l'éthopée du Juif errant. Vu que les catégories ci-dessous touchent à l'éthopée du marcheur éternel se construisant dans le cadre de la « phase expiatoire », c'est-à-dire au cours de son périple, nous avons affaire à la typologie basée sur l'existence. En résultat, afin de désigner pertinemment chaque notion, nous employons l'adverbe « existentiellement », accompagné d'un déterminant ou d'un groupe de déterminants visant à développer le contenu existentiel. Ayant examiné tous les éléments constitutifs de la psychologie du Juif, nous avons dégagé – sans prétendre toutefois à l'exhaustivité, puisque cette liste peut être élargie suivant les futures productions littéraires qui, conformément aux règles qu'impose un genre littéraire donné, sont exposées à de multiples variations – cinq catégories élémentaires.

La première catégorie – que nous appelons « existentiellement intégré »²⁰⁸ – renvoie à une telle image psychologique du Juif qui englobe les composantes canoniques du type ahasvérien. Il s'agit alors d'un Juif vivant à l'écart de la société (sans compte tenu de ses rares rencontres avec les « passants », ayant entre autres pour objectif de relater les incidents de son passé), souffrant à cause de sa condition misérable, regrettant ce qu'il a fait et espérant le salut. Pour étonnant que cela paraisse, aucun personnage n'appartient à cette catégorie.

La deuxième – appelée par nous « existentiellement quasi intégré » – se réfère au Juif dont la souffrance et la solitude laissent une empreinte sur son psychisme, mais qui ne se repent ni n'espère le salut. En plus, faute de battre

²⁰⁶ Ibidem, p. 182.

²⁰⁷ Ibidem, p. 372.

²⁰⁸ Dans tous les cas, il s'agit des catégories qui concernent le Juif errant lui-même, d'où le masculin au singulier (par exemple : « [Juif] existentiellement intégré », « [Juif] existentiellement non intégré, axé sur la révolte »).

sa culpabilité, il peut être orienté sur la vengeance. C'est le personnage éponyme des *Marches du Juif-Errant* qui fait partie de cette catégorie.

La troisième catégorie – que nous nommons « existentiellement non intégré, axé sur la résignation » – recèle ce Juif dont l'existence ne reflète pas celle du type ahasvérien, parce que la solitude et la souffrance n'y sont pas fortement marquées et ne s'étendent pas sur la vie tout entière. De surcroît, il ne regrette pas ce qu'il a fait et se résigne à son errance tout en profitant de la vie. De cette catégorie relèvent les personnages du *Carnet de route du Juif Errant* et de *l'Histoire du Juif errant*²⁰⁹.

Quant à la quatrième catégorie – que nous définissons comme « existentiellement non intégré, axé sur la révolte » –, elle, comme la précédente, met en scène le Juif dont l'existence s'éloigne visiblement de celle du vagabond mythique, mais, cette fois-ci, Ahasvérous se révolte et projette de venger l'injustice qu'il subit. Dans cette classe, nous pouvons ranger Ahasvérous des *Entretiens d'Ahasvérous* de Louis de Launay²¹⁰.

Finalement, la cinquième catégorie – désignée comme « existentiellement suspendu » – est liée à ce Juif errant dont l'existence, durant la « phase expiatoire », n'est pas décrite de manière suffisante. On n'a donc aucune information précise et univoque sur sa solitude et sa souffrance. En outre, les données sur le repentir et l'espoir de salut ne sont pas non plus mises en exergue. C'est le Juif du roman d'Edmond Fleg qui appartient à cette dernière catégorie.

Nous proposons aussi quelques autres catégories, résultant des combinaisons de celles relatives à la prosopographie et à l'éthopée²¹¹. Une telle approche permettra de donner une image holistique du vagabond sempiternel, car cette catégorisation globale comprend les deux paramètres qui définissent l'ensemble de ses traits : aussi bien ceux portant sur son apparence physique que ceux se référant à sa vie intérieure (ici, on tient compte non seulement de ses sentiments de solitude et de souffrance, mais aussi son attitude à l'égard du châtiment et de Jésus, donc le « juge »).

Si un Juif errant se situe simultanément dans les catégories « référentiellement intégré » et « existentiellement intégré », on peut donc le classer comme « binairement homogène au niveau de l'intégration » ou, de façon concise, « binairement intégré ».

²⁰⁹ Vu que l'espoir de salut est exprimé de manière ironique (Juif launayen) ou incertaine (Juif ormessonien), on ne peut pas le considérer comme sincère.

²¹⁰ Même si les Juifs henry-jacquien et launayen sont caractérisés par le désir de révolte et de vengeance, il faut les traiter comme deux types différents en raison de leurs conditions psycho-morales contrastantes. Si le premier sombre dans une douleur infernale et permanente, le second vit dans une relative sérénité.

²¹¹ Le schéma sur lequel nous regroupons les traits physiques (prosopographie) et psychologiques (éthopée) du Juif errant a été appelé « schéma errantiel ». L'adjectif « errantiel » dérive ici du substantif « l'errant ».

Si le marcheur maudit se trouve dans les classes « référentiellement quasi intégré » et « existentiellement quasi intégré », on peut le catégoriser comme « binairement homogène au niveau de la quasi-intégration » ou, de manière succincte, « binairement quasi intégré ».

S'il se place concomitamment dans les catégories « référentiellement non intégré » et « existentiellement non intégré », on peut le dénommer « binairement homogène au niveau de la non-intégration » ou, tout simplement, « binairement non intégré ». Cependant, pour éviter des malentendus éventuels, il serait souhaitable d'ajouter, selon le type de la combinaison, les éléments qui précisent la classe, tels que : « axé sur la résignation » et « axé sur la révolte ».

Finalement, si un Juif errant est aussi « existentiellement » que « référentiellement » suspendu, on peut le nommer « binairement suspendu ».

Pour contourner des appellations surnuméraires et artificielles, nous avons décidé de nous restreindre à celles mentionnées plus haut. Toutefois, si un Juif appartient à deux classes différentes (par exemple : « référentiellement suspendu » et « existentiellement intégré »), on peut le classer à l'aide d'un terme général et d'une grande contenance : « binairement hétérogène ».

Pourtant, si l'on a affaire au cas où à un des niveaux le Juif est « intégré », tandis qu'à l'autre il est « quasi intégré », on peut le classer comme « semi-homogène avec l'intégration éthopique » (cela dénote qu'il est « intégré » au niveau existentiel) ou « semi-homogène avec l'intégration prosopographique » (ce qui signale qu'il est « intégré » au niveau référentiel).

Pour faire le point, on peut constater que la réalisation contemporaine du Juif errant se distancie du modèle légendaire. L'analyse appuyée sur le schéma errantiel a démontré que le type « binairement homogène au niveau de l'intégration », donc celui qui constituerait une imitation fidèle du prototype ahasvérien aussi bien au niveau prosopographique qu'éthopique, est absent. Il s'avère que dans la grande majorité des cas prédominent les Juifs « binairement hétérogènes », c'est-à-dire ceux qui appartiennent à deux classes différentes. Ce sont les Juifs errants : arnousien (il est « intégré » au niveau référentiel), launayen, fléguien et ormessonien (tous les trois, sur le plan référentiel, sont « quasi intégrés », ce qui signifie que l'intégration y est diminuée). C'est uniquement Ahasvérus du texte de Henry-Jacques qui s'approche le plus de la version traditionnelle du vagabond, mais, ce qui prévaut dans son cas, c'est le constituant lié à la prosopographie, donc à son apparence physique. Il représente le type « semi-homogène avec l'intégration prosopographique ». De toute évidence, cela est dû à ce que son étiquette sémantique englobe les composantes populaires du mythe.

Voici la représentation graphique du « schéma errantiel » qui comprend toutes les catégories susmentionnées :

prosopographie éthopée	référentiellement intégré	référentiellement quasi intégré	référentiellement non intégré	référentiellement suspendu
existentiellement intégré	binairement homogène au niveau de l'intégration	semi-homogène avec l'intégration éthopique	binairement hétérogène	binairement hétérogène
existentiellement quasi intégré	semi-homogène avec l'intégration prosopographique (Juif henry-jacquen)	binairement homogène au niveau de la quasi-intégration	binairement hétérogène	binairement hétérogène
existentiellement non intégré, axé sur la résignation	binairement hétérogène (Juif arnousien)	binairement hétérogène (Juif ormessonien)	binairement homogène au niveau de la non- intégration, axé sur la résignation	binairement hétérogène
existentiellement non intégré, axé sur la révolte	binairement hétérogène	binairement hétérogène (Juif launayen)	binairement homogène au niveau de la non- intégration, axé sur la révolte	binairement hétérogène
existentiellement suspendu	binairement hétérogène	binairement hétérogène (Juif fléguen)	binairement hétérogène	binairement suspendu

Biographie

Le portrait biographique²¹², « en faisant référence au passé, voire à l'hérédité, permet de conforter le vraisemblable psychologique du personnage (en donnant la clé de son comportement) et de préciser le regard que le narrateur porte sur lui »²¹³. Or, la réaction malveillante du Juif – en tant que représentant de la race concrète – envers Jésus serait-elle due à l'hérédité ? Celle-ci,

²¹² Le *biographique* doit être compris comme l'ensemble des événements qui influent sur la conduite ultérieure des personnages. Parmi ces facteurs se trouve l'hérédité. La technique de « tare héréditaire » est visible entre autres dans *Les Rougon-Macquart* d'Émile Zola (cf. V. JOUVE : *Poétique du roman...*, p. 90–91). Ainsi, nous ne prenons en considération que ces incidents qui ont déterminé la conduite ultérieure du Juif errant, donc celle liée directement à sa relation avec le Sauveur lors de la « phase décisive ».

²¹³ V. JOUVE : *Poétique du roman...*, p. 90.

comprise au sens propre du mot, gît-elle à la base de la biographie de l'errant, donc aux événements qui ont précédé l'avènement du Messie ? Il n'est pas sans intérêt de mentionner que dans l'ouvrage datant du XIX^e siècle, intitulé *Le Juif-Errant à la Salpêtrière. Étude sur certains névropathes voyageurs*, on trouve les passages qui peuvent interloquer le récepteur contemporain. Henry Meige, docteur et auteur de ce texte, y écrit :

Presque tous ces israélites sont des neurasthéniques renforcés, dressant la liste de leurs souffrances [...] ; tous présentent en outre un état mental spécial : Ils sont obsédés constamment par le besoin de voyager, d'aller de ville en ville, de clinique en clinique, à la recherche d'un traitement nouveau, d'un remède introuvable. [...] N'oublions pas qu'ils sont Juifs, et qu'il est dans le caractère de leur race de se déplacer avec une facilité extrême. [...] De plus, étant israélites, ils sont particulièrement exposés à toutes les manifestations de la névrose. C'est chose remarquable que la grande fréquence des maladies nerveuses dans la race juive. Chez elle, qu'il s'agisse d'épilepsie, d'hystérie, de neurasthénie, ou de maladies mentales, la proportion est toujours considérable²¹⁴.

Quels que soient les préjugés conservés dans la conscience universelle, nous nous concentrons – conformément aux indices du modèle sémiologique de Philippe Hamon – sur les événements précédant directement la rencontre d'Ahasvérus avec le Fils de Dieu, car ils constituent la clé qui permet de justifier le comportement du futur rôdeur. Mais aussi, il serait hors de propos d'aborder ici la problématique susmentionnée – si absurde paraisse-t-elle – parce que notre étude relève du domaine littéraire et non de celui lié à la sociologie ou psychiatrie. En tout cas, il nous a paru utile de rapporter un exemple des attitudes antisémites et fort stéréotypées qui régnaient encore au XIX^e siècle, attendu que les romans examinés dans la présente monographie proviennent de l'époque qui le suit.

Avant d'étudier la nature des événements qui ont marqué la mentalité d'Isaac, héros principal du *Carnet de route du Juif Errant*, et – par voie de conséquence – ont conditionné son comportement à l'égard du Christ lors de leur rencontre décisive, il est à noter que les deux interlocuteurs se connaissent. L'errant juif avoue à propos du Messie prétendu : « Ce Jésus, je le connaissais de longue date. Nos âges ne diffèrent pas beaucoup. Peut-être compté-je un lustre de plus que lui, pas deux certainement »²¹⁵. En effet, il est témoin des événements cruciaux de la vie du Christ, tels que l'arrivée des Rois mages, son baptême dans le Jourdain, l'entrée à Jérusalem (aux yeux du vagabond, le

²¹⁴ H. MEIGE : *Le Juif-Errant à la Salpêtrière. Étude sur certains névropathes voyageurs*. Paris, L. Bataille et C^{ie}, 1893, p. 6 (nous gardons la graphie originale dans le passage cité supra).

²¹⁵ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 18.

jour où se passe cet incident n'est « qu'une belle journée avec du soleil, de la friture, de la police, des difficultés de circulation, des familles, des filous »²¹⁶), et son arrestation à Gethsémani.

Il s'avère que le Juif, bien qu'il participe à ces phénomènes de nature religieuse, ne parvient pas à percer le mystère qui en émane. Après une quantité d'années, il explique qu'à la charnière des ères la célébrité et la notoriété de Jésus n'étaient pas si énormes que l'on ne le croit à l'époque contemporaine. Il dit : « Le receveur principal des douanes, le chef de la police, Barrabas le larron avaient plus de réputation que lui »²¹⁷. Toujours est-il que ce qui le situe à l'écart de Jésus-Christ, c'est son attachement rigide à la tradition juive. Aussi ne veut-il pas non plus se laisser persuader par sa conjointe : elle cherche à ce qu'il partage sa passion pour Jean-Baptiste, dont elle s'est entichée. Son engouement résulte de ce qu'elle « aime les Prophètes, les vagabonds, les prêcheurs, surtout ceux qui défendent de payer l'impôt »²¹⁸.

La raison pour laquelle il refuse – incité par Phénenna – de se laisser baptiser dans les eaux du Jourdain ne devrait pas surprendre, car, là encore, il justifie son comportement par la validité de la tradition judaïque que l'on ne peut point révoquer en doute : « Je me méfie de la nouveauté. D'une religion solidement établie, pratiquée par des gens instruits, riches, influents, bien chaussés, qu'on en observe les rites, je le comprends »²¹⁹. À tout prendre, Isaac apparaît comme un homme fermement ancré dans la judaïté²²⁰ et n'envisage aucunement l'accueil d'une nouvelle idéologie, brisant et désactualisant l'ancien ordre : c'est exactement ce que fait Jésus.

Pareillement à Isaac d'Arnoux, le personnage éponyme des *Entretiens d'Ahasvérus* connaît le Fils de l'homme dès l'âge le plus tendre (« Depuis le début de ma vie j'ai toujours rencontré le Christ sur mon chemin »²²¹), mais vu qu'à l'époque préchrétienne Jésus n'était qu'un personnage très secondaire, Ahasvérus ne se « rappelle rien de saillant »²²². Toutefois, il est au courant de son activité pastorale, mais il ne partage ses points de vue ni sur la religion ni sur la politique. Étant donné que *Yeshoua* désire transformer de fond en comble toute la nature humaine et instaurer le règne de l'amour universel, le futur avocat juif considère son enseignement comme utopique dans toute l'acception du terme. En l'occurrence, il ne compte pas parmi ses disciples, surtout que le Galiléen, aux dires de l'errant, se distingue mal des autres prophètes. Pour

²¹⁶ Ibidem, p. 25.

²¹⁷ Ibidem, p. 22.

²¹⁸ Ibidem, p. 20.

²¹⁹ Ibidem, p. 21.

²²⁰ Par le terme « judaïté », nous entendons l'appartenance à la religion juive, ainsi que l'observance des préceptes religieux préconisés par le judaïsme.

²²¹ L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 179.

²²² Ibidem, p. 176.

présenter pertinemment l'image que le Juif launayen se fait de Jésus et saisir pourquoi il se dresse contre son idéologie, citons ses propres paroles :

Je me souviens cependant avoir cherché plus d'une fois à le guérir de ses chimères. Je lui opposais le bon sens et l'expérience. [...] Prêcher le sacrifice et la pauvreté en s'imaginant que les pauvres n'iront pas jusqu'au bout de la logique et ne pilleront pas les riches ! Allons donc !... Et nous priver de toutes nos joies terrestres sous prétexte d'austérité, pour que les autres en aient sans doute une part plus grande !... Et demander à ces bandes de singes et de tigres que sont la plupart des hommes une fraternité universelle ! Comment appeler cela en langage moderne sinon pacifisme, défaitisme, Société des Nations, locarnisme, briandisme : en deux mots, déliquescence conduisant forcément au triomphe des Hitler et des Staline !²²³

De cet extrait se dégage une donnée d'ordre fondamental permettant de constater, en toute certitude, qu'Ahasvérus de Louis de Launay s'abstient de porter secours au Galiléen pour lui prouver que sa doctrine est complètement néfaste et sujette à n'entraîner qu'un préjudice à lui-même ainsi qu'à l'humanité tout entière. Bref, le Christ, en professant son idéologie subversive, doit en subir les conséquences.

S'agissant du personnage éponyme des *Marches du Juif-Errant*, c'est déjà à l'âge de quinze ans qu'il est témoin des premiers signes annonçant l'arrivée du Messie : ayant grandi dans une atmosphère religieuse, c'est avec un zèle ardent qu'il l'attendait. En suivant – en compagnie de trois rois et leur troupe – l'étoile brillant dans le ciel, il aboutit à Bethléem. Là, en voyant un nouveau-né, il se rappelle les prophéties inscrites dans le Tanakh. À l'instant où l'Enfant Jésus pose son regard sur l'adolescent juif, une « insupportable angoisse fait battre le cœur du jeune garçon, qui, dans les yeux pleins de lumière, pressent quelque chose de son destin »²²⁴. Suit alors l'histoire des trois pépins et d'autres événements qui le raffermissent dans sa conviction que cet homme est bel et bien le Messie notifié dans le Livre. En vérité, la présence de Jésus le comble de bonheur à ce point qu'il crie : « Vive le Messie ! »²²⁵

Au cours de l'activité pastorale de Jésus-Christ, Ahasvérus « avait mangé le pain et le poisson multipliés, vu le Maître marcher sur les flots, les aveugles retrouver leurs yeux, les sourds entendre, les boiteux marcher, les malades guérir. Mais le cordonnier attendait un autre prodige »²²⁶. Pourtant, il est d'avis que l'enseignement du Nazaréen est rempli de trop de mots et de pas assez d'action. À entendre le Christ disant : *Mon royaume n'est pas de ce monde*, il « se

²²³ Ibidem, p. 176–177.

²²⁴ HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant...*, p. 19.

²²⁵ Ibidem, p. 33.

²²⁶ Ibidem, p. 35.

mordait les poings pour ne pas crier »²²⁷. Ces paroles, dont le sens lui échappe, contribuent à ce qu'il est tiraillé par des doutes et remet en cause la nature messianique de Jésus. Incessamment tourmenté, il commence à comprendre que son rêve est inutile, que les promesses du Fils de Marie sont illusoires et que le plus grand crime de celui-ci est « d'avoir promis et de n'avoir rien fait »²²⁸. Par conséquent, « [d]e tout ce qui lui demeurait de bon vouloir et de sauvage confiance, il fit une haine inguérissable contre l'homme vaincu »²²⁹.

Au bout du compte, il rejette Jésus du fait qu'il l'a déçu. En outre, il souhaite sa mort, « puisque c'est un faible ! »²³⁰ Et juste avant leur rencontre, le Juif, debout sur un banc devant son échoppe, contemple le Nazaréen en pensant ce qui suit : « Tu meurs [...] mais ceux que tu as trompés, mais moi, nous allons vivre avec l'inguérissable regret de ce que nous avons perdu. Tu meurs, en nous laissant pareils à des lépreux ! »²³¹

À la lumière des événements qui précèdent la « phase préliminaire », il est légitime de constater que ce qui motive le Juif dans son acte, ce n'est pas la mécréance (bien sûr, il croit profondément en Dieu et attend l'avènement du Messie), mais la déception et le regret que le Galiléen s'avère ne pas être celui dont parle le Livre. Les actions d'Ahasvérus sont aiguillées par l'enseignement judaïque qui n'accepte nullement la vision d'un roi dont le royaume n'est pas de ce monde. Un tel point de vue contredit tout à ce qu'il a cru auparavant et ce qui réside dans la conformité avec le Tanakh, relevant du culte juif.

Quant au personnage éponyme du roman *Jésus raconté par le Juif Errant*, il démontre quelques similitudes au niveau confessionnel avec son homologue du texte de Henry-Jacques. Tous les deux grandissent dans le judaïsme, qui détermine leur manière de percevoir le monde et impose – si l'on peut oser un tel verbe – une vision concrète du Messie annoncé aussi bien dans le Livre que dans les études rabbiniques. Bref, le *mashia'h* (משיח) y est perçu comme un roi qui conduirait les Juifs à l'indépendance, en restaurant le royaume d'Israël et en libérant la Terre sainte²³². Qu'il nous soit permis de citer, en ce lieu, un extrait relatif à cette question :

²²⁷ Ibidem, p. 38.

²²⁸ Ibidem, p. 54.

²²⁹ Ibidem, p. 46.

²³⁰ Ibidem, p. 59.

²³¹ Ibidem, p. 63.

²³² Voici l'explication du devoir du *mashia'h* : « Le messianisme comprend à la fois l'idée d'une restauration et une utopie. Une restauration, car l'ère messianique rendra le trône du royaume juif à la maison de David et, selon la conception postexilique, ramènera tous les Juifs exilés sur la terre d'Israël. Une utopie car l'ère messianique marquera l'avènement d'une société parfaite où l'humanité vivra dans la paix et l'harmonie et n'adorera qu'un seul Dieu » (G. WIGODER (dir.) : *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*. Paris, Cerf / Robert Laffont, 1996, p. 660).

Les livres bibliques les plus anciens ne mentionnent pas le Sauveur des hommes et dirigent l'espoir de salut vers Dieu lui-même. Les livres prophétiques, eux non plus, ne parlent pas toujours du Sauveur des hommes [...] Dans le judaïsme, la foi en un futur salut a pu donc se passer bien d'un Oint de Dieu. [...] La division des fonctions salutaires entre le Messie et Dieu correspondait à deux dimensions du salut. Du Messie, on attendait des actions politiques qui culminaient dans la vision du royaume messianique ; et de Dieu, un salut spirituel et définitif²³³.

Quant à la famille du Juif fléguien, il est orphelin adopté par son oncle Siméon et sa tante Séphora. Le texte ne nous donne aucune information sur ses parents biologiques ni sur les raisons de son adoption. Il est, on l'a vu, paralysé de naissance et reste sous la dépendance de ses proches. Il observe avec attention tous les rites religieux que l'on célèbre avec soin à la maison, mais, vu son infirmité, il se sent incapable, voire indigne, d'y prendre part. Voici comment il décrit son amertume : « J'avais vingt ans, vingt-cinq, peut-être : j'étais encore *schlemyhl*²³⁴ pour mon âge !... Et comme je jalousais les autres, qui avaient la Tora ! [...] Mes seuls beaux moments, c'était quand la tante Séphora me parlait du Messie »²³⁵.

Dans une telle ambiance, il ne cesse de rêver de pouvoir adhérer, un jour, pleinement à la judaïté. Mais quand les gens disent qu'un Messie est apparu, son cœur se remplit de félicité. À entendre que ce « roi » juif guérit les malades, il désire le voir, et c'est sa famille (oncle et tante, mais aussi deux cousins : Baruch et Ruben) qui le lui facilite. Pour accomplir cette tâche, ils sont obligés de dépenser beaucoup d'argent, car il faut acheter deux ânes et une civière à roulettes pour transporter le malade. Toujours inquiet et peu confiant en sa valeur, il craint de ne pas être digne d'espérer une guérison : « Comment, dans cette foule, approcher le Rabbi, quand ceux mêmes qui ont des jambes ne peuvent pas ? Serai-je le seul qu'il ne sauvera jamais ? Ma faute, l'envie de comprendre, est-elle si grande, qu'on ne me portera même pas jusqu'à lui ? »²³⁶ Mais Jésus se tourne vers lui en disant : « Lève-toi ! Prends ton lit ! Et marche ! »²³⁷ Dès lors, le Juif continue à suivre le Maître, mais il lui est difficile d'appréhender son enseignement. Ce qui est le plus vague pour lui, ce sont les mots suivants déclarés par le Pain céleste : *Mon royaume n'est pas de ce monde*.

Puisqu'enraciné dans la mentalité judaïque, il n'accepte pas que le Messie soit un Dieu condamné à mort. Nonobstant ses convictions, il s'attache à lui et

²³³ J. DOKTÓR : „Mesjasz”. In : Z. BORZYMIŃSKA, R. ŻEBROWSKI (red.) : *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*. T. 2. Warszawa, Prószyński i S-ka, 2003, p. 141 (c'est nous qui traduisons du polonais).

²³⁴ Nigaud.

²³⁵ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 24.

²³⁶ Ibidem, p. 52.

²³⁷ Ibidem, p. 53.

écoute ses sermons remplis d'espoir. Il ne le quitte pas même à l'heure où il est mené au Golgotha afin d'y exhaler le dernier soupir. Au moment où Jésus demande au Juif de porter sa croix, celui-ci, entend sa tante fondre en pleurs à cause de ses deux fils, Baruch et Ruben, qui seront crucifiés aux côtés du Fils de Marie. Somme toute, il est permis de dire que la réaction du Juif de Fleg n'est point stimulée par l'hostilité ou l'insensibilité, car elle est suscitée par des facteurs extérieurs qui détournent son attention et font en sorte qu'il oublie son Maître.

Quant à l'*Histoire du Juif errant*, la réaction de l'éternel rôdeur, comme nous l'avons déjà mentionné en analysant la psychologie du Juif, n'a rien à voir avec l'activité pastorale de Jésus. Bien au contraire, elle est dictée par des facteurs de nature sentimentale, voire érotique. Dans cette configuration sont impliquées trois personnes : Ahasvérus, Jésus et Marie de Magdala. Le Juif, tout comme Marie, mais à l'inverse de la légende²³⁸, naît et grandit à Magdala. Celle-ci, sa cadette de quelques années, « avait longtemps nourri pour Ahasvérus une de ses passions d'enfance, violentes et absurdes, qui se développent en silence. Ils jouaient tous les deux dans les jardins, autour des puits. Ils firent ensemble et en famille le pèlerinage de Jérusalem »²³⁹. À cette étape, les sentiments du Juif sont, pour ainsi dire, encore purs et la convoitise érotique lui est étrangère. Mais quelques années plus tard, quand Myriam est âgée de quinze ans et a commencé à glisser « peu à peu dans une vie de plaisirs et bientôt de débauche qui fit d'elle, à la fois, une femme riche et une courtisane »²⁴⁰, il tombe amoureux de son amie d'enfance. Mais la fille, menant une vie brillante, presque somptueuse et se livrant à la prostitution, s'éloigne de lui assez vite. « Et plus elle s'éloignait, plus il avait envie de vivre avec elle et de l'épouser »²⁴¹. Un jour, désespéré, « il se contenta de lui offrir tout ce qu'il possédait pour passer une nuit, une seule nuit, avec elle. Elle refusa en riant »²⁴².

Ayant quitté la Galilée, il s'installe à Jérusalem où il exerce son métier dans une échoppe de cordonnier. C'est là qu'il la revoit, quelques années plus tard. Il s'avère que sa passion pour elle persiste en lui, et il essaie de la séduire. Mais vainement. Ahasvérus apprend que c'est son amour pour un autre Galiléen, du nom de Jésus, qui constitue l'obstacle. Bien qu'elle l'assure qu'il s'agit d'un sentiment chaste, il ne la croit pas, et une jalousie farouche s'empare de son cœur, tout en le rongant peu à peu. Quand Jésus, écrasé par la lourdeur de sa croix, passe près de la maison du Juif et le prie de lui prêter assistance, celui-ci aperçoit dans la foule le visage de Myriam, couvert de larmes. En gardant

²³⁸ C'est Jérusalem qui y est signalé plus ou moins explicitement comme la ville natale du véritable Juif errant.

²³⁹ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 31.

²⁴⁰ Ibidem, p. 32.

²⁴¹ Ibidem, p. 33.

²⁴² Ibidem, p. 35.

dans son cœur la conviction qu'elle s'est rendue chez le Préfet de Judée dans le dessein d'obtenir de celui-ci la grâce de son « amant » Jésus, il a le Fils de Dieu en exécration à tel point qu'au moment crucial, c'est-à-dire lors de son chemin de croix, il le congédie. Bien qu'il veuille instinctivement témoigner de la pitié au condamné qui passe devant sa demeure, en définitive, Ahasvérus lui crie de continuer sa marche. Ce qui le pousse à cet acte, c'est la vue de Myriam, qui, en compagnie d'autres femmes, assiste au supplice. À cet instant-là, elle apparaît aux yeux du Juif comme une « masse sombre de passion et de douleur mêlées »²⁴³.

Ainsi, on est arrivé au moment-clé déterminant le choix du Juif. Sa pulsion de haine est donc motivée par la jalousie qu'il éprouve et non par la mécréance ou l'hostilité dirigée contre l'activité religieuse de Jésus. Ahasvérus, en refusant d'apporter le soutien à celui qui le nécessite, apparaît surtout comme la victime de ses passions et non l'ennemi acharné de l'Oint de Dieu, chez qui on chercherait, en vain d'ailleurs, une quelconque motivation héréditaire, à la base de laquelle résiderait la volonté de défendre les valeurs prêchées par le judaïsme.

* * *

Pour faire le point, il reste à constater que dans la majorité des cas ce sont des mobiles idéologico-religieuses (*Carnet de route du Juif Errant*, *Les Entretiens d'Ahasvérus*, *Marches du Juif-Errant*) qui gisent à la base de la motivation du Juif. C'est uniquement les deux textes (ceux de Fleg et de Jean d'Ormesson) qui constituent des cas singuliers : si, dans le premier cas, l'attention de l'errant est déviée par la conjoncture, dans le second, il s'agit des facteurs tout à fait personnels (jalousie amoureuse).

²⁴³ Ibidem, p. 76.

« Faire » du personnage

Le « faire » du personnage, ce qui est explicitement annoncé dans l'appellation même, se focalise sur l'activité du héros au sens propre du terme, et son étude s'appuie sur les acquis de la sémiotique narrative. Ce champ du modèle de Philippe Hamon reprend deux notions élémentaires du schéma actantiel de Greimas : *rôle thématique* (personnage en tant que type psychologique ou social) et *rôle actantiel* (personnage en tant que force agissante à la base de la dynamique narrative).

Rôles thématiques

Le *rôle thématique* appartient à la *composante thématique*, où l'acteur est envisagé sur le plan figuratif comme porteur d'un « sens ». Cela étant, le rôle thématique se rapporte à des catégories psychologiques (traître, rebelle, séducteur inlassable, etc.) ou sociales (cordonnier, portier, grammairien, traducteur, bâtisseur, etc.) qui facilitent l'identification du personnage sur le plan du contenu. Il est essentiel de relever en ce lieu que si « le rôle actantiel assure le fonctionnement du récit, le rôle thématique lui permet de véhiculer du sens et des valeurs. De fait, la signification d'un texte tient en grande partie aux combinaisons entre rôles actantiels et rôles thématiques »¹. Précisons que chaque *acteur* assume au moins un rôle actantiel et au moins un rôle thématique², et la quête qu'il entreprend est sans aucun doute fort significative pour la portée idéologique et axiologique du roman dont il fait partie.

Le nombre de rôles thématiques n'est nullement stable et varie en fonction de points de repère que l'on adopte dans une analyse donnée. Celle-ci s'intéresse

¹ V. JOUVE : *Poétique du roman*. Paris, Armand Colin, 2015, p. 82.

² Cf. A.J. GREIMAS : *Du sens. Essais sémiotiques*. T. 2. Paris, Seuil, 1983, p. 66.

surtout à ces rôles qui sont pertinents pour la compréhension du texte et qui, partant, relèvent des domaines d'actions privilégiés par l'intrigue. Ces domaines d'action, dénommés « axes préférentiels », permettant de comparer plusieurs personnages entre eux, font référence à des thèmes généraux comme – d'après l'énumération proposée par Hamon³ – le sexe, l'origine géographique, l'idéologie et l'argent. Nul doute que cette liste est loin d'être exhaustive. On peut la modifier librement, en l'abrégeant ou rallongeant, selon les domaines d'action les plus pertinents dans un roman.

Identité juive

S'agissant de notre analyse, nous prenons en considération deux « axes préférentiels », c'est-à-dire l'identité juive du rôdeur sempiternel et sa vie sentimentale (ou tout simplement l'amour). Il faut souligner que c'est le schéma élaboré par Ido Abram, chercheur néerlandais s'occupant de la judéité, qui sert d'instrument analytique dans notre étude relative au premier axe préférentiel. Ce modèle est inclus dans le texte intitulé *The Mystery of Jewish Identity* (*Le mystère de l'identité juive*), qui a été présenté pendant la rencontre *Jewish Education Traditions in Europe* à Amsterdam, organisée par Castrum Peregrini. L'auteur y examine l'identité juive comme une combinaison complexe où se rencontrent, dans des proportions variables, cinq éléments constitutifs⁴.

La description graphique de ce modèle identitaire se présente comme suit : *Identité juive* = I + II + III + IV + V, où :

- I = religion, culture, tradition juives (bref : *culture juive*),
- II = Israël, nostalgie de Sion et du sionisme (*Israël*),
- III = Shoah et antisémitisme, persécutions et survie (*Shoah, antisémitisme*),
- IV = histoire personnelle de l'individu (*passé personnel*),
- V = culture des goïm et environnement (*culture goï*)⁵.

Il n'est pourtant pas nécessaire que tous les segments soient de la taille égale et, ce qui s'ensuit, de la même importance. L'identité juive n'est pas statique – comme d'ailleurs également celle d'autres groupes ethniques –, mais elle évolue continuellement à l'intérieur de chaque individu. Or, comme

³ Cf. Ph. HAMON : « Pour un statut sémiologique du personnage ». In : R. BARTHES, W. KAYSER, W.C. BOOTH, Ph. HAMON : *Poétique du récit*. Paris, Seuil, 1977, p. 130.

⁴ Cf. I. ABRAM : *Het raadsel van de Joodse identiteit*. Amsterdam, Joods Historisch museum, 2006.

⁵ Ido Abram se concentre uniquement sur la culture néerlandaise, mais, étant donné l'étendue de notre examen, nous sommes obligé de prendre en considération la culture dans sa dimension plus générale, sans nous restreindre à un seul pays. D'où « la culture goï », car il s'agit de la culture des non-Juifs.

l'observe Ido Abram, bien des personnes trouvent à tort que c'est uniquement le segment I (culture juive) qui détermine l'identité juive, et que celle-ci ne peut être attribuée qu'aux Juifs religieux. Il faut donc souligner que les Juifs non religieux (le segment I étroit), les Juifs assimilés (le segment V large), les Juifs cosmopolites (le segment II étroit), les Juifs antifascistes (le segment III large) et d'autres Juifs ont des identités juives qui tirent leurs origines des champs d'expérience à partir du segment I jusqu'au segment V⁶.

L'analyse de l'identité juive de l'errant, par le biais de ce modèle, nous permettra de répondre à plusieurs questions :

À quel point le Juif errant est-il ancré dans la tradition juive ?

S'est-il approché de la culture chrétienne ?

Quelle est son attitude envers les traditions goïes ?

Son vécu personnel a-t-il influencé sa mentalité et ses décisions relatives à l'enseignement du Nazaréen et à la divulgation de l'Évangile ?

Ahasvérus postule-t-il le rétablissement de l'État juif d'Israël ?

Lui arrive-t-il, lors de son errance, d'être la victime des actes antisémites ?

Nous commençons notre analyse de l'identité juive par le *Carnet de route du Juif Errant* d'Alexandre Arnoux, dans l'ordre chronologique, conformément aux segments mentionnés ci-dessus. Le premier segment du schéma identitaire porte sur la religion, culture et tradition juives. Dans ledit ouvrage, cette section peut être traitée comme bipartite pour la raison que l'attitude d'Isaac, narrateur autodiégétique, bifurque en deux voies fondamentales : la première souligne son attachement à l'origine juive sans une quelconque critique clairement énoncée (de telles références sont les plus nombreuses), tandis que la seconde traduit une certaine dévalorisation de la mentalité juive.

La première voie, que nous dénommons « enracinée dans la tradition », comprend une série d'exemples attestant que le Juif arnouxien est ancré dans la tradition juive : elle ne cesse de l'accompagner et, par là, d'orienter aussi bien son parcours que ses choix et ses opinions.

C'est déjà dans le *Prologue* qu'Isaac dénombre ses qualités d'un bon Juif qu'il était au moins avant de partir en un périple indéterminé dans le temps. Il constate :

Je suis, j'étais plutôt, un bon Juif, exact, diligent, strict, esclave du Seigneur et âpre à réclamer le loyer de son esclavage, à exiger la contre-partie de ses sacrifices. Je n'ai jamais bottelé, bâti, martelé, raclé le cuir, allumé le feu le samedi, ni touché de l'argent [...] Je m'abstenais aussi de manger de la chair défendue, du porc, du poisson non écailleux, du butor, de la vache tuée en même temps que son veau. Je n'ai point commis l'adultère, sauf en pensée ; car le Très Saint ne peut ordonner l'impossible. [...] Pour mon compte, il me suffisait de rêver le crime⁷.

⁶ Cf. I. ABRAM : *Het raadsel van de Joodse identiteit...*, p. 3.

⁷ A. ARNOUX : *Carnet de route du Juif Errant*. Paris, Bernard Grasset, 1931, p. 9-10.

Il s'avère que c'est le châtement infligé par le Christ qui décide de l'écartement d'Isaac de sa religion et, partant, des valeurs qu'il professait autrefois, c'est-à-dire avant la punition. Il en résulte donc que le Fils de Dieu contribue à ce que le Juif errant – pareillement aux sources légendaires – abandonne non seulement la terre où se sont épanouies sa mentalité et sa vision du monde, mais aussi les convictions religieuses qui s'y attachent. Il faut toutefois noter que le détachement de la culture juive ne se réalise pas complètement. Ce procédé-ci n'est que superficiel, car Isaac continue à percevoir la réalité environnante à travers le prisme de son milieu originaire.

Insistons d'abord sur ses références aux pratiques religieuses. Une d'elles porte sur le rite funéraire. Avant de procéder aux détails, force est de remarquer que l'ensevelissement du cadavre, même d'un inconnu, est strictement requis par le culte judaïque. « Le Talmud précise qu'il faut considérer l'enterrement du défunt sans famille ni ami (*met mitsvah*) comme une obligation religieuse suprême »⁸. Ce qui est prépondérant, c'est que tout juste avant la mort de Samiri, Isaac déchire⁹ « un endroit de [s]on habit, selon la coutume, pour marquer le départ »¹⁰. Ce geste, *qeria* (קריעה, 'déchirure' en hébreu), est ici d'autant plus significatif qu'il non seulement renoue avec la tradition, mais il entraîne aussi la mort du Tourneur et permet au Juif de remplacer son devancier et de reprendre son destin.

Ensuite, juste après sa mise en terre, Isaac, en compagnie d'un valet d'écurie, tourne « sept fois autour de la fosse »¹¹, ce qui peut être interprété comme une sorte de substitut de la pratique traditionnelle, couramment appelée *chivah* (שבועה, 'sept'). C'est la première étape du deuil qui « dure sept jours, à compter du jour de l'enterrement, pendant lesquels les personnes en deuil ne peuvent s'asseoir qu'à même le sol, sur des coussins posés par terre ou sur des bancs »¹². Après cet acte funèbre, « chacun de nous arracha un brin d'herbe [...] afin de signifier l'espérance de résurrection »¹³. Arrêtons-nous sur la seule herbe, car l'évocation de cette plante se réfère à la phase finale de l'enterrement juif. Là, après la mise en terre, « tous quittent le cimetière, ils arrachent un peu d'herbe pour s'essuyer les mains et la rejettent derrière eux. Le mieux, après avoir quitté le cimetière, est de se laver les mains »¹⁴.

⁸ G. WIGODER (dir.) : *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*. Paris, Cerf / Robert Laffont, 1996, p. 318.

⁹ Dans le judaïsme, lorsque « survient la mort d'une personne, ses proches doivent obligatoirement déchirer l'un de leurs vêtements [...], soit à l'annonce du décès, soit juste avant les funérailles, soit juste après, selon les coutumes » (ibidem, p. 274).

¹⁰ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 49.

¹¹ Ibidem, p. 50.

¹² G. WIGODER (dir.) : *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme...*, p. 274.

¹³ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 50.

¹⁴ M. STERN : *Co to jest judaizm? Odpowiedzi na najczęściej stawiane pytania*. Kraków, WAM, 2003, p. 57 (c'est nous qui traduisons du polonais). Le titre original de la publication est

Pour élucider ce rite traditionnel, ajoutons qu'après la sortie du champ du repos, « la coutume veut que l'on se rince symboliquement les mains afin de se laver de l'impureté de la mort, avant de revenir dans le monde de la vie »¹⁵.

De manière à éviter d'allonger outre mesure cette partie analytique et de réitérer les mêmes données, nous nous restreignons à noter brièvement que d'autres pratiques consistent à évoquer les extraits du Livre, à attendre l'avènement du véritable Messie (c'est-à-dire dans la perspective originaire) ou à réprouver la conduite des goïm, qui reste en contradiction avec le Pentateuque. Si l'on parle du lien de l'errant avec le judaïsme et des marques qui le certifient, on ne peut pas passer sous silence sa circoncision. Il évoque le manque du prépuce juste au passage, en décrivant les sensations érotiques de l'une de ses partenaires sexuelles.

Quant à la seconde voie, appelée par nous « déracinée de la tradition », elle ressort à un écartement progressif – mais jamais pleinement réalisé – de la tradition juive. Au fur et à mesure que son vagabondage prend de l'ampleur, Isaac s'écarte de sa race, car la distance spatiale, le séparant de son lieu de naissance, entraîne un éloignement mental et spirituel. Bien qu'il fût autrefois un bon Juif, il est devenu, à force de marcher, un pécheur transgressant les principes de la foi juive qui exige que les croyants observent, entre autres, le jour sacré du Sabbat, où il est rigoureusement interdit d'effectuer n'importe quelle activité physique¹⁶.

Pourtant, Isaac ne peut pas cesser de marcher même ce jour commémorant le repos de Dieu. Mais il ne le fait pas volontairement, car cela est dû au châtement imposé par Jésus. Celui-ci apparaît donc comme un saccageur bâtissant une muraille entre Dieu et les Juifs et, de cette façon, il désactualise les préceptes de la tradition judaïque. Aussi Isaac devient-il une sorte d'otage du judaïsme et du christianisme, et il se sent « suspendu entre l'observance et la damnation »¹⁷. Cette lutte, où l'errant est déchiré entre les deux chemins, est exprimée directement : une voix, celle de la religion chrétienne, force le Juif à marcher, mais le Dieu d'Israël l'empêche de tomber dans l'abîme et le protège contre le sacrilège et l'abomination.

Il arrive toutefois qu'il renie entièrement sa judéité. C'est visible lors de sa rencontre avec Harry Smith, un Américain juif qui refoule son origine israélienne. Isaac, ayant contesté son origine, explique à son interlocuteur qu'une telle

« Was ist Judentum. Die häufigsten Fragen und ihre Antworten » (Frankfurt am Main, Verlag Otto Lembeck, 2001).

¹⁵ H. HADAS-LEBEL : *Le judaïsme : pratiques, fêtes et symboles*. Paris, Presses de la Renaissance, 2011, p. 60.

¹⁶ Cf. S. LACOUT : *Le shabbat biblique. Temps pour Dieu, Repos de l'homme, Respect de la Création*. Burtin, Éditions des Béatitudes, 2009 et J. ERLICH : *La Flamme du Shabbath*, Plon, CNRS Éditions, 2011.

¹⁷ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 9.

attitude est, sans le moindre doute, inscrite dans la mentalité juive qui, selon les circonstances, incite les Juifs à renier leur judéité ou, à l'inverse, d'en faire usage. Le Juif arnousien avoue que « [c]'est notre manie, vous le savez, de renier notre race, par crises, ou, au contraire, d'en concevoir un orgueil démesuré, d'en assassiner les Gentils »¹⁸. Il paraît évident qu'une telle approche vise à sous-tendre la vision universelle sur les Juifs qui sont communément perçus comme hypocrites et opportunistes.

Signalons, avant de clore la partie concernant le « déracinement de la tradition » du Juif errant, que celui-ci entreprend de réciter « le *Pater Noster*, prière d'une généralité peu compromettante et que toutes les sectes peuvent revendiquer »¹⁹. S'il psalmodie la prière chrétienne, c'est qu'il y est contraint par Christophe Colomb. Notons encore que le cordonnier de Jérusalem a un moment de faiblesse et transgresse la Loi en forçant « la Providence à lui livrer la chair immonde du porc »²⁰, ce qui est totalement contradictoire avec la *cacherout*²¹.

Cette série d'exemples confirme que ce qui caractérise le plus intensément la mentalité du protagoniste de cet ouvrage, ce sont les références à la judéité, parce que le texte tout entier comprend bien des points de repère sur son origine et la culture au sein de laquelle il a grandi. Bien qu'Isaac traverse différentes régions (situées en Asie, en Europe et en Amérique du Nord), il continue à percevoir l'univers qui l'entoure à travers le prisme de son milieu natal. Il semble imprégné de judéité à tel point qu'il lui est impossible de s'en débarrasser, et tous ses points de vue, ainsi que les comportements qui en résultent, possèdent les marques de son enracinement dans l'Ancien Monde juif.

En ce qui concerne ses idées sionistes, elles résident en lui de façon héréditaire, car son âme revendique l'avènement du Messie, dont le dessein serait de réunir les douze tribus d'Israël dispersées partout dans le monde. Le juif errant confesse :

En moi aussi, par induction, montait la splendeur qu'annoncent nos Prophètes ; les évocations messianiques balayaient mon âme de juif. Daniel, Isaïe, Michée tonnaient dans mes cavernes et appelaient l'Oint du Seigneur, Celui qui a l'équité pour ceinture de ses hanches, la foi pour cuirasse de ses flancs [...]. Ainsi l'espérance atavique d'Israël me gonflait au chant iranien du Mage²².

¹⁸ Ibidem, p. 225.

¹⁹ Ibidem, p. 195.

²⁰ Ibidem, p. 230.

²¹ Cf. Q. LUDWIG : *Le judaïsme. Histoire, fondements et pratiques de la religion juive*. Paris, Eyrolles, 2017, p. 161-165 (écrit aussi comme *kacherout* ou *cashrout* ; cette dernière graphie apparaît dans le texte cité ici).

²² A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 66.

Plus tard, il décrit son attitude envers le rétablissement de l'État d'Israël de manière plus explicite, en se disant « un Juif de Palestine, comme on n'en fabrique plus, un sioniste d'avant la lettre »²³. Cette constatation met en évidence que la volonté et l'espoir de la renaissance du pays juif sont profondément et indéfectiblement enracinés dans l'âme juive, y compris celle d'Isaac lui-même. Il n'est point exagéré de dire, à la lumière de ses remarques, que le sionisme existait déjà avant qu'il n'ait été constitué par Theodor Herzl, fondateur du mouvement sioniste et père du nouvel État juif. Le sionisme n'est donc qu'une réalisation moderne de la conception messianique datant de l'ère préchrétienne, véhiculée dans les textes et les traditions orales judaïques.

Le premier incident où Isaac devient victime plutôt de l'intolérance sur le plan racial que de persécutions au sens strict du terme date de l'époque où le Royaume d'Israël est sous l'occupation de l'Empire romain. Le « futur Juif errant », comme durant d'autres jours de son existence misérable, fournit ses services de cordonnier à un citoyen romain représenté, cette fois-ci, par un domestique ne montrant pas de déférence à l'artisan juif. Isaac, ayant nettoyé la chaussure du Romain, « maculée de boue, de vin noir, d'excréments d'âne »²⁴, fait signe au valet. Le domestique rétribue son service et, ensuite, il « s'en fut, non sans [l]'avoir traité de sale juif, de youtre et avoir réclamé le sou du franc »²⁵. Là, on voit clairement un acte raciste de mépris dont l'expression est d'autant plus prononcée qu'il est accompli non par un Romain lui-même (alors par une personne jouissant d'une haute position sociale), mais par son valet (à savoir un homme qui se situe assurément au bas de l'échelle sociale).

Mais, en nul lieu du récit, Isaac ne se trouve enfermé derrière les murs de ghetto (il avoue qu'il y échappe), ce qui ne veut pas dire qu'il ne subit aucune attaque antisémite. Bien au contraire, il lui arrive, lors de sa déambulation multiséculaire, d'être victime de différentes persécutions sur le plan religieux. Comme il dit : « Je fus pendu à Breslau, brûlé à Augsbourg, précipité aux flots du Rhin près de Worms où j'avais aventuré une pointe malencontreuse »²⁶. Cependant, il perçoit ces tentatives visant à lui ôter la vie comme de « [m]enus incidents »²⁷. Cela est dû au fait qu'il est constamment protégé, pour ainsi dire, par la main du Christ qui veille à ce qu'il ne trouve pas la mort dans le monde d'ici-bas. Connaissant très bien les conséquences de son immoralité, le Juif arnousien constate :

mon châtement me protégeait mieux que les plus efficaces bénédictions et les amulettes. J'échappai aux flammes, le poil à peine roussi ; à Breslau la

²³ Ibidem, p. 226.

²⁴ Ibidem, p. 14.

²⁵ Ibidem.

²⁶ Ibidem, p. 111.

²⁷ Ibidem.

corde cassa ; ma science de nageur me sauva de la noyade et une barque me recueillit où naviguaient déjà, au fil du fleuve et sous la sauvegarde du Dieu de Jacob, un rabbin, sa femme, ses filles explorées et un tonnelet qui contenait les rouleaux sauvés de la Loi²⁸.

Dans la partie finale de son discours, on voit intelligiblement qu'il doit son salut non seulement à la pénitence infligée par Jésus (qui y fait office d'une sorte de protection), mais aussi à sa fidélité à la tradition juive qui côtoie à une persévérance héréditaire l'assujettissant, de façon plus ou moins péremptoire, à rester attaché à la judaïcité²⁹.

S'il n'est pas la victime dans toute l'acception du terme, il joue le rôle d'un témoin oculaire, un observateur dégoûté et patient qui contemple les scènes où les Juifs sont enfermés dans les ghettos ou fuient les pogroms, pour en conclure que, dans la majorité des cas, ce sont des innocents exposés au danger.

De surcroît, Isaac se réfère directement à la situation des Juifs résidant en Israël qui ne sont pas parvenus à échapper aux massacres commis par les chrétiens. Puisqu'il incarne le peuple juif tout entier – une telle interprétation est à la base de la légende ahasvérienne –, les victimes de ce bain de sang concernent lui-même. En effet, on peut y détecter une réalisation bien particulière : il s'agit de l'opposition entre l'ancien ordre judaïque et le nouveau, celui du christianisme. Le second, conformément aux promesses de Jésus, se propage dans le monde et vise à anéantir le judaïsme, étant une conception désuète, questionnée et rejetée par le Messie.

Ces incidents, outre l'appartenance à la catégorie portant sur l'antisémitisme, relèvent également du vécu personnel du Juif errant. En les observant et y participant de façon passive, Isaac non seulement devient témoin oculaire des atrocités résultant de l'activité de l'Église catholique, mais il développe aussi sa vision personnelle de la réalité où se rencontrent deux mondes discordants et antagoniques : celui du judaïsme (c'est-à-dire de sa propre jeunesse et de ces compatriotes) et celui du christianisme (l'univers qui a contesté le sien – le monde dont il tire son origine – et auquel il s'est opposé sur-le-champ). Les événements strictement liés aux croisades ainsi qu'aux phénomènes subséquents – tels que toutes sortes de guerres et de conflits stimulés par le

²⁸ Ibidem, p. 111–112.

²⁹ Par le terme « judaïcité », nous entendons le fait d'être Juif, d'appartenir à la communauté juive. Ajoutons qu'Isaac, bien qu'il ne s'abstienne pas d'énumérer les défauts des Juifs – qui, au demeurant, sont divulgués et expressément exacerbés par les goïms – fait des preuves de son lien avec ses compatriotes. Il parle de la race élue et des Hébreux en utilisant le pronom personnel « nous », ce qui confirme que son appartenance au peuple juif et son attachement aux préceptes du judaïsme sont incontestables. Une manœuvre fort pareille est répétée par l'application des adjectifs possessifs dans la séquence suivante : « nos prières, nos pénitences, nos égarements, nos cris, notre silence, nos exodes, nos blasphèmes, nos pleurs, nos alleluias, nos repentirs ne lui [à Dieu – P.K.] concèdent pas de cesse » (ibidem, p. 14–15).

fanatisme et l'intransigeance – génèrent en lui un écœurement profond pour la haine, l'inexorabilité et l'étroitesse d'esprit. Sa mentalité acquiert, par suite, une forme bien déterminée au niveau axiologique, ce qui est bien le résultat de son vécu personnel.

Un autre événement, qui atteste son destin sortant de l'ordinaire et qui laisse en même temps une empreinte ineffaçable au tréfonds de son âme, s'attache à sa rencontre avec Samiri, le Tourneur. C'est ce dernier qui le renforce dans la conviction qu'il est condamné à marcher sans fin et sans trêve. La délivrance du devancier d'Isaac s'effectue indirectement parce qu'il apprend sa « libération » non en présence de Jésus, mais par l'intermédiaire d'un autre pécheur condamné par celui-là, donc par Isaac, le « futur Juif errant ».

S'agissant du procédé de « transfusion de destinée », pour rapporter les mots appliqués par le narrateur lui-même, il se produit dans une ambiance pleine d'intimité, où la communion des deux pécheurs est éminemment mise en exergue. Or, ils fusionnent de manière que l'un accueille le destin de l'autre : Samiri redevient un mortel qui trouvera le rachat de son péché dans une mort subite, alors qu'Isaac est contraint de continuer sa vie en marchant, sans espoir de retrouver le trépas avant la seconde venue de Jésus. Le Tourneur, dont le nouveau nom est « Celui-qui-a-fini-par-finir », décède le lendemain.

L'attitude d'Isaac envers les goïm et l'œuvre de leur culture se divise en trois groupes. Le premier englobe le plan purement religieux, où l'accent est mis sur une critique acerbe des règles qui sont couramment répandues dans l'univers goï et qui, par leur nature, transgressent les préceptes de la religion juive. Ces principes concernent soit l'aliment qui n'est pas préparé conformément aux lois judaïques (d'où l'appellation des non-Juifs comme des « mangeurs de viandes immondes »³⁰), soit les pratiques directement liées au culte de Dieu et au respect que celui-là exige de ses croyants (en parlant d'un Romain, il le dénomme un « païen d'idoles et de fornication » et un « adorateur d'images de bois et de pierre »³¹, soit encore « ce Gentil, celui dont le temple est un lupanar plein de croupes, de seins, de sexes et, profanation plus odieuse encore, de visages humains »³²), soit, finalement, l'omniprésence et l'indivisibilité de l'Être suprême (« Les dieux des idolâtres se partagent, à plusieurs douzaines, une sinécure. Pour le nôtre, unique et sans adjoint, il n'a pas eu de vacances depuis Ève, Adam et la pomme de l'Arbre »³³). Il s'avère que le Juif errant témoigne d'un dégoût instinctif envers tous ceux qui osent vénérer les idoles (ce qui est fort défendu dans le judaïsme) et un Dieu quelconque dont la nature « structurale » est décomposable (il se peut qu'Isaac perçoive ainsi la Trinité).

³⁰ Ibidem, p. 11.

³¹ Ibidem, p. 13.

³² Ibidem, p. 14.

³³ Ibidem, p. 15.

La deuxième catégorie est liée aux personnes qui ne sont pas d'origine juive. Ce sont entre autres les gitans – ou plutôt les « louris », selon la nomination employée par Isaac – qui ne lui inspirent pas le respect. Tout porte à croire qu'une telle opinion sur les bohémiens résulte du manque d'une pratique religieuse officiellement sanctionnée. Ils pratiquent un culte primitif à caractère païen, ce qui les éloigne de la connaissance du vrai Dieu. À la même catégorie appartient un ermite que le Juif rencontre lors de son vagabondage sur le continent asiatique. Attendu qu'il existe une dissonance patente entre la mentalité du solitaire et celle d'Isaac, le dernier ne parvient pas à comprendre sa vision du monde – tellement ancrée dans les idées typiques du bouddhisme – et son point de vue sur la manière dont on devrait mener sa vie en ce bas monde. Après que l'ascète a tenté de convaincre le Juif d'adhérer à sa philosophie et de l'accompagner dans son isolement, Isaac refuse en constatant : « nous ne nous comprendrons jamais ; nous ne sommes pas de la même race »³⁴. À ces propos, le reclus tibétain rétorque qu'il « n'y a pas de races, mais seulement des états ; le loup, le ver et l'homme sont frères »³⁵. À entendre de tels propos, le Juif se sent obligé de dire une fois de plus, avant d'abandonner à jamais son interlocuteur : « [n]ous ne sommes pas de la même espèce, te dis-je, Ermite, et ne m'oblige pas à le répéter »³⁶.

Nous sommes amené à constater que si Isaac rejette – et non dédaigne – les personnes qu'il lui arrive de croiser sur son chemin, c'est plutôt à cause de la contradiction d'idées qui caractérisent la mentalité orientale et occidentale et qui restent en opposition avec les deux qu'à cause d'une différence purement raciale, car la justification du Juif arnousien est fondée sur l'antinomie se dressant entre ce qui provient de l'Ouest et de l'Est. En tout cas, ce sont les termes que le vagabond barbu applique lui-même dans son énoncé.

La troisième classe que nous avons dégagée se réfère aux objets créés par l'homme. Dans le texte tout entier, il n'y a qu'un seul bâtiment – il s'agit d'une cathédrale – qui attire l'attention du Juif, en suscitant chez lui des sensations ambiguës. D'une part, il ne peut point s'abstenir de souligner le caractère idolâtre de cet édifice (il l'appelle « un ouvrage du démon et de la concupiscence »³⁷), d'autre part, il avoue qu'il prend plaisir à le contempler.

Vu la nature de notre examen, insistons uniquement sur l'explication des termes qu'il emploie pour bafouer cette « maison du Dieu chrétien ». Isaac se sert de deux substantifs qui, aux yeux de chaque juif, revêtent une signification fort négative. Le substantif « démon » ne demande pas une interprétation approfondie, puisqu'il désigne un être dont l'activité néfaste est communément identifiable. Or, nonobstant la culture dont on provient, on le décrit comme un

³⁴ Ibidem, p. 107.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem, p. 133.

révolté contre Dieu ou un ange déchu incitant au Mal. S'agissant de la « concupiscence », c'est un nom à double sens : dans la terminologie théologique, il signifie un 'désir vif des biens terrestres', tandis que dans le langage courant, il désigne un 'désir sexuel ardent'³⁸. Sans tenir compte de la catégorisation linguistique, ce terme éveille des connotations péjoratives, car il concerne la sphère intime liée à la convoitise qui, en tant que telle, est perçue comme un péché dans toutes les religions abrahamiques.

D'autre part, à la lumière de la mentalité juive, ce terme, employé dans le dessein de décrire le temple érigé en l'honneur de Dieu, acquiert une dimension outrageuse. D'un côté, il vise à accentuer que ce n'est point Dieu qui règne dans les églises catholiques, mais Satan qui cherche sans arrêt à convoiter les croyants et à les encourager à transgresser la loi divine ; de l'autre, il met en évidence la nature idolâtre de ces constructions, où dominent les portraits et les statues représentant les êtres humains, ce qui est fort interdit aussi bien dans le judaïsme que dans l'islam et le protestantisme. Du reste, l'emploi du nom « concupiscence » dans la description verbale de la cathédrale évoque les remarques formulées par Isaac à propos des temples romains – qu'il appelle ironiquement des « lupanars », car c'est un mot appartenant au registre soutenu, signifiant 'une maison de prostitution' – où dominent les « croupes »³⁹, les seins et les sexes. Tous ces termes sont directement liés à l'activité sexuelle et coïncident avec ladite concupiscence, ce qui permet de supposer qu'aux yeux d'Isaac, il y a un parallèle évident entre les temples romains et catholiques qui ne sont pas voués à un vrai et seul Dieu, c'est-à-dire celui vénéré par les Hébreux, mais à son adversaire acharné : Belzébuth. Un tel constat devient en vigueur à l'instant où l'on prend en considération le fait que toute activité sexuelle accomplie en dehors du lit conjugal est considérée comme un péché, auquel le prince des ténèbres incite de façon particulière⁴⁰. Il est notoire que la lubricité et les débordements sont autant fustigés par les Écritures que par les autorités religieuses.

Malgré son dégoût pour les édifices religieux non-juifs résultant, d'une part, de son vif attachement à l'origine hébraïque et, d'autre part, de la nature même de la légende (il s'agit de l'exécration profonde du Juif errant pour les blasphémateurs), le Juif arnousien est capable d'apprécier un tel sanctuaire au niveau architectural. Ce qui décide d'une telle attitude, c'est non la beauté originare du bâtiment, mais plutôt son apport individuel, un travail effectué par les mains juives qui lui octroie un caractère religieux et digne d'éloges.

³⁸ Dans les deux cas, nous citons les définitions du dictionnaire : J. REY-DEBOVE, A. REY (dir.) : *Le Petit Robert*. Paris, Le Robert, 2012.

³⁹ Ce mot appartient au registre familier et désigne le derrière d'une personne, surtout en parlant d'une femme.

⁴⁰ Cf. G. BECHTEL : *La chair, le diable et le confesseur*. Paris, Hachette, 2006 et G. BEDOUELLE, J.-L. BRUGUÈS, Ph. BECQUART : *L'Église et la sexualité : Repères historiques et regards actuels*. Paris, Cerf, 2006.

Somme toute, nous sommes amené à notifier que l'identité juive d'Isaac ar-nousien est dans toutes les composantes régie par son attachement à son milieu d'origine. Il ne peut ni ne veut – l'accent doit y être mis avant tout sur la non-volonté – s'écarter de la culture de ses ancêtres, ni ne renier sa descendance israélite. Dans tous ses actes, il est continûment guidé par la nature juive qui l'accompagne sans cesse tout en orientant sa conduite. En l'occurrence, il convient de noter que c'est le segment I de son identité qui est le plus largement structuré et détermine, par là même, sa relation à l'égard de l'univers qui l'entoure.

En ce qui regarde le roman *Les Entretiens d'Ahasvérus* de Louis de Launay, l'identité juive du personnage éponyme y est décidément moins développée que dans le texte précédent. Cette paucité résulte de ce que la dimension identitaire du Juif couvre seulement quelques segments du schéma d'Ido Abram, dont deux (Israël / sionisme et attitude envers les goïm) restent complètement vides.

Commençons tout d'abord, selon l'ordre établi plus haut, par le segment I, c'est-à-dire celui qui touche la religion, culture et tradition juives. Or, Ahasvérus est un homme qui se complaît dans l'opposition et prend toujours plaisir à aller à l'encontre des opinions qu'il lui arrive d'entendre. Lorsqu'on lui propose une invention, « que ce soit le christianisme ou le communisme, il s'indigne avec la vivacité juvénile [...] Mais, si nous [son entourage – P.K.] changions d'avis, il soutiendrait aussitôt la thèse contraire. Il prêche la tradition quand nous l'attaquons »⁴¹. Et contre ceux qui veulent « la discipline, il défendra la liberté ; contre les protagonistes de l'action, la pensée ; contre les idéologues, les coups de canon »⁴².

Ahasvérus est donc un individu instable et sujet aux fluctuations quant à ses opinions. Toutefois, cela n'exclut pas le fait qu'il défend la tradition juive, mais s'il agit ainsi, c'est pour formuler des avis contraires à ceux de ses interlocuteurs ou de ses ennemis. Par conséquent, il protège la tradition juive si celle-ci se trouve menacée par les goïm ou incomprise par ceux qui en sont indignes. Pour étayer un tel constat, il suffit de rapporter les propos d'Ahasvérus qui déclare : « [...] je n'aime pas à ce qu'on parle de notre culte devant ceux qui ne peuvent y voir qu'un spectacle. Vrai ou faux, peu importe, son antiquité suffit à le rendre vénérable »⁴³. C'est donc la persistance de la religion juive, indépendamment de la validité et la valeur de ses préceptes, qui permet au Juif launayen de la percevoir comme une tradition à laquelle on doit témoigner une déférence. Et si quelqu'un ose reprocher la caducité aux éléments constitutifs du judaïsme, Ahasvérus riposte avec un agacement palpable que c'est « précisément leur vieillerie qui fait pour moi leur mérite »⁴⁴ et ajoute :

⁴¹ L. DE LAUNAY : *Les Entretiens d'Ahasvérus*. Paris, Éditions du Courrier politique, littéraire et social, 1938, p. 65.

⁴² Ibidem.

⁴³ Ibidem, p. 60–61.

⁴⁴ Ibidem, p. 61.

« [j]e n'ai pas besoin de croire à la Bible pour respecter ce que les siècles y ont incorporé d'humanité »⁴⁵.

Les idées du Juif errant sur la judaïcité sont pareilles à celles relatives au judaïsme. Il se sent obligé de « célébrer la race juive »⁴⁶ au moment où sa fille exprime ouvertement son penchant pour le christianisme. C'est encore une fois de plus le goût de la contradiction qui le pousse à se dresser contre ses adversaires et à défendre son point de vue individuel, même si ce sont ses propres enfants. Or, il ressent un immense chagrin confinant à la fureur quand il les voit « faire fi de tout ce qui constitue la grandeur de [leur] race, alors même qu'ils en sont les plus manifestes représentants »⁴⁷. Il n'envisage nullement de renier son origine et il entend que sa progéniture fasse pareillement, en persistant dans la tradition des aïeux. Selon ses dires, on ne peut point se détourner de son origine, qu'elle soit française, espagnole, anglaise ou allemande. Il constate : « Je suis juif, je reste juif et je n'admets pas que mes enfants cessent de l'être. C'est une question de tradition. Chacun doit, suivant le proverbe, demeurer dans sa rue »⁴⁸. Cependant, la nécessité de préserver sa judéité revêt aux yeux d'Ahasvérus un sens particulier. Ce sont les Juifs qui doivent le plus intensément soigner leurs racines parce que leur présence au monde est sanctifiée par la tradition multiséculaire. Le Juif errant de Louis de Launay justifie son point de vue de manière suivante : « On peut nous discuter, nous blâmer, nous condamner. On ne peut pas nous nier et, quand on est né un des nôtres, il n'y a qu'à le rester ! »⁴⁹

Autant dire, à la lumière de ce qui ressort du passage ci-dessus, que le protagoniste des *Entretiens d'Ahasvérus* perçoit ses origines juives dans les catégories purement raciales. Il prend la défense de la culture de ses compatriotes, il plaide en faveur de leur religion, mais ce qu'il faut mettre en accent, c'est son rapport avec l'Éternel, qui repose sur l'indifférence, car il « ne défend ni n'attaque celui qu'on appelle communément le Bon Dieu »⁵⁰ et déclare : « j'ai toujours été en termes assez froids avec lui »⁵¹. En l'occurrence, nous pouvons noter qu'Ahasvérus, au niveau religieux, incarne sûrement une conscience relativement forte d'une particularité juive, mais non accompagnée de pratique religieuse visiblement mise en exergue. Décidément, il appartient à ces Juifs qui « disent : je suis juif et rien d'autre, je suis un juif, un point c'est tout, sans reconnaître par là qu'ils ont aussi des devoirs envers cette tradition, prise comme *halakhah*, dans leur vie personnelle »⁵².

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem, p. 67.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem, p. 69.

⁵⁰ Ibidem, p. 18.

⁵¹ Ibidem.

⁵² G. SCHOLEM, J. BOLLACK, P. BOURDIEU : « L'identité juive [Entretiens avec Gershom Scholem] ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 1980, Vol. 35, novembre, p. 17.

Insistons aussi sur la manière objective dont Ahasvérus perçoit ses coreligionnaires : il est conscient aussi bien de leurs mérites que de leur petitesse. Il déclare : « Je ne m'illusionne pas sur eux. Je connais leurs défauts aussi bien que personne, d'autant plus que je les partage à l'occasion ; mais je sais aussi ce qu'ils ont fait de bien et je n'admets pas, quand on est juif, qu'on en fasse fi »⁵³. Toujours est-il qu'Ahasvérus met en évidence la valeur que les Juifs apportent à l'humanité tout entière. Il est donc d'avis que ce sont les descendants d'Abraham qui gouvernent le monde dans différents domaines et que leur contribution au développement général est irrécusable, parce que le « juif a été, de tout temps, le levain qui a soulevé la pâte amorphe de l'humanité »⁵⁴, et que partout « nous [les Juifs – P.K.] tenons ces deux leviers du monde moderne dont toute la politique électorale dépend, la finance et la presse »⁵⁵. Alors, les succès des Juifs se traduisent par leurs capacités singulières consistant non seulement à ce qu'ils ont d'innombrables idées, mais aussi à ce qu'ils n'évitent point de les mettre en pratique et, par conséquent, de les concrétiser. Ainsi, la « force des juifs, c'est qu'ils voient grand, c'est qu'ils voient loin et que, tout en ayant parmi eux des illuminés, des prophètes, ils comptent aussi des réalisateurs »⁵⁶.

S'agissant de la Shoah et de l'antisémitisme, ces deux thèmes ne sont que légèrement abordés dans le texte analysé. Ahasvérus lui-même fait une brève allusion à l'idéologie nazie, en se restreignant à signaler au passage, mais non sans en y avoir mauvais gré, les « préjugés aryens et racistes chers aux disciples d'Hitler »⁵⁷, ce qui lui donne l'occasion d'exprimer son animadversion à l'égard des philosophies qui sont hostiles aux Juifs.

L'antisémitisme, en revanche, y est mentionné deux fois. Si la première référence est très brève et se limite à ce que la famille d'Ahasvérus a été condamnée par le Pape (c'est donc le représentant officiel et supérieur de l'Église catholique qui trahit des attitudes antisémites) et que c'est « un danger auquel un bon juif ne s'expose pas »⁵⁸, la seconde est quasiment plus complexe, mais ne constitue pas le noyau de l'ouvrage, bien que ce soit le facteur permettant au Juif errant d'exhiber ses convictions religieuses. Il s'agit de Thérèse, fille d'Ahasvérus, qui, ayant l'esprit ouvert, penche pour le christianisme et projette de se faire baptiser. Le père de la famille perçoit cet acte comme un outrage flagrant et fort démesuré qui contredit les valeurs au sein desquelles elle a été élevée. Toute conversation sur ce sujet finit par des échanges de points de vue acerbes, extériorisés dans une ambiance pleine de courroux ; cela confirme en vérité à quel point Ahasvérus est attaché à son héritage judaïque. Au cours d'une

⁵³ L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 68.

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem, p. 67.

⁵⁸ Ibidem, p. 24.

querelle, il fulmine tout en adressant à sa fille les paroles suivantes : « Ainsi tu envisages sérieusement de fouler aux pieds tout le passé de ta famille, de ta race ! Tu renierais ton père et tous tes ancêtres ! Tu détournerais la tête pour ne plus nous reconnaître ! Tu dirais : “Je n’ai rien de commun avec ces gens-là !” »⁵⁹ Encore qu’Ahasvérus ne feinte nullement de vivre selon les préceptes du judaïsme, il lui est impossible de s’imaginer que l’on puisse, étant d’origine juive, renier sa race et d’adhérer, en plus, au milieu catholique qui est l’un des plus hostiles aux Juifs.

Avant de clôturer notre analyse relative à l’identité juive du personnage éponyme du roman de Launay, abordons l’avant-dernier segment du modèle d’Ido Abram, c’est-à-dire le vécu personnel du Juif errant. Ce pilier, bien que fort modeste, contient toutefois les thèmes qui renvoient à la psychologie et à la biographie d’Ahasvérus, car il s’agit de sa relation avec son juge, Jésus-Christ. Selon le dire du rôdeur légendaire, le Fils de Dieu est « [s]on éternel ennemi de tout temps. Depuis le début de [s]a vie [il a] toujours rencontré le Christ sur [s]on chemin. Il [l]’a persécuté. Il [lui] démolit [s]a famille... »⁶⁰ En ce qui concerne le rapport qui s’est tissé entre les deux, il se fonde sur une relation d’oppositions. Là, le futur vagabond apparaît comme celui qui est doté de bon sens et dont l’expérience l’incite à décliner l’idéologie du prétendu Messie, laquelle, à ses yeux, n’est qu’une utopie. En l’occurrence, Ahasvérus essaie, à maintes reprises, de guérir le Christ de ses chimères (pour citer les propos du Juif), mais ses tentatives s’avèrent vaines. En évoquant ces temps-là, le Juif errant déclare :

Lui vivait dans son rêve, poursuivant un idéal irréalisable ; il marchait les yeux fixés sur le ciel, comme l’astronome de la fable qui est allé se jeter dans un puits. Son mysticisme comportait pratiquement une grave erreur dont les effets se sont développés avec le temps. Je l’avais prévenu. Il n’a pas voulu me croire et cela a commencé par lui coûter la vie⁶¹.

Un autre événement, lié aussi à Jésus, mais situé, cette fois-ci, au temps de la narration et non résultant de la rétrospection du personnage principal, concerne la volonté d’Ahasvérus de porter plainte contre le châtement qui lui a été infligé presque deux mille ans avant et, par là, annuler le verdict, qui, dans son optique, n’est nullement valable pour la raison que le Christ n’était ni Dieu ni juge, mais plutôt communiste, pacifiste et internationaliste. En plus, le procès n’a pas été effectué conformément aux procédures juridiques : sans témoins, sans preuve, réalisé à la hâte, sans possibilité de recourir au soutien d’un avocat. Or, Ahasvérus prétend avoir été condamné sur de simples pré-

⁵⁹ Ibidem, p. 64.

⁶⁰ Ibidem, p. 179.

⁶¹ Ibidem, p. 177.

somptions. En résultat, il « pioche, dans la jurisprudence de tous les temps, tous les précédents ou cas assimilables, à commencer par l'affaire Dreyfus ; il rédige les actes de procédure »⁶². Pour passionnée que soit sa motivation, elle paraît aux yeux de ses collègues et des membres de sa famille l'effet de ses troubles de santé, surtout de ses attaques qui ont « agi bien fâcheusement sur le cerveau »⁶³. En fin de compte, les tentatives du Juif se sont révélées infructueuses, car ceux qui auraient dû lui prêter assistance n'ont pas traité ses intentions aussi sérieusement qu'il le voulait. Désabusé, il dit : « On refuse de m'entendre. On ne tient pas compte de mes significations. Et mon avoué lui-même me trahit. J'ai découvert qu'il ne transmettait pas mes actes au tribunal »⁶⁴. Somme toute, Ahasvérus ne peut pas faire rebondir le procès et, chose fort inattendue, meurt⁶⁵.

De l'examen que nous avons effectué à propos de l'identité d'Ahasvérus émerge une effigie d'un Juif assimilé qui fonctionne sur deux pôles apparemment opposés : quoiqu'il soit ancré dans la tradition juive (qu'il ne prétend ni renier ni refouler), il s'adapte aux conditions où il mène son existence. De tous les trois segments du schéma identitaire (rappelons que les deux autres ne sont pas remplis de marques), c'est le segment I qui prédomine. Bien que la question juive ne constitue pas le pivot de l'action, elle est souvent évoquée dans le roman analysé et permet au protagoniste d'exposer ses idées sur différents sujets, liés plus ou moins directement à la perception juive du monde. Quant à la manifestation de l'appartenance au groupe, il est tout à fait loisible de traiter le cas du Juif launayen comme celui relevant d'« une conscience relativement forte d'une particularité juive, mais non accompagnée de pratique religieuse, car fondée davantage sur une expérience sociale et culturelle limitée au groupe »⁶⁶.

Passons maintenant à l'examen du modèle identitaire du personnage éponyme des *Marches du Juif-Errant* de Henry-Jacques. Avant de procéder à l'analyse, il convient de noter que le protagoniste de ce roman possède l'identité juive le plus faiblement développée, c'est-à-dire se caractérisant du moindre nombre de marques – quoique fortes – de tous les Juifs errants que nous étudions.

C'est bel et bien le segment I, pareillement aux textes précédents, qui contient le plus de références thématiques. Le premier indice que l'on peut trouver se rapporte au Tanakh, qui, dans le texte, est dénommé comme le Livre. Ahasvérus, comme tout bon juif, grandit dans une ambiance imprégnée de

⁶² Ibidem, p. 165.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Ibidem, p. 179.

⁶⁵ Nous analysons cette question de manière plus approfondie dans le sous-chapitre « Rôles actantiels ».

⁶⁶ A. MEMMI et al. : « Pratique religieuse et identité juive ». *Revue française de sociologie* 1973, p. 268.

réécrits portant sur les prophètes, sur la création divine et la vénération du Dieu unique, à qui chaque croyant doit adresser ses prières. Cela est d'autant plus significatif que le garçon, dès son plus âge, est préparé à l'attente de l'arrivée du Messie. Aussi a-t-il « grandi avec l'espoir de rencontrer les annonciateurs »⁶⁷, et le jour où il voit de sa personne se réaliser les indices mentionnés dans le Livre, il se sent témoin des incidents cosmiques et pressent, en contemplant la lumière jaillissant des yeux de l'Enfant Jésus, quelque chose de son destin.

Mais trente ans plus tard, à l'époque où Ahasvérus participe aux discours de Jésus, il se rend compte qu'il n'est pas le vrai Messie dont traitent les textes hébraïques et lequel le peuple juif attend avec une impatience démesurée, vu la situation politique où les Juifs sont maltraités par l'envahisseur romain. Jésus promet le royaume divin après la mort, à l'au-delà, tandis qu'il est signalé dans le Livre que ce royaume, garantissant la paix en Terre sainte et la réunion des douze tribus d'Israël, se réalisera ici-bas, sur terre. Déjà au cours de son errance, il constate avec une sûreté inébranlable que « [s]euls, les Juifs dispersés gardaient la vérité dans l'attente du Messie »⁶⁸. Une telle attitude le raffermirait dans ses convictions acharnées et impavides, d'autant plus qu'il est gouverné par l'orgueil et la haine qui l'accompagnent à tout instant et l'incitent aux actes barbares consistant à détruire presque toutes les croix.

Autant dire que ce type de comportement résulte de son enracinement dans la tradition judaïque, interdisant fermement de vénérer les êtres humains, et Jésus est assurément l'un d'eux. En songeant à la divinité présumée du Christ, l'errant admet que « le crucifié n'était pas Dieu. Les hommes pouvaient lui consacrer ces colonnes votives, les couronner de fleurs, les arroser de prières ; ils bâtissaient un temple chimérique d'où la divinité était absente »⁶⁹. Il persiste dans la conviction que le Christ n'est point Dieu, mais magicien, car il est persuadé que « seul le Dieu des Juifs était capable, un jour, de triompher »⁷⁰. En résultat, malgré le châtement qui pèse sur lui, il adresse ses pensées vers le Dieu juif. Cela est notamment visible lorsqu'il revient, après plusieurs années, à son pays natal. En contemplant Jérusalem, il se leurre, mais vainement, qu'enfin son « tourment va cesser. Le charme est mort. Jéhovah a entendu son serviteur »⁷¹. Bref, il se dresse toujours contre Jésus et les chrétiens, et il croit être guidé par la main du Dieu d'Israël.

En se situant dans le même contexte, il importe de rapporter un incident à part. Il est question d'un épisode où Ahasvérus est importuné par l'ennemi de Yahvé, à savoir Satan, qui s'éreinte, coûte que coûte, à tenter le Juif errant, tout en désirant le persuader de devenir son adepte. Voulant être vénéré, l'ange

⁶⁷ HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant*. Liège, Maréchal, 1946, p. 18.

⁶⁸ Ibidem, p. 143.

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ Ibidem, p. 102.

⁷¹ Ibidem, p. 90.

déchu ordonne au Juif de se prosterner devant lui et de l'adorer. Si celui-ci accepte sa proposition, il obtiendra les royaumes terrestres dédaignés jadis par Jésus. Le flâneur, bien qu'ayant un moment de faiblesse et étant prêt à suivre le tentateur et à l'obéir « pour assouvir sa haine et son besoin de domination »⁷², s'oppose à Lucifer et parvient à décliner sa proposition, car

la religion de ses pères lui emplît soudain la bouche, et il dit, sans savoir ce qu'il disait : « Il est écrit : "Vous adorerez le Seigneur votre Dieu, et vous n'adorerez que lui seul" »⁷³.

De ce que nous venons de dire émerge une donnée d'intérêt capital, car Ahasvérus apparaît comme un Juif qui, en nulle occurrence, n'envisage de renier ni sa judéité ni sa judaïté. Dans son cas, les deux facteurs identitaires caractérisent sa mentalité et régissent ses choix au point qu'il perçoit tous les mouvements concurrentiels (ici, il s'agit du christianisme) comme menaçant l'existence du judaïsme, surtout que celui-là se répand de manière imprévisible et se consolide fermement sur de vastes terrains. À cela s'ajoute aussi son idéologie subversive qui non seulement désactualise « l'Ancienne Alliance », mais, en plus, il le conteste. On réussit donc à comprendre pourquoi le Juif henry-jacuien agit avec une telle opiniâtreté contre le Christ, aussi bien de son vivant qu'après sa mort martyre sur la croix.

Concernant les trois catégories suivantes du modèle d'Ido Abram, elles sont relativement pauvres en références textuelles et se limitent à des exemples isolés. À ce stade, il nous faut mentionner que la cinquième composante du schéma – celle portant sur l'attitude envers les goïm – n'est nullement remplie de marques.

Commençons par observer que les idées sionistes – ou plutôt celles qui sont en faveur de l'État d'Israël – sont exprimées de manière directe. Or, le Juif errant est fort convaincu de la longévité, voire de l'immortalité de son pays natal et, en cas de nécessité, de sa renaissance. Ce qui le pousse à une telle constatation, c'est – chose peu étonnante – la foi en Tout-Puissant qui veille à ce que son peuple élu ne disparaisse pas. Ainsi, rongé par la haine dirigée contre le Christ, il déclare : « Jérusalem a succombé. Elle renaîtra. Mes frères sont jetés à la porte de leur patrie ! Ils iront s'asseoir au seuil des portes étrangères et attendront que la justice sorte des siècles. Israël ne peut pas mourir ! Israël ne meurt pas ! »⁷⁴

Bien qu'Ahasvérus ne soit en nul lieu du roman la victime des persécutions raciales, il se réfère au sort des Juifs en tant que nation tout entière, à laquelle, sans conteste, il appartient lui-même, ce qui le remplit d'une fierté incommen-

⁷² Ibidem, p. 186.

⁷³ Ibidem, p. 186–187.

⁷⁴ Ibidem, p. 94.

surable. À regarder les inexorabilités de ses compatriotes, et en même temps coreligionnaires, il endure des tourments indicibles. Dans sa perspective, les notions de « peuple » et de « pays » se mêlent en une et peuvent être traitées comme synonymiques. Il dit : « Israël, Israël, vas-tu périr ainsi, toi, la préférée du Seigneur, toi qui dansais devant l'Arche ? L'odeur de ton sacrifice monte, chargée de graisse et de fumée. Sera-t-il agréable aux narines de Jéhovah l'holocauste de ses enfants⁷⁵ ? »⁷⁶

Dans le pilier relatif au vécu personnel de l'errant, on peut situer un seul événement, mais fort particulier, car il s'applique directement à deux autres composantes du schéma d'Ido Abram. D'un côté, il s'agit des idées sionistes, de l'autre, des marques antisémites. Et tous ces éléments, unis en un, contribuent à ce que le feu haineux consumant le cœur d'Ahasvérus se propage et attise sa volonté d'agir contre Jésus. Il s'agit de la destruction de Jérusalem, dont l'agonie s'opère sous les yeux du promeneur barbu : ainsi, il est témoin des scènes qui génèrent en lui un chagrin inexprimable. Le Juif y « vit les maisons au pillage, les femmes poursuivies, les enfants mourant de faim au seuil des portes [...] ; vit les meilleurs fils d'Israël se battre entre eux et la guerre civile secouer les assises de la race bénie »⁷⁷. Contre lui-même, il ne cesse de réitérer : *Malheur, malheur sur Jérusalem !*

Somme toute, nous pouvons relever que ce qui détermine au plus haut degré l'identité juive d'Ahasvérus, c'est surtout son attachement inviolable à la religion hébraïque et à la tradition qui en résulte, mais également au milieu natal : Israël. Il va sans dire, à la lumière de ce que nous avons présenté, que tous ses actes sont motivés par les préceptes du judaïsme que son père lui a inculqués à la période de sa jeunesse. Il n'est donc pas du tout exagéré de constater que l'obstination d'Ahasvérus, l'encourageant sans cesse à lutter contre le Nazaréen, résulte du désir de défendre son identité juive. Cela trouve sa justification dans le résultat analytique prouvant que c'est le segment I qui est le plus développé de tous les autres. L'autre segment qui se distingue par son intensité est l'espoir de la renaissance de l'État juif, donc le segment II.

Le personnage principal du roman *Jésus raconté par le Juif Errant* d'Edmond Fleg dirige ses pensées vers Dieu dès son plus jeune âge. Grâce à son oncle Siméon, il sait que la Loi est indispensable non seulement dans la vie des juifs singuliers, mais aussi à ce qu'Israël, pays que Dieu avait choisi, puisse persister. La Torah apparaît comme un recueil de textes approchant les Juifs de l'Éternel et les incitant à la fois au combat pour la liberté et la survie d'Israël. Une telle interprétation se dégage de la phrase suivante, énoncée par

⁷⁵ Il nous semble juste de remarquer en ce lieu que le roman a été publié en 1946. Cela permet de supposer que les allusions à la Shoah sont patentes.

⁷⁶ HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant...*, p. 94.

⁷⁷ Ibidem, p. 91.

Siméon : « Sans la Tora, que deviendrait Israël ? »⁷⁸ Aussi brève qu'elle soit, elle contient des significations sous-entendues, surtout si l'on tient compte de ce qui se passe à cette époque-là : le pays juif est sous l'occupation romaine, très onéreuse d'ailleurs, ce qui fait que les Juifs rêvent d'une délivrance aussi miraculeuse qu'immédiate.

Toutes les pratiques liées au judaïsme, que le Juif fléguien est enfin capable d'observer, remplissent son cœur de jouissance et son âme de bonheur. Voici comment il décrit l'époque où il réussit à adhérer au culte hébraïque : « Le matin, quand je me levais, je pouvais mettre mes *tefillin*⁷⁹ [...] Je pouvais m'incliner, à la fin de la prière, en faisant trois pas en arrière, puis trois pas en avant. Quand je sortais, quand je rentrais, je touchais la *mezouza*⁸⁰ ! »⁸¹ À part cela, il chante aussi les Psaumes qu'il connaît par cœur. En définitive, en prenant en considération toutes ces manifestations de la réalisation du culte religieux, il se permet de notifier avec une fierté incommensurable qu'il est « un Juif complet »⁸², en ajoutant que : « La Tora m'aidait à vivre avec l'Éternel, notre Dieu, comme Jésus, à ce qu'on dit, en attendant le Royaume, aide les chrétiens à vivre avec leur Dieu... »⁸³

Même bien des années après la mort de Jésus, le Juif errant ne cesse de respecter les préceptes du judaïsme et il s'en vante en conversant avec Edmond Fleg. Demandé par celui-ci s'il observe toute la Tora, il répond ce qui suit : « Parfaitement ! Tous les commandements, comme l'oncle Siméon : en me levant et en me couchant ; en allant et en revenant ; en mangeant et en jeûnant ; en priant et en parlant, *et cætera, et cætera* !... »⁸⁴ Il s'avère donc que le Juif errant, en dépit de son châtement qui persiste durant de longs siècles, n'a délaissé ni la foi de ses ancêtres ni les axiomes que le judaïsme exige de ses adeptes.

Par ailleurs, il est profondément convaincu que le mont du Temple est le site qui doit appartenir uniquement au culte judaïque, et que toute autre vénération manifestée en ce lieu est dédiée non à l'Éternel, Dieu unique, mais à de faux dieux. Selon lui, de telles pratiques n'ont rien en commun avec le vrai culte monothéiste. Voici ce qu'il dit au narrateur extra-homodiégétique au cours de leur première rencontre à Jérusalem :

Et avant ! Quand le Calife a installé, sur le Sanit des Saints, son Mahomet ! J'avais dû voir ça ! Et avant ! Quand Justinien y a transporté son Père, son Fils et son Saint-Esprit. Et quand Hadrien, l'Empereur (*que ses os soient*

⁷⁸ E. FLEG : *Jésus raconté par le Juif Errant*. Paris, Albin Michel, 1993, p. 92.

⁷⁹ Courroies rituelles.

⁸⁰ Amulette, contenant des versets bibliques.

⁸¹ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 132.

⁸² Ibidem, p. 132.

⁸³ Ibidem, p. 134.

⁸⁴ Ibidem, p. 94.

broyés, dit le Talmud), y a hébergé sa Minerve, sa Junon et son Jupiter Capitolin !... On en a mis, des dieux, à cet endroit ! Mais, on aura beau en mettre et en remettre, un seul y reste : le premier occupant, que nul n'a jamais vu !⁸⁵

Il n'est aucunement exagéré de dire que le plus grand rêve du Juif est l'avènement du Messie, promis par le Livre. Si, étant jeune, il perçoit ce messager divin dans la personne de Jésus, après sa rencontre avec Moïse Maïmonide (cet entretien se déroule soit au XII^e siècle soit au début du siècle suivant, car le rabbin séfaraïte décède en 1204), il parvient cependant à comprendre que « Jésus est fait pour le *goï*, comme la Tora pour le *Yid*⁸⁶. Mais j'étais encore un peu *goï* chez l'oncle Siméon. Et c'est pourquoi Jésus me manquait ! »⁸⁷ Ces dires permettent d'en tirer la conclusion que le Juif, au bout du compte, rejette le Christ en tant que Messie et que la dilection qu'il ressentait envers lui résultait de son ignorance, mais aussi, en quelque sorte, de sa naïveté.

Bien des siècles plus tard, il profère que le vrai Messie est celui qui, conformément aux textes de l'Ancien Testament, garantit la paix sur la terre⁸⁸. Ici, il est nécessaire de citer les phrases que le Juif formule avant de disparaître, car elles sous-tendent ce que nous venons de spécifier. Outre son incitation à la lutte continuelle pour la paix universelle, il dit ce qui suit : « Heureux ceux qui jetteront les armes : ils enfanteront le Messie ! », « Heureux ceux qui mourront pour la paix : ils verront Dieu ! »⁸⁹

En ce qui concerne les idées sionistes du Juif errant, c'est bel et bien dans l'ouvrage de Fleg qu'elles sont le plus nettement exposées. Cela est dû à ce que le personnage éponyme emploie ce terme de manière explicite en le munissant de significations concrètes, visant à glorifier l'idéologie forgée, entre autres, par Theodor Herzl.

Attendu que l'exposé du Juif fléguen est fort significatif (non seulement il dépeint son enthousiasme pour ce mouvement politique et l'ambiance solennelle du Congrès sioniste, mais il effectue aussi une comparaison claire de Herzl au Messie), nous le citons *in extenso* :

⁸⁵ Ibidem, p. 175.

⁸⁶ Juif.

⁸⁷ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 135.

⁸⁸ Dans l'optique juive, donc également celle du Juif errant, Jésus n'est pas le vrai Messie pour la raison qu'il n'était pas capable d'accomplir les prophéties. Or, au lieu de garantir la paix, il promulgue les idées incitant à la guerre : « Ne croyez pas que je sois venu apporter la paix sur la terre ! Je ne suis pas venu apporter la paix, mais l'épée, car je suis venu mettre la division entre l'homme et son père, entre la fille et sa mère, entre la belle-fille et sa belle-mère, et l'on aura pour ennemis les membres de sa famille » (Matthieu, 10.34–36).

⁸⁹ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 314.

Ah ! le Sionisme ! C'est le miracle des miracles ! J'ai assisté, au premier Congrès, à Bâle, en quatre-vingt-dix-sept ! Alors, vous comprenez !... Ils étaient tous là, de l'orient, de l'occident, du midi et du nord ! en jaquettes, en simarres, en burnous, en tuniques, en caftans – chaussés de bottes ou de babouches, de mocassins ou de sandales, coiffés de velours ou de fourrure, de fez ou de hauts de forme !... Herzl a parlé ! Je l'ai entendu !... Ah ! Monsieur, depuis les deux mots, qui, deux mille ans plus tôt, m'avaient soulevé de mon matelas, aucune parole ne m'a tant remué !

C'est que je l'ai répétée, moi, depuis deux mille ans, de tous les lieux de mes passages, la prière que tous les Juifs répétaient, de tous les lieux de leurs séjours :

« Reviens, Seigneur, dans Jérusalem, ta Ville ! Rebâtis-la, bientôt et de nos jours, en demeure d'éternité ! Fais sonner le son du schofar⁹⁰, pour nos délivrances ! Lève l'étendard pour nos rassemblements de tous les bouts de la terre ! Rends-nous nos juges comme jadis, et nos conseillers comme aux premiers temps. Et règne sur nous, en grâce et en miséricorde !... »⁹¹

À la renaissance de l'État d'Israël s'attache la question de la survie des Juifs comme un peuple. Le Juif errant semble voir dans ce phénomène l'intervention divine effectuée par l'intermédiaire de la Loi, car c'est effectivement l'attachement rigide aux croyances de leurs ancêtres qui a permis aux Juifs de subsister, malgré toutes sortes de massacres visant à les supprimer de la face du monde. Il est légitime de considérer cet événement comme spécial, vu les persécutions que les Juifs ont subies durant des siècles et la distance temporelle qui s'étend entre la destruction de l'Israël antique (réalisée principalement par Hadrien, empereur romain de la dynastie des Antonins, qui a massacré les Juifs, rasé le mont du Temple pour y ériger un sanctuaire dédié à Jupiter, transformé le nom de leur patrie en Syrie-Palestine, et celui de la ville de Jérusalem, en *Colonia Ælia Capitolina*) et la renaissance de l'Israël moderne. Le Juif errant se demande alors : « Sans la Tora, que seraient-ils devenus, tous les Juifs, traqués, persécutés partout ? [...] Pourquoi survivent-ils ? Il faut donc qu'Israël dure encore ? Il a donc, encore, quelque chose à faire ? Quoi ? »⁹² Il paraît, à la lumière de son ultérieure fascination des idées sionistes, qu'il s'agit de la renaissance de l'État juif sur le terrain de leur peuple. On peut ajouter que le Juif errant dénomme les Juifs s'établissant en Israël comme « nos Amants de Sion »⁹³, qui, arrivés en Terre sainte, saluent Jérusalem, car ils y reviennent pour toujours. Et pour exprimer sa fascination de ce mouvement politique, il cite un passage de la Sionide, écrite par Juda Halévy, poète surnommé « le

⁹⁰ Trompe de corne.

⁹¹ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 95–96.

⁹² Ibidem, p. 93.

⁹³ Ibidem, p. 176.

Chantre de Sion ». Voici ledit vers : « Sion, Sion, toute-lumière ! Heureux les choisis sur qui se rouvriront tes aurores !... »⁹⁴

Les données, s'inscrivant dans la troisième composante du schéma identitaire, y inclus de brèves mentions que le Juif fléguien allait *de ghetto en ghetto* en y revoyant « [s]es pauvres Juifs qui, à chaque heure du jour, mêlaient Dieu à toutes leurs tâches »⁹⁵, se lient au narrateur intradiégétique indirectement, car les Juifs y sont évoqués dans leur ensemble. Il s'identifie à son peuple en exprimant sa poignante amertume à l'occasion de parler, dans l'*Épilogue*, des inexorabilités que les Juifs ont subies dans les champs d'extermination. Avant d'observer que les tortures pratiquées par les nazis étaient beaucoup plus atroces (il utilise ironiquement l'adjectif « magnifiques ») que celles qu'a endurées Jésus, il passe à l'énumération des exemples concrets pour, en conclusion, se référer, entre autres, à la manière dont les hitlériens se débarrassaient des dépouilles :

Et, pour finir, four à gaz à triple ouverture et double ascenseur électrique qui, grâce aux cyanhydriques du *Cyclon B* et à la musique du *Beau Danube Bleu*, vous fabriquait deux mille cadavres en deux minutes !

Et ensuite, pas de tombeau neuf, taillé dans le roc ; pas de myrrhe, d'aloès, pour embaumer la chair noircie, sous les sanglots : le crématoire, brique et fer, et l'aromate de ses fumées !... Et ces petits, par centaines et centaines de milliers, que déversaient les wagonnets et les camions, morts ou vivants dans les flammes, c'étaient autant de petits Jésus !... [...]

Il [le nazi – P.K.] nous a tués, Jésus et moi, de six mille façons, six millions de fois !⁹⁶

Il se dégage de la citation supra une donnée d'ordre fondamental : l'indifférence de la communauté internationale au massacre des Juifs, qui n'a pas vu, dans ces victimes, les êtres humains méritant le respect. Comme l'observe pertinemment Marie Miguet-Ollagnier, les « persécutions nazies semblent à Edmond Fleg la reprise et l'amplification de ce qu'avaient déjà opéré les Romains du temps de Jésus. Toutes les scènes de la Passion sont évoquées comme une anticipation du génocide juif : baiser de Judas, *ecce homme*, stations de la Via Dolorosa »⁹⁷.

Concernant les deux dernières composantes, elles ne procurent aucune information qui pourrait influencer l'identité juive du personnage analysé. Son attitude envers les goïm n'est qu'effleurée et se limite à un constat général – dressé sur la base d'à peine quelques brèves mentions du personnage éponyme – que les goïm sont ceux qui soit ne connaissent pas la Loi, soit ne la respectent

⁹⁴ Ibidem, p. 174.

⁹⁵ Ibidem, p. 196.

⁹⁶ Ibidem, p. 303–304.

⁹⁷ M. MIGUET-OLLAGNIER : *Métamorphoses du mythe*. Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 165.

pas. Rappelons ici qu'il y a une période où le Juif errant se considère lui-même comme *goï*, faute de connaître à fond la Torah.

C'est uniquement le vécu personnel qui y constitue une certaine exception et porte sur un seul épisode que nous pouvons dégager : la guérison. Il serait hors de propos de répéter tout ce que nous avons déjà dit sur ce rétablissement miraculeux, donc, restreignons-nous à signaler que cet événement a permis au Juif d'adhérer au savoir mystique du judaïsme et d'assimiler, par là même, les facteurs facilitant de saisir la nature de l'idée messianique dans la perspective traditionnelle et originaire, donc celle relevant de la religion juive.

Tout bien considéré, nous pouvons constater que, dans le roman d'Edmond Fleg, l'identité juive du vagabond légendaire est déterminée par trois segments : le premier – portant sur la religion hébraïque, le deuxième – relatif au sionisme et à la question israélienne, et le troisième – lié à la question de la Shoah.

Quant au protagoniste du roman *Histoire du Juif errant* de Jean d'Ormesson, son attachement au culte judaïque et à la culture juive est assez faible. Même si, tout au long de l'œuvre, il incarne différentes identités et adopte différents noms, il est toujours régi par sa nature du Juif errant. Puisque celle-ci se maintient inaltérablement en lui, il s'agit plutôt des transformations sur le plan visuel et dénomiatif que celui relatif à la psychologie.

Dire que Simon Fussgänger n'accorde nulle attention aux préceptes du judaïsme serait complètement erroné, car, dans certains de ses comportements, quoique rares, il est possible de repérer quelques « symptômes » de son appartenance à la culture hébraïque.

Par exemple, durant une fête organisée au palais d'Odoacre, Simon refuse (en tant que Démétrios) « avec fermeté, un morceau de porc rôti »⁹⁸. Il est légitime d'y voir le respect des règles de *cacherout*, selon lesquelles il est strictement interdit de manger ce type de viande. Il lui arrive aussi de chanter des psaumes, et il le fait avec d'autres Juifs, qui, pour échapper à l'attaque des Romains, se renferment dans une forteresse à Massada. Malgré leurs prières ardentes, les Juifs sont massacrés (il est question d'un suicide collectif). Selon Simon : « Nous n'avons, j'imagine, pas chanté assez fort : la divine Providence a roulé pour les Romains »⁹⁹. À propos de cet épisode sanglant, le Juif errant constate : « Nous avons surtout dans le cœur le nom imprononçable et sacré d'Adonai, notre Seigneur et notre Maître, celui qui est et qui sera et dont personne ne peut rien dire »¹⁰⁰. Il ne croit pourtant pas aux miracles, car « il n'y a jamais de miracle. Il n'y a qu'un seul miracle : c'est le monde, l'histoire, la vie »¹⁰¹.

⁹⁸ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant*. Paris, Gallimard, 1990, p. 346.

⁹⁹ Ibidem, p. 381.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 382.

¹⁰¹ Ibidem, p. 381.

Cette brève série d'exemples tend à prouver que son attachement au judaïsme n'est, sans le moindre doute, que superficiel. Tout comme le personnage éponyme des *Entretiens d'Ahasvérus*, Simon Fussgänger peut être rangé parmi ces Juifs qui ne renient pas leur origine hébraïque, mais qui ne se sentent pas obligés d'observer dans leur vie personnelle la « Loi juive » (*Halakha*, הלכה), c'est-à-dire les pratiques, les croyances et les valeurs du peuple juif, basées sur la Torah (תורה) et le Talmud (תלמוד, recueil des commentaires de celle-là).

Ce qui est plus visiblement prononcé dans son comportement, c'est le sentiment d'être associé à la communauté juive par la seule appartenance à la même culture. De la sorte, ses instincts l'incitent à adhérer au groupe de bandits, à qui préside Barabbas et dont le « but était de chasser les Romains et de rendre au peuple juif son indépendance et [...] sa dignité »¹⁰². Il est à signaler que le Juif ormessonien perçoit cette organisation rebelle, tout en reconnaissant son activité criminelle, aussi comme un groupe de patriotes. Cela nous amène à ses idées relatives au désir de rétablir sinon la liberté de la nation juive tout entière sous un drapeau national, du moins de lui assurer une existence relativement sereine, d'où toutes sortes de persécutions à caractère racial sont absentes. C'est aussi la volonté de venger ses compatriotes (il vaut mieux employer ici ce substantif que celui de « coreligionnaires », vu sa distance de la religion juive), devenus victimes des Romains, qui détermine ses actes et ses démarches. Il s'approche donc de Poppée afin de tirer profit de sa position et, à son insu, de détruire l'Empire romain. C'est à la suite de sa conspiration (il ne cesse de manipuler l'épouse de l'empereur) que Néron est poussé à incendier la ville de Rome. C'est aussi le Juif errant qui contribue à ce que la responsabilité de ce désastre incombe aux chrétiens (« Le piège de Cartaphilus contre des innocents qu'il avait tant de raisons d'exécrer était monté de main de maître »¹⁰³).

Ces descriptions visent à démontrer que Simon, bien qu'il ne soit pas personnellement la victime des actes antisémites, est témoin oculaire des malheurs de son peuple et se promet de les venger. Tous ces événements déterminent, en quelque sorte, son identité juive, car ils contribuent à ce qu'il ressent un lien avec son milieu d'origine, et la vengeance ne lui permet pas de l'oublier. Au niveau mental, il se situe parmi les Juifs à qui il s'empresse de porter secours, mais, compte tenu de son périple multiséculaire, il s'infiltré de plus en plus dans la société goï et relègue progressivement sa judéité au second plan.

Le vécu personnel de Simon (il est à rappeler que dans ce pilier on range ces incidents qui marquent et, par conséquent, régissent le sentiment de judéité du Juif errant) ne foisonne pas en événements que l'on puisse qualifier comme déterminant son identité juive. Ils sont au nombre de deux, ce que nous avons déjà mentionné plus haut. Tout d'abord, il s'agit de sa relation amoureuse avec la

¹⁰² Ibidem, p. 184.

¹⁰³ Ibidem, p. 295.

femme de Néron. Le Juif errant, en tant que Cartaphilus, parle à Poppée, avant et après leurs ébats érotiques, de la culture et de la tradition juives, du Temple de Salomon et de Jérusalem, et c'est grâce à lui qu'elle apprend l'existence d'un Dieu unique. Les récits qu'il raconte à son amante, portant sur l'histoire tragique de son peuple, font qu'il se sent plus près des Juifs, et son sentiment d'appartenance à la judaïcité s'affermir. Plus il parle de la race élue et de son histoire, plus il s'y sent attaché.

Un autre épisode est lié à son retour en Terre sainte, où il a adhéré à ses compatriotes. À propos de ces Juifs, il déclare : « Ils étaient, une nouvelle fois, en train de se révolter contre l'Empire que j'avais servi sous Néron. La grandeur des Juifs est d'être toujours menacés et toujours révoltés. J'ai marché avec eux »¹⁰⁴. Poursuivis par l'armée romaine, ils se réfugient à Massada, ville bâtie autrefois près de la Mer morte par Hérode le Grand, « pendant que les soldats de Vespasien, qui avait succédé à Othon, qui avait succédé à Néron, rasaient Jérusalem et détruisaient le Temple »¹⁰⁵. Vu que le face-à-face à Massada se prolonge (il dure plus de trois ans), les Juifs renoncent à la défense et se décident à s'entretuer, donc mourir en gardant la dignité. Ce processus suicidaire s'opère, on le verra, selon un plan établi par les Juifs, mais, au fur et à mesure que la tuerie se développe, les gens commencent à se donner la mort instinctivement, sans respecter l'ordre fixé auparavant. En tout cas, la participation active du vagabond à ce bain de sang déteint sur sa mentalité, en lui montrant qu'il constitue une particule élémentaire de l'histoire tragique du peuple juif, dont il est d'ailleurs issu.

En ce qui concerne son attitude envers les goïm, il est hors de doute qu'il est capable d'apprécier les « produits » de leur culture, puisque, comme nous l'avons déjà prouvé, ce qui représente pour lui la plus grande valeur, en quoi il place son espérance, c'est le génie humain, sans distinction d'origine, de race ou de la religion que l'on confesse. Néanmoins, le Juif errant ne s'abstient pas de nier le caractère divin du christianisme. Citons, comme exemple, ses points de vue exprimés à propos de la Basilique Saint-Apollinaire in Classe, située à Ravenne, l'un des premiers monuments du christianisme primitif. En contemplant sa façade, Simon dit : « leur Dieu n'existait pas, ils avaient tort de croire qu'il les avait créés, c'étaient eux qui le créaient et il se mettait à exister parce qu'ils croyaient en lui »¹⁰⁶.

Somme toute, il est loisible de constater que l'identité juive de Simon Fussgänger n'est pas visiblement prononcée et se limite à réaliser les segments particuliers de façon sélective. À notre avis, aucune composante du schéma identitaire d'Abram ne s'articule de manière suffisamment nette pour que l'on puisse en avancer une comme déterminant le plus intensément l'identité du

¹⁰⁴ Ibidem, p. 379.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 380.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 368.

Juif ormessonien. En bref, le cas de Simon Fussgänger est celui relevant de « la pratique religieuse accompagnée paradoxalement d'une conscience affaiblie de la judéité, car vécue sur le mode d'une intégration différenciée à la société globale »¹⁰⁷.

* * *

En fin de compte, il s'avère que dans tous les romans analysés les protagonistes sont ancrés dans la tradition d'origine et ne cherchent pas à s'en séparer. Toujours est-il que leur degré d'enracinement varie en fonction du texte donné, mais – indépendamment de ce fait – le Juif errant s'identifie par le biais de sa nature juive. Celle-ci oriente presque toutes ses actions (c'est à la suite de l'attachement quasi héréditaire à la culture hébraïque que le Juif arnousien repousse le Rabbi de Galilée), ainsi que les choix qu'il effectue lors de son périple.

La question de la restauration de l'État juif est le plus largement développée dans deux textes : ceux de Henry-Jacques et d'Edmond Fleg. Remarquons que si le Juif fléguen penche pour la restauration d'Israël en Terre sainte, c'est parce qu'il se sent particulièrement attaché à la tradition religieuse de ses ancêtres. Il n'en demeure pas moins que ce personnage mythique permet à l'auteur d'exhiber ses points de vue individuels, car l'écrivain est un partisan ardent du mouvement sioniste. Ainsi, son œuvre « est presque tout entière marquée par une réflexion sur Israël et sur la question juive »¹⁰⁸. Il y a lieu ici d'ajouter que *Jésus raconté par le Juif Errant* expose les signes de l'Holocauste, ainsi que la tragédie de l'auteur lui-même, car il a perdu ses deux fils. Leur mort est soulevée dans l'ouvrage des deux manières : directe (c'est le Juif errant qui évoque en reprochant à Fleg son acceptation quasi passive du deuil, voire sa collaboration avec l'ennemi : « Est-ce pourquoi vous avez donné vos deux fils au Nazi, monsieur Fleg ? pourquoi vous êtes, aujourd'hui, son allié, son ami ? »¹⁰⁹) et indirecte (ce sont Baruch et Ruben qui les incarnent). Il est donc loisible de reconnaître que les deux frères romanesques « sortent de la fiction pour devenir des contemporains du génocide »¹¹⁰.

Vie amoureuse

Encore que dans la structure de la légende le Juif errant soit un personnage qui ne peut point goûter les plaisirs typiques de la vie quotidienne des mor-

¹⁰⁷ A. MEMMI et al. : « Pratique religieuse et identité juive »..., p. 268.

¹⁰⁸ M. MIGUET-OLLAGNIER : *Métamorphoses du mythe*..., p. 169.

¹⁰⁹ E. FLEG : *Jésus raconté*..., p. 303.

¹¹⁰ M. MIGUET-OLLAGNIER : *Métamorphoses du mythe*..., p. 166.

tels (y compris notamment ceux relatifs à la vie sexuelle), cet aspect revêt des formes différentes dans certains ouvrages de la littérature française du XX^e siècle. En ce lieu, il convient de noter que ce n'est pas une invention tout à fait contemporaine, car c'est déjà au XVII^e siècle, plus précisément en 1619, que le rôdeur juif manifeste des penchants – communiqués de façon directe – pour le sexe faible. C'est dans la cinquième satire, intitulée *Le Juif Errant*, faisant partie de l'ouvrage *L'Espadon satyrique* de Claude d'Esternod, que le vagabond légendaire apparaît, entre autres, comme un amateur passionné de femmes.

Le Juif errant lui-même, en racontant ses aventures dans un couvent de nonnes, avoue à ses interlocutrices, dans les deux dernières strophes, ses histoires d'amour. Les voici :

Quand au surplus, pour vous, mes Dames,
J'ai mille amours, et mille flames,
Pour ces tetons qui, sans guindau,
Bandent les nerfs de mon cortau ;
Pour ces beaux yeux, que je revere
Comme un Poupa faict sa grand mere ;
Pour ces beaux teincts pleins de brandons,
Que j'ayme plus que les chardons
Ne sont ayme, ô douce vie !
Des Rossignols de l'Arcadie.

A un seul mal subject je suis,
C'est que, faisant nouveau pays,
Je fay aussi nouvelle Dame ;
Si vous avez donc quelque flamme
Pour mon sujet en ce pays,
Ayme-moi tandis que j'y suis :
Car, quittant votre demeure,
Vous chercherez fort ma presence,
Et la voudriez pour mille escus,
Mais vous ne la trouverez plus¹¹¹.

Il appert de ses propos que l'on a affaire à un séducteur inlassable qui profite de toute occasion pour assouvir ses besoins sexuels. Quoique les allusions érotiques n'y soient pas mentionnées de façon pleinement directe, il est à présumer – étant donné l'endroit où se passe l'action de la satire et son caractère anticlérical – qu'elle constitue une critique cinglante du célibat, qui est (au moins du point de vue théorique) de rigueur à l'Église catholique.

Pour ce qui est des ouvrages soumis ici à l'analyse, l'activité sexuelle du Juif errant est explicitement marquée uniquement dans deux d'entre eux.

¹¹¹ C. D'ESTERNOD : *L'Espadon satyrique*. Paris, Jean Fort, 1922, p. 58–59.

Néanmoins, il est vital de tourner notre attention vers cet aspect de l'existence du vagabond et de l'examiner sous l'angle d'un personnage « sexué », car il constitue – compte tenu de la forme traditionnelle de la légende lui refusant une quelconque jouissance – une nouveauté et certifie la « mort du mythe ».

C'est dans le *Volksbuch* que l'auteur se décide pour la première fois à attribuer au Juif une vie familiale. Là, on apprend qu'il est marié et qu'il a des enfants (dont le nombre n'est nullement précisé). Grâce à ce procédé, Ahasvérus acquiert une dimension plus humaine. Ajoutons que ce motif familial est répété dans le quatrième chapitre de l'*Histoire admirable*, où le Juif errant évoque son mariage avec une femme qui lui donne trois enfants. En outre, on ne connaît ni son prénom ni son nom ; toutefois, on sait qu'elle descend de la Tribu de Benjamin.

Concernant la situation familiale du Juif errant dans *Les Entretiens d'Ahasvérus*, elle s'inscrit dans le modèle traditionnel, bien que durant de longues années il ait vécu en union libre avec M^{me} Ahasvérus (comme si c'était le nom de famille), qui, au bout du compte, devient sa femme et que le narrateur appelle Juliette Drouet¹¹². Il s'avère que ce qui a poussé les deux concubins à la conclusion du mariage, c'est non l'amour fervent, mais plutôt l'habitude. Cette interprétation trouve sa justification dans le fait que la femme « vivait depuis si longtemps auprès d'Ahasvérus que leur liaison en était devenue légitime »¹¹³. Dans l'un des passages du texte, le Juif errant est défini comme son « mari ». Ajoutons brièvement que c'est une femme qui s'intéresse – au moins au temps de la narration – « à l'art nègre, à la littérature nègre, à la pensée nègre »¹¹⁴ et, au niveau de son apparence physique, c'est une « grosse dame » dont les « chairs flasques ondulaient comme une gélatine »¹¹⁵. En ce qui concerne la progéniture du Juif launayen, il n'a qu'une seule fille, qui s'appelle Thérèse Ahasvérus. Bref, il se révèle que la vie sentimentale du personnage éponyme de l'ouvrage de Louis de Launay ne peut pas être qualifiée comme effervescente et pleine d'aventures amoureuses. Sur ce plan, Ahasvérus mène une existence plutôt monotone, sans braver les convenances.

Quant à Ahasvérus des *Marches du Juif-Errant* de Henry-Jacques, sa vie amoureuse et conjugale est à peine décrite. On apprend uniquement qu'il a une femme, définie comme *belle*, et dont le nom reste anonyme. Il a aussi des enfants, dont le nombre n'est nullement précisé, et qui sont décrits comme

¹¹² Il convient de remarquer qu'une autre femme, portant le même nom et le même prénom, a été la compagne de Victor Hugo pendant presque un demi-siècle. Ce fait est d'ailleurs évoqué dans le texte par le narrateur lui-même. Voici l'extrait où il en est question : « M^{me} Ahasvérus, la Juliette Drouet de mon Victor Hugo, était une vieille dame respectable et importante, mais à l'esprit vif qui, du fond de son fauteuil, juif-errant à sa manière, faisait constamment le tour de toutes les nouveautés mondiales » (L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 59–60).

¹¹³ Ibidem, p. 31.

¹¹⁴ Ibidem, p. 60.

¹¹⁵ Ibidem, p. 65.

forts. On trouve toutefois une information suggérant que ses enfants remplissent son cœur de bonheur, parce que « son œil dur s'éclaire quand [ils] rient, dans la chambre voisine »¹¹⁶. Les indices qui pourraient jeter une lumière sur la relation avec sa femme ne sont même pas effleurés, ce qui nous empêche de dresser une quelconque esquisse de son côté sentimental. En tout cas, une telle présentation d'Ahasvérus, touchant à sa vie familiale, s'inscrit parfaitement dans le schéma élaboré dans le *Volksbuch*.

Il en est autrement dans le cas du protagoniste du roman d'Edmond Fleg : celui-là est célibataire et sans enfants. Toutefois, attendu qu'il est nécessaire qu'un juif se marie et fonde une famille (la tante Séphora suggère à son neveu adopté que « [l']homme sans enfant est un meurtrier ! »¹¹⁷), le Juif errant fait la connaissance d'une fille dont il tombe amoureux et avec laquelle, conformément aux préceptes de la Loi, il projette de conclure le mariage. En parlant plus tard de sa bien-aimée, il avoue : « Ah ! ma petite Dina, quels jolis yeux elle avait ! Quels jolis enfants elle m'aurait donnés »¹¹⁸. Par cette constatation, il affirme son amour sincère pour sa fiancée, auprès de laquelle il voudrait mener une vie paisible et pleine de bonheur.

Quand même, un doute s'installe dans l'âme du Juif fléguen à l'heure où il apprend que Jésus vient d'être lapidé et qu'il s'est enfui en Galilée pour y trouver un refuge. D'un côté, il désire joindre le Messie prétendu, de l'autre, il n'envisage nullement d'abandonner Dina. Il s'interroge : « Mais comment partir, quitter Dina, que je dois mener sous la *houpa*¹¹⁹, sitôt après *Hanoucca*¹²⁰ ? »¹²¹ Il s'ensuit qu'il est exposé à partager son amour entre le Christ et sa bien-aimée, mais, dans le respect de la Loi, il prend la décision de rester à la demeure.

Il convient de regarder de plus près le caractère des rencontres intimes des deux jeunes amoureux, lesquelles se tiennent – il faut accentuer ce fait – dans une ambiance qui sied aux préceptes du judaïsme. Ainsi, le jeune homme rend visite à Dina chaque Sabbat, l'après-midi, entre les deux prières. Voici le déroulement de l'un de tels rendez-vous :

Naturellement, je ne voyais que ses deux yeux – et je ne les voyais pas seul ! Une fiancée n'est pas une courtisane ! La maman était là, qui montait la garde. On échangeait des phrases attendries sur la température, à raison de trois mots toutes les douze minutes – sauf quand Dina m'interrogeait sur Jésus¹²².

¹¹⁶ HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant...*, p. 29.

¹¹⁷ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 132.

¹¹⁸ Ibidem.

¹¹⁹ Dais nuptial.

¹²⁰ Fête de la Dédicace.

¹²¹ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 139.

¹²² Ibidem, p. 140–141.

C'est seulement une fois que les deux amoureux se voient sans témoins. Il s'agit d'une visite non prévue au protocole, durant laquelle, le jeune homme, très éberlué d'ailleurs, remet sur les mains de Dina les sandales que celle-ci aurait dû chausser le jour de leur mariage. Lors de cette rencontre, la fille incite son fiancé (expliquons que le mariage ne sera jamais conclu) à ce qu'il poursuive Jésus. En résultat, il part et joint les disciples, mais il revient avant la fête de *Pessa'h* (פסח). Ensuite, la veille de Sabbat et le premier soir de Pâque, toute la famille (y compris Dina) va au Temple pour exaucer les prières à l'Éternel. Le lendemain, Dina lui montre le voile avec lequel elle a essuyé le visage de l'Oint du Seigneur. « Et elle regardait le voile. Elle y voyait la face de Jésus, la vraie image, vera eikôn, vous savez ? Oui, c'est Dina qu'ils ont nommée Véronique !... Et moi aussi, je regardais. Mais je ne voyais pas ! »¹²³

Au bout du compte, il convient de relever que la vie amoureuse du Juif errant fléguen se restreint à une seule relation qui est de toute évidence chaste et qui s'établit bien avant son errance. En outre, aucun acte sexuel ne s'accomplit – du moins un tel fait n'est en nul lieu mentionné dans le texte – dans sa vie ultérieure. Il se peut qu'il ait conservé sa virginité ; son image, sur ce plan, serait donc décidément idéalisée par rapport à celle du Juif légendaire, qui est père de quelques enfants. Cet état de pureté résulte de ce qu'il accorde la priorité non aux matières corporelles et terrestres, mais à la spiritualité : celle-ci patronne sa relation avec Dina et contribue à ce que leur affection s'affermisse.

Passons aux deux derniers romans où la vie amoureuse du Juif est décidément plus riche que celle de ses devanciers. En ce qui concerne Isaac du *Carnet de route du Juif Errant*, il est marié (son épouse est gratifiée du prénom de Phénenna) et il a un enfant. Autant dire que leurs relations au niveau émotionnel ne sont pas précisées. En l'occurrence, les indices dont on dispose ne sont nullement suffisants pour que l'on puisse proposer une analyse approfondie. Toujours est-il qu'Isaac – on peut le dédier sur la base d'une remarque qu'il formule à propos de son attitude à l'égard de l'observance des préceptes du judaïsme, ici, ceux relatifs à la vie conjugale – est fidèle à sa conjointe et ne l'a jamais trompée. Il reconnaît brièvement que l'adultère s'est profilée uniquement dans ses images mentales. Suit alors une série d'exemples, où le Juif tente de justifier sa faiblesse pour le beau sexe. Aussi rapporte-t-il deux personnages bibliques, David et Salomon, qui, étant mariés, convoitaient d'autres femmes¹²⁴, et se limite, en dressant une juxta-

¹²³ Ibidem, p. 281.

¹²⁴ C'est ainsi qu'Isaac se excuse : « Et David n'a-t-il pas convoité la femme d'Urie ? Salomon n'aima-t-il pas passionnément des Égyptiennes, des Moabites, des Iduméennes, des étrangères qui ne possèdent, dit-on, ni chaleur du cœur ni chaleur du corps, et qui ne savent pas faire la friture selon les vénérables recettes de Sara, femme d'Abraham, de Lia et de Rachel, filles de Laban » (A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 10).

position entre lui-même et ses compatriotes, à dire : « Pour mon compte, il me suffisait de rêver le crime »¹²⁵. De cette phrase, il résulte que ce qui dissuadait le Juif errant du péché, c'est plutôt les règles du judaïsme qu'une passion ardente pour son épouse. Rappelons en ce lieu qu'il s'oppose aux suggestions de Phénenna, lorsqu'elle cherche à le convaincre de la justesse des idées promulguées par Jean-Baptiste. Ce qui régit la décision d'Isaac, c'est son bon sens lui interdisant de renier la Loi hébraïque et non l'incitation de sa femme (on y voit la répétition du modèle inclus dans le *Pré spirituel* de Jean Moschus).

En tout cas, il est facile d'observer que la présentation de la vie familiale d'Isaac brise un peu le schéma perpétué dans la légende : il est marié, mais il n'a qu'un seul fils. Ce qui est toutefois digne d'intérêt, c'est son existence après la damnation, parce que c'est une période où le Juif errant ne s'abstient pas de nouer de rapports sexuels, au sens propre du terme, avec plusieurs femmes provenant de différentes couches sociales. Cette liberté de mœurs gauchit la structure légendaire de façon considérable pour la raison que l'existence « pénitentiaire » – si l'on peut oser ce terme qualificatif de comparaison – du marcheur est dénuée de quelconques joies de la vie : toutes sortes de plaisirs, notamment charnels, lui sont sévèrement interdits.

Insistons tout d'abord sur les allusions générales témoignant de la vie sexuelle d'Isaac. Il y a des moments – ils sont au nombre de deux – où il se réfère à ses aventures amoureuses et aux plaisirs qu'il a pu goûter grâce à différentes femmes rencontrées sur son chemin. C'est une information d'ordre primordial, parce qu'il s'agit de la période de damnation. Le Juif errant apparaît comme un admirateur de femmes inlassable qui, en outre, les traite de manière instrumentale. Or, tout en essayant de se rappeler la couleur des yeux de Mah, adolescente bohémienne, il avoue : « J'en ai oublié la couleur, comme celle des yeux de toutes les femmes que j'ai aimées ou désirées ; car leur regard, en ce cas, ne possède pas d'attribut »¹²⁶. Il explique aussitôt que ce qui compte pour lui, c'est un pur plaisir érotique qui l'emporte sur l'affection spirituelle. Aux dires du vagabond, tout acte sexuel est en particulier « un feu dans nos reins et qui consume toute image du souvenir, un passage de foudre sans trace dont la mémoire se conserve à l'état de brûlure parfois réveillée »¹²⁷.

En plus, le rôdeur apparaît en tant que connaisseur de femmes, d'après lequel ce sont celles provenant des contrées orientales qui sont capables de satisfaire le mieux aux besoins sexuels des hommes¹²⁸. Ainsi avons-nous affaire à un

¹²⁵ Ibidem.

¹²⁶ Ibidem, p. 77.

¹²⁷ Ibidem.

¹²⁸ Il constate : « Pour moi, l'Orient m'attire, le pays de Cathay et de Cipango où les femmes fardées de blanc et de rose pratiquent des caresses qui rendent fade l'amour chrétien et musulman » (ibidem, p. 196).

homme qui profite de sa conjoncture (il est immortel et se déplace sur de vastes territoires), en négligeant les préceptes du judaïsme relatifs au domaine sexuel. S'il le fait, c'est qu'il n'est plus un bon Juif, car Jésus – en tant que Messie usurpateur – l'a délivré de l'obligation de respecter la Loi juive. L'alliance rompue, il commet des actes adultères non plus uniquement en pensée, mais déjà en pratique, sans ressentir de remords.

Outre ces réflexions générales sur le sexe faible, le Juif errant évoque trois femmes qui constituent des cas singuliers. C'est d'abord Mah, bohémienne âgée de quinze ans, « fille de l'Inde et de minuit »¹²⁹, qui éveille en Isaac une volonté pervertie de la posséder. Il tente deux fois de s'approcher de « la fille des louris », mais il ne parvient point à la séduire, parce qu'elle ne succombe pas à ses avances empressées. Il est légitime de remarquer que l'activité sexuelle du Juif arnousien se situe dans « une virtualité d'action réitérée »¹³⁰, car Isaac projette quelques fois de suite de faire l'amour avec l'adolescente, mais, au bout du compte, ses efforts échouent. La première tentative stérile a lieu au sein de la nature, lorsque l'adolescente est accroupie derrière un fourré d'aubépine ; l'autre, quand les deux sont enfermés dans une prison de Perse. Cependant, vu l'ardeur d'Isaac et l'âge de la fille, il ne serait nullement exagéré de parler ici d'un projet de « viol à caractère pédophile ».

La deuxième femme qui occupe une place singulière dans la vie sexuelle de l'errant est Isabella Bell'Occhio, « petite courtisane à prix modiques qui se prostituait au profit d'un grand pandard de gondolier, noir ou rouge »¹³¹. C'est grâce à Isaac qu'elle abandonne non seulement son protecteur, mais aussi son mari et ses enfants. Elle se décide à quitter Venise et à joindre son nouveau compagnon. Si elle le fait, c'est parce qu'elle « respirait en [lui] l'odeur de la malédiction, du mystère, du mépris »¹³². Tous les deux arrivent en France, où le Juif peut participer à l'édification de la cathédrale. Pour ce qui est des liens unissant les deux amants, il est impossible de parler d'un sentiment profond, de l'amour, car Isaac lui-même avoue : « J'ai retenu la nuance exacte de son regard, preuve que je ne l'aimais guère »¹³³. Ce qui les attache, c'est un désir sexuel sans mesure, réalisé à différents endroits. Le Juif errant constate non sans une sorte de fierté virile : « Je la possédais au hasard des gîtes ; elle répondait à mon appétit de plaisir par un abandon taciturne, par des caresses molles, plus sentimentales que physiques, des plaintes d'esclave mélancolique »¹³⁴. Tout court, le rôdeur juif se divertit de « sa présence tiède, pressante »¹³⁵. Alors,

¹²⁹ Ibidem, p. 69.

¹³⁰ Cf. Ph. HAMON : *Pour un statut...*, p. 134.

¹³¹ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 129.

¹³² Ibidem.

¹³³ Ibidem, p. 129–130.

¹³⁴ Ibidem, p. 130.

¹³⁵ Ibidem, p. 135.

ce n'est qu'une relation temporaire et sans profondeur d'autant plus qu'Isaac l'abandonne et permet qu'elle s'adonne – au sens propre du mot – à Guillaume, l'homme avec qui il a travaillé de concert à l'érection du temple chrétien. S'il la quitte, c'est parce qu'il est condamné à la solitude.

La troisième femme est une princesse, ou une femme de chambre de princesse, que le barbu juif possède en Russie, lors de l'incendie faisant rage à Moscou. C'est une connaissance momentanée, ne durant qu'une seule nuit. En regardant vers le passé, Isaac constate, à propos de cette femme inconnue, ce qui suit : « Je l'ai enivrée à demi de rhum des Antilles et j'ai usé d'elle à ma fantaisie ; les révolutions et les catastrophes procurent souvent de tels profits. À l'aube, elle m'a quitté, pendant que je dormais encore. Fougueuse et grasse, anonyme ainsi que les précédentes »¹³⁶. Pour comprendre l'attitude du Juif arnousien envers ce type d'aventures érotiques, il suffit bien de le citer. À ses yeux, cet acte n'est qu'un « bon souvenir d'incendie »¹³⁷.

Somme toute, à la lumière de ce qui précède, il est loisible de constater que le Juif errant d'Alexandre Arnoux est un personnage « sexué », ce qui est déductible non seulement d'une *qualification indirecte réitérée*¹³⁸ (grâce aux commentaires qu'Isaac formule lui-même à propos de son attitude à l'égard de ses amantes), mais aussi des *actes fonctionnels réitérés*¹³⁹ (grâce aux incidents qui se déroulent sous ses yeux, le lecteur attentif est conscient de ce que le Juif errant se qualifie d'« admirateur de femmes »).

S'agissant du personnage éponyme de l'*Histoire du Juif errant*, son modèle familial se détache du schéma traditionnel à un degré plus élevé que celui d'Isaac du roman d'Alexandre Arnoux, car il n'est ni marié ni père de famille (sans enfants). Sa vie sexuelle est tellement débordante qu'elle englobe non seulement les actes érotiques où les deux parties y consentent, mais aussi ceux où les femmes sont prises de force, donc violées.

Il profite des services des prostituées dans « tous les ports du monde »¹⁴⁰ et, chose peu étonnante dans cette perspective, il fréquente les maisons de mauvaise vie. Par exemple, à Samarkand, dans un des lupanars, en compagnie d'Omar Khayyam, il passe « la nuit à caresser les filles, à réciter des poèmes, à regarder les étoiles et surtout à boire du vin »¹⁴¹. Alors, il ne surprend pas qu'il lui arrive de contracter la syphilis. Demandé par Pierre s'il a *attrapé la vérole*, Simon lui répond avec une fierté masculine patente : « Bien sûr que si !

¹³⁶ Ibidem, p. 206.

¹³⁷ Ibidem.

¹³⁸ Cf. Ph. HAMON : *Pour un statut...*, p. 134.

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 571.

¹⁴¹ Ibidem, p. 235.

Et j'en ai de fameux souvenirs !... Mais j'ai toujours guéri. C'est une espèce de malédiction : j'attrape toujours tout et je guéris toujours de tout »¹⁴².

Il paraît que sa devise peut se renfermer dans la constatation suivante : « S'il y a une âme du monde, son moteur est l'amour »¹⁴³. Selon lui, c'est le dernier vers de *La Divine Comédie* de Dante Alighieri (*L'amor che move il sole e l'altre stelle* ; Paradis XXXIII, 145) qui est le plus beau, car, chose aisée à deviner, il traite de l'amour.

Outre toutes ses amantes anonymes, il y a celles qui constituent des cas particuliers. Il est à rappeler que c'est Marie de Magdala qui est le premier amour du Juif¹⁴⁴ : et ce sentiment se reflète dans ses relations ultérieures avec d'autres femmes. L'image de Marie ne cesse de l'obséder, d'autant plus que c'était une relation chaste, donc non consumée¹⁴⁵ et, par là même, laissant ses besoins érotiques inassouvis.

Dans sa vie postérieure, c'est-à-dire celle se situant après l'anathème, il y a une autre femme qui compte pour lui. Bien qu'au début de la relation il la traite machinalement, avec le temps, il commence à s'attacher à elle sur le plan émotionnel, car les deux amants ont beaucoup en commun. Cette femme, qui a réussi à envahir le cœur de Cartaphilus, porte le nom de Poppée. Il s'agit, effectivement, de l'épouse de Néron. Puis, le Juif errant avoue qu'il « était fou d'elle. Elle avait le visage le plus pur, les traits les plus réguliers : je l'ai beaucoup regardée »¹⁴⁶. C'est pendant leur première rencontre qu'il la possède, « près de l'Arca Pacis, au coucher du soleil, dans sa litière entourée de soldats »¹⁴⁷. Attendu qu'elle avait besoin de plaisir, Ahasvérus « lui en [a] donné par-dessus la tête »¹⁴⁸. En bref, c'est une relation fondée sur des sentiments sauvages, voire bestiaux. Les ébats érotiques les accompagnent presque à tout moment et en différents lieux (quoiqu'en cachette, ils osent effectuer des gestes imprégnés d'érotisme dans la situation où Néron se trouve près d'eux ; une telle scène se passe durant un spectacle sanguinaire au Colisée, où le public regarde vénalement les corps dénudés de jeunes chrétiens, luttant pour

¹⁴² Ibidem, p. 149.

¹⁴³ Ibidem, p. 133.

¹⁴⁴ Nous présentons cette relation de façon détaillée dans le sous-chapitre « Biographie ».

¹⁴⁵ Il y a cependant un épisode où le Juif errant croit pouvoir posséder Myriam, mais celle-ci le repousse. Voici le passage où cette scène est décrite : « Il lui prit les deux mains, il l'entraîna dans le palais, il lui baisa les genoux, il laissa enfin éclater tous ces rêves et toute cette passion que, depuis si longtemps, il s'efforçait d'étouffer. Il se produisit alors quelque chose qu'il ne comprit pas tout de suite. Elle l'écartait avec douceur, elle évitait son regard, elle détournait la tête. Ahasvérus venait de passer de la stupeur à l'exaltation. Il ne mit pas longtemps à passer de l'exaltation à l'inquiétude, puis au désarroi » (J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 69).

¹⁴⁶ Ibidem, p. 217.

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ Ibidem.

la vie et pour la mort). Autant dire que ce sont la bestialité, la violence et le sadisme qui régissent leurs actes sexuels. Il reste pourtant vrai que Poppée – bien que son rôle consiste, à son insu, à influencer l'empereur romain de sorte que celui-ci mette le feu à Rome, en réalisant par là le projet vengeur du Juif errant – devient pour ce dernier quelqu'un de grande importance. Cela trouve sa justification dans la réaction de Cartaphilus à l'instant où il se penche sur le cadavre de sa bien-aimée, assassinée par Néron. Il « baisait Poppée sur les lèvres, sur les yeux. Les larmes coulaient sur ses joues »¹⁴⁹.

Ce n'est pas uniquement avec l'impératrice que le Juif errant peut passer des moments bestiaux, accomplis dans l'atmosphère où règne la cruauté. Une autre femme, dont le goût sexuel confine au sadisme, est la comtesse Thamar. On peut constater que la brutalité de ses actes érotiques résulte de ce que tout homme avec qui elle fait l'amour doit être tué après le coït (on peut aisément se douter que le Juif ormessonien est le premier à éviter une telle mort). Le château de la comtesse est localisé dans les sombres montagnes, « au cœur du *Bolchoï Kavkaz* »¹⁵⁰. Ajoutons que Thamar est couramment considérée comme *Gog et Magog*, deux personnages à connotations bibliques, qui sont tellement sinistres qu'ils suscitent l'effroi chez les mortels.

Une autre femme qui marque de façon particulière la déambulation du Juif errant est la princesse Pauline Borghèse (sœur de Napoléon), dont les seins « étaient célèbres en Europe et dans le monde entier depuis que Canova l'avait représentée en Vénus¹⁵¹ ». Laquedem prend la décision de la conquérir au même instant où il trouve son portrait parmi les objets de Canouville. Fasciné par la beauté de la femme, le Juif entame sa poursuite et fait tout son possible pour aboutir à ses fins. Il parvient à la posséder grâce à la conjoncture avantageuse : il entre dans la chambre de Pauline en pleine nuit. Celle-là, en sentant le parfum de Canouville (son amant clandestin), est toute persuadée que son bien-aimé vient de retourner en France et se donne à lui sans savoir qu'elle est en train de faire l'amour avec un inconnu. Le Juif assouvit donc son désir tout en réalisant son projet conçu au centre de l'Europe. « Il apprenait les lèvres avec les lèvres, la langue avec la langue. Il apprenait les mains avec les mains. Il apprenait les bras, les pieds, le ventre »¹⁵². Cette aventure du Juif avec la sœur de l'empereur de France corrobore la thèse que ce qui motive le plus intensément la volupté du vagabond, ce sont avant tout les instincts primitifs : ils ne cessent de régir son côté émotionnel et le poussent à des actes pécheurs.

Ajoutons, à cette occasion, que parmi d'autres amantes d'Ahasvérus, on peut ranger la comtesse Bathory (cette relation n'est mentionnée qu'au passage, en une seule phrase), Haydé (la servante de la comtesse Thamar) et Natalie de

¹⁴⁹ Ibidem, p. 339.

¹⁵⁰ Ibidem, p. 571.

¹⁵¹ Ibidem, p. 547.

¹⁵² Ibidem.

Laborde, alias de Noailles (future amante de François-René de Chateaubriand). En ce qui concerne cette dernière, elle constitue un cas fort particulier, parce que sa relation avec Isaac Laquedem, bien qu'elle cherche à le séduire, reste chaste.

Quoi qu'il en soit, la liste de ses amantes est longue. Voici l'aperçu de ses « proies » :

Il y en avait de blondes et de brunes, de plus grandes et de plus petites, de plus grasses et de plus maigres, de plus gaies et de plus sombres, il y en avait qui aimaient et d'autres qui n'aimaient pas être prises par-derrière ou le prendre dans leur bouche – il était toujours le même homme et elles étaient la même femme. Elles changeaient, il changeait. C'était toujours la même femme et c'était toujours le même homme¹⁵³.

Somme toute, le Juif ormessonien semble résumer sa vie sexuelle de manière bien pertinente en constatant ce qui suit : « Seul le bonheur des corps m'a permis d'oublier. Dans mon exil sans fin, l'amour m'était un havre, un répit, une petite mort. Je le vivais avec tant de force qu'il me semblait m'évanouir »¹⁵⁴.

* * *

Pour faire le point, nous sommes donc amené à dire que le schéma traditionnel dans le domaine de la vie familiale n'est pas toujours respecté, et ses réalisations contemporaines sont soumises à des modifications libres. Qui plus est, l'expérience sexuelle du Juif errant est aussi diversifiée, car elle s'étend d'un homme vierge jusqu'aux individus obsédés d'érotique. Quant à ces derniers, on peut trouver une telle représentation du flâneur juif également dans d'autres textes datant du XX^e siècle, par exemple dans la nouvelle *Le Passant de Prague* de Guillaume Apollinaire. Il est donc indéniable qu'une telle orchestration thématique atteste une tendance sinon commune, du moins plus répandue que cela ne puisse paraître.

Rôles actantiels

Les rôles actantiels sont au nombre de six : *Sujet – Objet, Opposant – Adjuvant et Destinateur – Destinataire*. Toutefois, il n'est nullement nécessaire qu'un *acteur* donné soit chargé uniquement d'un seul rôle actantiel au cours

¹⁵³ Ibidem, p. 571.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 583.

du récit tout entier. Loin de là, il peut bien assumer différents rôles selon la « quête »¹⁵⁵ (ou le « programme narratif », dans la terminologie d'Algirdas Julien Greimas) à laquelle il participe. En l'occurrence, « il y aura, au sein d'un même récit, autant de schémas actantiels que de programmes narratifs »¹⁵⁶. Les fonctions qu'un personnage exerce dans le programme narratif et les outils qu'il applique pour aboutir à ses fins nous procurent toutes sortes d'indices – certains sont plus ou moins dissimulés, d'autres plus ou moins exposés – orientant et déterminant son champ axiologique. Autrement dit, le « récit se présentant comme l'orientation d'un sujet vers un objet, on peut en effet déceler les valeurs qui animent le sujet à travers le choix de l'objet, les moyens mis en œuvre pour l'obtenir et les déterminations à l'origine de la quête »¹⁵⁷.

Le programme narratif – qui concorde parfaitement avec le schéma actantiel – reste un outil privilégié permettant d'examiner la logique qui oriente la conduite d'un héros et, par là même, l'« effet-valeur » du roman. Conformément aux études de Greimas, le programme narratif du personnage (que l'on peut désigner sous forme de l'abréviation : *PN*) apparaît comme une séquence de quatre phases suivantes : *manipulation*, *compétence*, *performance* et *sanction*. Et c'est grâce à l'analyse de quatre modalités (pouvoir, savoir, devoir, vouloir) que l'on peut détecter les phases particulières du programme narratif.

La *manipulation* – phase où s'établissent les valeurs – correspond à la mise en marche du programme narratif, puisqu'elle déclenche la quête de l'*acteur*. C'est au sein de cette phase que se situe la transmission d'un *vouloir-faire* ou d'un *devoir-faire*, c'est-à-dire l'intervention du *destinateur* essayant de pousser à l'action le *sujet* de la quête. Au dire de Vincent Jouve, sa « mise au jour permet de savoir ce qui motive le personnage, quels sont les individus ou les normes qui le font agir, et quelles sont les stratégies dont on a usé pour le convaincre »¹⁵⁸. Dans cette phase peuvent intervenir non seulement des valeurs et des idées, mais aussi des personnes, des désirs ou des institutions.

La *compétence* est une phase où le *sujet* acquiert le *pouvoir-faire* et le *savoir-faire*. Ces deux pouvoirs sont nécessaires à l'action qui s'opère à l'intérieur de la phase suivante, c'est-à-dire la *performance* (en d'autres termes : l'accomplissement de l'action). Cela étant, il faut examiner toujours la *compétence* en relation avec les trois autres phases : la *manipulation* (pour quelles raisons et dans quel but le personnage a-t-il tenté d'acquérir une compétence ?), la *performance* (comment et à quel degré son savoir et son pouvoir se réalisent-ils dans des actes concrets ?) et la *sanction* (la compétence lui a-t-elle permis d'atteindre son objectif ? A-t-il réussi ou échoué ?). C'est bien la *sanction* qui

¹⁵⁵ Pour ne pas étirer notre analyse outre mesure, nous ne prenons en considération que ces rôles actantiels qui s'attachent directement au châtimeur et à la peine du Juif errant.

¹⁵⁶ V. JOUVE : *Poétique du roman...*, p. 82.

¹⁵⁷ Ibidem, p. 84.

¹⁵⁸ Ibidem.

constitue la phase terminale de la séquence du programme narratif ; l'action y est interprétée et évaluée.

En bref, la *sanction* porte sur l'évaluation de la réalisation de l'action et la rétribution appropriée (récompense ou punition) que s'est attirée le *sujet* de l'action¹⁵⁹. On a donc affaire à la clôture de l'action, à son évaluation et son interprétation.

Afin de synthétiser les composantes particulières du programme narratif et de retracer le réseau de corrélations, qu'il nous soit permis d'illustrer son fonctionnement à l'aide d'un exemple : Jésus condamne (manipulation : *devoir-faire*) le Juif errant à marcher éternellement pour qu'il puisse expier son péché (action). Le Juif errant poursuit son périple (compétence : *savoir-faire* et *pouvoir-faire*). En prêchant l'Évangile et la véracité sur la vie, la Passion et la résurrection du Fils de Dieu, il parvient à se repentir (performance). Jésus lui pardonne, ce qui lui assure le salut (sanction : rétribution positive (récompense)).

Dans les romans analysés, il arrive que le Juif errant prenne part à quelques schémas, ce qui est visible surtout dans le texte de Jean d'Ormesson, où le personnage éponyme revêt une dizaine d'identités. Vu toutefois le caractère de notre analyse, nous prenons comme point de repère uniquement la quête qui est consubstantiellement liée au destin même de l'éternel vagabond : il est donc question de la quête qui s'attache à son péché dirigé contre Jésus et au châtiment qu'il est forcé d'encourir. Il est donc évident que, dans tous ces programmes narratifs, le Juif errant joue le rôle de *sujet*.

Dans le schéma actantiel du *Carnet de route du Juif Errant* d'Alexandre Arnoux, c'est le Christ, chose peu surprenante, qui y fait fonction de *destinateur*. Encore qu'il ne s'adresse pas verbalement à Isaac (il reste muet et ne prononce pas le verdict), c'est bel et bien lui qui le contraint à vagabonder, tout en lui transmettant le *devoir-faire*. Ici, il convient de remarquer que le châtiment du Juif lui est de temps à autre rappelé (cette fois-ci de façon déjà directe) par une voix déclarant : « Marche ». Le condamner à déambuler, c'est donc l'astreindre à expier d'anciens péchés, ou plutôt de lui donner la chance de le réaliser. Somme toute, reconnaître sa faute et, par voie de conséquence, chercher le pardon constitue l'*objet* de la quête du Juif.

En ce qui concerne les *adjuvants*, donc ces facteurs qui l'incitent à la réflexion sur son méfait, on peut les diviser en deux groupes : éléments abstraits et concrets. Parmi les premiers (les moins nombreux) se situent : l'influence salutaire qu'exercent sur lui l'harmonie et la beauté de la cathédrale (cela le guérit « du trouble intérieur et de l'instabilité »¹⁶⁰) et le travail bénévole à l'édification dudit temple (cette activité lui facilite le rapprochement du monde chrétien).

¹⁵⁹ Cf. L. HÉBERT : *Dispositifs pour l'analyse des textes et des images*. Limoges, Presses de l'Université de Limoges, 2007.

¹⁶⁰ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 134.

En revanche, dans la seconde catégorie se placent : la « transfusion de destinée » qu'il effectue avec Samiri (un processus qui entame son errance et sans lequel la réalisation de son sort ne serait point possible) ; les vastes territoires qui permettent au Juif de continuer son périple ; un ermite tibétain qui lui montre « la route du salut »¹⁶¹ et, enfin, le film *Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, à la production duquel il assiste. Ce qui est significatif, c'est que pendant la projection de cette œuvre cinématographique, le Juif arnousien a l'occasion de se rappeler les images du passé et il parvient à reconnaître sa faute. Juste avant la projection du film, il se rend compte que son destin est lié à celui de Jésus, car ce dernier l'a choisi comme « héraut de sa gloire, comme prêtre obscur de ses Épiphanies »¹⁶². Alors, il saisit que son sort « [l]'obligeait sans cesse à assister à ses apparitions, à les seconder de [s]a présence »¹⁶³.

À l'instar de la catégorisation ci-dessus, il est loisible d'appliquer la même division dans le cas des *opposants* du Juif qui entravent sa déambulation. Quant aux éléments abstraits, ils englobent son engagement volontaire à l'édification de la cathédrale (cela contribue à sa sédentarisation provisoire) et le temps qui défigure ses souvenirs relatifs à la Passion. En ce qui regarde les facteurs concrets entravant le périple d'Isaac, il y en a trois : un incendie à Moscou qui l'emprisonne dans les flammes, des passages pénibles comme les routes « lancées dans le marais barbare »¹⁶⁴ et le Roi Kobad qui l'enferme pour quelque temps dans une prison de Perse.

Somme toute, le Juif arrive à rendre hommage à Jésus, et ce qui l'incite à le faire, ce sont les scènes du film intitulé *Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ*. Voici ce que fait exactement Isaac après la projection de cet ouvrage cinématographique :

Je tremblais, adossé à la muraille ; mon angoisse rendait hommage au Christ de Jérusalem, au Christ des cathédrales, au Christ vacillant, secoué de l'écran, à cet Encloué, inépuisable réservoir d'images, générateur de toute représentation du visible et de l'invisible, à Celui qui m'avait infligé la prison de l'étendue, les chaînes du voyage, la peine d'immortalité, la réalisation de moi-même¹⁶⁵.

En concluant, il est permis de constater que Jésus n'est pas *destinataire* de cette quête, car si le Juif arnousien parvient à lui rendre hommage, c'est par une angoisse momentanée. Il s'entête à ne pas accepter sa divinité et persiste dans la tradition judaïque. La justification de cette interprétation repose sur

¹⁶¹ Ibidem, p. 105.

¹⁶² Ibidem, p. 241.

¹⁶³ Ibidem, p. 240–241.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 39.

¹⁶⁵ Ibidem, p. 246.

le fait qu'Isaac, veillant au chevet de son ami qui est à l'article de la mort, lui lit les extraits du Tanakh. Aux dires de l'errant, il s'agit du retour « au vieux livre de nos aïeux ; la lettre ne nous aveuglant pas, nous en respirions librement l'esprit »¹⁶⁶. De cette courte phrase se dégage une donnée d'intérêt fondamental : Isaac revient au sein de l'Ancienne Alliance, là d'où proviennent ses ancêtres. C'est faute d'un *savoir* suffisamment fort qui soit capable de briser ses habitudes et de le déconnecter de son milieu d'origine que le Juif errant voit sa performance indolente : il est incapable d'accepter la nature divine de Jésus, surtout qu'il n'a pas acquis de lui de *vouloir-faire*. L'attitude d'Isaac ne subit donc aucune transformation manifeste et il représente les mêmes valeurs qu'il a proférées jadis, celles qui résidaient en lui déjà avant sa damnation.

Concernant *Les Entretiens d'Ahasvérus*, les phases « préliminaire » et « décisive » y restent négligées, car elles sont situées en marge du programme narratif. En l'occurrence, nous nous proposons d'examiner, à l'intérieur de ce roman, une quête qui est localisée dans la « phase expiatoire ». Il s'agit du procès que le rôdeur envisage de dresser contre Jésus, son juge illégal.

Ahasvérus, ayant subi une nouvelle attaque d'apoplexie, devient la proie d'un « vieux souvenir [qui] l'a envahi et l'absorbe »¹⁶⁷. Cela posé, il « veut à toutes forces engager dans les formes la révision de l'arrêt qui, affirme-t-il avec indignation, l'a injustement condamné voilà près de deux milles ans à marcher sans interruption »¹⁶⁸. Il en appert que c'est un souvenir, donc une entité abstraite, qui fait fonction de *destinateur* ; celui-ci transmet le *devoir-faire* et le *vouloir-faire* sur le *sujet* qu'est ici le Juif errant lui-même. Ce qui est l'*objet* de sa quête, c'est la volonté d'engager le procès en révision pour la raison qu'il souhaite se débattre contre sa destinée. En résultat, bien que ses membres inférieurs fonctionnent sans reproche, il refuse, sous forme de proteste, de marcher.

À l'opposé du cas précédent, celui d'Isaac, sur le Juif launayen est transmis le *vouloir-faire*, qui, sans nullement exagérer, prédomine sur le *devoir-faire*. Ahasvérus se sent innocent, car c'était son droit le plus strict de refuser d'aider le Christ à porter sa croix, mais celui-ci l'a pourtant « condamné arbitrairement à marcher jusqu'au jugement dernier »¹⁶⁹. Il convient de citer le passage où il justifie sa docilité à l'égard du châtement infligé par Jésus :

Je n'ai pas sur le moment interjeté appel. J'étais jeune, peu au courant des ressources de la justice, j'avais été terrassé par surprise. Et, d'ailleurs, je vous le demande, où aurais-je trouvé, dans le désordre qui régnait alors, un tribunal voulant bien se déclarer compétent ? Les Romains et les Juifs étaient trop disposés à se renvoyer la balle les uns aux autres. [...]

¹⁶⁶ Ibidem, p. 251.

¹⁶⁷ L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 165.

¹⁶⁸ Ibidem.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 167.

Ajouterai-je que, dans l'ingénuité de mon jeune âge, je n'étais pas fâché d'avoir une occasion, ou mieux une obligation de courir le monde sans avoir à entendre au préalable les reproches de ma famille. Je me suis donc soumis docilement et j'ai marché ; j'ai marché sans récriminer pendant mil neuf cents ans...¹⁷⁰

Passons aux *adjuvants* que l'on peut diviser en deux classes. La première contient des preuves immatérielles : la jeunesse de l'errant et sa naïveté durant l'infliction du châtement, la situation politique en 33, le fait que le Christ « est fort mal en cour »¹⁷¹ et, en tant que juge, il

n'a pas été révoqué ; il ne pouvait pas l'être puisque personne ne l'avait nommé ; il s'était intronisé lui-même. Il n'aurait jamais dû être reconnu comme juge [...] parce qu'il ne tirait son pouvoir judiciaire que de sa prétendue divinité et [...] cette divinité [...], la science moderne vient de la déclarer inexistante¹⁷².

Cela trouve sa confirmation dans un *adjuvant* concret qui relève de la seconde classe et constitue un fait nouveau dans l'affaire. Il s'agit d'un document d'importance capitale, certifiant que le Christ, « qui [l]'a condamné despotiquement en tant que Dieu, a été proclamé sans droit légal à la divinité par une loi de laïcité publiée au *Journal officiel* de la République française et par de nombreux décrets complémentaires »¹⁷³. Il appert donc que le *savoir* et le *pouvoir* du Juif sont renforcés par l'intervention des *adjuvants* – qu'ils soient abstraits ou concrets – lui procurant des preuves contre le verdict qui n'est pas valable, en vertu de quoi la performance d'Ahasvérus a toutes les chances d'être achevée en sa faveur.

Cependant, il ne faut pas se taire sur les *opposants* qui nuisent au Juif errant. Eux aussi, ils se fractionnent en deux catégories identiques. Commençons par évoquer les facteurs qui sont abstraits. On peut ranger parmi eux les délais de prescription qui paraissent « d'une longueur singulièrement anormale et inusitée »¹⁷⁴ et l'impossibilité de retrouver des témoins. Touchant aux facteurs concrets, ce sont : l'avoué d'Ahasvérus qui ne transmet pas ses actes au tribunal, le livre *Jésus-Christ n'a pas existé* qui comprend les théories révoquant en doute l'existence de Jésus et, finalement, les personnes (ce groupe n'est pas concrétisé, mais il englobe entre autres les membres de sa famille) qui refusent de l'entendre, parce qu'elles estiment qu'Ahasvérus déraisonne. À cette dernière catégorie de facteurs, on peut ajouter aussi une nouvelle attaque d'Ahasvérus,

¹⁷⁰ Ibidem.

¹⁷¹ Ibidem, p. 170.

¹⁷² Ibidem, p. 169.

¹⁷³ Ibidem, p. 167–168.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 170.

la troisième, causée par l'enlèvement de son neveu, Philippe Veruski. Aussi le Juif launayen oublie-t-il son propre procès et se concentre entièrement sur le désir de retrouver les responsables de ce rapt et, en définitive, de les punir. Ce qui aiguille désormais son activité, c'est la vengeance. Cependant, il n'est aucunement capable de réaliser son projet, car, chose grandement inattendue, il trépassé.

Il est loisible de percevoir ce décès inopiné comme un dénouement positif du procès que le Juif errant a dressé contre le Fils de Dieu. Gratifié de *savoir-faire* et de *pouvoir-faire*, il parvient à prouver – quoique nulle intervention de Dieu ne soit explicitement marquée – qu'il a été condamné illégitimement et que sa déambulation devrait être clôturée. Son succès réside dans l'intercession de sa culture d'origine, se manifestant sous forme d'un vieux souvenir. En reculant dans le temps, Ahasvérus revient au sein de ses ancêtres et réussit à certifier, à l'aide des preuves irréfutables, que le Galiléen n'était pas celui qu'il croyait être et que le Dieu des Juifs l'emporte sur celui des chrétiens ; d'où la mort finale du Juif errant, le seul *destinataire*.

Quant aux *Marches du Juif-Errant*, le *destinateur* transmet au *sujet* le *devoir-faire* en s'adressant à lui de façon directe. La transmission du *devoir-faire* est d'autant plus décisive qu'elle est réitérée quelques fois de suite sous forme de l'impératif : « Marche ! » Quoique ce soit Jésus qui déclenche la marche d'Ahasvérus, il y a d'autres « personnages » lui répétant de continuer sa déambulation et de ne pas s'arrêter. Il s'agit d'un ange qui émerge tout d'abord à l'improviste, touche avec son épée flamboyante le front du Juif pour le marquer du signe de la malédiction. Ensuite, l'ange apparaît chaque fois que le Juif errant se dresse contre sa destinée et refuse de marcher. Son apparition a pour objectif d'annoncer au révolté : *Marche !* Un autre personnage, exerçant la fonction pareille, est la femme de Loth. Bien qu'engourdie depuis de longs siècles (car Dieu l'a changée « en statue de sel pour la punir de s'être retournée sur Sodome »¹⁷⁵), elle parvient à s'adresser au Juif. De son fond, « un cri étouffé monta, remuant la langue pareille à un morceau de pierre : *Marche !* L'odeur des siècles accompagnait le mot »¹⁷⁶. Ces entités¹⁷⁷, en rappelant sans relâche à Ahasvérus de marcher, font office de ces *adjuvants* qui renforcent son *savoir-faire*, grâce à quoi sa performance peut se réaliser. Elles constituent « [l]'esprit conducteur d'Ahasvérus, celui qui le poussait sur la bonne route »¹⁷⁸.

Il y a également une autre catégorie d'*adjuvants* qui, cette fois, contribuent à ce que le Juif puisse se repentir, car il est à supposer que sa marche

¹⁷⁵ HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant...*, p. 81.

¹⁷⁶ Ibidem.

¹⁷⁷ La liste englobant les « personnages » qui lui répètent de continuer sa marche est plus longue et contient entre autres les animaux (bêtes de la forêt), les éléments de la nature (vent, pluie), mais aussi Zeus, un sage, Prométhée, les Moires et la Mort.

¹⁷⁸ HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant...*, p. 83.

multiséculaire a pour objectif de lui donner la chance d'expier son péché (ce fait n'est pas mentionné explicitement dans le texte, mais il est inscrit dans la structure traditionnelle de la légende). D'abord, il est question d'une femme qui parvient à persuader Ahasvérus de ne pas détruire la croix devant laquelle elle prie (elle adresse ses prières à Jésus pour qu'il sauve son fils de la mort). Le second personnage, qui contribue à ce que le Juif veuille battre sa coulpe ou au moins adoucir son orgueil, est l'ermite Josaniel. Sitôt que le Juif lui a raconté son incroyable histoire et la Passion de Jésus, le reclus lui annonce qu'il sera pardonné à condition qu'il s'humilie et que les larmes attendrissent son cœur. Pour que cela s'accomplisse, il faut que l'errant pleure trois fois¹⁷⁹.

Il s'avère que les *adjuvants*, en transmettant au Juif errant le *vouloir-faire* qu'il n'a pas acquis de Jésus (*destinateur*), se situent au niveau de la manipulation. Alors, sa compétence, visant à mener à bien sa quête, est enrichie de *pouvoir-faire* et de *savoir-faire*, car, d'une part, il croise les éléments qui attendrissent son cœur (ainsi appraissent les possibilités par l'intermédiaire desquelles il est capable d'accomplir sa tâche), d'autre part, les *adjuvants* lui indiquent le chemin qu'il faut suivre pour s'approcher de Jésus et de recevoir, par là, son absolution (ainsi le rôdeur obtient-il le savoir sur les démarches qu'il est nécessaire d'entreprendre afin de saisir le sens de sa peine et l'idée divulguée par le christianisme).

Il convient de soulever que Josaniel mentionne aussi trois personnes (Pilate, Caïphe et Judas) qui ont contribué à la mort de Jésus. Elles sont toujours en vie parce qu'elles ne veulent pas se repentir. À l'entendre, le Juif errant, en serrant les poings, constate : « Malheur à ceux-là si je les trouve ! »¹⁸⁰ Persuadé que sans leur participation le Christ n'aurait pas été condamné à mort, il se rend compte que ce sont eux qu'il faut blâmer pour son errance. Il les dénomme : « les premières causes de [s]on tourment »¹⁸¹. Ces trois hommes deviennent les *opposants* dans la quête du Juif, car, en se promettant de les punir, il se situe du côté de la haine : l'orgueil s'enracine dans son âme et détermine ses actes. Ajoutons qu'il ne projette pas de les faire se repentir : ce qu'il veut, c'est de les châtier. Bref, il appert que ces trois maudits font accroître la distance entre le flâneur et Jésus, parce que son orgueil persiste en lui et régit son attitude

¹⁷⁹ La première fois est déjà derrière lui, car il a pleuré devant la mort de Jérusalem. Ensuite, il pleurera sur lui-même (il s'émeut lorsqu'on lui offre, à Bruxelles, un escabeau sur lequel il peut se reposer) et il pleurera, selon la prédiction, sur tous les hommes. À dire vrai, il pleure sur la condition de Jésus qui incarne l'humanité tout entière et, en revivant – vers la fin du roman – la scène de la damnation, il propose à l'Oint du Seigneur de se reposer à ses côtés. Prêt à le repousser pour la seconde fois, il s'apitoie sur sa misère. « Dans le Christ, il reconnut un homme comme lui, un souffrant dont il faut avoir pitié, comme il faut avoir pitié de tous les hommes, et, pleurant pour la troisième fois [...] il souleva la lourde croix, prit Jésus par la main et le fit asseoir au seuil de sa maison » (ibidem, p. 189).

¹⁸⁰ Ibidem, p. 147.

¹⁸¹ Ibidem.

malveillante envers les hommes. S'il se promet de retrouver les trois maudits, c'est pour venger non la mort de Jésus, mais le sort auquel il a été condamné.

On ne peut pas cependant passer sous silence l'intervention de Satan qui se décide à tenter Ahasvérus, mais celui-ci lui refuse, en citant la Loi, selon laquelle les Juifs ne peuvent vénérer que l'Éternel portant le nom de Yahvé. Ainsi, le Juif errant s'écarte d'une quelconque volonté de se repentir, puisque ce sont les préceptes du judaïsme qui exercent un ascendant significatif sur son comportement et son attitude hostile à l'égard de Jésus.

Somme toute, Jésus pardonne au Juif (il s'est montré pitoyable), mais celui-ci décide de continuer son vagabondage. Comme il avoue : « J'ai eu pitié, parce que tu as souffert pour la cause des hommes. Mais je ne crois pas en toi. Tu as pardonné, cela suffit »¹⁸². Il est permis de reconnaître que c'est le Juif errant – bien qu'il rejette la proposition du Christ – qui est le *destinataire* de sa quête : Jésus lui a pardonné et la haine ne domine pas dans son cœur. Quant au Nazaréen, il n'obtient pas entièrement ce qu'il a souhaité en condamnant Ahasvérus à une errance sans fin. Encore que l'âme du Juif s'attendrisse, il prend la décision de rester au sein du judaïsme. Un tel constat trouve sa justification dans les dernières paroles du Rabbi de Galilée, où le marcheur éternel est comparé au peuple juif tout entier :

– Va, mon frère, je ne t'en veux point. Ta raison, ta foi t'appartiennent. Marche donc encore, puisque tu le désires, marche ! Mais, sans rêves, sans colère, sans regrets. Tu seras désormais l'image de la race humaine qui cherche et ne trouve jamais. La chose innommée, la chose inconnue même des Dieux, est plus loin, par delà le temps, l'espace. Sois celui qui marche en avant de tous à la poursuite de ce grand secret. Va, âme fière et pardonnée, va, mon frère. Peut-être nous rencontrerons-nous, une autre fois, pour sauver l'humanité¹⁸³.

Ici, il convient de remarquer que ce sont les mêmes valeurs qui répondent de toutes les décisions du Juif errant durant la quête, car c'est son enracinement dans la culture juive qui le stimule toujours à lutter contre le Christ et, au bout du compte, de rejeter son pardon.

Pour ce qui est du texte *Jésus raconté par le Juif Errant*, la quête du vagabond éternel y est presque absente. Cela résulte de ce que son périple est pauvre en éléments à tel point qu'un quelconque examen du schéma actantiel portant sur la quête du Juif cherchant à se repentir – qui, d'ailleurs, ne cherche aucunement à le faire – serait inutile et n'apporterait rien de révélateur au niveau analytique, parce que la plupart des rôles actantiels resteraient vides. Au demeurant, son errance est décrite de façon fort superficielle, car – rappelons

¹⁸² Ibidem, p. 190.

¹⁸³ Ibidem.

qu'elle constitue un seul chapitre, le dernier – se concentrant en majeure partie sur l'idéologie du Juif, relative à la renaissance d'Israël et aux dissonances se produisant entre l'enseignement du Nazaréen et les actes des chrétiens contemporains. Nous proposons donc d'examiner un autre schéma qui, d'un côté, est beaucoup plus riche en éléments constitutifs, de l'autre, se réfère directement au thème principal du roman. Il s'agit de la quête que nous pouvons définir comme : *À la recherche du Messie*.

Avant de procéder à l'analyse, il convient de noter que cette quête se divise en trois étapes particulières : la première se réfère à l'époque où le Juif est paralysé (nous proposons de la nommer une « étape d'avant-guérison »), la deuxième se situe au temps où le Juif n'est plus paralysé (ce serait « une étape d'après-guérison ») et, enfin, la troisième qui porte sur les événements se déroulant après la mort de Jésus-Christ, mais – chose très importante – avant la déambulation du Juif errant (nous l'appelons une « étape d'avant-errance »).

Ce qui motive le Juif fléguien à trouver le Messie à l'« étape d'avant-guérison », c'est un désir fervent d'être guéri dans le dessein de pouvoir participer pleinement aux activités du quotidien, c'est-à-dire travailler comme cordonnier avec son oncle et ses cousins, mais, avant tout, adhérer au culte religieux. Il en résulte que ce stimulant, de nature purement intérieure, fait fonction de *destinateur* qui, à la phase de manipulation, transmet au *sujet* seulement le *vouloir-faire* (celui-ci est d'ailleurs suffisamment intensif pour que le Juif veuille accomplir sa tâche). À l'étape de *compétence*, tout comme plus haut, il acquiert aussi une seule modalité : cette fois-ci, le *savoir-faire*. Étant donné qu'il est paralysé, la modalité de *pouvoir-faire* ne lui est pas attribuée. Sachant toutefois ce qu'il est nécessaire à sa guérison, il recourt au soutien des membres de sa famille qui lui facilitent la rencontre avec Jésus. À la catégorie d'*adjuvants* appartiennent ces facteurs qui raffermissent le futur Juif errant dans la conviction que l'homme se disant le Messie l'est en vérité. Il est question des miracles dont parlent les gens (les guérisons : d'un paralytique, de la petite fille de Jaïre, d'un démoniaque ou d'une femme souffrant d'hémorragies) et des énonciations de plusieurs personnes qui sont convaincues de la nature divine de *Yeshoua* (une femme au puits, son cousin Ruben, deux pêcheurs : Simon et André, ainsi que – chose étonnante – Judas lui-même qui voit dans les démarches du Nazaréen la réalisation des prophéties annoncées dans le Livre).

Parmi les *opposants*, il faut spécifier en premier lieu l'attitude du Juif même qui ne se sent pas digne de l'assistance de Jésus. Cela contribue à ce que les doutes s'insinuent dans son âme et affaiblissent, mais sans succès, sa volonté de croiser l'Oint du Seigneur. Parmi d'autres facteurs qui nuisent au Juif, on peut ranger les rumeurs qui se répandent dans la région, d'après lesquelles le Galiléen n'est qu'un imposteur. Au surplus, de la même catégorie font partie les personnes de l'entourage du Juif, à savoir son cousin Baruch (zélote ardent),

mais également le *hazan*¹⁸⁴ et Doëg (scribe et ancien élève de Schammaï), qui ne cachent nullement leur désapprobation à l'égard de l'enseignement du Christ. Somme toute, le *vouloir-faire* du Juif prédomine sur le *pouvoir-faire* des *opposants* au point qu'il parvient à voir Jésus et à obtenir ce qu'il désire, c'est-à-dire la guérison. La compétence du Juif lui a permis d'atteindre son but, et c'est à l'évidence lui qui bénéficie de sa réussite (*destinataire*). En plus, la dernière étape du programme narratif – outre le dévoilement de la rétribution positive (récompense) de la quête du Juif – démontre que les valeurs qui ont déclenché l'action du *sujet* mettent en exergue le bien-fondé de ce programme : le futur flâneur mérite la guérison, car s'il l'a cherchée, c'est non pour se lancer dans une existence insouciant et pleine d'aventures, mais pour adhérer au culte religieux et, par voie de conséquence, trouver le Messie.

En revanche, à l'« étape d'après-guérison », le Juif fléguien est poussé à la recherche du Messie par un stimulant de nature purement spirituelle : il désire retrouver le Sauveur dont traitent les Écritures saintes et l'avènement duquel est espéré par la communauté pratiquant le judaïsme. Ici, à la phase de manipulation, le *destinateur* (un incitatif religieux) transmet au *sujet* les deux modalités : le *vouloir-faire* (motivation tout à fait intérieure) et le *devoir-faire* (motivation suscitée aussi bien par la tradition juive que par le milieu au sein duquel vit le Juif). Repérer le Messie et s'approcher de lui en adhérant à sa doctrine, c'est se conformer à ce qu'exigent les préceptes du judaïsme. La *compétence* du futur vagabond, elle aussi, se voit dotée des deux modalités : le *pouvoir-faire* (n'étant plus paralysé, le Juif fléguien est capable de suivre Jésus et d'assister non seulement à ses sermons, mais aussi aux miracles qu'il opère) et le *savoir-faire* (le Juif est conscient qu'il faut être à l'écoute de tout ce que prêche le Messie prétendu, car ses paroles, quoiqu'énigmatiques, cachent la vérité sur le Royaume à venir).

En ce qui concerne les *adjuvants*, pareillement à l'étape précédente, on peut les diviser en deux catégories : les miracles du Nazaréen dont l'errant, cette fois-ci, est témoin oculaire (multiplication des pains et des poissons, guérison d'un enfant, résurrection de Lazare) et les énonciations de certaines personnes à propos de l'activité pastorale de Jésus-Christ (Judas qui continue à lui expliquer, en s'appuyant sur le Livre, le sens de ce que fait et dit le Galiléen ; son cousin Ruben, son oncle Siméon et sa tante Séphora qui trahissent un vif penchant pour la doctrine du Messie prétendu ; un inconnu solitaire retrouvé par le futur Juif errant devant une grotte dans la montagne d'Arbèle qui, quant à ce reclus, affirme avec certitude que Jésus est le garant de l'avènement du Royaume de Dieu ; sa fiancée Dina et, enfin, sa propre guérison qui est une preuve irréfutable de la puissance de l'homme se déclarant le Fils de Dieu).

¹⁸⁴ Chantre de synagogue.

Pour ce qui est des *opposants*, on peut les diviser en facteurs abstraits et concrets. Les premiers englobent, entre autres, l'enseignement de Jésus qui est trop obscur et se détache visiblement de ce que prêche le judaïsme ; le comportement même de Jésus-Christ qui semble moins doux que l'oncle Siméon et qui, chose insondable, s'enfuit dans les moments critiques (ses disparitions sont assez fréquentes) et – ce qui serait inimaginable chez un vrai Messie – doute lui-même de sa propre mission (il s'agit du moment qui précède sa mort sur la croix). Tous ces éléments font naître dans l'esprit du Juif un doute qui l'accompagne et qui accroît la distance entre lui-même et le Messie. En plus, il ne comprend pas la nature du « nouveau » Messie, puisqu'il est suspendu entre deux incarnations : humaine et divine, ce qui n'est pas présent dans la tradition juive. Ici, on l'a déjà vu, l'Envoyé de Dieu est un homme qui se doit d'assurer la paix sur la terre, alors que le salut final incombe uniquement à l'Éternel.

Toutefois, parmi les facteurs concrets, nous rangeons les réactions de quelques personnes qui, par tout ce qu'elles profèrent, attisent, consciemment ou non, la méfiance de l'ancien paralysé. Ce sont toujours Baruch et Doëg qui rejettent la doctrine du Christ, mais ce groupe de sceptiques s'amplifie avec le temps, parce que, hormis Dina, les membres de la famille du Juif – c'est-à-dire ses parents adoptifs et son cousin Ruben – y adhèrent.

Il y a d'autres personnages qui constituent un obstacle au niveau de la *performance* du Juif en amoindrissant son *savoir-faire*. Parmi eux, on peut détecter ceux qui blâment l'activité pastorale du Maître et le comparent au blasphémateur¹⁸⁵, ainsi que ceux qui se sont détournés du Nazaréen en raison des conséquences négatives qu'entraîne son enseignement. Ici, il faut mentionner un berger et un vigneron qui, en mettant en pratique les ordres du Messie prétendu, deviennent, pour ainsi dire, ses victimes. Le premier souffre à cause de son père défunt¹⁸⁶, le second pâtit de la perte de sa

¹⁸⁵ Ce sont : Abdias (« Comment un violateur du Sabbat ferait-il des miracles ? »), Gerson (« Les sorciers du Pharaon changeaient, comme Moïse, des serpents en bâtons ! Faisaient-ils des miracles »), Bathuel (« Quand la doctrine est fausse, le miracle est faux ! ») ou encore Nahoum (« Ne confondons pas miracle et sortilège ») (E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 100). Voici un extrait illustrant la suite de la conversation : « Un de ces camarades, un jour, l'avait poussé ; il lui avait dit : "Tombe et meurs !" l'enfant était mort ! Un jour, à l'école, il avait maudit son maître ; une minute après, le maître était mort ! – Maintenant, il s'est tatoué, comme les *goyim* ! – Il a volé, au Saint des Saints, le nom de l'Éternel, et il se l'est fourré sous la peau ! – Il est possédé de Béalzébul ; c'est par le Prince des démons qu'il chasse les démons ! – Il vous tuera tous ; heureusement, les sorciers, on les tue ! – Oui, la Tora l'ordonne : pas de sorciers en Israël !... » (ibidem).

¹⁸⁶ Voici comment le berger justifie pourquoi il s'est décidé à quitter le Maître : « Il m'avait dit : "Laisse les morts ensevelir les morts." Et je l'avais suivi, sans remonter ici pour enterrer mon père, qui venait de mourir, tout seul avec moi, dans ce désert. Quelques semaines après, nous repassions par là. J'ai retrouvé le cadavre. Il pourrissait à l'air. Le ventre coulait... Les mâchoires trouaient les joues... Les yeux n'étaient plus des yeux. Alors, j'ai enterré mon père... Et je suis resté !... » (ibidem, p. 142).

famille¹⁸⁷. Il convient également d'évoquer un démoniaque qui se trouve dans une condition fort misérable et que le Juif rencontre enchaîné dans une ville. En se rappelant cette occurrence, il dit :

Lui aussi, je le reconnaissais. Je l'avais vu guéri, aux pieds de Jésus, murmurant, de la voix des anges : « Béni sois-tu, Jésus de Nazareth ! ». Maintenant, dans sa bouche, le démon vociférait de nouveau : « – Qu'y a-t-il entre toi et moi, Jésus de Nazareth ? Tu es venu pour nous perdre, tu ne nous perdras pas ! Nous te reprendrons tout ce que tu nous as pris, Fils de l'Homme, fils de Dieu, chien de Béalzébul ! »¹⁸⁸

À tout prendre, chez Edmond Fleg, le Juif ne parvient pas à trouver le véritable Messie dans la personne de Jésus. La raison en est telle que son *vouloir-faire* est étouffé par le *savoir-faire* de ses *opposants*. L'activité de ces derniers fait que le futur rôdeur se situe du côté de la tradition judaïque, selon laquelle l'enseignement ainsi que la vision religieuse de Jésus-Christ sont contradictoires avec le Livre. Il s'avère que dans ce programme narratif, c'est bel et bien le *destinateur* (un stimulant de nature religieuse, relevant du judaïsme) qui bénéficie de la conclusion de la quête du Juif, lequel – en poursuivant le Nazaréen – apprend que ce dernier est un faux Messie, car ses actions contrastent visiblement avec la Torah et les prophéties.

S'agissant de l'« étape d'avant-errance », elle est strictement liée à la précédente en raison des trois rôles actantiels (*destinateur*, *sujet* et *objet*) qui demeurent les mêmes. Ce qui toutefois les diffère, c'est la mort du Christ. Il est à noter que l'espoir du Juif, étant toujours à la recherche du Messie, est ravivé par quelques circonstances que l'on peut classer comme *adjuvants*. Bref, il s'agit des témoignages relatifs à la résurrection du Fils de Dieu (parmi ceux qui ont vu le ressuscité se situent Cléophas et Nathanaël, disciples de Jésus ; Thomas et les apôtres). Quelques autres personnes (gardiens du tombeau, Marie de Magdala et Marie la mère de Jacques), qui décrivent les incidents portant sur le tombeau vide, accomplissent aussi la fonction d'*opposants*, car leurs récits sont contradictoires et sèment, par là, le doute dans l'esprit du Juif. C'est aussi l'incrédulité des apôtres qui ébranle la certitude du *sujet* quant à l'apparition

¹⁸⁷ Voici la justification du vigneron : « J'avais laissé ma femme et mon fils dans cette tour, pour travailler ma vigne. Quelques semaines après, nous repassions par là ; j'ai voulu les revoir. Mais, pendant la nuit, les voleurs sont venus. Ils ont pris ma tunique : je leur ai, en plus, donné mon manteau. Ils ont frappé ma joue : j'ai tendu l'autre joue, comme Jésus l'ordonnait. Puis, ma femme !... Ils l'ont traînée par les jambes... Et, sous mes yeux, l'un après l'autre... Je ne l'ai pas défendue !... Puis, ils sont partis ! ils ont emmené mon fils ! et je ne les ai pas poursuivis !... Maintenant, ma femme est grosse – et je n'ai plus d'enfant. Mais, tout le jour, toute la nuit, je me dis : "Pourquoi n'as-tu pas résisté au mal ?" Et je hais le Maître. Et je reste ici ! » (ibidem, p. 143).

¹⁸⁸ Ibidem, p. 145.

du Maître parmi les vivants. Il s'avère que le *savoir-faire* du *sujet*, faute de preuves convaincantes qui concorderaient avec le judaïsme, est insuffisant à ce qu'il atteigne l'*objet* de sa quête. Tout bien considéré, bien que la quête soit inachevée, c'est encore le judaïsme, *destinateur*, qui – au niveau de la sanction – bénéficie de son résultat, parce que le Juif rejette le Christ comme Messie et continue sa poursuite conformément aux attentes originaires, c'est-à-dire aux préceptes dictés par le culte juif.

En ce qui concerne l'*Histoire du Juif errant*, encore que le *destinateur* y transmette explicitement au *sujet* le *devoir-faire*, l'*objet* de la quête n'est que partiellement défini : on ne connaît point le but de sa déambulation. Il est à relever que cet objectif n'est pas mentionné non plus dans les autres romans que nous analysons (il est déductible sur la base de la version légendaire), mais la différence cardinale tient à ce que dans le roman de Jean d'Ormesson l'existence du Juif errant ne se focalise nullement autour de la Passion de Jésus, de sa propre damnation ou d'un repentir éventuel que le Juif devrait manifester. Loin de là. Ayant accepté sa longévité, Ahasvérus en profite volontiers dans différents domaines de sa vie, surtout celle relative à l'amour. Fort souvent, il remplit le rôle actantiel d'*adjuvant* en épaulant d'autres personnages, mais attendu qu'une telle approche ne correspond nullement au thème principal de notre analyse, nous nous voyons obligé de la laisser de côté. En outre, les quêtes où le Juif ormessonien fait fonction d'*adjuvant* sont si nombreuses qu'il serait difficile d'en choisir celle qui conviendrait le mieux aux prémisses de notre étude.

* * *

Pour faire le point, il ne reste qu'à noter que dans nul des programmes narratifs Jésus ne profite de la *quête* du maudit barbu, parce que celui-ci ne se repent ni n'accepte sa divinité. Sans aucun doute, les *bénéficiaires* y sont le Juif errant lui-même et le judaïsme.

Le résultat de l'étude corrobore la thèse de la soi-disant « mort du mythe ». L'errant ne cherche pas à se repentir, car s'il lui arrive de regretter son méfait d'antan, sa pénitence n'est que superficielle ou éphémère (*Histoire du Juif errant*, *Carnet de route du Juif Errant*). En outre, le Juif – même s'il est témoin oculaire des événements cosmiques – évite de propager la véracité de la religion chrétienne et de témoigner de la divinité du Galiléen. S'il relate le passé, c'est pour parler soit de lui-même soit de Jésus, mais, ici, à d'autres fins que prévues. Or, l'ouvrage d'Edmond Fleg est tout entier marqué par le même leitmotiv : que Jésus était juif.

« Importance hiérarchique » du personnage

Différentialité du personnage

La troisième section de l'analyse sémiologique vise à définir l'importance du héros par rapport aux autres *acteurs* du récit et à reconstruire la hiérarchie qui s'établit entre eux. Cela permet de mettre en évidence les facteurs décidant de l'importance du héros, qualifié comme le personnage qui occupe la position privilégiée par rapport aux autres *acteurs* du texte. Aussi ce volet de l'analyse sémiologique a-t-il pour objectif de s'interroger sur l'« héroïté » du personnage principal qui, selon la conception de Philippe Hamon, est identifiable à travers six paramètres appartenant à l'orchestration du texte. C'est une série de quatre traits différentiels par lesquels le héros se distingue : *qualification*¹, *distribution*², *autonomie*³ et *fonctionnalité*⁴.

Outre les quatre domaines ci-dessus, portant sur la « différentialité » du personnage, Philippe Hamon décèle aussi deux autres critères facilitant l'identification du héros, à savoir *la prédésignation conventionnelle* et *le commentaire*

¹ La qualification différentielle a pour objet la quantité et la nature des traits distinctifs, attribués au personnage donné, qui régissent sa position dans la hiérarchie du récit.

² La distribution se focalise sur les endroits où apparaît le personnage. Ce domaine différentiel se rapporte aux aspects quantitatifs (fréquence, durée et nombre de ses apparitions) et qualitatifs (lieux stratégiques – comme fin ou début du chapitre, fin ou début du livre – ou non).

³ L'autonomie vise à déterminer la position que le héros occupe dans le récit et l'indépendance dont il dispose par rapport aux autres personnages, à savoir ceux que l'on peut désigner comme secondaires. On examine alors la liberté dont jouit un tel personnage et sa latitude associative.

⁴ La fonctionnalité se concentre sur les actions significatives qu'entreprend le personnage dans la diégèse. En l'occurrence, on considère comme héros ce personnage qui accomplit les actions décisives, même s'il ne les réussit pas toujours.

*explicite du narrateur*⁵. Étant donné que l'« héroïté » du rôdeur barbu n'est point sujette à caution dans les textes analysés et que l'examen de ces domaines différentiels n'apporterait rien de suréminent pour l'étude générale, nous nous restreignons à l'analyse de la prédésignation conventionnelle, car cela permettra de vérifier si et à quel degré le façonnage contemporain du Juif errant s'inspire de la tradition.

Prédésignation conventionnelle

La prédésignation conventionnelle se rapporte, comme son appellation l'indique, à la codification résultant des règles qu'impose le genre romanesque dont relève le texte soumis à l'analyse. Il va sans dire que les qualités dont on gratifie le héros sont souvent impactées par les catégories génériques régissant la manière dont l'auteur doit le présenter. Or, c'est à sa jeunesse et à sa vaillance que le héros se reconnaît dans le roman populaire, alors qu'il est grossier et sûr de lui dans le roman policier ou riche, généreux et beau dans les contes de fées (au moins dans ces productions littéraires qui respectent la codification traditionnelle pour valoriser positivement le héros incarnant le bien, qui, en définitive, doit l'emporter sur le mal). En bref, dans ce volet, « c'est le *genre* qui définit a priori le héros. Le genre fonctionne comme un code commun à l'émetteur et au récepteur, qui restreint et prédétermine l'attente de ce dernier en lui imposant des lignes de moindre résistance (prévisibilité totale) »⁶.

Étant donné que ce critère analytique se concentre sur l'appartenance à une catégorie codifiée, il nous paraît nécessaire de prendre, comme point de repère, la codification comprise dans les sources légendaires, qui, par leur fonction, ont contribué à la consolidation de l'image du Juif errant, en jalonnant, d'une certaine façon, son évolution ultérieure. En résultat, la figure du vagabond se retrouve délimitée par quelques traits immuables, et c'est juste à l'auteur de décider quelles caractéristiques du Juif mettre en valeur, lesquelles reléguer au second plan et lesquelles supprimer. Il peut aussi lâcher les brides à son imagination et conférer au rôdeur juif des traits tout à fait nouveaux, qui ne sont point liés à sa structure conventionnelle, et rien n'empêche qu'ils soient contradictoires à ce que présuppose la légende elle-même.

Selon la version finale de la légende, celle perpétuée grâce au *Volksbuch*, le Juif errant exerce – avant le châtimement – la profession de cordonnier. Le schéma

⁵ Le commentaire explicite indique le statut du personnage par le biais d'un ensemble d'évaluations internes, par exemple : « notre héros », « le traître ».

⁶ Ph. HAMON : « Pour un statut sémiologique du personnage ». In : R. BARTHES, W. KAYSER, W.C. BOOTH, Ph. HAMON : *Poétique du récit*. Paris, Seuil, 1977, p. 158.

identique est repris dans tous les romans que nous soumettons à l'analyse, sauf celui de Louis de Launay (son métier pratiqué à l'époque de Jésus n'est pas mentionné). Néanmoins, il convient d'observer que lors de son périple, le réprouvé entreprend, dans certains textes, d'autres activités professionnelles. Ainsi, dans *Les Entretiens d'Ahasvérus*, il est avocat, tandis que dans *l'Histoire du Juif errant*, il exerce des métiers et fonctions très diversifiés : il est marin, traducteur, critique littéraire, philosophe, valet de Frédéric II, grammairien, cocher de char à Constantinople, légionnaire, tailleur de pierre, courrier de la Grande Armée française, officier napoléonien ou bien membre du Mossad.

Concernant sa ville natale, elle n'est pas symétriquement énoncée dans les versions de la légende. Ce qui est toutefois indéniable, c'est que la rencontre cruciale avec Jésus se déroule à Jérusalem. L'information sur le lieu de naissance d'Ahasvérus est complètement omise dans la *Courte Description*, texte fondateur de la légende. On y lit qu'il demeurerait, au temps de Jésus, à Jérusalem. C'est uniquement dans la *Relation merveilleuse* et la complainte « brabantine » que l'on apprend que Jérusalem est la ville natale d'Ahasvérus. Dans le *Wunderbarlicher Bericht*, cette information est donnée déjà dans l'intitulé. Pourtant, dans *l'Histoire admirable*, ce fait n'est pas mentionné de manière explicite, mais il est déductible grâce à quelques indices. On se doute que le Juif grandit à Jérusalem au moment où il décrit la conversation de ses parents : ils parlent de l'arrivée des Rois mages dans la ville de Jérusalem, ce qui incite le jeune garçon juif, âgé à cette époque-là de neuf ou dix ans, à aller chercher l'Enfant Jésus. De surcroît, il y est désigné comme un « bourgeois de Jérusalem ».

Ce n'est que chez Jean d'Ormesson qu'est mentionné directement le lieu de naissance du flâneur et, chose fort étonnante, il vient au monde à Magdala, en Galilée. Il est donc, tout comme Marie Madeleine et Jésus, Galiléen. Il n'en demeure pas moins qu'en tant qu'adolescent, il s'installe à Jérusalem. Mais c'est dans le cas des trois autres Juifs (arnousien, henry-jacquien et fléguien) que Hiérosolyme, pour utiliser l'ancien français, est sans nul doute la cité de leur enfance. Toutefois, dans *Les Entretiens d'Ahasvérus*, le narrateur passe sous silence l'information sur la ville où est né le personnage éponyme.

Il va sans dire que le Juif errant est un homme immortel ou plutôt celui jouissant d'une longévité exceptionnelle. Cependant, la pérennité de son enveloppe charnelle donne occasion à certains auteurs de le placer dans des situations où sa vie – même si exposée à des périls – est invulnérable. Une telle manœuvre est mentionnée pour la première fois dans la légende italienne de Boutedieu, puis développée dans la complainte sus-citée. C'est Alexandre Dumas qui profite de l'invulnérabilité du vagabond et l'expose à de nombreux dangers : il s'agit des tentatives suicidaires. Le même procédé est repris avant tout par Henry-Jacques. Ce motif est aussi détectable dans l'ouvrage d'Arnoux, où Isaac parvient à esquiver salutairement la mort dans les situations de menace,

car les projectiles que lancent vers lui les soldats russes le manquent. C'est également le Juif ormessonien qui est tenté par les idées suicidaires, mais il mentionne ce type d'inclinations de façon passagère et dérisoire.

Dans le *Volksbuch*, contrairement au texte de Matthieu Pâris, on ne retrouve aucune information portant sur le baptême du Juif errant, mais cette circonstance sera ajoutée dans les productions littéraires subséquentes. Pour ce qui est des ouvrages que nous examinons, c'est seulement chez d'Ormesson que le rôdeur se convertit au christianisme. Il importe toutefois de noter que la conversion de Simon ne résulte aucunement d'un choix profondément désiré, mais elle est dictée plutôt par une plaisanterie. Voici comment le Juif explique son passage à la religion chrétienne : « Par défi, pour m'amuser, pour changer un peu, une fois de plus, je m'étais converti au catholicisme »⁷. En revanche, chez Edmond Fleg, le vagabond constate à visage découvert qu'il a refusé maintes fois, quitte à en souffrir, d'adhérer au christianisme : « Oh ! moi aussi, on a voulu me baptiser ; plus d'une fois, plus de cent fois : en vingt siècles, vous pensez !... D'abord, on m'offrait gentiment le choix entre ça et le bûcher. Mais je n'ai pas pris l'eau, et j'ai laissé le feu ! »⁸ En fin de compte, il est légitime de remarquer qu'une quelconque volonté sincère de la part des Juifs errants d'accepter la foi chrétienne est absente.

En ce qui concerne le tempérament et les interactions avec l'entourage, Ahasvérus est un homme « tranquille est réservé »⁹ et « ne parle que pour répondre aux questions qu'on lui fait »¹⁰. Une telle attitude est éminemment visible dans le cas du Juif henry-jacuien qui évite tout contact avec la race humaine. Il s'ingénie pourtant à retrouver les personnages issus de la mythologie grecque de manière à leur demander le soutien : ce qui le motive, c'est la volonté soit de se venger contre le Christ, soit de rompre le fil de sa vie. Quant aux quatre autres Juifs, ils se situent à la charnière de la prolixité et de la taciturnité, car tantôt ils s'enferment dans la solitude et gardent la distance tout en se tenant à l'écart des gens, tantôt ils se plaisent à mener de longues discussions (à cette occasion, il faut mentionner la narration du Juif fléguien qui occupe l'écrasante partie du roman). Concernant Isaac arnousien, il lui arrive de raconter des anecdotes ou d'écouter sans dire un mot. Il se sent parfois lassé d'interminables questions qui l'accablent tangiblement et l'empêchent de poursuivre sa déambulation. C'est, par exemple, un marin portugais qui importune le vagabond par sa présence au point qu'il se sent forcé de suspendre son périple¹¹. Néanmoins, si ce sont les émotions qui poussent Simon Fussgänger à se lancer

⁷ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant*. Paris, Gallimard, 1990, p. 243–244.

⁸ E. FLEG : *Jésus raconté par le Juif Errant*. Paris, Albin Michel, 1993, p. 93.

⁹ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge*. Paris, Hachette, 1903, p. 169.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Il relate : « Comme ce diable relâchait à Terceira et qu'il commençait à me fatiguer de ses questions et de sa curiosité cosmographique, j'avais oublié de me rembarquer. [...] Le Gali-

dans un discours animé, le juif launayen, lui, est aussi bavard que silencieux ; il se tient à distance ou encore s'oppose aux autres et, comme « tous ceux qui aiment à causer, il prend volontiers le contre-pied de son interlocuteur et ne craint pas les volte-face »¹².

S'agissant encore de la réticence du Juif, il « mange peu et sobrement », et « se contente d'un vêtement et d'une nourriture simple »¹³. À la lumière de nos analyses précédentes liées au côté vestimentaire du rôdeur, il est clair que ses habits – sauf ceux du Juif ormessonien qui, compte tenu de ses multiples transformations identitaires, est vêtu tantôt comme un vrai misérable, tantôt comme un galant sans égal – sont de toute évidence très modestes et frugaux. Dans la majorité des cas, la vêtue s'inspire de la tradition légendaire (y compris les éléments ajoutés plus tard dans livrets de colportage, plaintes ou estampes), mettant en scène un homme qui est, comme c'est chez Arnoux, misérablement chaussé.

Si dans deux ouvrages on n'a aucun accès au menu du Juif, dans les trois autres textes les denrées alimentaires qu'il lui arrive de consommer sont nombrées au cours du récit. Ainsi, dans le *Carnet de route du Juif Errant*, Isaac mange de l'agneau rôti du vigneron et de la carpe à la juive (il importe de souligner que les deux plats sont préparés par son épouse, donc le Juif errant s'en repaît avant la damnation). Lors de sa séquestration dans une prison de Perse, ses aliments sont décidément plus frugaux, car il y mange « la maigre pitance des prisonniers, un peu de farine avariée et quelques lentilles graveleuses »¹⁴. En outre, on peut énumérer des fruits, des volailles, des poissons, des friandises, mais aussi « de sournaises emplettes de pains de sucre, de confiseries, de caviar et de saumon fumé »¹⁵, un « bifteck haché aux oignons »¹⁶, « des fèves au lard »¹⁷, des « soupes jacobines, aux perdrix et aux amandes »¹⁸, « un verre d'eau framboisée »¹⁹ et même du porc, ce qui est contre la loi juive. Quand on lui fait une remarque qu'il consomme de la chair immonde, il rétorque violemment : « Au diable ! Allez au diable ! Je bâfre ce qui me plaît »²⁰. On ne peut pas passer sous silence le fait qu'Isaac ne s'abstient pas de goûter de tels produits que le tabac (il fume une cigarette de scaferlati) et l'alcool qu'il boit

léen [...] m'accordait un congé de ma peine, des vacances immobiles » (A. ARNOUX : *Carnet de route du Juif Errant*. Paris, Bernard Grasset, 1931, p. 188–189).

¹² L. DE LAUNAY : *Les Entretiens d'Ahasvérus*. Paris, Éditions du Courrier politique, littéraire et social, 1938, p. 8.

¹³ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 169.

¹⁴ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 76.

¹⁵ Ibidem, p. 206.

¹⁶ Ibidem, p. 259.

¹⁷ Ibidem, p. 138.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, p. 229.

²⁰ Ibidem, p. 224–225.

entre autres en compagnie de son amante italienne et trois maçons français, « sous la tonnelle, aux environs de la ville »²¹. Somme toute, il est manifeste que son régime alimentaire est loin d'être ascétique, et, encore que les repas eux-mêmes soient occasionnels, il faut souligner que le Juif refuse de manger les mets qu'il trouve insipides. Cela concerne « la poudre d'ortie qui n'a pas de saveur »²², dont le régale un ermite tibétain.

À l'inverse du cas précédent, les données sur les coutumes alimentaires du personnage principal des *Marches du Juif-Errant* sont très peu fournies. On apprend seulement qu'il boit de l'eau dans une flaque et un pot de bière (une référence directe aux informations présentées dans la complainte « braban-tine », car, à entendre les gens déclamer ce passage du texte²³, le Juif constate ce qui suit : « La chanson disait vrai »²⁴). En fin de compte, il est fort loisible de constater que la nourriture du Juif henry-jacquien est sans le moindre doute frugale. La raison en est due juste à la damnation, parce qu'on lit dans le texte : « Il ne buvait pas, à cause de l'eau amère ; il ne mangeait pas, les premières racines mâchées ayant eu le goût du sang »²⁵.

Chez d'Ormesson, la diète du personnage éponyme est présentée avec plus de détails. Voici la liste des produits que mange le maudit : « un morceau de pain accompagné d'olives et arrosé d'un peu de vin »²⁶ ; « une pasta fagioli et des spaghetti alle vongole »²⁷ ; « de très beaux biscuits, jambons, saucissons, cervelas ; vins de différentes sortes, rhum, sucre, citrons, jusqu'au vin de quinquina contre la fièvre »²⁸ ; une « galette de pain trempée dans l'huile, accompagnée de fromage et de quelques oignons, et [...] un coup de vin »²⁹ ; des « gâteaux de riz, crème de lait, sucre en cristaux, rayons de miel et raisin »³⁰ ; « quelques dattes [et] un peu de lait de chamelle »³¹ ; « un morceau de mouton au thym, une sorte de pâté au fromage qu'ils appelaient khatchapouri et un gâteau de miel, le tout arrosé de tchatcha »³² ; les « plats qui répandaient une odeur délicieuse : soupe aux choux, belle omelette, fromage qui sentait fort »³³.

²¹ Ibidem, p. 154.

²² Ibidem, p. 103.

²³ « Entrez dans cette auberge / Vénérable vieillard / D'un pot de bière fraîche / Vous prendrez votre part / Nous vous régalerons / Le mieux que nous pourrons » (HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant*. Liège, Maréchal, 1946, p. 160).

²⁴ Ibidem.

²⁵ Ibidem, p. 82.

²⁶ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 46.

²⁷ Ibidem, p. 95.

²⁸ Ibidem, p. 317.

²⁹ Ibidem, p. 371.

³⁰ Ibidem, p. 401.

³¹ Ibidem, p. 493.

³² Ibidem, p. 531.

³³ Ibidem, p. 465.

En tant qu'Omar Ibn Battûta, le Juif traverse de vastes étendues montagneuses en « se nourrissant de baies sauvages et d'un peu de pain et de fromage »³⁴. En outre, durant son séjour chez les moines bouddhistes (adoptant, cette fois-ci, la figure de Hiuan-tsang), il reçoit chaque jour « vingt fruits de pûga et de jâti, qui sont des sortes des noix, une once de camphre, un peu d'huile, de beurre, de lait et un cheng de l'espèce de riz appelé gong da ren mi ou "riz à l'usage des grands", dont le grain est très gros et le goût délicieux »³⁵.

Ce catalogue alimentaire atteste que les mets du Juif méritent d'être qualifiés comme exquis. Même si le caractère modéré de sa nourriture est souligné par lui-même (« je n'avais sur moi que le strict nécessaire pour ne pas mourir de faim »³⁶), il confirme en effet que ses repas ne sont pas rares, et cela lui donne l'occasion de s'en vanter. Il avoue : « J'ai beaucoup marché, beaucoup dormi, beaucoup mangé aussi, et beaucoup bu. Les seuls noms des herbes, des soupes, des pâtisseries, des fromages que j'ai ingurgités rempliraient des volumes »³⁷. Selon Fussgänger, ses nourritures se distinguent aussi bien sur le plan quantitatif que qualitatif, ce qui permettrait de rédiger un ouvrage dédié exclusivement à ses habitudes alimentaires.

Selon la source légendaire, Ahasvérus est enclin à faire des activités charitables, parce qu'il « ne prend pas plus de deux escalins et les distribue aux pauvres »³⁸. Or, dans le *Carnet de route du Juif Errant*, le rôdeur éternel s'engage à l'érection de la cathédrale française, mais il refuse « de toucher aucun salaire, préférant assurer [s]a vie matérielle par la maraude ; chacun et chaque cas a sa morale »³⁹. Les moyens pécuniaires ne constituent donc pas à ses yeux une valeur primordiale, car ce qui compte pour lui, c'est de continuer sa vie, si misérable soit-elle. C'est aussi dans le roman de Jean d'Ormesson que le Juif est surtout pauvre, mais il arrive que quelques bonnes gens le gratifient d'habits et d'argent de manière à lénifier les conditions dures dans lesquelles il effectue son périple. Ils lui ont

fait préparer des vêtements de religieux, des tapis de feutre, des bonnets garnis de coton, des fourrures et des bottes. Quelques-uns d'entre eux ont ajouté des pièces de soie et de taffetas et une quantité de monnaies d'or et d'argent qui ne s'épuisaient jamais pour subvenir, pendant vingt ans, aux frais de l'aller et du retour⁴⁰.

³⁴ Ibidem, p. 530.

³⁵ Ibidem, p. 478–479.

³⁶ Ibidem, p. 390.

³⁷ Ibidem, p. 531.

³⁸ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 169.

³⁹ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 151.

⁴⁰ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 446.

En revanche, la situation matérielle se présente autrement dans le cas du personnage éponyme des *Entretiens d'Ahasvérus*, parce que, tout au début du texte, on retrouve une brève notice stipulant qu'il est devenu riche déjà avant la guerre (on suppose, vu la date de la publication du roman, qu'il s'agit de la Première Guerre mondiale). D'après son point de vue, c'est au Christ qu'il est redevable de sa richesse, car être « sûr d'avoir toujours cinq sous dans sa poche – cinq sous de monnaie symbolique bien entendu –, avoir ainsi à sa disposition une bourse inépuisable, un crédit illimité qui serait si commode à un ministre des finances, c'est une richesse digne de Golconde »⁴¹. Bref, en voulant le punir, Jésus l'a enrichi.

Si dans le cas susénoncé les cinq sous légendaires assurent au Juif l'opulence, il en est autrement aussi bien dans le cas du Juif ormessonien, dans la poche duquel réapparaît souvent un billet de mille lres (qu'il donne aussitôt à Pierre, son interlocuteur), du Juif fléguien que du Juif arnouxien. En vérité, ces trois rôdeurs se contentent de la petite somme qu'ils possèdent et n'aspirent pas à une prospérité matérielle. Comme le constate le personnage principal de l'ouvrage d'Alexandre Arnoux : « Mon sort a été fixé de telle manière que je ne manque jamais d'une maigre subsistance mais que je ne puis m'enrichir. De là, la fable de mes cinq sous, fausse à la fois et véritable, à condition de ne pas l'interpréter littéralement »⁴².

Selon la légende, le Juif errant, aussi bien dans ses relations avec les autres que dans sa vie solitaire, se comporte toujours sans risée ; ainsi, « on ne l'a jamais vu rire »⁴³. Néanmoins, une tristesse lancinante du réprouvé est décelable uniquement chez Henry-Jacques. S'il éprouve un tel état d'âme, c'est non pas qu'il regrette son méfait, mais parce qu'il est régi par l'orgueil et la haine. Pourtant, le Juif d'Arnoux est un vagabond à qui il arrive de chanter, de fredonner « un refrain de bohémiens »⁴⁴ ou encore de raconter des anecdotes. Celui de Launay sourit et se comporte de la manière qui trahit sinon la béatitude, du moins la jovialité (« Sautant d'un pied sur l'autre et souriant sans motif, Ahasvérus apparaît au bout de l'allée et vient me rejoindre pour échanger, suivant la formule convenue, quelques idées »⁴⁵). Et concernant le Juif ormessonien, il entonne, de concert avec les Vikings, les chants populaires et guerriers ; mais également, tout en exerçant le métier d'estafette, étant au service de Napoléon, il « chantait de vieilles chansons qui lui revenaient à l'esprit de tous les coins du monde et des temps évanouis. Il y avait longtemps qu'il n'avait été aussi gai »⁴⁶. Il rit aux éclats en voyant

⁴¹ L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 137.

⁴² A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 219.

⁴³ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 169.

⁴⁴ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 61.

⁴⁵ L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 71.

⁴⁶ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 448.

les flammes qui consomment Rome et même avant d'être brûlé sur le bûcher par l'Inquisition. C'est aussi en rêvant de la princesse Borghèse qu'Isaac Laquedem se surprend à chanter et il commente sa manifestation de joie de manière suivante : « Qui le croirait ? Je chante »⁴⁷. Ce qui l'émoustille cette fois-ci, c'est le bonheur qui l'attend en France, aux côtés de la belle femme qu'il entreprend de séduire et de posséder.

Afin d'être correctement entendu par ses interlocuteurs, il serait souhaitable que le Juif errant maîtrise bien des langues étrangères. Ainsi, le marcheur éternel « en tout pays où il est venu, il en parlait le langage »⁴⁸. Une telle capacité linguistique n'est aucunement étrangère à Ahasvérus dans la grande majorité des romans que nous examinons. C'est le texte de Louis de Launay qui constitue la seule exception, car le Juif n'est pas loti – au moins de façon explicite – du don des langues ; il n'en demeure pas moins qu'on lui a enseigné le latin, le grec et l'hébreu, mais c'est un savoir acquis.

Dans les autres ouvrages, l'éventail des parlers dont se sert le flâneur réprouvé est très vaste. Dans *l'Histoire du Juif errant*, le marcheur maudit connaît entre autres le grec, le latin, l'hébreu, l'arabe, le japonais, l'italien, l'espagnol, le hongrois, le coréen, l'ouolof, le swahili, le chinois, le sanscrit, le dialecte sicilien et apulien, le kiswahili ou le runyankole, le bashgali, mais également le français (il « s'exprimait avec élégance, presque avec recherche, dans un français excellent »⁴⁹). C'est aussi le Juif fléguien qui « prononce un français sans accent »⁵⁰, mais il parle aussi l'allemand et le russe. Chez Arnoux, l'errant comprend mal le yiddish⁵¹, « seule langue que Dieu ne [lui] a pas donné d'entendre, voulant sans doute marquer par là qu'[il] apparten[t] plus à l'univers qu'à [s]on peuple, à Babel qu'à [s]a tribu »⁵². Quant aux *Marches du Juif-Errant*, Ahasvérus comprend « toutes les langues humaines [...] [et] aussi le langage des bêtes »⁵³.

Outre les capacités linguistiques, le Juif errant se distingue par son savoir général étant le résultat de sa déambulation multiséculaire, et c'est presque dans tous les romans analysés – hormis *Jésus raconté par le Juif Errant* – que le rôdeur est gratifié de cette qualité hors du commun. Si l'immense savoir du Juif henry-jacquien n'est signalé que d'une manière passagère⁵⁴, dans les autres

⁴⁷ Ibidem, p. 519.

⁴⁸ G. PARIS : *Légendes du Moyen Âge...*, p. 165.

⁴⁹ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 83.

⁵⁰ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 10.

⁵¹ Selon Marie Miguet-Ollagnier, la méconnaissance du yiddish souligne que le Juif d'Alexandre Arnoux relève d'un monde antérieur à la dispersion (cf. M. MIGUET-OLLAGNIER : *Métamorphoses du mythe*. Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 174).

⁵² A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 219.

⁵³ HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant...*, p. 111.

⁵⁴ Dans le texte, on peut lire : « À force d'errer, il apprenait un tas de choses étonnantes, l'histoire, la géographie, la langue des peuples. Il était devenu capable de distinguer les pays

textes, c'est-à-dire ceux d'Alexandre Arnoux, de Louis de Launay et de Jean d'Ormesson, ses connaissances font que le Juif attire des gens voulant profiter de son bagage intellectuel. Retournons au Juif fléguien qui, vu son infirmité physique, a un accès fort limité à la formation (dans son cas, elle est de toute évidence absente) et, partant, il se sent un illettré, un *am-haaretz*. Il est à rappeler que l'auteur ne consacre que le dernier chapitre à son errance, ce qui ne permet pas d'exposer ses dons cognitifs⁵⁵.

Dans la *Courte Description* apparaît une nouvelle caractéristique du Juif : son horreur profonde pour les blasphémateurs, où l'accent est mis avant tout sur l'interdiction de placer à l'intérieur des temples les portraits et les statues représentant les êtres humains.

Afin de pouvoir appréhender une telle attitude, il est de rigueur de scruter le contexte dans lequel naît la légende. Puisque la missive de Paul d'Eitzen voit le jour tout au début du XVII^e siècle (ici, prend une importance prépondérante le fait que la Réforme protestante n'a eu lieu que quelques décennies plus tôt⁵⁶), que le texte susmentionné est rédigé sur le territoire « allemand » et que l'auteur est directement lié à l'Église (c'est un illustre docteur en théologie), il est aisé d'en venir à la conclusion que la légende est forgée, à l'évidence, au sein du protestantisme. Ce sont donc bel et bien les catholiques qui écœurent le Juif, car, d'après les réformateurs, ils vénèrent non seulement Dieu, mais aussi les êtres humains, tels la Vierge et les Saints. Dans la perspective protestante, de telles pratiques tiennent assurément du culte idolâtrique. Or, il est flagrant que toute adoration de Dieu par l'entremise d'une représentation visuelle est rigoureusement interdite aussi bien dans le protestantisme que dans le judaïsme (ou dans l'islam), ce qui est bien manifesté dans le Décalogue : « Tu ne feras pas de sculpture sacrée ni de représentation de ce qui est en haut dans le ciel, en bas sur la terre et dans l'eau plus bas que la terre. Tu ne te prosterneras pas devant elles et tu ne les serviras pas »⁵⁷.

C'est surtout dans le *Carnet de route du Juif Errant* et les *Marches du Juif-Errant* que ce dégoût est exprimé de manière explicite, car les deux personnages méprisent les idoles (Isaac, lui, recourt au premier commandement). Enfermé dans un monothéisme parfait, qui rejette toute représentation visuelle de l'Éternel et de ceux qui sont directement liés à Lui, le Juif arnousien ressent une répulsion violente à l'égard des catholiques qui ne s'abstiennent pas de

entre eux rien qu'à la couleur de l'eau ou de la terre, à la forme des arbres, à la senteur de l'herbe. Les paroles du vent avaient aussi un sens pour lui » (ibidem, p. 85).

⁵⁵ Il est vrai qu'il se rappelle très bien les événements particuliers de sa jeunesse, y compris ceux liés à l'activité pastorale de Jésus, mais c'est plutôt à la catégorie de « mémoires » que l'on peut attribuer ses expériences, d'autant plus que, malgré le passage du temps, il n'est pas capable d'en saisir le sens.

⁵⁶ Cf. J.-H. MERLE D'AUBIGNÉ : *Histoire de la Réformation au XVI^e siècle*. Paris, Librairie de Meyrueis, 1856.

⁵⁷ Exode, 20.4–5.

sculpter des statues et de peindre des tableaux représentant les personnes à qui ils dédient leur vénération. Aux yeux d'Isaac, de telles pratiques religieuses apparaissent comme des actes purement idolâtres. Il dit :

Je ne souhaite pas qu'on fasse concurrence à l'Éternel, au Seigneur des commencements, qu'on reproduise les rameaux et les calices, les lézards et les chimères. Mais si, bien plus, l'homme crée les volumes de la face humaine, modèle les seins de la femme, imite le moutonnement de la barbe du vieillard, même prophète, alors il tombe à l'idolâtrie, il élève de criminelles matières d'adoration, il renouvelle les monstres d'Astarté Sidonienne, de Moloch l'Ammonite⁵⁸.

Ce qui prend – à la lumière des considérations ci-dessus – une importance particulière, c'est la façon dont le personnage éponyme du roman d'Arnoux aperçoit les Apôtres, qui, d'ailleurs, ont « fondé les assises »⁵⁹ de l'Église catholique. Pour Isaac, les disciples de Jésus et, plus tard, les fondateurs du catholicisme sont de « pauvres diables assez bornés, souvent craintifs, [s]es voisins de jadis »⁶⁰. Là, on observe une critique virulente de la « nouvelle religion », à la naissance de laquelle ont contribué les forces des ténèbres.

Pourtant, dans *Les Entretiens d'Ahasvérus* et *Jésus raconté par le Juif Errant*, cette attitude hostile est quelque peu nuancée. Or, le Juif launayen n'accepte pas la conversion de ses compatriotes, en trouvant que la validité du culte judaïque est sanctifiée par la tradition multiséculaire et il se méfie de l'idéologie chrétienne, tandis que celui de Fleg continue à nier la divinité du Nazaréen, en accentuant que les adeptes de la foi catholique ne se conforment pas à l'enseignement de l'Oint du Seigneur et, par là même, confirment que celui-ci n'est pas le véritable Messie, car la haine persiste dans les cœurs des hommes et les incite à générer des conflits sanglants. S'agissant de la mentalité du Juif ormessonien, touchant à cette question, lui, il est décidément plus libéral dans ses convictions. Il manifeste une tolérance bienveillante envers toutes sortes de confessions, puisque c'est le génie humain qu'il louange.

Il nous semble utile de diriger notre attention sur un trait fort particulier qui ne figure pas dans les sources légendaires, mais qui a été inventé plus tôt⁶¹, au sein de l'âme populaire. Il s'agit de sa réputation de guérisseur. Cette caractéristique est conférée au réprouvé juif uniquement dans un seul ouvrage⁶² : *Carnet de route du Juif Errant*. Toujours est-il que la force guérissante d'Isaac n'existe que dans la conscience universelle des hommes faisant fi de l'état réel

⁵⁸ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 132–133.

⁵⁹ Ibidem, p. 140.

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ C'est Boutedieu qui a les dons de rendre la santé aux gens.

⁶² Il est vrai que Simon Fussgänger, dans l'une de ses incarnations, est médecin ambulant, mais aucune guérison qu'il aurait procurée n'est mentionnée.

des choses et accordant plus de confiance à ce qu'ils croient qu'aux phénomènes justifiés. Le Juif arnousien en est pleinement conscient et profite parfois de la crédulité des gens simples qui, en remerciement des services rendus, lui offrent des cadeaux sous forme de nourritures. Afin de préciser la question, donnons la parole à Isaac lui-même :

J'avais acquis une certaine réputation de médecine en guérissant, par des remèdes fort simples, un enfant de la gourme, un jeune mari aux aiguillettes nouées. En témoignage de gratitude, mes obligés me nourrissaient et leurs proches se conciliaient mes faveurs par des dons de fruits, de volailles, de poissons, de friandises⁶³.

C'est aussi Christophe Colomb qui, ayant entendu de son don de guérisseur, le mande « dans une demeure de l'île où un malade [...] réclamait le secours de [s]a science ou, plutôt, de [s]a réputation usurpée »⁶⁴. Quoiqu'arrivé sur place, le Juif ne parvient point à sauver Alonso Sanchez (pilote né à Cascaés, étant à l'article de la mort) que le navigateur génois veut amener à parler et à révéler, par voie de conséquence, des informations utiles sur la géographie océanique et la disposition des îles sur les eaux.

Il convient de prêter attention à la méthode qui permet au Juif de garder sa longévité. D'après la version légendaire de Matthieu Pâris, l'immortel rajeunit tous les cent ans, comme s'il était dispensé de mort. S'agissant de la renaissance de Cartaphilus, sa transformation à caractère itératif se produit toujours selon le même processus : ayant vécu une centaine d'années, il est envahi par un trouble de l'organisme qui semble le diriger vers la mort certaine, mais, au bout du compte, il recouvre la santé et redevient jeune. Notons à ce stade que la palingénésie d'Ahasvérus est complètement omise dans la *Kurze Beschreibung*, et l'on n'y procure aucune notice portant sur la façon dont il parvient à conserver sa vie⁶⁵.

⁶³ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 189.

⁶⁴ Ibidem, p. 190.

⁶⁵ En ce lieu, nous trouvons utile de mentionner le procédé qui apparaît dans *La Fille du Juif-Errant* de Paul Féval. Là, Ozer, l'un des Juifs errants (il y en a cinq au total), est un esprit maléfique qui, pour garder sa vie terrestre, s'empare des âmes et des corps de ses victimes. Il prend de préférence des hommes vertueux, qui, après cette opération diabolique, subissent une métamorphose morale et deviennent des gens vilains. Il importe que durant ce procédé transformationnel les victimes soient en syncope, puisque, comme l'avoue Ozer, « il me faut un homme évanoui, pour qu'il soit complètement en mon pouvoir, mais un homme en bonne santé pourtant, car je ne voudrais pas m'affubler d'un corps malade ou en danger de mort » (P. FÉVAL : *La Fille du Juif-Errant*. Paris, Société générale de librairie catholique, 1883, p. 240). Ayant privé sa victime de conscience (en lui donnant à boire un verre de vin chaud avec une bonne dose de laudanum comme c'était dans le cas de sir Arthur, ou en l'assommant comme c'était dans le cas du comte Roland), le soldat Ozer aspire son âme par la bouche et l'enferme dans un flacon qu'il garde dans une cassette avec d'autres flacons. Le malheureux, pendant que

Un certain procédé de rajeunissement répétitif, et en quelque sorte régulier, est repérable dans l'*Histoire du Juif errant*, où le personnage principal incarne tout au long du récit différentes identités. Si dans la majorité des cas on ne sait pas comment il les accapare (en général, ce sont des personnes historiquement identifiables), il y a deux « transfusions d'identités » qui méritent une attention particulière. Insistons tout d'abord sur Cartaphilus, ami du futur Juif errant, exerçant le métier de portier de Ponce Pilate. Ahasvérus, à la demande de Cartaphilus, le remplace parfois dans son travail : cela lui vaut la dénomination « Cartaphilus bis, portier adjoint de Ponce Pilate »⁶⁶ (c'est ainsi que l'appellent les gens du quartier). Mais, avec le temps, Ahasvérus s'empare de son identité pour de bon, si bien qu'un grand nombre de commentateurs commenceront à confondre les deux hommes : « de Matthieu Pâris, moine de Saint-Albans dans l'Angleterre du Moyen Âge, jusqu'à Goethe, à Byron, à Jorge Luis Borges, tant de savants et de poètes dans les siècles à venir »⁶⁷.

C'est la seconde « transfusion d'identité » qui constitue un cas assez particulier, parce qu'elle est directement liée à un meurtre. Il s'agit de Jules de Canouville, officier de l'armée napoléonienne, tué en Pologne, dans des circonstances mystérieuses ; mais ce n'est point à Isaac Laquedem qu'incombe la responsabilité de cet homicide. En tout cas, il usurpe l'identité du défunt et se dirige vers la France dans le dessein de séduire la sœur de l'empereur français. Somme toute, les transfusions du juif ormessonien, évoquant les métensomatoses, restent énigmatiques, et il nous vient à l'esprit le processus dont se sert Ozer, décrit dans l'ouvrage de Paul Féval. Encore qu'il s'agisse là d'une méthode purement diabolique, il est fort légitime de supposer que l'auteur de l'*Histoire du Juif errant* a pu puiser dans cet ouvrage en concédant au vagabond légendaire différentes identités, puisqu'une telle manœuvre technique constitue de toute évidence la rareté dans les ouvrages mettant en scène le maudit errant.

C'est aussi le Juif launayen qui incite un intérêt particulier, car sa mort peut, en effet, être interprétée comme la réalisation du procédé de reviviscence, surtout qu'au début du texte – ce dont tout lecteur attentif devrait se souvenir même vers la fin du roman – on retrouve quelques informations sur l'âge d'Ahasvérus. Le narrateur y suggère que le Juif va sur ses cent ans. Ces deux

son corps est usurpé par le mauvais Juif errant, devient esclave dans une mine d'Andreasberg, au Harz, en Allemagne. Ici, il faut évoquer la Théorie des limbes, élaborée par docteur Lunat, un des personnages, consacrée à l'analyse des stations hypothétiques des âmes. Conformément à son idéologie, on distingue cinq stations, dont deux sont éternelles (le Ciel et l'enfer) et trois passagères (la terre, le purgatoire et les limbes). C'est dans la dernière station que végètent ceux dont Ozer dérobe les corps. Ce ne sont ni les âmes des victimes (puisqu'elles sont incarcérées dans les flacons) ni leurs enveloppes corporelles (elles sont sous l'emprise du Juif errant), mais plutôt « les reflets », « les restes » ou « les rebuts » des véritables propriétaires.

⁶⁶ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 37.

⁶⁷ Ibidem.

indications apparaissent donc comme révélatrices, et l'on peut supposer – sans toutefois en être sûr – que le Juif errant meurt dans le but de reprendre une nouvelle vie.

Avant de clore cette composante de l'importance hiérarchique, il faut s'arrêter encore sur deux caractéristiques du Juif errant, à savoir son rôle de témoin et son espoir d'obtenir le pardon. Il est difficile de voir en lui, dans tous les textes analysés, ce témoin dont l'objectif serait de prêcher l'enseignement du Galiléen, étant donné qu'il refuse sa divinité. Il pourrait l'être aux yeux de certains personnages (nous considérons son rôle au niveau de la diégèse et non au niveau extra-littéraire) dans la mesure où l'on traite son immortalité comme la preuve en elle-même de la puissance divine de Jésus. Cela est visible dans les *Marches du Juif-Errant* où Josaniel, ermite converti au christianisme, attend l'avènement d'Ahasvérus de sorte que celui-ci, en tant que témoin immortel de la gloire de Jésus-Christ et celui qui a vu la face de Dieu, lui raconte les incidents liés à la mort du Rédempteur. Encore qu'au début le maudit s'abstienne de le faire, finalement, il « raconta son incroyable histoire. Et l'ermite pleurant, se prosterna pour écouter le récit de la Passion »⁶⁸. Pour ce qui est du pardon, aucun des Juifs soumis à l'examen n'aspire à ce que son péché lui soit remis. Bien que lassé par une fatigue excessive, il ne se repent pas de son méfait ; et c'est pourquoi il refuse d'accepter la nature divine du Messie prétendu.

* * *

Tout bien considéré, il est permis d'observer que l'intercommunication, s'opérant entre différents textes qui se réfèrent au mythe ahasvérien, traduit nombre d'affinités. Les écrivains puisent l'inspiration non seulement dans les deux versions légendaires (celle rédigée par Matthieu Pâris et celle incluse dans le *Volksbuch*), mais aussi dans livrets de colportage, plaintes, estampes et d'autres productions littéraires exploitant le thème du flâneur juif : entre autres le roman inachevé d'Alexandre Dumas et le texte de Paul Féval. Or, l'interaction textuelle, dénotée dans notre analyse, n'est que – pour reprendre les propos de Julia Kristeva – une mosaïque de citations, une absorption et transformation d'autres textes. Il en est ainsi, car, dans les textes analysés, on dénote effectivement « un croisement de surfaces textuelles, un dialogue de plusieurs écritures : de l'écrivain, du destinataire (ou du personnage), du contexte culturel actuel et antérieur »⁶⁹. Et ce croisement contribue à ce que l'on obtient une image qui reproduit à un certain degré le système ahasvérien établi, tout en subissant des modifications. À la lumière de ce que nous venons de stipuler, il convient de

⁶⁸ HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant...*, p. 146.

⁶⁹ J. KRISTEVA : *Séméiotikè : recherches pour une sémanalyse*. Paris, Seuil, 1969, p. 144.

préciser que, selon la théorie genettienne, on a affaire à l'intertextualité basée sur l'allusion⁷⁰ ou encore à l'hypertextualité se traduisant par « la transposition d'une source littéraire antérieure ou d'un mythe »⁷¹.

⁷⁰ Cf. G. GENETTE : *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris, Seuil, 1992, p. 8.

⁷¹ B. VALETTE : *Le roman*. Paris, Armand Colin, 2011, p. 11.



TROISIÈME PARTIE

**EFFET-
PERSONNAGE :
ANALYSE SÉMIO-
PRAGMATIQUE
DU JUIF ERRANT**

Questions préliminaires

L'approche sémio-pragmatique, s'inscrivant dans la lignée des études d'Umberto Eco¹, vise à examiner le personnage comme « effet de lecture ». On est donc confronté à la relation qui s'établit entre un ouvrage littéraire (plus précisément entre un personnage) et le récepteur. Ce dernier se crée l'image globale et définitive d'une figure romanesque grâce aux différents procédés qui configurent sa réception. C'est effectivement la façon dont cet « être de papier » est présenté, évalué et mis en scène, qui régit considérablement l'optique du lecteur et l'émergence des sentiments bien déterminés : de l'affection et de la sympathie, jusqu'au rejet et à la condamnation². Toujours est-il que toutes sortes de procédés programmatifs, influençant la réception de l'être romanesque, permettent de qualifier cette perspective analytique comme « poéticienne ». Aussi les analyses incluses dans la présente partie nous permettront-elles de définir les liens se nouant entre le réprouvé juif et le récepteur, résultant de l'orchestration des ouvrages examinés.

¹ Cf. U. Eco : *Lector in fabula*. Paris, Grasset, 1985.

² Cf. V. JOUVE : *Poétique du roman*. Paris, Armand Colin, 2015, p. 98.

Perception du personnage

Vu que tout personnage n'est ni complètement fictif (puisque son identité suppose une certaine intervention de l'expérience personnelle de l'écrivain) ni complètement réel (il s'agit d'une création littéraire), et que sa forme finale se matérialise selon l'optique du lecteur, il est, en fin de compte, le produit de l'interaction s'opérant entre le texte et le récepteur. Quant à la perception du personnage, elle peut être définie, d'après la conception de Vincent Jouve¹, à la suite de l'examen de la manière et de la forme dont la figure romanesque se concrétise pour le lecteur. Il n'est nullement surprenant que le personnage, bien que transmis par une source textuelle, acquière certaines propriétés relevant du monde du lecteur. Il est loin d'être un individu qui existe réellement et, par voie de conséquence, le lecteur se doit de le « recréer » durant tout le procédé de lecture. Par surcroît, attendu que les contours du personnage sont de nature linguistique, leur perception directe est exclue. Cette limitation résulte de ce que le personnage « n'est jamais le produit d'une *perception* mais d'une *représentation* »² qui, quant à elle, conduit à ce que le récepteur se crée une image mentale de l'être textuel sur la base de sa programmation dans un ouvrage littéraire donné. Autrement dit, c'est un facteur exogène (ici, l'expérience individuelle du lecteur, découlant de ses propres perceptions conditionnées par l'univers extra-littéraire) qui contribue largement à la construction de l'image-personnage.

L'intertextualité³, outre le vécu personnel du lecteur, est un autre facteur qui influe sur la constitution de l'image-personnage. Cela posé, il est fort rare

¹ Cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage dans le roman*. Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 27-39.

² Ibidem, p. 40.

³ En analysant les travaux de Mikhaïl Bakhtine, Julia Kristeva propose la définition assez générale de la notion d'« intertextualité ». Elle définit cette « interaction textuelle » de façon suivante : « [...] tout texte se construit comme mosaïque de citations, tout texte est absorption et transformation d'un autre texte » (J. KRISTEVA : *Séméiôtikè : recherches pour une sémanalyse*. Paris, Seuil, 1969, p. 85). C'est bel et bien la définition formulée par la chercheuse d'origine bulgare qui permet la mise en pratique de ce terme à la description du personnage. Ajoutons au

que la figure textuelle soit une création novatrice, car, dans la majorité des cas, elle est un conglomérat de différentes unités issues d'autres textes. Comme le récepteur est soumis aux injonctions du texte (plus d'indices fournit celui-ci, moindre est l'engagement du lecteur), la création d'un personnage relève du degré auquel ce dernier est fixé par le texte. Ainsi peut-on « affirmer que la part qui revient au lecteur est inversement proportionnelle à la détermination du texte »⁴. L'image du personnage est donc « un mixte entre les données objectives du texte et l'apport subjectif du lecteur »⁵.

Remarquons, en ce lieu, que la perception du personnage par le lecteur ne se restreint nullement à sa représentation mentale, mais comprend aussi la perception de celui-là comme réalité textuelle. Vincent Jouve, en s'inspirant des études de Thomas Pavel⁶, avance quatre paramètres qui permettent de percevoir au niveau sémantique le monde fictionnel et, de cette manière, de délimiter les normes de la perception. Ce sont les *frontières* du « réel » et de l'« irréel », les *dimensions* de la fictionnalité de ce monde, la *distance* qui le sépare du monde du lecteur et, enfin, la manière dont se résorbe son *incomplétude* structurelle⁷.

Frontières

Quant au premier paramètre (à savoir les « frontières »⁸, qui sont responsables de la localisation des personnages sur l'axe séparant le monde fictif du monde réel), Jouve y décèle, en puisant toujours dans le travail de Pavel, trois domaines : le *mythe* (une éventuelle parenté entre le personnage et les figures mythiques), la *représentation* (la mise en évidence de son caractère fictionnel) et la *réalité* (son degré de réalité⁹). Pour ce qui est du deuxième domaine, il est découpé par Jouve en quatre catégories : *reconnaissance explicite de la*

passage que c'est Gérard Genette qui propose la définition plus exacte de l'intertextualité (reposant sur la citation, l'allusion ou le plagiat), faisant partie – avec quatre autres composantes (paratextualité, métatextualité, architextualité, hypertextualité) – du terme général qu'est la « trans-textualité » (cf. G. GENETTE : *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris, Seuil, 1992).

⁴ V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 51.

⁵ Ibidem, p. 52.

⁶ Sur l'analyse des relations entre le personnage romanesque et la réalité, cf. Th. PAVEL : *Univers de la fiction*. Paris, Seuil, 1988.

⁷ Cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 66.

⁸ Cf. ibidem, p. 66–68.

⁹ Dans la conception jouvienne, la « réalité » du personnage est saisie, au premier chef, comme la réalité extra-linguistique avec laquelle est comparée la figure romanesque soumise à l'examen. Puis, on vérifie si l'existence d'un tel personnage dans le monde extra-linguistique est possible (cf. ibidem, p. 68).

fictionnalité du personnage (où l'auteur nous informe directement du caractère fictionnel d'un héros donné), *reconnaissance implicite* (là, on peut se douter de ce qu'un personnage est « existentiellement novateur »¹⁰), *non-reconnaissance* (il est question de la neutralité de l'instance narrative) et *dissimulation* (où le personnage se confond avec la figure du narrateur). Concernant toutefois le domaine de la réalité, Vincent Jouve y dégage trois catégories suivantes : *certain* (ici, il s'agit notamment des personnages réels, donc « existentiellement conservateurs »¹¹ ou encore, conformément à la terminologie de Philippe Hamon, « référentiels »), *probable* (des types assumant les rôles familiers et connus) et *possible* (des êtres individualisés, dont la présence dans la réalité est tout à fait possible pour peu qu'ils obéissent aux lois du monde « réel »)¹².

Passons à l'application des critères ci-dessus à notre examen. Le premier des domaines, celui du « mythe », incite à s'interroger sur une éventuelle parenté entre le personnage et les figures mythiques. Les frontières du saisissement d'Isaac, personnage principal du roman *Carnet de route du Juif Errant* d'Alexandre Arnoux, sont faciles à repérer. Son lien avec une figure mythique est évident, car nous avons affaire à un personnage qui doit son identité à une création mythique, celle du maudit qui s'est avisé d'outrager le Christ, ou plutôt de refuser de lui porter secours lors de sa montée au Calvaire. Il en est de même avec Ahasvérus, personnage principal de l'ouvrage *Marches du Juif-Errant* de Henry-Jacques. C'est également un personnage dont la structure romanesque témoigne d'une affinité patente avec la figure mythique, à savoir le réprouvé qui s'est opposé au Fils de Dieu et, par voie de conséquence, subit un châtement douloureux : il est contraint de marcher éternellement ou, au moins, jusqu'au jugement dernier. Un rapport identique entre le personnage et une figure mythique qu'est, dans ce cas, le vagabond éternel se rapporte au protagoniste (quoiqu'anonyme au niveau dénominatif) du roman *Jésus raconté par le Juif Errant* d'Edmond Fleg. Ici, le rôleur juif est surtout témoin de la vie et de la Passion de l'Oint du Seigneur, mais aussi un homme qui déambule sans fin et sans trêve à travers de vastes contrées terrestres : l'objectif principal de son périple multiséculaire est de trouver un tel Messie dont la mission s'adapterait à celle indiquée dans l'enseignement judaïque. Quant à Simon Fussgänger, personnage principal du roman *Histoire du Juif errant* de Jean d'Ormesson, il trahit, lui aussi, une parenté flagrante et irrécusable avec la figure mythique. Il erre sans fin, et il semble que la route, avec tout son inventaire (c'est-à-dire tous les événements auxquels il participe), est son occupation unique, car il ne cherche point à se repentir. Ayant accepté son sort, il profite, au sens propre du terme, de tous les biens qu'offre la vie terrestre.

¹⁰ Cf. G. EVANS : *The Varieties of Reference*. London, John McDowell, Oxford University Press, 1982.

¹¹ Cf. *ibidem*.

¹² Cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 67-68.

Pourtant, le premier critère de la perception sémantique du monde fictionnel, appliqué aux *Entretiens d'Ahasvérus*, décèle que les frontières d'Ahasvérus, personnage éponyme du texte de Louis de Launay, sont quelque peu difficiles à saisir. Cela est dû à ce que le statut légendaire de ce personnage est mis en question pendant tout le procédé narratif. L'avocat juif, touchant à sa centaine, apparaît tantôt comme un homme qui – dans l'opinion publique, mais aussi aux yeux de ses proches – n'est que comparé à son homologue légendaire (convergence de noms et de traits physiques), tantôt comme un véritable Juif errant (c'est ce que pense Ahasvérus lui-même vers la fin de sa vie). Ce qui dérouté l'orientation du lecteur, c'est nombre de références aux traits du vagabond juif, évoquées aussi bien par les interlocuteurs d'Ahasvérus que par lui-même. Ce dernier, tout en s'adressant à son secrétaire (qui fait fonction de narrateur extra-homodiégétique), lui propose de pénétrer dans les sources portant sur « sa » légende.

Tout compte fait, pour ce qui est du premier domaine, nous pouvons constater que le repérage des frontières dans tous les cas susmentionnés ne pose pas de difficulté. En plus, tous les personnages trahissent une parenté manifeste avec le type ahasvérien, ce qui est du reste explicitement marqué déjà dans les intitulés de tous les ouvrages. Il faut toutefois remarquer que leur dimension mythique les coupe « ontologiquement » du destinataire. C'est uniquement le Juif launayen qui y fait exception en raison de la suspension de son identité légendaire. Mais ce qui entraîne le lecteur à déceler en Ahasvérus l'incarnation du marcheur immortel, ce sont toutes sortes d'indices et de citations se référant aux sources traditionnelles de la légende.

Le deuxième domaine se rapportant aux « frontières » du personnage porte sur la mise en évidence de son caractère fictionnel. Quant au *Carnet de route du Juif Errant*, ce texte est fondé sur la dissimulation, parce que l'on a affaire à la narration autodiégétique¹³ où le personnage se confond avec la figure du narrateur. C'est déjà dans l'incipit que l'errant se signale au lecteur en tant qu'entité responsable de l'acte de production narrative. Dans *Les Entretiens d'Ahasvérus*, on peut dépister la reconnaissance explicite de la fictionnalité du personnage, car le narrateur y adresse directement ses paroles au lecteur, en utilisant, déjà dans l'incipit, le pronom personnel « vous » en fonction de sujet. En ce qui regarde les *Marches du Juif-Errant*, ce texte se caractérise par la neutralité de l'instance narrative (on y a affaire au narrateur omniscient et à la focalisation zéro¹⁴), ce qui occasionne chez le lecteur la non-reconnaissance de la réalité fictionnelle.

¹³ Il s'agit du narrateur homodiégétique et la perspective passant par le narrateur. C'est ce type de combinaison où le narrateur raconte sa vie *rétrospectivement* (cf. Y. REUTER : *L'analyse du récit*. Paris, Armand Colin, 2016, p. 53).

¹⁴ Cf. G. GENETTE : *Figures III*. Paris, Seuil, 1972.

Pourtant, dans les deux autres textes, on rencontre la réalisation fort particulière de la représentation de la réalité fictionnelle pour la raison qu'elle repose sur un procédé binaire. Or, dans *Jésus raconté par le Juif Errant*, on peut détecter la « double » dissimulation. Un tel état de choses est dû à ce que l'on y trouve deux narrateurs : extra-homodiégétique (Edmond Fleg lui-même¹⁵) et intra-homodiégétique (le Juif errant). Les deux, en qualité de personnages, se confondent avec le narrateur, et tous les passages qu'ils narrent résident en la narration autodiégétique. Il est encore à noter que c'est le narrateur au second degré (rôdeur réprouvé) qui prédomine dans le roman sur le plan quantitatif, car son récit occupe la majorité du texte.

Concernant l'*Histoire du Juif errant*, le lecteur, vu la neutralité apparente de l'instance narrative, y est en premier lieu confronté à la non-reconnaissance de la réalité fictionnelle, parce que, dès le début du roman, le narrateur extra-diégétique (Pierre) cache son rôle, et le lecteur a l'impression que celui-ci est à coup sûr une instance omnisciente. Ce n'est que dans le douzième chapitre (« Moi, très bref ») que le narrateur se décide à « surgir des coulisses », tout en dévoilant la fonction qu'il exerce dans la narration. Il y définit aussi sa relation avec le Juif errant. Voici les mots avec lesquels il se manifeste :

C'est ici que j'interviens. Si le hasard, un beau jour, ne m'avait mis sur son chemin, je ne sais pas trop ce que je serais devenu. [...] J'ai eu de la chance. Un matin de printemps, à Venise, au pied de la Douane de mer, je suis tombé sur lui [Simon Fussgänger – P.K.]¹⁶.

Cette apparition brusque et inattendue occasionne chez le lecteur une consternation, parce que, à partir de ce moment-là, on prend part à la narration autodiégétique où le personnage se confond avec la figure du narrateur (qu'est ici Pierre, narrateur extra-homodiégétique) et, par là même, on peut parler de la dissimulation. Il faut également signaler que dans l'*Histoire du Juif errant*, pareillement au texte d'Edmond Fleg, on peut retrouver une double dissimulation. Si la première est liée à Pierre, la seconde s'attache à l'errant qui se met à raconter son passé « avec sa propre voix ». Ainsi fait-il fonction de narrateur intra-homodiégétique et, en tant que personnage, il se confond avec le narrateur même. Ajoutons au passage que le texte repose sur différents types de narration (y compris des lettres : une de Ponce Pilate, adressée à Publius Sulpicius Quirinius ; et l'autre de Hiuan-tsang, à l'empereur de Chine) et le sujet lisant

¹⁵ C'est déjà vers la fin du premier chapitre que le Juif errant s'adresse à Edmond Fleg en employant son nom : « C'est que je vous connais, Monsieur Fleg ! » (E. FLEG : *Jésus raconté par le Juif Errant*. Paris, Albin Michel, 1993, p. 18). Ajoutons que ce n'est pas le seul passage, mais le premier, où le flâneur anonyme utilise le nom du narrateur (de l'auteur et du personnage en même temps).

¹⁶ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant*. Paris, Gallimard, 1990, p. 38.

parvient à déchiffrer l'organisation des instances narratives au fur et à mesure que la lecture progresse.

Quant au dernier domaine lié au paramètre des « frontières », c'est-à-dire la perception de la réalité du personnage, il faut constater que le Juif errant s'inscrit dans la lignée des personnages « existentiellement conservateurs », donc appartient à la classe de *certain*¹⁷. Pour douteuse que soit son existence dans la réalité extra-linguistique (il faut reconnaître que c'est une figure dont la « structuration » légendaire résulte du collage de différents éléments), il est loisible de le traiter comme un être historique. Et si l'on peut le considérer comme tel, c'est d'abord en raison de son voisinage à la personne de Jésus-Christ, puis en raison de la nature de sa « forme » légendaire (qui se réfère à saint Jean, au gardien qui a giflé le Christ lors de son interrogatoire chez Anne, et à Malchus à qui saint Pierre a coupé l'oreille droite au cours de l'arrestation du Messie dans le Gethsémani) et, enfin, en raison du fonctionnement dans la conscience universelle, surtout celle des époques précédentes, de la conviction que le Juif errant est un personnage réel, d'où de nombreuses apparitions des soi-disant « imposteurs ».

Il semble légitime de qualifier les Juifs arnousien et henry-jacquier comme *certain*, car ils ne s'éloignent pas de la version légendaire, mettant en scène le marcheur qui erre sans fin et sans trêve. Il en est de même avec le Juif fléguien, d'autant plus qu'en racontant les incidents de la vie adulte du Christ (généralement considéré comme vrai), il devient un témoin véridique, dont les attestations concordent avec les sources bibliques. Et si l'on prend en considération le degré de réalité de Simon Fussgänger, à savoir le Juif ormessonien, lui, il est également *certain*, même si le narrateur extra-homodiégétique paraît remettre en cause son statut du vagabond éternel. S'il le fait, c'est juste avant de clôturer son récit en traitant Simon de mythomane et, dans la toute dernière phrase, en le considérant comme un homme qui ne se prend que pour le rôleur mythique. Ses remarques sont toutefois insuffisantes pour contester la véracité des propos du Juif errant « prétendu » et, par là même, pour exercer une influence déterminante sur l'attitude du lecteur, en instillant en lui les doutes à propos de l'authenticité de son témoignage.

Pourtant, c'est le Juif launayen qui fait exception parmi tous les personnages soumis à l'analyse. Étant donné le manque de certitude sur son statut du Juif errant et le degré de son individualisation, il est légitime de le qualifier comme

¹⁷ Notons que c'est l'immortalité du Juif errant qui est le facteur décisif de sa classification. Cet aspect souligne incontestablement le manque de respect des lois du monde « réel ». Or, si dans le *Carnet de route du Juif Errant* et les *Marches du Juif-Errant* la nature du rôleur est de toute évidence mythique et sa longévité ne fait aucun doute (l'action y est localisée à différentes époques de manière linéaire et progressive), dans les deux autres textes – *Jésus raconté par le Juif Errant* et *Histoire du Juif errant* – elle est considérée comme « croyable ».

possible. En outre, sa présence dans la réalité est tout à fait possible, car il obéit aux lois du monde réel.

En somme, nous pouvons observer que, dans la grande majorité des cas, le Juif errant est un personnage *certain* s'inscrivant dans la catégorie des êtres « existentiellement conservateurs », d'où sa présence dans les sources légendaires. Il est également impossible de le percevoir comme *probable* pour la raison que son rôle, dans tous les ouvrages analysés, dépasse considérablement les limites d'un rôle familial et communément admis. Pour ce qui est des Juifs fléguien et ormessonien, si ce n'était leur immortalité, on pourrait les classer comme *possibles* vu leur degré d'individualisation. Le récepteur croit quand même qu'il suit les péripéties d'un véritable réprouvé, car ce fait est explicitement souligné dans les intitulés.

Distance

Le deuxième paramètre influençant la perception du personnage par le lecteur est celui de la « distance » qui sépare le monde fictionnel du monde référentiel. À son intérieur, Jouve distingue trois domaines : la *distance objective*, c'est-à-dire l'éloignement culturel ou la proximité culturelle (ils renvoient à l'ajustement au cadre de référence du texte), la *tonalité de l'œuvre* (il est question du style où le personnage peut être le produit d'une écriture distante ou familière) et la *lisibilité* (le degré auquel le personnage est saisissable par le lecteur)¹⁸.

Relativement au premier domaine, à savoir la *distance objective*, il faut noter qu'aucun des personnages que nous examinons ne se caractérise par l'écart culturel. Cela concerne non seulement ceux dont le statut même du Juif errant est incontestable, mais aussi le personnage principal du texte de Louis de Launay, qui y fait exception en raison de son ambiguïté. Encore que le sort de ces Juifs errants ne s'inscrive nullement dans le rôle qui pourrait être classifié comme « familial », ce sont des personnages facilement identifiables grâce à la popularité de la légende, aux fondements de la religion chrétienne et, notamment, à la vie et à la mort de Jésus. Chez Louis de Launay, le Juif ne s'éloigne pas non plus de la « perception universelle », parce que c'est un avocat avancé en âge, résidant à Paris à la première moitié du XX^e siècle.

En outre, compte tenu de ce que tous les romans étudiés se distinguent par une écriture familière, la tonalité n'accroît aucunement la sensation d'un écart. Tant s'en faut, parce que la narration limpide, où les personnages ne sont pas

¹⁸ Cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 68–69.

indéterminés, amenuise la distance entre le texte et le lecteur. Cela est surtout visible dans le *Carnet de route du Juif Errant* se signalant par la narration autodiégétique. Grâce à cela, le lecteur se sent plus proche du narrateur et suppose que tout ce que celui-ci raconte est vrai.

Un autre élément qui diminue la distance du personnage est la lisibilité. Il est légitime de supposer que dans tous les romans en question le lecteur n'aura pas de difficultés à se créer une image des figures romanesques. S'agissant du Juif launayen, le lecteur peut fort aisément admettre l'existence d'une telle personne dans son propre monde de référence, d'autant plus que celui-là est décrit – à toutes les étapes de l'ouvrage – non seulement par le narrateur extra-homodiégétique, mais aussi par d'autres personnages de la diégèse.

Il en est de même avec le héros principal de l'ouvrage *Histoire du Juif errant*, car il y est présenté aussi bien par le narrateur extra-homodiégétique que d'autres personnages faisant partie de l'univers diégétique (par exemple Marie, compagne de Pierre, perçoit autrement le nez de Simon, mais c'est une remarque d'ordre descriptif qui ne défigure point le saisissement global du vagabond légendaire). En plus, le roman de Jean d'Ormesson, comme *Les Entretiens d'Ahasvérus*, permet de saisir le Juif non seulement de l'extérieur, mais aussi de l'intérieur. Ce saisissement binaire se produit grâce à ce que c'est le Juif errant, outre ledit Pierre, qui fait fonction de narrateur et, partant, on a un accès direct à ses pensées. Quant à *Jésus raconté par le Juif Errant*, la présentation du héros principal, pareillement aux textes ci-dessus, y est effectuée aussi à deux niveaux : de l'extérieur et de l'intérieur. Une telle manœuvre augmente assurément la lisibilité dans sa perception.

En revanche, dans le cas des *Marches du Juif-Errant*, le lecteur connaît le révolté éternel uniquement grâce au narrateur. Cela pourrait occasionner une certaine distance entre lui et le personnage, mais la fidélité de ce texte à l'image traditionnel du Juif errant au niveau du *signifiant discontinu* émousse considérablement une distance éventuelle. Enfin, en raison du type de narration, c'est le saisissement du Juif arnousien qui est le moins complet. La présentation du protagoniste y est effectivement restreinte, car Isaac, en tant que narrateur autodiégétique, s'abstient de se décrire lui-même. De plus, aucune intervention extérieure ne perturbe la façon dont il est saisi par le sujet lisant.

Afin de résumer l'examen des critères qui relèvent de la distance séparant le monde fictionnel du monde réel, nous pouvons reconnaître que, dans tous les cas analysés, le lecteur assiste au parcours narratif des personnages qui ne se situent pas en distance par rapport à lui. La réduction de cette distance découle de la possibilité d'identifier les figures romanesques au niveau culturel et de leur exposition textuelle, s'opérant par le biais d'une tonalité familière et d'une lisibilité aisément saisissable.

Dimensions

Le troisième paramètre de la perception du personnage est celui des « dimensions » du monde fictionnel (autrement dit la *densité référentielle*), et Jouve y retient quatre domaines : la *fermeture / l'ouverture à l'extra-textuel* (suivant la classification pavélienne, il s'agit de la quantité d'informations extra-textuelles nécessaires à la compréhension), l'*intégration à une orchestration narrative simple* ou l'*intégration à une orchestration narrative complexe* (Pavel, dans son schéma, parle de l'encombrement narratif), la *présentation du personnage sur le mode diégétique* ou *sur le mode mimétique* (chez Pavel, il s'agit du rapport entre le récit qui tend à la densité et les scènes qui tendent à la dilution) et, enfin, soit la *surdétermination par une finalité narrative forte* soit l'*appartenance à un récit redondant et dilué* (dans le modèle pavélien, il est question de la nature des voies « épistémiques » empruntées par le texte)¹⁹.

Tous les personnages que nous soumettons à l'analyse sont aisément saisissables sans une connaissance approfondie de l'univers extra-textuel. Le savoir sur le contexte légendaire n'est pas requis (même s'il pouvait permettre au lecteur de se produire une image concrète et traditionnelle du vagabond réprouvé déjà avant la lecture), car toutes les données nécessaires à la compréhension du sujet sont évoquées durant le procédé narratif. En plus, la connaissance des méandres du développement de l'Église catholique, y compris son attitude antisémite, est, dans cette situation, d'importance secondaire, et son manque n'empêche pas le saisissement du Juif errant : tout court, aucune érudition particulière n'y est exigée²⁰. La plupart des textes que nous examinons exposent des personnages qui sont intégrés à une orchestration narrative simple ; en d'autres termes, on peut y observer l'absence d'intrigues annexes ou secondaires²¹.

C'est dans *Les Entretiens d'Ahasvérus* que l'on peut détecter une intrigue secondaire, à savoir celle qui porte sur l'activité politique de Philippe Veruski, petit-fils du personnage éponyme. Toutefois, cela ne permet point de parler dans

¹⁹ Cf. ibidem, p. 69–70.

²⁰ Ce sont uniquement les textes d'Edmond Fleg et de Jean d'Ormesson qui présupposent un certain savoir sur le contexte : dans le premier cas, il s'agit des événements liés à la vie et à la mort de Jésus-Christ, tandis que dans le second, de l'histoire universelle. Pourtant, une érudition éventuelle n'y est pas nécessaire, car les personnages peuvent être convenablement saisis sur la base des seules données du texte.

²¹ Quoique l'on trouve nombre d'intrigues dans l'*Histoire du Juif errant*, il est exclu de les traiter dans l'optique de notre examen comme secondaires ou annexes, parce qu'elles s'attachent directement au personnage éponyme et résultent de son errance. Même si Pierre, narrateur extra-homodiégétique, dédie quelques passages à sa relation avec Marie, cette intrigue ne se détache pas du vagabond juif, car, en définitive, c'est la présence de ce dernier qui influence la suite de cette liaison amoureuse. En tout cas, il faut reconnaître que le Juif ormessonien est intégré à une orchestration narrative complexe, ce qui résulte de la multitude de ses aventures.

ce cas d'une orchestration narrative complexe, parce que cette intrigue est liée directement à Ahasvérus et lui donne l'occasion d'exposer ses propres opinions sur certains aspects de la politique.

Concernant le « faire », il est dans tous les cas surdéterminé par une finalité narrative aisément décelable, car tous les personnages – à l'exception du Juif launayen qui meurt²² – continuent leur périple à travers les siècles. En outre, le Juif errant est facilement identifiable dans le réseau de relations : il est le *sujet* dans les schémas actantiels principaux, parce que l'action tout entière dépend de lui et de la façon dont s'opère sa déambulation (ici encore, sauf le Juif launayen en raison de son mode de vie « sédentaire »).

Avant de clore la présente section analytique, il faut ajouter que dans la plupart des textes les figures ahasvériennes sont présentées sur le mode diégétique. Or, c'est seulement dans les *Marches du Juif-Errant* et *Jésus raconté par le Juif Errant* que l'on peut repérer la prédominance du mode mimétique. Dans le cas du roman d'Edmond Fleg, on peut parler d'un évangile romancé, puisque les références aux sources bibliques sont omniprésentes (y compris de nombreuses citations). Néanmoins, le Juif fléguien, à l'inverse de Jésus, y fait fonction de personnage fictif. Quant à l'ouvrage de Henry-Jacques, il reproduit l'image traditionnelle du rôdeur sur le plan prosopographique. En plus, comme l'avoue l'auteur lui-même, son texte s'inspire d'autres productions littéraires consacrées à ce thème.

Incomplétude

Le dernier critère, celui de l'« incomplétude », porte sur les manques structurels dont se caractérise le personnage et qui résultent de sa fictionnalité. L'opération du comblement de ces lacunes se produit soit par le « mimétisme » (le rapprochement le plus possible du monde « réel »), soit par l'« anti-mimétisme » (procédé inverse). En d'autres termes, l'incomplétude du personnage peut être soulignée par l'intermédiaire des procédés anti-mimétiques (son lien avec le monde extra-littéraire est réduit) ou compensée à l'aide des procédés mimétiques qui jouent aussi bien sur le plan du *signifiant* (à travers la description de l'univers narratif) que sur le plan du *signifié* (cette fois-ci, à travers l'élaboration d'un « mythe de la complétude », ce qui donne la neutralisation de l'incomplétude)²³.

²² Dans le cas des *Entretiens d'Ahasvérus*, on peut parler de la finalité narrative forte en raison du décès inattendu du Juif.

²³ Cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 70–71.

Quant au personnage principal du *Carnet de route du Juif Errant*, il faut observer que la description de son physique est fort limitée. Cela est dû à la narration autodiégétique, où le narrateur-personnage s'abstient de se décrire lui-même. On connaît toutefois son prénom, qui est mentionné déjà dans le *Prologue*, sa profession de cordonnier (qu'il abandonne durant son errance), son statut familial (il a une femme du nom de Phénenna et un fils) et, s'agissant de son apparence physique, il est barbu et avancé en âge. Bien que le lecteur ait accès aux pensées et aux sensations du Juif, il est impossible de parler dans ce cas d'un être « complet », car les informations liées à la description sont lacunaires.

Il en est autrement avec le Juif launayen dont le physique est décrit de manière précise. En outre, on connaît non seulement son nom (même si son statut au niveau administratif est sujet à caution, le lecteur est enclin à l'accepter), mais aussi ses professions, sa famille (avec les noms et prénoms des membres particuliers, y compris leurs intérêts et points de vue), ainsi que ses pensées et sensations. Malgré une légère incertitude relative à son statut dénominatif, il est légitime de constater que, dans ce cas-là, on a affaire à un personnage « complet ».

Le Juif henry-jacuien, lui, ressemble à celui d'Alexandre Arnoux : sa description se restreint à quelques détails superficiels (on peut y observer la reprise de l'image stéréotypée du Juif) et, quant à sa situation familiale, elle repose sur les informations de base et générales : il est marié (l'identité de sa conjointe reste pourtant anonyme) et père de quelques enfants. Lui non plus, bien que son incomplétude se trouve compensée sur le plan du signifiant par le recours au discours direct, il ne peut pas être considéré comme « complet ».

Le Juif fléguien constitue un cas particulier. Il est anonyme au niveau appellatif, et le lecteur ne connaît sa situation familiale que partiellement. À part cela, on a un accès libre et continu à ses pensées et à ses angoisses. Mais vu que la description de son aspect physique est aussi considérablement limitée, il est difficile de parler d'un personnage « complet ».

Finalement, le personnage principal de l'*Histoire du Juif errant* est présenté à travers des procédés mimétiques, le rapprochant du monde « réel ». Le lecteur connaît son nom et prénom, ses pensées et ses opinions transmises à l'aide du discours direct, et aussi son métier. En outre, il obtient la description de son physique que l'on peut qualifier comme relativement précise. Ce qui peut toutefois constituer une fissure, c'est le manque d'indices détaillés sur sa situation familiale. Tout ce que l'on apprend, c'est qu'il vient de Galilée, que son père porte le même nom et exerce le même métier, et que sa mère trépasse lorsqu'il est âgé de sept ou huit ans. Pourtant, cette lacune n'empêche pas de le considérer comme un personnage « complet ».

Au bout du compte, il faut constater que l'incomplétude de tous les Juifs errants (bien que son degré varie en fonction du texte) est doublement com-

pensée : sur le plan du *signifiant* par un portrait physique et émotionnel, et sur le plan du *signifié* à travers la détermination de leurs sens et valeur : le lecteur, ayant accès à leur vie intérieure, est capable de déchiffrer leur motivation. Celle-ci se manifeste dans la réalisation des actes concrets, ce qui est notamment visible dans les romans qui reprennent la « structure » traditionnelle du révolté éternel.

* * *

Pour faire le point, il faut constater que dans la majorité des cas le Juif errant est perçu comme un personnage mythique, parce qu'il imite son homologue légendaire. Toujours est-il que le statut mythique est *suspendu*, mais dans le seul cas : celui du personnage éponyme des *Entretiens d'Ahasvérus*. En ce qui concerne le caractère fictionnel des personnages analysés, il est notamment *dissimulé* ou *non reconnu*. C'est encore une fois l'ouvrage de Launay qui s'y particularise, car, dans ce texte, le caractère fictionnel est *reconnu* grâce au fait que l'instance narrative s'adresse directement au lecteur. En plus, à l'inverse de tous les autres Juifs errants qui fonctionnent comme des êtres *certain*s, le Juif launayen est perçu comme un personnage ayant un modèle *possible* dans le monde de référence du lecteur.

Le juif maudit est séparé du lecteur contemporain par une distance minimale, car, soit il relève de la légende largement répandue, soit il incarne le rôle familier et reconnaissable d'un avocat renommé (le cas du Juif launayen). Force est d'ajouter que sa proximité culturelle est accompagnée d'une tonalité familière et d'une lisibilité extrême. Il est évident que ces deux facteurs contribuent à la diminution de la distance entre le destinataire et le Juif errant.

Malgré une légère ouverture à l'extra-textuel (pourtant, le savoir du lecteur sur certains aspects qui avoisinent la légende n'est pas du tout requis), il est le lieu d'une forte densité référentielle, car, dans la majorité des textes soumis à l'analyse, sa fictionnalité est basée sur le mode diégétique. Même si dans deux cas (les Juifs henry-jacquien et fléguien) on dénote la prédominance du mimétique sur le diégétique, il est indubitable que ce dernier mode régit le premier. En outre, l'errant est intégré à une orchestration narrative simple et fortement marqué par ses actes, dont le dénouement est surdéterminé par une finalité narrative forte : soit le Juif continue à marcher (eu égard à son rejet de Jésus en tant que Messie et au manque de volonté de se repentir), soit il meurt (le cas d'Ahasvérus de Louis de Launay).

Il s'avère que son incomplétude est doublement compensée : *primo*, sur le plan du *signifiant* à l'aide des descriptions qui varient en fonction du texte analysé et, *secundo*, sur le plan du *signifié* soit par l'intégration à un mythe de la complétude, soit par le désir individuel du héros (Juif fléguien). C'est uni-

quement dans deux ouvrages (*Les Entretiens d'Ahasvérus* et *Histoire du Juif errant*) que l'incomplétude est le plus pleinement récompensée.

Finalement, il est à observer que la saisie du personnage est d'autant plus facile que la distance entre le mode de perception « mythique » (le Juif en tant que figure purement légendaire) et le mode de perception « réaliste » (l'errant en tant que personne impliquée dans un système de péché et de regret) est minimalisée par un équilibre stable. Là, les deux modes se superposent en donnant une image finale complexe du rôdeur réprouvé.

Réception du personnage

La saisie du personnage se réalise à trois niveaux de lecture, qui, combinés ensemble, constituent l'effet-personnage. Ce sont l'*effet-personnel* (ici, le personnage fonctionne comme un pion), l'*effet-personne* (où le personnage est perçu comme une personne réelle) et l'*effet-prétexte* (le personnage y est traité comme un élément en scène ou un élément d'une situation).

À ces dimensions se joignent trois instances qui sont responsables de la réception du personnage et qui se situent en un lecteur. Ajoutons que c'est en s'inspirant des études de Michel Picard¹ que Vincent Jouve introduit ces trois « régimes de lecture » dans son modèle analytique. En l'occurrence, nous avons, respectivement aux paramètres mentionnés ci-dessus, le *lectant*, le *lisant* et le *lu*.

Pour le premier, le personnage devient un instrument textuel qui est au service du projet narratif et sémantique d'un roman donné (le personnage est considéré par rapport à l'auteur). Ce régime se devise en *lectant jouant*, celui qui essaie de deviner la stratégie narrative d'une œuvre (autrement dit, il tente de prévoir les mouvements du personnage – qu'il appréhende d'ailleurs comme un pion narratif – et son évolution), et en *lectant interprétant*, qui, en saisissant le personnage comme l'indice d'un projet sémantique, tâche de déchiffrer le sens global du roman. Somme toute, le *lectant* se réfère à l'esprit critique du lecteur s'intéressant à la complexité de la construction d'un texte.

En revanche, le *lisant*, que Jouve décrit comme « victime de l'illusion romanesque »², perçoit le personnage comme une personne réelle, parce que celui-là se présente comme une « illusion de personne » et, en effet, est susceptible de provoquer chez le lecteur des réactions émotionnelles. En plus, le *lisant*, en tant qu'élément actif et affectif, participe aux événements racontés et, en s'investissant pleinement dans le monde romanesque, il peut s'identifier à un personnage donné (cette fois-ci, le personnage est considéré par le lecteur en lui-même).

¹ M. PICARD : *La lecture comme jeu*. Paris, Minuit, 1986.

² V. JOUVE : *L'effet-personnage dans le roman*. Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 85.

Enfin, nous avons le *lu* qui est un mécanisme caché, l'inconscient du lecteur qui réagit aux structures fantasmatiques du texte. Aussi le personnage sert-il de prétexte permettant d'éprouver certaines pulsions inconscientes et communément défendues (dans ce cas, c'est à l'intérieur des scènes que le personnage est appréhendé)³.

Effet-personnel : *lectant jouant*

Avant d'aborder notre examen, il convient de rappeler que le *lectant jouant*, durant le procédé de la lecture, traite le personnage comme un support du jeu de prévisibilité⁴.

Le *Carnet de route du Juif Errant* indique explicitement, déjà dans l'intitulé, que le lecteur sera confronté aux relations d'un personnage bien défini, à savoir l'éternel révolté parcourant de vastes contrées terrestres. Cette information paratextuelle se trouve justifiée dans les premières phrases, où le narrateur-personnage dévoile la nature de sa déambulation indéfinie aussi bien dans le temps que dans l'espace :

La marche, ç'a toujours été mon fort. Même le jour du sabbat, je ne me privais pas de me promener, sans sortir toutefois des faubourgs, sans aller au delà de la limite prescrite par la Loi, des deux mille coudées de rayonnement permises. Il m'en coûtait gros⁵.

La suite semble renforcer les soupçons du lecteur, mais, à part cela, celui-ci apprend le caractère de cette errance. Il est question d'une lutte éventuelle entre deux univers opposés : le judaïsme (l'Ancien ordre) et le christianisme (le Nouvel ordre). Le second résulte du premier, et son « éclosion » entraîne la contestation de la matière fondatrice qu'est ici la religion juive. Voici le passage qui confirme cette constatation :

Bien souvent, ayant compté mes pas, je me trouvais, au bout de cette courte carrière, comme suspendu entre l'observance et la damnation. Une enjambée de plus, l'enfer s'ouvrait. J'avais le vertige ; une voix me disait à l'oreille : *Marche*. Mais le souffle de Dieu me frappait le visage et me retenait au bord de l'abîme, au seuil du voyage à travers le sacrilège et l'abomination. Comment ai-je si longtemps résisté ? En vérité, il fallait un

³ Pour une description plus détaillée de cet instrument analytique, cf. le chapitre « Réception », *ibidem*, p. 77–192.

⁴ Cf. *ibidem*, p. 93.

⁵ A. ARNOUX : *Carnet de route du Juif Errant*. Paris, Bernard Grasset, 1931, p. 9.

Envoyé, un Messie pour me délivrer de la Règle, pour rompre la vieille alliance conclue par mon peuple avec l'Éternel⁶.

En l'occurrence, le lecteur peut s'interroger quelle voie sera choisie par le Juif errant et à quel degré celui-ci s'opposera à l'Oint du Seigneur. Une telle attente de la part du lecteur est d'autant plus envisageable que le narrateur lui-même souligne que son statut d'un croyant se localisant au sein du judaïsme est douteux. Cette ambivalence se dégage des mots, où Isaac mentionne, en se corrigeant, qu'il est ou était plutôt un bon Juif. Le lecteur est donc incité à suivre les étapes particulières du vagabondage d'Isaac afin de trouver les réponses aux questions qu'il s'est posées au début du texte.

En outre, le *lectant*, au fur et à mesure qu'il avance dans la lecture, s'affermirait dans sa conviction qu'il a affaire au schéma typique, obéissant aux règles pré-établies du genre, c'est-à-dire le roman de l'errance. Le rôdeur, conformément à sa remarque incluse dans l'incipit, part d'un lieu à l'autre et, grâce à son immortalité, il transgresse les frontières temporelles et se situe à différentes époques. Le lecteur n'est donc pas condamné à l'ennui, car le Juif errant rencontre sur son chemin plusieurs personnes de différentes couches sociales (entre autres des *louris*⁷, une prostituée italienne, trois bâtisseurs français, le futur Pape Urbain IV, un reclus tibétain ou un entrepreneur américain), ce qui lui donne l'occasion non seulement de décrire de nombreux incidents, mais aussi d'étaler ses points de vue sur des sujets variés. Il est à noter que la narration à la première personne renforce ici la dynamique du récit, et l'usage du passé (c'est l'imparfait – temps utilisé en général pour évoquer des souvenirs – qui prédomine) permet de constater, avec une grande certitude, que le texte est narré d'une certaine distance temporelle. Cela suppose la présence dans le texte des réflexions formulées par Isaac au cours de sa pérégrination multiséculaire. Par conséquent, le lecteur obtient la description des événements qui est accompagnée d'observations influençant sa réception de l'œuvre et la prévisibilité de la suite de l'histoire (le Juif s'approche-t-il de l'attrition ou s'en écarte-t-il ?).

En ce lieu, il convient de revenir à la constatation d'Isaac à propos de sa judaïté (il dit qu'il est ou plutôt était un bon Juif), parce qu'elle contient la réponse dissimulée sur le dénouement de son sort. Même si le narrateur-personnage hésite sur son statut d'un Juif qui reste fidèle à ses convictions originaires, l'emploi prioritaire du présent (« je suis ») permet au lecteur de deviner qu'il n'acceptera point de se convertir ou de reconnaître sa faute. En outre, il peut en déduire que l'attachement du Juif arnousien au culte judaïque ne sera en définitive que réduit, mais nullement effacé.

Pour ce qui est des *Entretiens d'Ahasvérus*, tout comme dans le cas précédent, ce texte indique au lecteur son contenu déjà dans l'intitulé. Là, en

⁶ Ibidem.

⁷ Gitans.

apercevant le terme « entretiens »⁸, le *lectant jouant* devine qu'il y trouvera les dialogues auxquels participe le Juif errant (cela est visiblement marqué par l'application du nom propre « Ahasvérus »). Ses soupçons se trouvent confirmés après la lecture de deux premières phrases ouvrant le chapitre introductif *Au lecteur*. Le narrateur y avoue que tout le monde, y compris le sujet lisant, connaît le protagoniste, parce que c'est un homme universellement connu. Sur la base des constatations subséquentes (incluses également dans ledit chapitre introductif), le lecteur consolide son image traditionnelle du Juif errant. Conséquemment, celui-ci peut être considéré comme un individu omniprésent qui est au courant de tout. Voici ledit passage :

On le voit partout, au Palais, à la Chambre, au Sénat, dans les cercles littéraires, dans les salons de rédaction, dans les réunions publiques, dans les couloirs de la Sorbonne, à la Bourse. Partout il est chez lui. Partout il circule, passe d'un groupe à l'autre [...] ⁹.

Cette énumération certifie encore que les « entretiens » se caractériseront par un vaste éventail de sujets abordés : de la politique jusqu'à l'enseignement, en passant par la littérature et l'économie. Le lecteur ne sera pas surpris, car ses prévisions s'avéreront bientôt justes. À part cela, l'ouvrage de Louis de Launay ne donne aucun schéma typique qui puisse permettre de s'imaginer la suite de l'histoire en tant que « somme d'actions ». Cela est dû à sa structure particulière, où prédominent les dialogues visant à aborder différents thèmes. Pourtant, ce sont les incidents liés à d'autres personnages qui incitent le *lectant jouant* à deviner le déroulement de leurs péripéties. Il importe d'observer que plusieurs d'entre elles « s'arrêtent à mi-chemin » et ne donnent point la suite. Il en est ainsi pour la raison que la grande majorité de ces intrigues servent au personnage principal de prétexte pour qu'il puisse soulever quelque problème et, par voie de conséquence, manifester ses opinions sur un thème donné (tel est entre autres le cas de la conversation qui s'engage entre Ahasvérus et trois hommes inconnus, rencontrés par hasard dans un train).

Une autre mention, signalée dans le chapitre introductif, qui est susceptible d'inciter le *lectant jouant* à prévoir la suite de l'histoire – dans ce cas-là, il est même légitime de parler de son dénouement – porte sur l'âge du Juif launayen¹⁰. Quant à l'âge d'Ahasvérus, le narrateur constate avec une dose d'incertitude :

⁸ Selon *Le Petit Robert*, ce n'est pas seulement un type de conversation basée sur dialogues, mais aussi le « [t]itre de quelques ouvrages en forme de dialogues » (J. REY-DEBOVE, A. REY (dir.) : *Le Petit Robert*. Paris, Le Robert, 2012, p. 894).

⁹ L. DE LAUNAY : *Les Entretiens d'Ahasvérus*. Paris, Éditions du Courrier politique, littéraire et social, 1938, p. 7.

¹⁰ Nous trouvons utile de rapporter le passage où il est question de l'âge avancé du Juif launayen. Le voici : « Quand on lui dit en plaisantant : "Maître Ahasvérus, vous êtes vieux comme Hérode !", il répond : "Pas tout à fait !", mais en se défendant mollement. Les Parisiens

« Peut-être touche-t-il à la centaine »¹¹. Cette information contribue donc à ce que le *lectant jouant* attend le décès final du personnage éponyme. Cette prévision initiale est ravivée au moment où l'on apprend que le Juif subit trois attaques d'apoplexie (chacune d'elles espacée dans le temps). Depuis, son état de santé s'aggrave au point que le Juif, au bout du compte, exhale le dernier soupir en présence de son secrétaire. Sitôt la lecture achevée, le *lectant jouant* se rappelle les indices apparaissant tout au long du récit, dont le but est de remettre en cause le statut d'Ahasvérus en tant que Juif errant. Il faut observer qu'un tel dénouement constitue le point culminant du procédé narratif tout entier, consistant, paraît-il, à déséquilibrer la certitude du récepteur à propos du statut légendaire du personnage principal. En bref, le roman de Louis de Launay va à l'encontre des prévisions du lecteur en lui offrant le jeu dont il est difficile de prévoir la suite.

Quant aux *Marches du Juif-Errant*, le *lectant jouant* y pourra identifier d'emblée le personnage principal. C'est possible non seulement grâce au titre de l'ouvrage, mais aussi aux informations incluses dans le premier chapitre. Là est mis en scène un vieillard extrêmement épuisé à la suite d'une longue marche et sollicitant une minute de repos, mais son adjuration est rejetée par l'ange de la Justice. Celui-ci l'astreint à continuer son errance tout en répétant plusieurs fois : « Marche ! » Il n'est pas sans intérêt de diriger l'attention sur l'ambiance dans laquelle s'amorce l'action, car le rôleur y est présenté comme un homme replié sur lui-même, semblant négliger l'entourage¹². En outre, il apparaît sur la toile de fond d'un cadre nocturne, où le ciel lourd et ténébreux de faubourgs est déchiré par les éclairs d'orage. Une telle optique descriptive facilite au *lectant jouant* de prévoir pertinemment la suite de l'histoire : on aura affaire à un individu orgueilleux qui se moque des autres et, en persistant dans ses convictions inébranlables, sera assurément voué à l'échec.

C'est le deuxième chapitre qui permet au *lectant jouant* de s'orienter dans la structure narrative et de prévoir le développement de l'histoire. Il s'y avère que, pendant son sommeil nocturne, le Juif est régulièrement hanté par l'ange de la Mémoire. Cet esprit céleste apparaît pour rappeler au maudit les événements du passé : de l'adolescence d'Ahasvérus, en passant par les derniers jours de la vie de Jésus, jusqu'à la période qui succède à la mort de celui-ci¹³. Ainsi, grâce à ces procédés rétrospectifs (qui s'entremêlent avec l'errance subséquente

les plus âgés se rappellent l'avoir toujours connu, à peine moins vieux qu'aujourd'hui » (ibidem, p. 9).

¹¹ Ibidem.

¹² « La terre et le ciel ne pouvaient rien contre lui, ni l'arrêter, ni l'effrayer. Il n'entendait pas davantage le vent qu'il ne sentait la pluie ou n'aperçut, dans l'ombre briller d'étranges regards. Il allait à grands pas, comme s'il n'avait d'autre fonction que de marcher, marcher toujours » (HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant*. Liège, Maréchal, 1946, p. 14).

¹³ Les références à ce type de rêves apparaissent à maints endroits de l'ouvrage. Voici la mention d'une d'elles : « Il eut bien voulu ne point dormir à cause des rêves qui l'accablaient.

du Juif et donnent deux types de narration : simultanée et ultérieure¹⁴ – c'est la dernière qui prédomine), le *lectant jouant* obtient l'accès aux étapes particulières de l'existence du promeneur, ce qui lui permet non seulement d'en prévoir la suite, mais aussi de faire la connaissance des causes qui répondent de son attitude hostile à l'égard du Nazaréen.

Ajoutons, à propos de cet entrelacement narratif, que ce procédé entraîne aussi l'application de deux types de temps : le passé et le présent. Pourtant, la narration n'est pas organisée de manière conséquente, et les deux temps apparaissent aussi bien à l'occasion de la description des rêves d'Ahasvérus que durant son errance « actuelle ». Par conséquent, le raisonnement du *lectant jouant* se déséquilibre : à un certain moment, il n'arrive pas à discriminer les deux niveaux de narration et, par là même, à différencier les rêves du rôdeur des événements réels qui se déroulent pendant son état de veille. Ses doutes se trouvent justifiés durant la lecture du dernier chapitre. Là, le narrateur avoue : « Ahasvérus est reparti. La nuit l'entoure, mais il ne sait plus bien s'il est éveillé, ou s'il dort et rêve »¹⁵. Grâce à cette brève constatation, le *lectant jouant* se rend compte, conformément d'ailleurs à ses prévisions, que ce procédé n'est point dû au hasard, mais s'inscrit dans la stratégie romanesque visant à effacer les frontières entre passé et présent, entre rêve et réalité.

Mais revenons à la description du premier rêve du Juif errant (située tout au début du deuxième chapitre) pour la raison qu'elle transmet les prémisses d'importance capitale, grâce auxquelles le *lectant jouant* est capable de prévoir la suite de l'histoire. Or, cette scène évoque l'ouverture d'un spectacle théâtral, où le participant est invité à assister à une projection fort inhabituelle, car présentant, étape par étape, les événements particuliers de la vie du Juif :

L'ANGE de la Mémoire tira de sombres rideaux. Un paysage apparut, d'abord indécis, puis, peu à peu, équilibrant dans une juste proportion les images d'une ville, des murs, des tours, une foule pleine de mouvements.

– Que vois-tu, Ahasvérus ?

L'ange chuchotait aux oreilles de l'homme.

Dans son dormir, Ahasvérus entendit et frémit. Chaque nuit, le passé revenait en châtiment. Sans que sa langue remuât, sans ouvrir les paupières, marchant toujours, il répondit :

« Jérusalem ! Jérusalem ! ô ma ville, tel que j'étais en mes quinze ans, je te retrouve et tu me reprends. Voici tes palais, tes murailles, tes portes.

Mais les nuits, l'une après l'autre, apportaient leur châtiment, et c'était toujours Jésus qu'Ahasvérus voyait » (ibidem, p. 82).

¹⁴ Dans la *narration simultanée*, le narrateur raconte – au moins le lecteur a une telle impression – l'histoire au moment où elle se produit, tandis que dans la *narration ultérieure* (position plus fréquente), le narrateur raconte les événements qui se sont passés *antérieurement* (cf. Y. REUTER : *L'analyse du récit*. Paris, Armand Colin, 2016, p. 59–60).

¹⁵ HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant...*, p. 188.

Voici la foule où je reconnais mes amis. Je les touche, je les respire, je les entends. Ils me regardent aussi, mais sans me voir tel que je suis [...] »¹⁶.

En lisant ce passage, le *lectant jouant* devine que c'est l'annonce de la scène finale, où le promeneur éternel comparaitra – pendant une sorte de jugement dernier – devant le tribunal divin, c'est-à-dire devant le Galiléen. On peut constater que ses soupçons sont fondés, parce que, vers la fin du texte, le maudit se trouve de nouveau à Jérusalem : à la porte de sa maison, il attend le passage de Jésus se dirigeant au Calvaire. Quand celui-ci demande à Ahasvérus de le laisser s'asseoir sur son banc, le cœur du Juif s'amollit et il lui répond doucement : « Repose-toi, mon frère »¹⁷. À ce moment-là, « tout disparut : la foule, les soldats, les murs de Jérusalem [...] et il n'y eut plus que Jésus et le Juif-Errant face à face »¹⁸.

Somme toute, bien que l'ouvrage de Henry-Jacques se fonde sur la prévisibilité¹⁹ (sauf, toutefois, la décision finale du rôleur) et qu'il se serve d'une vision stéréotypée du Juif – celle péjorativement teintée et confinant à la présentation antisémite (c'est un rebelle opiniâtre qui, en plus, dédaigne la religion chrétienne) –, il serait fort exagéré de constater que le lecteur est condamné à l'ennui. Tant s'en faut, car l'écrivain insère des éléments qui piquent sa curiosité, tels que l'apparition des créatures et dieux mythiques, la descente du Juif au centre même de la terre et surtout les tentations du « savant chimiste », pour renouer au poème de Charles Baudelaire.

À l'inverse de tous les romans analysés ci-dessus, *Jésus raconté par le Juif Errant* est un projet littéraire dont la stratégie romanesque ne pose pas de difficultés au *jouant lecteur* en raison de son affinité patente avec la Bible. Il n'est donc aucunement exagéré de constater que c'est un évangile romancé. Au début du texte, on trouve une information significative qui oriente la prévisibilité du lecteur. Là, le narrateur extra-homodiégétique (Edmond Fleg), en visitant les endroits historiques de Jérusalem liés directement à Jésus, murmure ce qui suit : « C'est là pourtant qu'il a gémi, qu'il a sué le sang ! C'est là qu'il a eu peur ! »²⁰ À entendre ces propos, le Juif errant, situé derrière le touriste, lui dit : « Vous vous trompez, Monsieur ; c'est ailleurs ! »²¹ et, un instant après, il ajoute : « Tous pareils ! Et voilà comment ils écrivent l'histoire !...

¹⁶ Ibidem, p. 16.

¹⁷ Ibidem, p. 189.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Cette prévisibilité est décidément plus explicite pour tout lecteur qui connaît l'ouvrage dumasien *Isaac Laquedem ou le Roman du Juif errant*, dont s'inspirait Henry-Jacques lors de la rédaction de son propre texte.

²⁰ E. FLEG : *Jésus raconté par le Juif Errant*. Paris, Albin Michel, 1993, p. 10.

²¹ Ibidem.

Êtes-vous là pour apprendre, oui ou non ?... Oui ?... Alors, suivez-moi, jeune homme ! »²²

De ce bref échange de paroles, le *lectant jouant* peut facilement déduire que le vagabond éternel va jouer le rôle d'un guide qui, d'une part, présentera à Fleg les lieux les plus importants d'Israël qui touchent à l'existence du Galiléen, d'autre part, il rectifiera toutes les erreurs enracinées dans la conscience universelle, concernant l'activité pastorale du Christ et sa Passion, y compris les événements succédant à sa mort. Une telle stratégie narrative ne surprend pas les attentes du lecteur, car c'est déjà dans l'intitulé qu'il trouve une annonce patente à propos du contenu du roman. Grâce à cet élément paratextuel, on apprend que le rôle assumé par le Juif sera avant tout celui de témoin oculaire. Il est donc loisible de traiter le titre comme le premier indice régissant la prévisibilité du *lectant jouant*.

Quant à d'autres facteurs déterminant le jeu de prévisibilité, il faut prêter attention à l'énoncé du Juif concernant l'épisode central de la légende même, c'est-à-dire la raison pour laquelle le rôdeur a refusé de porter secours au Galiléen se dirigeant vers le Golgotha. Ce qui peut surprendre le lecteur, c'est le caractère énigmatique de cette courte mention. Le Juif, tout en évoquant les chutes consécutives de Jésus, à l'occasion de l'une d'elles, constate :

... Ici, il est tombé pour la seconde fois !... Ici, il est tombé pour la troisième fois !... Ici, il m'a dit... [...]

Il m'a dit : « Porte ma croix !... » Je n'ai rien répondu... Alors, il m'a dit : « Puisque tu refuses de porter ma croix, jusqu'à ce que je revienne... tu marcheras ! »... [...]

Mais, quand je passe ici, la croix que j'ai refusée... il faut... il faut... que je la porte !...²³

Cet aveu s'avère très douloureux pour l'errant, ce qui l'empêche de continuer ce thème. Dès lors, le *lectant jouant* se sent quelque peu désabusé, car il n'obtient pas les justifications qui pourraient satisfaire ses attentes. Mais à cette étape de la lecture, au moins celle effectuée pour la première fois, le lecteur n'est pas capable de prévoir que la brève description de cette scène annonce les éléments qui appartiennent à la suite de l'histoire. D'après la terminologie de Gérard Genette, un tel procédé narratif est appelé la « prolepse »²⁴. Ce n'est que vers la fin du roman que le narrateur revient à cet épisode tout en le situant dans un cadre plus général et complet : on connaît les incidents qui précèdent la rencontre cruciale du Juif avec le Nazaréen et, par là, les causes qui ont déterminé la décision de ce premier. En tout cas, l'anticipation du narrateur à cette

²² Ibidem.

²³ Ibidem, p. 17.

²⁴ Cf. G. GENETTE : *Figures III*. Paris, Seuil, 1972, p. 105–115.

étape de la lecture a pour objectif de signaler au récepteur l'amertume poignante qui ronge le for intérieur du réprouvé, grâce à quoi l'attente du *lectant jouant* est orientée sur l'annonce d'un repentir éventuel du Juif errant. Pourtant, cette attente, une fois la lecture terminée, s'avère vaine.

Après la rencontre initiale de Fleg avec l'inconnu se prenant pour le Juif errant²⁵ (cet événement est inclus dans le premier chapitre du roman), la narration change d'« émetteur » et, dans le *Chapitre II*, c'est le rôdeur qui prend la parole et se met à narrer les incidents qui se sont déroulés presque deux mille ans avant. Ainsi a-t-on affaire à l'« analepse »²⁶, qui est la technique la plus fréquemment utilisée, « au moins dans la tradition narrative occidentale »²⁷. Ajoutons au passage que les récits du Juif s'entrelacent avec les prises de parole de Fleg, qui constituent – ce qui n'étonne pas étant donné le contenu du texte – une minorité considérable par rapport aux histoires racontées par le vagabond éternel.

Là, le lecteur apprend, à sa grande surprise, que le Juif errant est paralysé de naissance et ne peut pas marcher. Sa vie, fort misérable d'ailleurs, se limite à regarder le fonctionnement d'autres membres de la famille adoptive du point de vue de son matelas posé sur le plancher. Cela l'exclut d'une quelconque participation aux activités quotidiennes, telles que le travail ou le culte religieux. Le *lectant jouant* s'attend quand même, justement du reste, à ce que le malade soit guéri par le Messie lui-même. Ici, le jeu de prévisibilité est facile à déchiffrer, car il est nécessaire que le Juif errant puisse se mouvoir. En effet, la suite de l'histoire se focalise sur les projets, entrepris par la famille du Juif, visant à mettre en œuvre la rencontre du paralysé avec le Nazaréen : les actes de guérison de celui-ci sont universellement connus dans la région grâce aux récits répandus par les habitants. Conformément aux attentes du lecteur, le Juif est guéri par Jésus et, à partir de ce moment-là, le futur flâneur cherche à connaître de plus près la doctrine du Christ dans le dessein de devenir son adepte.

Dans ses tentatives, il sera secouru par Judas, un de ses voisins. Comme un homme érudit et attachant une grande importance à la religion, il est au courant des messages inclus dans les Écritures, où l'on évoque l'avènement du Messie. Aussi fera-t-il fonction de guide du marcheur, en lui expliquant le sens de presque toutes les démarches du Galiléen, y compris l'interprétation des paraboles. Étant donné le vif engagement de Judas à l'activité religieuse de Jésus et son érudition, on présume que ce sera lui qui apprendra comme

²⁵ En écoutant ce que raconte le pèlerin juif à propos du chemin de croix, Fleg devine à qui il a affaire, mais il le considère comme un homme psychologiquement dérangé : « Oui, c'est un fou, me répétais-je, un fou qui se prend pour le Juif Errant ! » (E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 17).

²⁶ Cf. G. GENETTE : *Figures III...*, p. 105–115.

²⁷ Ibidem, p. 105.

le premier, tout en fouillant les textes judaïques, le déroulement des derniers jours du Nazaréen. C'est très tôt que le *lectant jouant* commence à s'en douter, parce que la grande majorité des actes du Christ sont commentés par lui, et il justifie ses argumentations en s'appuyant sur les textes juifs et en répétant maintes fois qu'il faut « que les Écritures s'accomplissent »²⁸. Il n'est nullement étonnant que le lecteur devine la suite de cette intrigue : à savoir, Judas, ne comprenant pas au préalable pourquoi Jésus ne se rend pas chez Caïphe (cela permettrait au Christ de réaliser ses promesses concernant la venue du Royaume de Dieu²⁹), lit attentivement les Écritures pour y trouver la réponse à la question ce qu'il faut faire pour que l'idée du royaume céleste soit accomplie. Le *lectant jouant* devine, chose peu surprenante, que l'un des apôtres devra dénoncer le Maître et que ce sera bel et bien Judas. Celui-ci, ayant trouvé cet indice dans les textes saints, se décide à mettre en pratique le « procédé insidieux », mais ses intentions sont honnêtes et n'envisagent pas la défaite de Jésus.

Pour faire le point, dans l'ouvrage d'Edmond Fleg, le jeu de prévisibilité ne constitue pas le défi pour le *lectant jouant*, d'autant plus que ses soupçons – en ce qui touche la suite de l'histoire – s'appuient non seulement sur les données apportées par le texte, mais aussi sur les documents évangéliques qui servent ici d'un point de repère bien solide. Encore que le jeu de prévisibilité y soit quelque peu réduit, il faut remarquer que le lecteur n'est pas condamné à l'ennui, car le roman de Fleg est fort intéressant du point de vue idéologique et, partant, incite le lecteur à entreprendre des réflexions sur le christianisme et le rôle qu'y joue le judaïsme. Or, comme le constate pertinemment dans sa préface le rabbin Josy Eisenberg, l'écrivain réussit à « parler du Juif Jésus aux Juifs, et de Jésus le Juif aux chrétiens »³⁰, posant de cette manière les fondements d'un discours judéo-chrétien plus que jamais actuel.

Quant à l'*Histoire du Juif errant*, cet ouvrage se différencie des textes analysés plus haut avant tout par sa structure « anachronique »³¹, que le *lectant jouant* est sitôt capable de déchiffrer. Cette identification immédiate résulte de brèves présentations qui tout au début du roman sont momentanées et changent rapidement. Chacune d'elles présente le vagabond dans une incarnation différente (Ahasvérus, Cartaphilus, Omar Ibn Battûta, Luis de Torres, Simon Fussgänger), grâce à quoi le lecteur est sur-le-champ confronté à un large éventail d'époques, de scènes et d'événements qui se dérouleront sous ses yeux. Cela étant, il prévoit la suite de l'histoire dans une perspective globale : le Juif apparaîtra sur la toile

²⁸ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 63.

²⁹ Il est évident que la mission messianique de Jésus y est entendue dans la perspective judaïque, selon laquelle le Messie, en tant que roi juif légitime, instaurera la paix sur la terre et réunira toutes les douze tribus d'Israël.

³⁰ J. EISENBERG : « Le prophète du quai aux fleurs ». In : E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. I.

³¹ Cf. G. GENETTE : *Figures III...*, p. 105–115.

de fond de différents décors historiques. Cet aspect est d'ailleurs explicitement mis en exergue dans le titre. Le narrateur extra-homodiégétique facilite aussi les prévisions du lecteur grâce à l'énumération, dans le segment initial, des incarnations consécutives de l'errant. Voici cet extrait :

C'est ainsi qu'Ahasvérus entra dans la troupe de Barrabas, agitateur politique et bandit de grands chemins. Il devint, lui aussi, pour quelque temps au moins, un voleur et un brigand. Plus tard – soldat, marin, commerçant, Premier ministre, banquier, voyageur, philosophe, diplomate, explorateur des deux mondes, séducteur professionnel, écrivain, et même prêtre –, il devait prendre bien d'autres visages et exercer bien d'autres métiers. Ils ne le changèrent pas beaucoup³².

Dans ce passage-là, le *lectant jouant* est capable de détecter l'une des caractéristiques particulières du maudit, à savoir son penchant prononcé pour la séduction des femmes, ce qui, en résultat, invite le lecteur à s'imaginer ses conquêtes éventuelles et s'interroger quels types de femmes succomberont à ses attentions galantes. Il faut remarquer que la tournure « séducteur professionnel » suggère au *lectant jouant*, pertinemment d'ailleurs, la nature égoïste et sournoise de Simon Fussgänger dans ce domaine. Celui-là, en trouvant cette information, peut facilement deviner les causes d'une telle conduite, parce qu'il se souvient du premier grand amour du Juif : Marie de Magdala. C'était un sentiment non seulement intense, mais aussi douloureux pour la raison qu'Ahasvérus a été repoussé par l'objet de son admiration.

En parlant du sentiment que le Juif éprouve pour la Galiléenne, il faut mentionner deux pistes qui se lient directement à l'ancienne courtisane : le *lectant jouant* est capable de déchiffrer leur vecteur en prévoyant la suite de l'histoire. Le premier sillon se réfère à la mort de Jésus dont Myriam est devenue une adepte forcenée. Son dévouement au Maître est tellement passionné et profond qu'Ahasvérus suspecte les deux d'être unis par un amour « trop humain ». Quand Marie de Magdala demande au Juif de la conduire chez Ponce Pilate (Ahasvérus fait fonction de son portier), elle lui explique pourquoi elle cherche à parler avec le procureur romain : il s'agit d'éviter l'exécution de son Seigneur, en qui Ahasvérus voit un rival victorieux étant parvenu à séduire Myriam, femme dont il rêve lui-même, mais laquelle a rejeté ses avances. À entendre ce qui va arriver au Messie prétendu, Ahasvérus répond à la femme : « C'est drôlement bien fait. Je n'ai aucune sympathie pour ce type-là »³³. Cette constatation du personnage éponyme laisse le *lectant jouant* prévoir pourquoi le Juif refusera de porter secours au Christ lors de sa montée au Calvaire.

³² J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant*. Paris, Gallimard, 1990, p. 118.

³³ Ibidem, p. 51.

Quant à la seconde piste, elle s'attache directement au narrateur extra-homodiégétique (Pierre) et, plus précisément : à sa partenaire, Marie. Tout lecteur, en se souvenant de l'amour malheureux du Juif pour Marie de Magdala, sent prévoir la suite de l'histoire liée à la relation des trois personnes (Simon Fussgänger, lesdits Pierre et Marie), au moment où le narrateur au premier degré décrit l'attitude de sa bien-aimée à l'égard de l'inconnu, révélant les méandres de sa vie personnelle et ceux de l'ancien temps. Voici l'annonce à qui tout lecteur attentif ne peut pas rester indifférent en ce qui touche le jeu de prévisibilité :

Il exerçait sur Marie, je le voyais bien, l'attrait, le prestige, presque la fascination des hommes déjà âgés sur des femmes beaucoup plus jeunes qui n'ont jamais connu que de très jeunes gens³⁴.

La prévision du *lectant jouant* se consolide à l'instant où Pierre, en présence de Simon, s'adresse à la jeune femme³⁵ en employant le prénom : « Madeleine »³⁶. Cela impressionne Simon Fussgänger à tel point qu'il se mure dans un silence de quelques minutes. Là, le lecteur trouve, pertinemment au reste, le germe d'un sentiment qui va épanouir, d'autant plus que le Juif ormessonien est dépeint comme un séducteur impénitent. Ses prévisions se consolident au moment où le maudit, en répondant à la question de Marie s'il aime les femmes, avoue que sa beauté l'impressionne³⁷. Ajoutons que c'est à la fin du roman que l'on apprend le mariage de Marie avec un autre homme : Charles (il est déjà son fiancé à l'instant où elle a une histoire d'amour avec Pierre). Encore que sa relation avec le Juif errant soit chaste (car tout porte à le croire), c'est sa fascination pour le réprouvé qui l'encourage à quitter Pierre. En tout cas, c'est lors d'une conversation que Charles dit à l'ancien amant de Marie qu'elle « n'a jamais aimé qu'un seul homme : un vagabond un peu fou [...] rencontré à Venise »³⁸.

Pour conclure, il convient d'observer que le lecteur peut être convaincu, dès le début de la lecture, que c'est le Juif errant, avec son riche itinéraire, qui sera le personnage principal de l'histoire. Pourtant, l'intervention du narrateur extra-homodiégétique (ou, plus précisément, le dévoilement de son statut narratif) et ses diverses divagations sur son commerce avec Marie contribuent à ce que le *lectant jouant* s'attende à la juxtaposition de deux intrigues principales : celle portant sur les aventures d'Ahasvérus et celle relative à la vie intime de Pierre.

³⁴ Ibidem, p. 97.

³⁵ À l'époque de la rencontre à Venise, les deux interlocuteurs du Juif errant sont âgés, chacun, d'une vingtaine d'années.

³⁶ Le jeune Français se sert de ce prénom afin de réprimander Marie ou de la rappeler à l'ordre, chaque fois qu'elle va « faire une bêtise » (J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 112).

³⁷ Simon lui dit : « Vous me plaisez beaucoup » (ibidem, p. 201).

³⁸ Ibidem, p. 621.

En plus, il serait hors de propos d'examiner en détail toutes les intrigues qui apparaissent dans le roman compte tenu de leur abondance. Nous nous restreindrons à dire que la prévision de leur développement ne pose pas de difficulté au lecteur, car il a affaire à la narration anachronique, où les incidents particuliers s'alternent de façon irrégulière si bien que les anticipations n'y sont pas rares.

* * *

À partir de l'examen de la réception du personnage par le *lectant jouant*, effectué dans cinq romans, nous pouvons constater que, dans le cas de tous ces textes, le lecteur est capable de prévoir pertinemment leurs contenus. Une telle conjecture est possible grâce aux éléments paratextuels, à savoir les intitulés où le lecteur décèle aisément les indices aiguillant le vecteur de ses attentes. En outre, c'est déjà au début de ces textes que le lecteur trouve des éléments qui lui permettent de prévoir la suite de l'histoire racontée et de pressentir l'évolution (ou bien son manque) des personnages principaux. C'est uniquement l'ouvrage *Les Entretiens d'Ahasvérus* qui y fait exception : premièrement, le statut même d'Ahasvérus en tant que Juif errant y est sujet à caution (durant tout le procédé narratif le *lectant* oscille entre l'acceptation et le refus de ce statut), deuxièmement, la forme où prédominent les dialogues fait que le dénouement de la plupart des intrigues est suspendu, car l'accent y est mis sur les réflexions du protagoniste. En ce qui concerne la prévision du dénouement, quoique le lecteur parvienne à se construire une vision holistique des textes qu'il est en train de lire, il n'arrive aucunement à en prévoir la fin définitive. Cependant, c'est dans *Les Entretiens d'Ahasvérus* et les *Marches du Juif-Errant* que le dénouement est le moins attendu : si dans le premier roman le Juif décède, dans le second, bien qu'il réussisse à adoucir son courroux, il refuse de joindre Jésus et prend la décision de continuer sa marche.

Le deuxième facteur (outre les éléments paratextuels et les indices situés au début des romans particuliers), qui permet au *lectant jouant* de participer au jeu de prévisibilité et, par là, de prévoir la suite de l'histoire racontée, est la présence des éléments intertextuels, parmi lesquels il faut ranger non seulement différentes versions traditionnelles de la légende, mais aussi les textes évangéliques (cela facilite la prévisibilité dans le roman d'Edmond Fleg) et les productions littéraires datant des époques antérieures. Quant à ces derniers, l'intertextualité est le plus explicitement visible dans l'ouvrage de Henry-Jacques qui, dans *L'Avertissement*, avoue lui-même s'être profusément inspiré d'autres réalisations littéraires. L'entrelacement de ces éléments intertextuels et leur application dans ce texte permettent au lecteur de s'orienter mieux dans l'histoire et d'en prévoir la suite. Pourtant, l'inconnaissance éventuelle des sources antécédentes n'y influence pas du tout le jeu de prévisibilité, parce que tous les « indicateurs » sont localisés déjà au début des textes. Il ne reste

au *lectant jouant* que de suivre les péripéties particulières de façon à vérifier, sitôt la lecture terminée, si ses attentes concordent avec les annonces narratives.

Effet-personnel : *lectant interprétant*

Insistons au préalable sur la remarque que, d'après Vincent Jouve et Philippe Hamon, ce sont l'« être »³⁹ et le « faire » qui permettent au *lectant interprétant* de se créer l'image d'un personnage donné et de l'évaluer au cours du récit tout entier.

La façon de présenter l'« être » dans le *Carnet de route du Juif Errant* est fort limitée, ce qui résulte de la narration autodiégétique, où le narrateur s'abstient de se décrire lui-même. En fait, les informations portant sur sa description sont considérablement restreintes et cela est explicitement visible dans le roman en question. C'est au début du texte, plus précisément à la treizième page, que le lecteur apprend le prénom du protagoniste. Celui-ci trahit son identité de façon succincte, en mentionnant qu'il s'appelle Isaac, tandis que son père, lui, David. En outre, tous les indices précisant son aspect physique sont également très pauvres et se limitent à quelques éléments corporels décrits de manière rudimentaire. S'agissant de son accessoire vestimentaire, le Juif est muni d'un bâton, porte un vêtement en laine et il est misérablement chaussé. Le dernier indice est signalé par Jacques Pantaléon qui, partant, fait fonction de personnage-focalisateur⁴⁰. Aussi le *lectant interprétant* s'imagine-t-il un vieillard dont l'existence est loin d'être sereine. Notons que les éléments particuliers de son apparence ne sont pas exposés au début de l'ouvrage, mais ils apparaissent irrégulièrement au cours du procédé narratif tout entier. Bref, ce ne sont que des notices superficielles mentionnées au passage par le narrateur au premier degré. Il est à remarquer que l'habit (mais aussi d'autres paramètres relevant de l'« être » du personnage) facilite l'analyse de l'« effet-idéologie »⁴¹.

³⁹ Étant donné que nous avons déjà décrit en détail l'« être » de tous les personnages à l'occasion de l'examen sémiologique, nous nous limitons, dans la présente partie, à évoquer ces informations-là de façon globale.

⁴⁰ Il s'agit d'un personnage qui attire l'attention du lecteur sur un objet, un événement ou un autre personnage à travers son propre regard (cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 127-128).

⁴¹ D'après Philippe Hamon, c'est à travers des *appareils normatifs* qu'apparaît dans le texte l'« effet-idéologie ». Ces « appareils » peuvent être délimités comme lieux d'une *évaluation* ou d'une *modalisation*. Pour ce qui est de l'évaluation, le théoricien la définit comme un procédé consistant à introduire dans le texte un savoir ou une compétence normative appartenant au narrateur ou au personnage évaluateur (cf. Ph. HAMON : *Texte et idéologie. Valeurs, hiérarchies et évaluations dans l'œuvre littéraire*. Paris, Presses universitaires de France, 1984).

Pourtant, on ne peut pas oublier que l'« être » du personnage englobe non seulement sa dénomination, son habit et son corps, mais aussi le biographique et le psychologique. C'est le premier paramètre qui est plus détaillé que les mentions sur l'apparence d'Isaac. Le lecteur a donc accès aux informations concernant le statut familial du rôdeur d'avant son errance. Bien que ces données soient limitées, le lecteur – dont le savoir sur le Juif est incomplet – est quand même capable de se forger une image générale du personnage et de le juger de manière négative en tant que père de famille. Cela se déduit de son comportement : or, même s'il prévient son épouse de son départ en l'instruisant de ce qu'elle doit faire en cas de son absence prolongée⁴², il reste indifférent à ses lamentations et au sort de son fils. Illustrons sa réaction en rapportant son commentaire :

Elle se mit à m'invectiver, à s'arracher les cheveux, à se lacérer les joues ; elle a toujours exagéré la mimique et l'expansion. Je marchais déjà. Je ne pleurais ma séparation d'avec personne, pas même la perte de mon fils. Je lui survivrais ; je n'avais pas besoin de ses prières ; j'étais, plus que son père, sa postérité, sa descendance déracinée⁴³.

Si le *lectant interprétant* devait évaluer Isaac uniquement par le biais de son « être », il lui serait difficile de se forger un jugement concret. Mais le discours évaluatif ne se restreint pas à l'« être » du personnage et prend aussi en considération son « faire »⁴⁴, ce qui entraîne l'évaluation normative à l'aide de quatre modalités. Et c'est le « faire » du Juif arnousien qui est présenté dans le roman de la façon la plus étendue.

Étant donné la narration autodiégétique de l'ouvrage, il n'est pas surprenant que parmi toutes les modalités c'est celle du **savoir-dire** qui est la plus représentée dans le texte. En tant que narrateur unique, Isaac n'évite point de professer ses opinions sur différents sujets : de la conception relative au

⁴² Avant de se mettre en marche, Isaac dit à sa conjointe ce qui suit : « Tu trouveras [...] dans le coffre de chêne ferré, de quoi vivre pendant un an. Au bout de ce temps, si tu n'as pas reçu de mes nouvelles, tu iras chez ton père avec le petit » (A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 35).

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ Conformément aux dires de Philippe Hamon, le discours évaluatif dans un texte donné se focalise sur deux aspects principaux du personnage, à savoir « son *être* d'une part, en tant que *résultat* d'un faire passé, ou qu'*état* permettant un faire ultérieur ; son *faire* de l'autre et, à propos du *faire* du personnage (ses actes), sur certains actes ou types d'action qui font déjà, dans l'extra-texte social, l'objet de réglementations plus ou moins explicitement codifiées » (Ph. HAMON: *Texte et idéologie...*, p. 105). Une évaluation normative s'effectue donc à l'aide de quatre modalités suivantes : savoir-faire, savoir-jouer et savoir-vivre. On a donc affaire aux relations privilégiées se réalisant entre des sujets et des objets, ainsi qu'entre des sujets et des sujets. Elles consistent dans la manipulation d'outils, dans la manipulation de signes linguistiques, dans la manipulation de lois et dans la manipulation de canons esthétiques.

Messie, en passant par les différences se dressant entre l'Occident et l'Orient, jusqu'aux croisades, la nature véritable des Juifs et le caractère idolâtre des temples catholiques. Notons que les points de vue du Juif occupent une partie considérable de l'œuvre du fait que tous les incidents, auxquels il participe et qu'il relate dans son « carnet de route », l'encouragent à exposer ses idées. C'est aussi à son propre sort qu'il consacre beaucoup de place, mais le fait qu'il joint cette sorte de divagations aux réflexions portant sur un thème secondaire ou commun ne constitue aucune rareté dans la narration tout entière. Rapportons, à titre d'exemple, ses idées qui touchent aux souvenirs qu'il évoque dans le dessein de justifier pourquoi il lui arrive de ne pas s'orienter dans le calendrier de ses voyages et de leurs événements. Il explique :

Les années ne se déposent pas par couches égales ; leur feuilletage a des bosses et des trous ; certaines saisons sans forme et sans arêtes disparaissent sous l'épaisseur de l'oubli ; d'autres, vivement tranchées, lourdes de mémoire, percent l'enrobage, émergent toujours, ainsi que les sommets de la brume. Beaucoup de nos actions et de nos pensées demeurent indéfiniment contemporaines tandis que celles qui datent d'hier et de ce matin touchent déjà le fond du passé, s'engloutissent et coulent sur-le-champ dans le gouffre des siècles. La force des souvenirs ne dépend pas de l'importance de leur objet ; un mot, insignifiant en apparence, un visage à peine entrevu défient la durée ; des révolutions du monde s'y dissolvent et sont bues immédiatement, comme la goutte de pluie par la poussière de la route. Il n'y a pas d'individu moins historique, moins chronologique que moi, plus démuné de la révérence qui se doit à la hiérarchie et aux proportions⁴⁵.

Ces considérations à la Proust confirment, d'un côté, la profondeur du raisonnement d'Isaac, de l'autre, la richesse linguistique du vocabulaire dont il se sert. Au cours de ses conversations, il lui arrive toutefois d'utiliser des mots qui appartiennent au registre familier⁴⁶. Outre la valeur de ses propos, il faut diriger l'attention sur une circonstance où ses propres énoncés ont déterminé son sort de vagabond. Il est question des mots qui se dégagent de sa bouche à l'instant où Jésus lui sollicite son assistance. Isaac, au lieu de lui porter secours, opte pour une discussion qui, étant donné sa nature discursive, s'enracine dans la tradition judaïque. Voici la description de sa prise de conscience de son acte ignoble :

⁴⁵ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 171.

⁴⁶ Nous y avons décelé entre autres les tournures et les mots suivants : la bourde, tourneboulé la cervelle, la langue fourche à qqn, le bambin, le grabuge, le moutard, farfouiller, la torgnole, se toquer de qqn, chamailler, l'escogriffe, la fringale, le croupion, le râble, le flic, rechigner, cuisiner qqn, la gaudriole, le trousseur de filles, la tambouille, le rouscailleux, le pince-fesse, la tignasse, le chiendent, biberonner, pioncer, bâfrer, trimer.

j'ai proféré, au lieu du cri de mon cœur, les phrases apprises, au lieu des vérités jaillies et vivantes, les conventions mortes. Il suffisait d'un geste de pitié et de réconfort, j'ai préféré avoir raison. Il fallait compâtrer et deviner, j'ai argumenté⁴⁷.

Suivant les propos de Philippe Hamon, il est légitime de parler, en ce qui concerne le savoir-dire du Juif arnousien, de la « polyphonie évaluative »⁴⁸ qui repose, dans ce cas, sur la discordance entre le fond et la forme. D'une part, le lecteur obtient l'image du personnage qui sait s'exprimer en utilisant un vocabulaire riche et pertinent au niveau lexical, grammatical et stylistique et, en raison de ces qualités, il confère un signe positif à son savoir-dire, d'autant plus qu'en décrivant le temple chrétien français, le promeneur juif sait manifester verbalement son admiration sincère pour sa construction. D'autre part, certains de ses énoncés fielleux font que le savoir-dire d'Isaac est perçu négativement. Pour faire le point, l'ambiguïté qui découle de ses constatations provoque chez le lecteur un jugement équivoque, ce qui nous donne la susmentionnée « polyphonie évaluative ».

Quant au **savoir-faire**, cette modalité est le plus faiblement représentée dans le roman, vu que les activités physiques au sens propre du mot sont très rares (pour des raisons évidentes, il faut exclure sa capacité de marcher). En plus, le vagabondage du Juif se borne expressément au déplacement aussi bien dans l'espace que dans le temps, et cette aptitude n'est aucunement le résultat d'un don quelconque, mais du châtement qui lui a été imposé par les autorités divines auxquelles il n'est pas capable de s'opposer. Quoi qu'il en soit, le *lectant interprétant* apprend que le travail physique n'est pas étrange à Isaac et, lorsqu'il lui arrive de réaliser une tâche, il le fait assidûment et avec un engagement sincère. On peut détecter dans le texte notamment deux scènes où le Juif arnousien s'adonne au travail physique.

La première scène se déroule encore à l'époque d'avant-errance : le futur rôdeur se trouve dans son échoppe et y répare « une belle chaussure à quatre courroies, ornée d'une petite lune d'argent »⁴⁹, dont le propriétaire est un citoyen romain. S'agissant de la seconde activité d'Isaac (entreprise après quelques

⁴⁷ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 46.

⁴⁸ Philippe Hamon décrit cette « polyphonie évaluative » comme le *désordre interne*, donc une certaine ambiguïté évaluative se réalisant à quelques niveaux. En effet, on a une discordance *début-fin* (c'est-à-dire début positif, fin négative, ou inversement), une discordance s'opérant entre le fond et la forme ou une discordance entre le parleur (le personnage qui produit la parole) et la parole elle-même. En outre, cette ambiguïté de la parole peut être encore accentuée par l'apparition d'un personnage d'*interprétant* qui, en tant que tel, met en place une évaluation de la parole d'autres personnages, ce qui contribue à l'amplification de la discordance. Strictement aux dires de Philippe Hamon, une telle situation est qualifiée comme « une "mise en polyphonie évaluative" de la parole des personnages » (Ph. HAMON : *Texte et idéologie...*, p. 138).

⁴⁹ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 13.

siècles), elle concerne son emploi en France, lors de l'érection d'une cathédrale. Voici, à ses propres dires, les obligations professionnelles qu'il lui incombe d'y exécuter :

On m'avait confié une tâche imbécile et dure ; je m'attelais au timon du binard, je tirais la corde sous le bec de la grue, je charriais des pièces de bois ou, grimpé sur un échafaud, je creusais des trous de boulin pour les poutrelles de soutien en avalant force poussière. Je peinais gaiement, vaillamment, taciturne et de belle humeur. Depuis Jérusalem et mon échoppe, depuis trente-six générations à peu près, je n'avais pas manié le marteau et je le reprenais avec plaisir⁵⁰.

Isaac parvient également à construire une « civière composée de deux bâtons et de débris de planches »⁵¹, pour transporter un blessé au cours d'une calamité à la capitale russe ; et, aux États-Unis, il réussit à acquérir un sandwich d'un appareil distributeur sans pour autant y insérer de monnaie. Il faut spécifier que la seconde activité est jugée positivement par un personnage-évaluateur⁵², Harry Smith, qui, fasciné par l'exploit du Juif, désire à tout prix, au sens propre du mot, apprendre comment user d'un tel artifice ingénieux. Voici les mots avec lesquels il exprime son évaluation :

Je vous ai observé, enseignez-moi votre truc. Ça vaut bien dix dollars et je vous paierai dès que je les aurai gagnés. Ainsi, vous magnétisez le distributeur. Je n'aurai jamais cru ça si je ne l'avais vu. Dix dollars ne vous contentent pas ! Vingt, j'irai jusqu'à vingt, à l'échéance d'un mois⁵³.

Somme toute, quoique le personnage principal dans l'ouvrage *Carnet de route du Juif Errant* soit rarement présenté lors de la réalisation d'une activité physique, son savoir-faire est jugé positivement par le *lectant interprétant*, étant donné son engagement et son habilité.

Il est évident que ce qui influence significativement l'évaluation du personnage par le *lectant interprétant*, ce sont les fascinations éventuelles de celui-là pour toutes sortes de plaisirs, de passions et de valeurs esthétiques. L'outil permettant d'analyser cette catégorie est le **savoir-jouir** du personnage. Encore qu'Isaac ait peu d'occasions d'exercer un travail, c'est entre autres cette activité professionnelle qui lui donne du plaisir. Il s'agit non seulement des devoirs liés à sa profession de cordonnier (« Je riaais, malgré moi, en tapant sur la forme, à cause du plaisir qu'il y a toujours à travailler une matière de magni-

⁵⁰ Ibidem, p. 152.

⁵¹ Ibidem, p. 207.

⁵² Il s'agit du narrateur ou d'un personnage qui acquièrent la « compétence normative » (cf. Ph. HAMON: *Texte et idéologie...*, p. 219).

⁵³ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 225–226.

ficence »⁵⁴), mais aussi de son assistance à l'édification de ladite cathédrale. C'est toujours le même bâtiment sacré qui lui assure une sorte de plaisir, car le Juif, en scrutant sa construction, éprouve une fascination authentique pour son harmonie formelle.

Ce sont aussi les plaisirs charnels dont le Juif arnousien se délecte, mais aussi un divertissement banal et innocent comme le repos dans un beau paysage ou la baignade :

Jamais je ne m'étais senti si jeune ; mes jambes dévoraient le layon avec un appétit de quinze ans, une fringale d'amoureux. Le vent de l'aurore me baignait ainsi qu'une eau légère, parfumée, non résistante, touchait mon ventre, coulait autour de mes cuisses, enveloppait mes organes générateurs. Hosannah !⁵⁵

Cependant, parmi les plaisirs charnels qui répondent aux besoins du Juif et qu'il cherche durant sa déambulation, il faut ranger les désirs sexuels. Il projette, en vain du reste, quelques fois de suite de posséder une adolescente bohémienne (ici, il est même légitime de parler d'un projet de viol). Isaac, à l'occasion de la dernière chance de la séduire de manière forcée, constate : « Il fallait que je possédasse cette fille avant son trépas qui, selon la perspective de mon existence infinie, m'apparaissait comme instantané »⁵⁶. En tout cas, ce n'est pas la seule femme qui éveille en lui le désir sexuel, parce que l'une de ses amantes est Isabella Bell'Occhio, prostituée italienne. Quant à l'évaluation, il est crucial de mentionner son aventure érotique vécue à l'époque où Moscou est en flammes. En décrivant son rapport sexuel accidentel avec une femme, il avoue cyniquement qu'il lui a donné à boire une boisson alcoolique dans le dessein d'anesthésier sa conscience et, conséquemment, de la posséder. En plus, cette conjoncture lui a permis de mettre en pratique ses fantaisies débridées et il ne s'en veut nullement, puisque de tels incidents se produisent lors de différentes calamités, telles que les incendies. Pour conclure la description de son attitude à propos de ce viol, il faut souligner que, dans son optique, c'est une belle réminiscence qui s'est déroulée au cours du brasier.

Vu l'hétérogénéité qui caractérise le savoir-jouer du Juif arnousien (car, d'une part, il est doté d'un signe positif : il trouve du plaisir dans des activités simples et quotidiennes, et, d'autre part, il est doté d'un signe négatif : il accomplit des actes abjects qui le remplissent de joie), il est légitime de noter que l'image de ce personnage cause la « polyphonie évaluative ».

⁵⁴ Ibidem, p. 13.

⁵⁵ Ibidem, p. 54–55.

⁵⁶ Ibidem, p. 79.

Le **savoir-vivre**⁵⁷ d'Isaac peut être caractérisé, tout comme la modalité ci-dessus, de façon binaire, ce qui entraîne la « polyphonie évaluative » chez le *lectant interprétant*. Pour étayer cette constatation, il suffit de remarquer que, dans ses énoncés ainsi que dans ses actes, le Juif est aussi discourtois (en s'adressant à Samiri, il emploie des expressions peu galantes : « pousse-toi »⁵⁸, « lâche-moi »⁵⁹ et « que t'importe »⁶⁰ ; il se précipite sur l'adolescente dans le dessein de la saisir ; il refuse de manière grossière l'aliment que lui propose l'ermite tibétain ou jette un escabeau sur un autre Juif errant – qui, à ses yeux, n'est qu'un faux vagabond usurpateur⁶¹ – et se rue sur lui) que bienséant (Isaac enterre le cadavre de Samiri, salue avec révérence le Roi Kobad en faisant devant lui des salamalecs, parle doucement avec Jacques Pantaléon – futur pape Urbain IV, ferme les yeux d'un mort et prend soin de Harry Smith quand celui-ci est à l'article de la mort).

En somme, il reste à noter que dans la plupart des cas les modalités ne donnent pas une interprétation univoque (c'est uniquement le savoir-faire d'Isaac qui est jugé positivement et sans aucune ambiguïté). Ainsi, le *lectant interprétant* est libre de forger son propre jugement, d'autant plus qu'Isaac n'est pas présenté par d'autres personnages de la diégèse (résultat de la narration autodiégétique).

Contrairement au roman précédent, *Les Entretiens d'Ahasvérus* donnent au lecteur plus d'informations sur l'« être » du personnage éponyme, car celui-ci est décrit par le narrateur non autodiégétique, donc l'instance qui procure une description effectuée de l'extérieur. Les possibilités d'examiner la fonction herméneutique du Juif launayen sont alors délimitées par le type de narration qui offre un large éventail de données.

Quant à la description physique, le lecteur possède nombre d'informations qui, en plus, lui sont fournies déjà au début du texte. Il est significatif que le narrateur non seulement décrit la taille et la constitution du corps du Juif, mais il s'arrête aussi sur les parties particulières de son visage (cheveux, yeux, nez et pommettes), sans omettre les accessoires tels que son pince-nez et lorgnon ou, pour ce qui est de son aspect physique, la description de son poil (si autrefois il portait une longue barbe blanche, maintenant il est rasé selon la mode américaine).

⁵⁷ Il s'agit de l'attitude du personnage envers les lois et les codes qui fonctionnent, ou qui sont communément admis, à l'intérieur de la société dans laquelle il vit.

⁵⁸ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 41.

⁵⁹ Ibidem, p. 42.

⁶⁰ Ibidem, p. 44.

⁶¹ C'est avec ces mots que l'errant arnousien entame son attaque : « Je te tuerai, chien, [...] Ton trépas démontrera ton usurpation de titres. Le Juif Errant, le vrai, ne meurt pas » (ibidem, p. 179).

Tous ces indices précis visent, nous semble-t-il, à souligner le caractère juif de sa « construction physique ». Le narrateur ne se borne nullement à présenter les éléments de son enveloppe charnelle, mais il consacre une quinzaine de lignes à l'analyse de son âge, d'où il s'avère que c'est un homme qui frise la centaine. Il n'est point douteux que le lecteur obtienne un portrait précis lui permettant de se créer l'image du Juif. Cette description préliminaire, bien qu'approfondie, est plus tard complétée suivant la conjoncture dans laquelle se déroule l'action. Encore que l'intrigue principale s'enferme dans un cadre temporel limité, Ahasvérus subit certaines transformations physiques dues avant tout à l'état de sa santé.

S'agissant de l'identité du personnage principal, quoique donnée dans le texte, elle se restreint au substantif dénominatif « Ahasvérus ». Somme toute, l'identité du Juif n'est pas inconnue et le lecteur peut se construire l'image d'un vieillard qui porte ce nom, d'autant plus que la description de son aspect physique lui fait penser qu'il est question du personnage légendaire. Quant à la situation familiale du Juif launayen, si compliquée soit-elle⁶², il suffit au *lectant interprétant* de savoir qu'Ahasvérus est localisé dans un milieu bien précis pour se créer une image concrète de sa personne en tant qu'élément de la communauté sociale.

Outre les informations relatives à l'apparence et à l'identité du personnage éponyme des *Entretiens d'Ahasvérus*, le lecteur obtient quelques indices sur son passé, ainsi que sur son activité, qui sont fournis déjà au début du texte avec la description physique. Là, on apprend que le Juif est un homme curieux qui fréquente différents milieux (artistiques et politiques) et qui s'occupait jadis de la politique, mais, pour des raisons inconnues, il a pris la décision d'abandonner cette activité professionnelle afin de s'investir dans le métier d'avocat. Pourtant, le lecteur ne connaît ni le poste qu'occupait le Juif ni les raisons pour lesquelles il a déserté ce domaine professionnel. Un autre élément qui jette une lumière chétive sur le passé du Juif est sa vie à l'époque préchrétienne. En tout cas, le *lectant interprétant* n'est nullement capable de constater avec une certitude inébranlable s'il s'agit des événements authentiques ou s'ils ne sont qu'un produit chimérique de l'imagination de l'homme chez qui les attaques successives d'apoplexie ont endommagé le système nerveux. En outre, dans le même chapitre introductif, intitulé *Au lecteur*, on trouve une caractéristique plus ou moins détaillée de la mentalité d'Ahasvérus. Il s'ensuit que c'est un homme instable, enclin à changer ses convictions. Cette instabilité idéologique est explicitement signalée par M^{me} Ahasvérus : en attirant l'attention sur ce trait de caractère de l'avocat, elle devient personnage-focalisateur.

⁶² Il en est ainsi, car M^{me} Ahasvérus n'est pas la mère de Thérèse (fille du Juif), et Philippe Veruski, lui, n'est pas le fils de cette dernière. Bref, c'est une famille « combinée », sortant de l'ordinaire.

Ce type de présentation du personnage permet sans aucun doute au *lectant interprétant* de s'imaginer sa silhouette, car son existence paraît possible et relativement facile à localiser dans le monde de référence, ce qui, au bout du compte, facilite le procédé évaluatif de la part du lecteur. En outre, l'évaluation herméneutique du Juif launayen peut être encore élargie grâce à l'analyse de son « faire ».

Attendu la nature formelle du texte de Louis de Launay, il n'est pas surprenant que le personnage éponyme jouisse d'un **savoir-dire** suréminent. Dire que cette capacité rhétorique est indispensable à ce que l'« émetteur de propos » puisse formuler des énoncés pertinents et se caractérisant d'une profondeur intellectuelle semble un facteur qui ne fait aucun doute. Une telle compétence est d'autant plus requise que le texte déploie une série de dialogues (avec de rares narrations descriptives effectuées par le narrateur extra-homodiégétique), où l'une des personnes y prenant part est Ahasvérus. Dans ses nombreuses énonciations, il exprime ses idées sur différents sujets. L'éloquence et la lucidité du plaideur juif sont signalées par son secrétaire (narrateur extra-homodiégétique) qui avoue dans l'un de leurs entretiens : « Voilà maître Ahasvérus qui prend la suite de Bossuet ! Vous devriez, en effet, écrire de visu votre discours sur l'histoire universelle »⁶³. Grâce à ces propos, le narrateur devient un personnage-évaluateur dont l'opinion, dans ce cas, influe positivement sur le jugement de cette modalité que se fait le *lectant interprétant*.

Or, le savoir-dire n'est pas uniquement une capacité singulière de s'exprimer avec une facilité et un brillant remarquables, mais aussi le résultat qu'exercent les paroles d'un tel « orateur » sur la personne avec laquelle il mène une discussion. Dans le cas du Juif launayen, c'est entre autres le caractère logomachique de son penchant pour le parler qui lui assure, bien entendu, l'avantage sur ses interlocuteurs éventuels. Une telle prédilection est explicitement mise en relief dans le chapitre introductif, où l'on peut lire ce qui suit :

Quand on cause avec lui, il vous laisse à peine l'occasion de prendre la parole. Mais, en fin de compte et sans qu'on s'en soit aperçu, il a tiré de son interlocuteur tout ce que celui-ci pouvait contenir d'intéressant, à savoir des suggestions pour mettre en mouvement sa propre machine à penser ; il l'a exprimé jusqu'au zeste⁶⁴.

Il importe également de mentionner, sans entrer toutefois dans les détails et sans citer les moyens verbaux (la partie énonciative étant trop longue) dont le Juif a usé pour convaincre son secrétaire, la situation où Ahasvérus persuade son subalterne de se rendre à la Santé dans le but de s'entretenir avec Philippe Veruski, arrêté pour des raisons politiques. L'avocat, ayant à l'esprit

⁶³ L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 108.

⁶⁴ Ibidem, p. 11.

le bien de son petit-fils et dirigé par la volonté d'éviter un scandale éventuel qui puisse résulter de la détention du membre de sa famille, parvient à ce que son secrétaire (faisant dans le texte la fonction de narrateur au premier degré) se dirige à la prison « sous prétexte d'apporter au détenu quelque commission de son grand-père »⁶⁵. Cette « prise de parole » par le personnage peut être traitée comme la « prise de pouvoir »⁶⁶ : les paroles prononcées par le Juif concordent avec sa position dominante dans une situation d'énonciation donnée. C'est aussi son éloquence assaisonnée de citations en latin qui décide de la valeur de son savoir-dire.

En fin de compte, à la lumière de ce que nous venons d'observer, le savoir-dire du Juif launayen ne contient aucune ambiguïté quant à son évaluation. Vu la force et la qualité de ce que prononce Ahasvérus, elle peut être jugée par le *lectant interprétant* de manière positive.

Comme le caractère formel des *Entretiens d'Ahasvérus* expose avant tout les dialogues et que, par voie de conséquence, les actions y constituent une rareté, l'évaluation du Juif par le biais de son **savoir-faire** est fort limitée. Malgré cette carence des bases analytiques, il est toutefois possible de déceler quelques points de repère qui permettent un examen, mais, aussi rudimentaire qu'il soit, il procure l'occasion d'effectuer un tel jugement évaluatif. Or, le savoir-faire d'Ahasvérus porte non sur une activité au sens propre du terme, mais sur celle qui résulte des capacités intellectuelles et, plus précisément, professionnelles. C'est notamment le fait que le personnage en question est un avocat chevronné et compétent qui contribue à ce qu'il jouit d'une renommée brillante. Par suite, les clients voulant gagner un procès prennent la décision de profiter de ses services et se dirigent chez lui. Outre tous ces cas particuliers, il faut se focaliser aussi, sans toutefois approfondir, sur deux affaires, car elles s'attachent directement à Ahasvérus. Il s'agit donc de la libération de son petit-fils détenu à la Santé et de la réussite du procès qu'il a intenté contre Jésus (nous avons constaté qu'il est permis d'interpréter son décès imprévu comme le dénouement positif de cette action juridique). Somme toute, nous sommes porté à reconnaître que le savoir-faire du personnage éponyme du texte de Louis de Launay peut être évalué par un signe positif, d'autant plus que l'intelligence, l'érudition prodigieuse et l'habileté professionnelle de l'avocat israélite (c'est un « habile dissecteur »⁶⁷) sont évoquées par les personnages-évaluateurs.

À l'intérieur de la catégorie qui englobe tous les éléments pouvant compléter la grille esthétique d'Ahasvérus, c'est-à-dire relative à son **savoir-jouir**, on peut placer le goût pour le déplacement (« Ahasvérus qui n'aimait jamais

⁶⁵ Ibidem, p. 52.

⁶⁶ Il peut arriver que « la prise de parole » par un personnage coïncide avec « la prise de pouvoir ». Un tel effet a lieu au moment où les paroles qu'il prononce engendrent une réaction particulière chez l'interlocuteur (cf. Ph. HAMON : *Texte et idéologie...*, p. 128).

⁶⁷ L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 11.

rester longtemps en place »⁶⁸), pour la lecture (« Je le trouvais souvent en train de lire des livres de science pour lesquels il s'était pris d'une passion croissante, ou encore des ouvrages de politique ou de finance, mais parfois aussi un mémoire historique ou un roman »⁶⁹), mais notamment pour la nouveauté (progrès technique) et la science en général. C'est à ce dernier divertissement intellectuel qu'il consacre beaucoup de temps, ce qui ne devrait pas étonner un *lectant interprétant* qui est au courant du modèle traditionnel de la légende, où, rappelons-le, le vagabond éternel est renommé avant tout pour le savoir résultant d'une longue existence et d'un amoncellement gigantesque de toutes sortes d'expériences. Nul doute enfin que ce type de distraction est évalué par un signe positif et ne provoque aucune « polyphonie évaluative » chez le *lectant interprétant*.

Il convient aussi d'examiner l'attitude du Juif launayen envers les lois et les codes qui régissent la collectivité au sein de laquelle il fonctionne. Cela nous conduit à l'analyse de la dernière modalité, celle liée au **savoir-vivre**. Cette catégorie est le plus amplement décrite à l'intérieur du cadre de l'étiquette sociale. Là, Ahasvérus apparaît comme un homme courtois qui respecte les principes de l'art de civilité : il « rend des saluts, échange des poignées de main avec condescendance ou jovialité »⁷⁰, présente son petit-fils, Philippe Veruski, à son secrétaire sans pour autant oublier d'énumérer ses qualités, et, pour assurer la cordialité d'une conversation intime, il passe son bras sous celui de son compagnon. Tout en s'adressant à son secrétaire, il utilise des formules qui témoignent de son attitude courtoise (« mon enfant »⁷¹ et « jeune homme »⁷²), il exprime ouvertement sa répugnance pour le tapage et les scandales, et fait tout son possible pour les éviter à l'intérieur de son cercle familial.

On ne peut pas passer sous silence un événement qui puisse, dès l'abord, être perçu comme le manque au cérémonial courtois. Or, Ahasvérus, avant de quitter la table et ses convives, roule, sous l'emprise des émotions résultant d'une vive discussion avec Thérèse, sa serviette avec violence et la jette sur la table pour se rendre, ensuite, dans son bureau. Bien qu'au début un peu embarrassé, le narrateur passe d'emblée à la description de la réaction des membres de la famille du Juif et remarque que « l'incident n'avait rien d'exceptionnel, car les deux femmes ne s'en montrèrent nullement émues »⁷³. Cette justification permet d'effacer une quelconque évaluation négative du comportement de l'avocat et, en résultat, le jugement du *lectant interprétant* n'est pas troublé.

⁶⁸ Ibidem, p. 59.

⁶⁹ Ibidem, p. 145.

⁷⁰ Ibidem, p. 7.

⁷¹ Ibidem, p. 17.

⁷² Ibidem, p. 18.

⁷³ Ibidem, p. 64.

Outre l'observation des bienséances et des bonnes manières en société, il faut aussi considérer la façon dont Ahasvérus perçoit le respect des normes juridiques et celles liées à l'ordre public. Il répute ces règles à tel point qu'il désapprouve les actes de son petit-fils qui entraînent l'intervention des organes policiers. En fin de compte, même si Ahasvérus « tenait aisément les gens à distance »⁷⁴ (il serait fort exagéré de traiter la réserve comme une attaque aux lois déterminant la vie sociale), le *lectant interprétant* dote l'évaluation de la totalité de ses actes relevant du savoir-vivre d'un signe positif et la « polyphonie évaluative » y est décidément exclue. D'ailleurs, comme l'examen a démontré, une telle discordance est absente dans le cas de toutes les modalités et le lecteur peut bien les évaluer positivement.

À l'opposé du texte de Louis de Launay, celui de Henry-Jacques consacre décidément moins de place à la description du personnage principal des *Marches du Juif-Errant*. Dès lors, l'« être » d'Ahasvérus – quant à la présentation extérieure, donc le corps et la vêtue – y est extrêmement pauvre, et les composantes particulières de sa description se limitent à procurer une image traditionnelle qui ne s'éloigne pas de celle perpétuée sur les estampes de Gustave Doré, datant du XIX^e siècle. Ce qui est d'une importance prépondérante, c'est que le front du rôdeur porte une empreinte marquée par l'ange, au moyen d'une épée flamboyante. Il est à rappeler que c'est le seul Juif, parmi tous les autres que nous soumettons à l'examen, sur la glabelle duquel est imprimé un stigmat accentuant son acte ignoble dirigé contre Jésus.

Pour ce qui est de son identité, on connaît uniquement son prénom qui, chose évidente, retient les propriétés de base perpétuées dans les sources légendaires. En outre, on a accès à quelques informations rudimentaires sur son statut familial d'avant le châtement : il est marié (l'identité de sa conjointe est tout à fait mystérieuse) et il a quelques enfants (leur nombre n'est nullement précisé). Tout compte fait, cette courte série de données tend à prouver que l'image du Juif henry-jacquien s'inscrit pleinement dans la vision traditionnelle. Cela posé, il convient de remarquer que la connaissance des gravures perpétuant l'image du vagabond éternel, bien qu'elle ne soit pas nécessaire à la compréhension du message inclus dans le texte, peut faciliter au *lectant interprétant* la création de l'effigie du Juif dont le physique est conforme à la convention iconographique.

Afin d'approfondir l'analyse herméneutique du personnage principal des *Marches du Juif-Errant*, il importe aussi de prendre en considération son « faire ». Quant à la modalité liée au **savoir-faire**, on peut la diviser en deux périodes : celle d'avant le châtement et celle qui se situe après la damnation. Dans le cadre de la première, on décèle le travail physique qu'exerce le Juif dans son échoppe, mais les remarques sur cette activité sont très cursives et une quelconque évaluation de la part du *lectant interprétant* paraît impossible.

⁷⁴ Ibidem, p. 12.

Tout ce que celui-ci apprend à propos de l'art artisanal du Juif se renferme dans deux phrases : « Ahasvérus trempe dans l'odeur du cuir. Il travaille ferme, penché sur une chaussure »⁷⁵. L'autre activité d'Ahasvérus met en scène ses aptitudes d'organisation. Il réussit à persuader d'autres Juifs de son entourage que Jésus est le véritable Messie. En réalité, il organise un rendez-vous dans son atelier en vue d'encourager les autres à s'opposer aux prêtres et à soutenir l'homme se disant le Fils de Dieu. Indépendamment du motif chrétien (le Juif y est du côté de Jésus et agit en sa faveur), cette activité est dotée d'un signe positif du fait qu'Ahasvérus témoigne des compétences assurant l'efficacité organisationnelle de son projet.

Quant à la seconde période (celle relative à l'époque où il est déjà condamné à errer), il faut énumérer avant tout sa lutte acharnée contre Jésus, qui se manifeste dans ses multiples attaques visant à détruire les croix symbolisant la mort de l'Oint du Seigneur. L'autre épisode – témoignant, cette fois-ci, de la puissance du Juif – renvoie à sa lutte avec la Mort : même s'il l'autorise à s'emparer de lui pour trancher le fil de ses jours, l'« ange aux ailes froides » ne parvient pas à le meurtrir. Bien que le combat soit violent et douloureux, La Faucheuse est forcée de reconnaître : « Il ne sera pas dit que tu es plus fort que moi ! »⁷⁶ Quoique nous ne prenions pas en considération – pour des raisons évidentes – la capacité du vagabond de se déplacer dans l'espace, ici, il convient de prendre acte d'une endurance exceptionnelle dont le réprouvé fait preuve lors de sa déambulation. Avant de conclure, insistons sur la persévérance d'Ahasvérus se révélant dans la poursuite des entités mythiques : Zeus, Prométhée et les Parques, ainsi que la descente au centre de la Terre. À tout prendre, vu la discordance qui caractérise les actes du Juif henry-jacquien dans le cadre de cette modalité, le jugement de son savoir-faire n'est pas univoque, ce qui suscite la « polyphonie évaluative ».

À l'instar de la modalité précédente, employée à l'étude du « faire » d'Ahasvérus, nous proposons de scinder l'examen de son **savoir-jouir** en deux étapes identiques. En ce qui regarde la première, on peut y repérer deux comportements divergents que le personnage analysé manifeste à l'égard de Jésus. À l'époque où il est en faveur du Messie prétendu – car il voit en lui le véritable messenger divin –, l'arrivée de celui-ci à Jérusalem le réjouit au point qu'il ne cache pas son euphorie, si bien que ses gestes trahissent un bonheur indescriptible. Voici comment il extériorise son ravissement en présence de son épouse :

Là [dans sa demeure – P.K.], se mit à danser et à chanter, donnant de grands coups de pied autour de lui.

⁷⁵ HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant...*, p. 29.

⁷⁶ Ibidem, p. 139.

– Au feu, le cuir et les chaussures ! Vive le Messie ! hurla-t-il, levant les poings. Et comme sa femme venait s'enquérir timidement, il l'empoigna joyeusement, la faisant tourner, sauter jusqu'au plafond⁷⁷.

En revanche, lorsqu'il ne croit plus que le Galiléen soit le vrai Rédempteur (le manque d'une action convenable de celui-ci et ses promesses du Royaume de Dieu qui n'est pas de ce monde), l'attitude d'Ahasvérus change si diamétralement qu'il devient son opposant acharné. Il n'est nullement exagéré de noter que le Juif prend du plaisir à regarder le Christ souffrir lors de son chemin de croix. Voici deux courts passages illustrant le comportement que le Juif manifeste à l'égard de l'homme endurant des tourments indicibles, et qui trahit, par là même, une jouissance confinant au sadisme :

Monté sur un banc, devant sa porte, Ahasvérus attend le passage de Jésus qu'on va crucifier. Avant de retomber à tout jamais, il tient à se délecter du supplice de ce faux prophète dont les mensonges ont brisé en lui jusqu'au goût de respirer ; à se convaincre que tout est fini avec celui qui va mourir⁷⁸.

et :

Souffre et meurs si ta mort doit me rendre la paix. Mais non ! Tu mourras pour rien !⁷⁹

On peut observer un pareil type de plaisir dans les situations où, déjà après la mort du Christ, l'éternel vagabond s'adonne assidûment à la destruction des croix chrétiennes. Si l'on ramasse tous les éléments mentionnés plus haut, il s'avère que les actes du Juif henry-jacquier se logent sur deux pôles opposés : certains d'entre eux se caractérisent par un jugement positif, d'autres semblent de toute évidence négatifs. En somme, il reste à constater que ce contraste frappant ne peut que susciter une « polyphonie évaluative » chez le *lectant interprétant*.

S'agissant de l'analyse du **savoir-dire**, le lecteur connaît les pensées d'Ahasvérus non seulement grâce aux interventions du narrateur omniscient (celui-ci, vu son accès direct au for intérieur du Juif, déploie aussi bien ses réflexions que ses souvenirs et préoccupations), mais aussi grâce au discours direct. Ces « prises de parole » d'Ahasvérus, basées sur la citation littérale, permettent au *lectant interprétant* de juger la façon dont le Juif s'exprime. Il s'avère que son langage ne sort pas de l'ordinaire et n'est pas marqué d'une quelconque maîtrise

⁷⁷ Ibidem, p. 33.

⁷⁸ Ibidem, p. 60.

⁷⁹ Ibidem, p. 70.

rhétorique éminente. Ses énonciations sont courtes et se bornent à transmettre l'essentiel du message, sans laisser le Juif pénétrer dans les recoins de son inconscient : cela posé, il serait inutile d'y chercher une quelconque profondeur intellectuelle.

On ne peut point se taire sur ces actes de parler qui sont marqués de grossièreté : en s'adressant à Caïphe, suspendu entre la mort et la vie, Ahasvérus, sans dissimuler sa répugnance, l'appelle « gros cochon »⁸⁰, et lors d'une querelle avec son double (un autre rôdeur qui prétend être le véritable Juif errant), il l'insulte verbalement au moyen des mots suivants : « [c]hien rampant, bouche pourrie de mensonges »⁸¹. Il est à présumer qu'une telle orchestration du savoir-dire du Juif henry-jacuien tend à souligner son appartenance à la classe sociale moyenne, au monde des artisans qui ne cherchent nullement à consacrer une attention particulière à leur manière de s'exprimer et à ciseler les mots prononcés, mais qui se retreignent à transmettre un message où le contenu l'emporte sur la forme stylistique.

Cette observation nous amène au contexte qui met en relief l'adéquation se profilant entre la « prise de parole » et la « prise de pouvoir ». Là, le futur flâneur témoigne d'une compétence remarquable qui lui permet d'influencer les autres et de les pousser aux actions concrètes. C'est durant une réunion organisée dans son échoppe qu'Ahasvérus, en tenant un discours enflammé, parvient à persuader d'autres Juifs que Jésus est le Messie qui garantit la délivrance d'Israël et les incite à se dresser contre les ministres du culte. Voici l'allocution du Juif qui remue les cœurs de toutes les personnes réunies chez lui :

- Avez-vous de bons couteaux ?
- Sois sans crainte, cordonnier [paroles de l'un des participants – P.K.].
- Et vous le savez, le jour venu, haut les manches ! Les prêtres par la fenêtre, Caïphe à la chaudière. Les richards sueront leur or jusqu'à la dernière goutte. Le feu aux maisons qui ne seront pas ouvertes. L'épée au ventre de ceux qui ne marcheront pas avec nous. Les Romains sauteront dans la mer. Le règne de Dieu arrive sur la terre. À notre tour d'être heureux !
- À quand le grand soir ? [comme plus haut – P.K.].
- Vous le saurez bientôt. Attendez que je revienne vous crier : « Debout ! »⁸²

Avant de conclure, il faut mentionner les rares capacités linguistiques du Juif. Il est d'ailleurs conforme aux sources légendaires que le vagabond connaisse toutes les langues des pays où il séjourne, mais, quant au Juif hen-

⁸⁰ Ibidem, p. 152.

⁸¹ Ibidem, p. 166.

⁸² Ibidem, p. 33–34.

ry-jacquier, il est aussi capable de comprendre la langue des animaux et de communiquer avec eux. Cela est visible entre autres dans sa conversation avec un vautour qui l'instruit sur la route menant chez Prométhée.

Ayant ramassé tous les constats ci-dessus, il paraît légitime d'admettre que le *lectant interprétant* hésite dans son évaluation du savoir-dire du personnage analysé du fait que, d'un côté, bien que son style ne soit nullement recherché, il s'exprime de façon naturelle et neutre, et il est capable d'exercer une influence patente sur ses interlocuteurs, de l'autre, quelques-uns de ses énoncés – ceux remplis d'insolence et de grossièreté – éveillent chez le lecteur une attitude improbable. Tout compte fait, la discordance intérieure de cette modalité entraîne sa « polyphonie évaluative ».

À part les trois savoirs analysés précédemment, c'est aussi le **savoir-vivre** qui permet l'évaluation normative du héros des *Marches du Juif-Errant*. Déjà avant la damnation, le Juif fait preuve de comportements qui transgressent les règles de bienséance : il humilie Pierre qui renie son appartenance aux adeptes de Jésus (« – Lâche, tu n'avais qu'à mourir pour lui, répondit le cordonnier. Et le poussant du pied, il s'en alla »⁸³) et Judas qui regrette d'avoir trahi le Maître (« – Toi aussi, tu es un lâche ! [...] Va te faire pendre ailleurs, cria Ahasvérus lui crachant au visage. Meurs donc si tu n'es pas capable de défendre ta vie ! »⁸⁴).

Le même type d'actes témoignant de son orgueil et de son insolence est repérable dans sa conduite postérieure à l'infliction du châtement. Quand il s'avère que les Moires ne peuvent pas couper le fil de sa vie et, par voie de conséquence, exaucer sa demande, il leur fait « un geste de menace »⁸⁵. Il crache vers le ciel pour afficher son dédain envers le Christ et ne respecte pas la Mort qui s'est montrée impuissante à l'égard de son immortalité. En outre, ayant retrouvé trois hommes suspendus entre la vie et la mort (Pilate, Caïphe et Judas), il ne s'abstient nullement de les outrager : il crache au visage de Judas et, en voyant le grand prêtre juif mariner dans un bain de déjections et de sanies, non seulement il l'astreint à consommer les impuretés, mais, avant de prendre congé du malheureux, il évacue aussi sur lui son urine. Voici l'extrait qui illustre cette scène :

– Au secours ! crie toujours le malheureux.

– Te sauver, moi ? s'exclame Ahasvérus. Maudit ! je voudrais que ton châtement fût pire encore. Tiens, continue-t-il, secouant de son bâton la boue visqueuse, tiens, [...] bois et mange, que des générations pourries viennent sans fin souiller ta face, que jusqu'à l'heure du jugement, ce soit ta viande et ton vin !

⁸³ Ibidem, p. 47.

⁸⁴ Ibidem, p. 48.

⁸⁵ Ibidem, p. 134.

Puis Ahasvérus fait demi-tour, tandis que Caïphe pousse des cris affreux. Mais avant de disparaître, le Juif se tourne une dernière fois vers le condamné et pisse dessus⁸⁶.

Avant de clôturer les énumérations des comportements d'Ahasvérus qui sont marqués péjorativement, il convient de rappeler la querelle avec son double prétendu. Ayant versé un torrent d'injures sur ce dernier, le Juif henry-jacquien « le frappa rudement sur la tête »⁸⁷.

En tout cas, on peut détecter un épisode, où le maudit démontre la compréhension pour la souffrance d'une femme psalmodiant des prières ardentes devant la croix pour solliciter le soutien de Jésus de manière que son fils bien-aimé, qui est à l'article de la mort, soit guéri. Ahasvérus, s'apprêtant à abattre la croix, succombe aux implorations de la désespérée qui le conjure de ne pas démolir le symbole chrétien. En fin de compte, il exauce le vœu de la mère dolente et, avant de s'en aller, il lui dit de ne pas pleurer et lui suggère de continuer ses prières si telle est sa volonté. Somme toute, si l'on veut définir l'évaluation de ce personnage par le biais de son savoir-vivre, il appert qu'elle est négative. Étant donné que le Juif est dominé par les sentiments critiquables, tels que l'orgueil, la haine et le manque de respect pour autrui, son évaluation tend en ligne droite vers le côté négatif.

En définitive, il faut admettre que le personnage éponyme du texte de Henry-Jacques, aussi par l'intermédiaire des relations entre lui et les autres (description indirecte), ne peut pas être jugé positivement, car toutes les modalités prêtent à la « polyphonie évaluative », mais – il faut le souligner – avec une certaine tendance vers le côté négatif (cela est notamment visible dans le savoir-jour et le savoir-vivre).

Contrairement aux *Marches du Juif-Errant* (où le narrateur est extra-hétérodiégétique, omniscient et possède un savoir prédominant sur celui des personnages), *Jésus raconté par le Juif Errant* se fonde sur la narration qui se compose de deux instances narratives : l'une d'elles est l'errant lui-même qui, dans le texte, fait fonction de narrateur intra-homodiégétique. Étant donné que ce type de narration l'emporte sur celle d'Edmond Fleg (narrateur extra-homodiégétique)⁸⁸, la présentation de l'« être » du personnage principal n'est

⁸⁶ Ibidem, p. 152.

⁸⁷ Ibidem, p. 166.

⁸⁸ Le texte se compose de trente et un chapitres, dont le dernier est intitulé *Épilogue*. Dans treize chapitres, c'est le Juif errant qui est la seule instance narrative. Toutefois, il arrive qu'il signale brièvement que son long discours fait partie du dialogue en s'adressant à son interlocuteur : « Si j'étais un romancier comme vous, je vous décrirais maintenant mon voyage, en termes pittoresques et archéologiques » (E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 34), « Savez-vous quoi, Monsieur ? » (ibidem, p. 164), « Croyez-vous que [...] » (ibidem, p. 195), « Savez-vous bien, Monsieur, que [...] » (ibidem, p. 203). Ajoutons que dans cinq chapitres, le discours du flâneur prédomine considérablement, parce qu'Edmond Fleg y prononce seulement une ou quelques

pas complète, parce qu'elle dépend de ce que mentionne le narrateur au premier degré, et ses remarques concernant ce paramètre sont plutôt modestes et se limitent à quelques indices.

Notons au préalable que le Juif est dans le texte un personnage anonyme : le lecteur ne connaît ni son nom ni son prénom. C'est un enfant adopté par son oncle Siméon qui, en plus, est paralysé de naissance. Voici comment le Juif explique sa situation familiale à Fleg :

Mon père ? Ma mère ? Je dois en avoir eu : même les Juifs en ont ! [...] Raisonnez avec moi, voulez-vous ? Si l'oncle Siméon m'avait adopté, c'est que j'étais orphelin ; si j'étais orphelin, c'est que j'avais perdu mes parents ; si j'avais perdu mes parents, c'est que j'en avais eu ; vous voyez, j'en ai eu comme tout le monde !...⁸⁹

En ce qui concerne le portrait du Juif, y compris le corps et l'habit, les éléments qui décrivent son aspect extérieur sont très pauvres et se focalisent de façon générale sur quelques parties de son corps : comme la barbe, la main ou le pied. Son apparence physique diffère toutefois selon la rencontre avec Edmond Fleg⁹⁰. Durant la première entrevue, datant de 1932, le Juif errant est un homme d'âge moyen, comparé à un fantôme noir, qui apparaît dans le jardin des Oliviers au clair de la lune. En revanche, quant à son portrait lors de la seconde rencontre, celle de 1952, le rôdeur est à tel point différent que le narrateur au premier degré ne le reconnaît pas : il est rasé, soigneusement coiffé et porte des shorts. Même si les indices qui portent sur l'apparence du Juif sont très modestes, le *lectant interprétant* connaît les pensées du personnage principal. Cela est dû au type de narration : en tant que narrateur intra-homodiégétique, le Juif barbu n'évite pas d'exposer non seulement ses doutes, mais aussi ses réflexions personnelles. Nonobstant quelques carences visibles qu'entraîne la description déficiente du physique et de l'identité de l'errant, l'analyse herméneutique de ce personnage peut être effectuée à l'aide de son « faire ».

Insistons tout d'abord sur le **savoir-vivre** du maudit, qui est le moins représenté dans le texte. L'évaluation de ce domaine est quand même possible, car il y a deux épisodes où sa réalisation est explicitement exposée. Le premier concerne la réaction du Juif à la vue du cadavre de Judas. Non seulement s'émeut-il à le voir pendu à l'arbre, mais il prend même la décision – de manière

phrases. Bref, le roman ne contient aucun chapitre où le discours du narrateur extra-homodiégétique l'emporterait sur celui du personnage éponyme.

⁸⁹ Ibidem, p. 21.

⁹⁰ Indépendamment de la rencontre, c'est par le biais de Fleg que le lecteur connaît les détails de l'apparence du marcheur réprouvé. En l'occurrence, le narrateur au premier degré fait fonction de personnage-focalisateur.

tout à fait spontanée et naturelle – de détacher le mort et de l'enterrer. Vu que c'est l'une des scènes sur la base de laquelle le lecteur peut avancer l'interprétation de l'acte du Juif errant et qu'elle est accompagnée d'un discours trahissant son attitude à l'égard du défunt, il est bon de la rapporter dans son intégralité :

Mais, derrière la grotte !... Cette robe, qui tombait d'une branche ! Cette barbe, qui montait sur cette robe ! Cette tête, penchée sur cette barbe !... Judas ! Pendu par le cou ! pendu à l'arbre !...
Où étaient les Écritures qui annonçaient son supplice ? Dans quel texte avait-il lu sa mort ?... Lui aussi avait voulu sauver le monde ! Et il était *élevé en haut* comme son Maître ! Mais bien autrement !... Il ne devait pas tirer à lui toutes les âmes !...
Je l'ai détaché. Je l'ai traîné dans la grotte. Je l'ai enfoui tout au fond. Je l'ai couvert de pierres...⁹¹

L'autre épisode permettant l'évaluation de la « compétence éthique »⁹² du Juif est lié à la rencontre intime avec sa fiancée, Dina. Bien que seuls – à savoir sans surveillance de la mère de la jeune fille prévue dans le protocole moral –, les deux amoureux ne transgressent en aucune manière les règles qui sont en vigueur dans la communauté juive et qui interdisent un quelconque rapprochement physique des futurs mariés. Ils se limitent à converser sur Jésus et sur leur cérémonie de mariage.

Somme toute, bien que le nombre d'indices portant sur le savoir-vivre du Juif fléguen soit modeste, il est néanmoins possible que le *lectant interprétant* puisse le juger positivement.

C'est aussi le **savoir-faire** qui n'est pas largement représenté. Cette modalité porte en premier lieu sur le métier qu'exerce le Juif. Guéri, il s'adonne à la profession de sabotier avec une béatitude manifeste, mais – il faut le souligner – il n'y a que deux mentions concernant le travail du marcheur juif dans l'atelier et, qui pis est, elles sont trop générales pour apporter un quelconque indicateur significatif au niveau analytique (la première : « Je ne regardais plus avec envie travailler les autres : je travaillais aussi, j'apprenais le métier. Je lissais le bois, je tranchais le cuir, je tirais l'alène, je frappais du marteau. Ah ! j'étais plutôt fier ! »⁹³ ; et la seconde : « J'étais en train de marteler »⁹⁴).

Il nous semble utile de prêter attention aux déplacements du Juif. Pourtant, il ne s'agit point de son vagabondage, mais des poursuites qu'il entreprend lors de l'activité pastorale de Jésus. Le Juif, intéressé profondément par l'enseigne-

⁹¹ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 283.

⁹² C'est le savoir-vivre du personnage qui donne lieu à un commentaire. Celui-ci peut être pris en charge aussi bien par le narrateur que par un personnage délégué à l'évaluation ou le personnage lui-même (cf. Ph. HAMON : *Texte et idéologie...*, p. 107–108).

⁹³ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 132.

⁹⁴ Ibidem, p. 136.

ment du Galiléen, suit les pas des apôtres, assiste aux réunions auxquelles préside le Maître, mais surtout, il observe attentivement tout ce qui se passe autour du Messie prétendu. Cette volonté acharnée le pousse à être toujours en marche et à parcourir des régions éloignées. Bien que cette activité se borne aux mouvements au sens propre du terme, il faut souligner la valeur religieuse qui s'en dégage. Il est question non seulement de la motivation qui sous-tend la volonté du Juif de se déplacer (aboutir au Messie), mais aussi de sa capacité consistant à observer de manière persévérante (assiduité).

Quant à l'autre activité du vagabond – la dernière – qu'il est nécessaire de mentionner, c'est sa participation aux opérations militaires, organisées par l'État d'Israël lors de la guerre d'Indépendance. Là, il attaque les ennemis arabes tout en contribuant à l'expansion de l'armée israélienne. Qu'il nous soit permis de citer un extrait illustrant l'activité militaire du Juif :

À Safed, l'Irakien encombre, sur les hauteurs, deux forteresses à désespérer tous les gros calibres : la Metzuba et le Teggart. Une nuit, escorté de mes Sabras, je grimpe jusqu'à la Metzuba ; je creuse un trou dans la muraille ; je me faufile au travers ; je saute à l'intérieur ; je darde ma fronde : l'Irakien se cavale ! Une autre nuit, escorté de mes Sabras, je grimpe jusqu'au Teggart ; je creuse un trou dans la muraille ; je me faufile au travers ; je saute à l'intérieur ; je braque ma fronde ; mais l'Irakien s'était déjà cavale ! Résultat : plus un Arabe en Galilée !

À Degania, le Syrien nous présente huit tanks, qui traînent des tonnerres dans la campagne, avec dix grosses machines qui leur ressemblent comme des sœurs. À vingt mètres, je braque mon caillou sur le tank numéro 1. Le tank numéro 1 prend feu et flammes ; les sept autres tanks font demi-tour, avec les dix grandes sœurs. Résultat : plus un Arabe à Degania, ni à Samakh, à Ein Gheb, à Michmar Ha'Hemek, ni à Hulda, ni à Kyriath Annavim, – tous locaux où j'avais procédé du pareil au même !⁹⁵

Il nous reste à conclure que le savoir-faire du personnage principal de l'ouvrage *Jésus raconté par le Juif Errant* ne donne aucunement lieu à la « polyphonie évaluative ». En outre, le *lectant interprétant* peut de toute évidence attribuer à ce domaine un signe positif, car, en plus, rien ne laisse supposer que ses activités sont échouées. Bien au contraire.

Concernant le **savoir-dire** du Juif fléguien, il convient de rappeler que l'on a affaire au personnage-narrateur dont les énoncés constituent la majeure partie du texte tout entier. Ce facteur est d'autant plus prépondérant qu'il permet l'analyse de la compétence linguistique du personnage en question. Dans son discours, le narrateur non seulement dévoile ses points de vue sur différents incidents, qui se sont déroulés sous ses yeux (il s'agit d'un regard en arrière,

⁹⁵ Ibidem, p. 300–301.

donc la narration ultérieure), mais il exhibe aussi ses sensations individuelles et ses réflexions relatives à la doctrine du Christ. Au demeurant, il tente de percer le mystère des événements passés et de déceler la force motrice, responsable des décisions qui ont été prises il y a bien des siècles. Il avance entre autres sa théorie sur ce à qui incombe la responsabilité de la mort du Rabbi de Galilée. D'après lui, les coupables sont au nombre de deux : Caïphe et Pilate.

Bien qu'en général son langage soit riche, pertinent et plein de précisions, il lui arrive d'employer des mots appartenant au registre familier et argotique⁹⁶. Force est de noter que cette « enjolivure linguistique » n'influence pas négativement l'évaluation de son savoir-dire. Tant s'en faut. Grâce à ces rares intrusions lexicales, le *lectant interprétant* est enclin à percevoir ses énonciations comme véridiques, parce qu'elles sont teintées de naturalité, et une quelconque artificialité discursive s'estompe. Il importe également de se pencher sur la remarque que le rôleur lui-même formule à propos de son savoir-dire. Il est bien conscient de ses lacunes littéraires et, à l'occasion de raconter son entrée avec Judas dans le Temple, il dit à Fleg : « Rassurez-vous, je ne suis pas Flaubert : je ne vais pas vous décrire le Sanctuaire ! Je me souviens seulement d'une impression d'énorme... »⁹⁷ Ce commentaire, par sa sincérité, ne peut qu'intensifier l'évaluation positive de son savoir-dire. Si l'on y ajoute la concordance se profilant entre la forme et le fond, c'est-à-dire entre la façon même de s'exprimer et les thèmes abordés, ainsi que le caractère linéaire des événements décrits, nous sommes porté à noter que le savoir-dire du Juif fléguien est cohérent et ne se caractérise nullement par la « polyphonie évaluative ». On peut donc le juger positivement.

Pour que l'évaluation du « faire » du personnage principal du roman d'Edmond Fleg soit complète, il importe de procéder à la dernière modalité, celle du **savoir-jouir**. Le premier grand événement qui procure au Juif la raison de se plonger dans une jouissance sincère est sa guérison. C'est sans aucun doute au Nazaréen qu'il doit la disparition de l'inertie physique. D'autres facteurs qui s'inscrivent dans son savoir-jouir sont tous liés à la religion : le Juif se plaît énormément à écouter sa tante Séphora lui parler de l'avènement du Rédempteur et il se réjouit à l'idée des Cieux et de l'apparition du Royaume de Dieu. On ne peut pas passer sous silence la consolation qu'il trouve dans les paroles de Jésus-Christ (bien qu'elles ne soient pas toujours nettes pour lui), la possibilité d'accéder pleinement aux cultes religieux, l'admiration qu'éveille en lui l'intérieur du Temple, ainsi que la lumière qui émane du Maître (« J'essayais de la regarder, de nouveau, cette lumière, comme si je la regardais pour la dernière fois ! Tous les yeux la cherchaient. Elle luisait encore, autour du visage, et les

⁹⁶ Voici quelques mots qu'il emploie : le froussard, le flic, timbré, la fringale, retripatouiller, le truc, clapsier.

⁹⁷ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 179.

mots qu'elle prononçait sonnaient encore dans l'air... »⁹⁸). Parmi tous les facteurs ci-dessus, il faut ranger encore le plaisir que lui donne le travail.

Cette série d'exemples atteste indéniablement que le Juif fléguen tire agrément de tout ce qui est proche de la vie et de Dieu. La pureté de son cœur et la noblesse de son âme, qui se reflètent dans tous ses plaisirs, permettent d'évaluer son savoir-jouir d'un signe positif. En outre, attendu qu'il ne se réjouit d'aucun acte qui soit marqué de malignité, une quelconque « polyphonie évaluative » est exclue.

C'est dans l'*Histoire du Juif errant* que l'« être » du personnage principal est le plus développé. Cela est dû notamment à ce que le flâneur y incarne un grand nombre d'identités, ce qui entraîne différentes transformations au niveau appellatif et physique. Comme cet aspect du Juif a été profondément analysé dans la partie précédente, il serait superfétatoire de réitérer toutes ces informations. Nous nous restreignons donc à noter que chacune des incarnations successives du vagabond implique un changement d'époque et de lieu d'action. En effet, toute transformation identitaire s'attache à une intrigue différente, d'où la multitude de personnages secondaires. En tout cas, ils sont tous liés directement au personnage éponyme, qui se situe toujours au centre de l'action en faisant partie de tous les schémas actantiels. Quant aux intrigues secondaires, elles ne provoquent pas de chaos évaluatif, mais, bien au contraire, elles enrichissent la description du héros, grâce à quoi son image globale est largement représentée.

Néanmoins, il faut prêter attention à Marie, car elle introduit une information sur le physique du Juif. Elle fait donc fonction de personnage-focalisateur, parce que son point de vue individuel permet de préciser l'« être » du Juif errant. Sa remarque porte sur l'apparence physique de Simon Fussgänger et reste en contradiction avec les propos de Pierre. Cette différence sur l'aspect physique touche une seule partie de son visage, à savoir le nez, qui, conformément aux propos du narrateur, est décrit comme « bosselé »⁹⁹, alors que selon la description de ladite Marie, il n'est pas « crochu »¹⁰⁰. Il faut ajouter que la femme est loin de considérer Simon au niveau physique comme le flâneur juif « traditionnel ». Elle avoue : « Ce qui m'étonne [...], c'est que Simon soit si peu juif [...] c'est qu'il pourrait être n'importe qui. Ce n'est pas vraiment l'image que je me faisais du Juif errant »¹⁰¹. En outre, elle exprime son étonnement à entendre les extraits de la complainte « brabantine », où le Juif errant est dépeint comme un homme avancé en âge et ne pouvant pas s'arrêter. Elle s'indigne : « Il ne me viendrait pas à l'esprit [...] de vous traiter de vieillard. Et je vous ai vu assis, et même couché, aussi souvent que debout »¹⁰². Nous

⁹⁸ Ibidem, p. 212.

⁹⁹ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 84.

¹⁰⁰ Ibidem, p. 272.

¹⁰¹ Ibidem, p. 271–272.

¹⁰² Ibidem, p. 529.

sommes donc amené à dire que cette discordance ne nuit pas à la vision du Juif que se fait le *lectant interprétant*, car son but est avant tout de souligner l'instabilité du rôle et sa capacité de s'adapter à l'époque où se passe l'action.

Étant donné que Simon Fussgänger fait dans le texte fonction de personnage-narrateur (intra-homodiégétique), il ne surprend pas que son **savoir-dire** y soit largement représenté. Il y figure avant tout comme un conteur prolix dont le langage est très pittoresque, riche sur le plan lexical, précis et vif à tel point qu'il donne à la narration de la dynamique. S'agissant de son rôle de conteur, c'est Simon lui-même qui se vante de sa contribution à la littérature mondiale, en suggérant explicitement que c'est à lui que l'humanité doit le fameux recueil de contes narrés par Shéhérazade. Il constate :

Historiens et philologues se sont beaucoup interrogés sur l'origine des *Mille et Une Nuits* où se retrouvent, mêlées, des influences persanes et arabes, des traces de voyages un peu partout, en Inde, à Samarkand, à Ispahan, en Chine, la connaissance de l'Occident et des tournures de phrases et d'esprit qui ne peuvent être que juives. Vous devinez, j'imagine, qui racontait ces histoires, pendant des heures et des heures, pendant des siècles et des siècles, à des jeunes gens étonnés, et à des vieillards aussi, dans des Venises de sable, au pied de bien d'autres Douanes de mer¹⁰³.

Dans ses multiples récits, il ne se limite pas à présenter les événements antérieurs, mais il y déploie aussi ses points de vue personnels sur différents sujets : de la religion à la politique, à l'histoire et à l'art, en passant par l'amour et la philosophie. Il ne s'abstient pas non plus de citer certains écrivains illustres, tels que Dante Alighieri, Charles Baudelaire et Maurice Barrès : cela témoigne de son érudition et d'un énorme savoir, qui sont d'ailleurs inscrits dans sa « structure légendaire ».

Ce qui est toutefois le plus important, c'est de diriger une attention particulière sur le fait que, dans certains cas, ses « prises de parole » coïncident avec les « prises de pouvoir ». C'est entre autres sur Poppée qu'il exerce une influence considérable. En lui parlant d'Israël, du Temple de Salomon, de Jérusalem, ainsi que de sa Galilée natale, de David et de Béthsabée, de Samson et de Dalila, de Joseph ou encore de Putiphar, et surtout de la foi démesurée des Juifs et du Dieu unique qui est éternel et puissant, il contribue à ce que l'épouse de l'empereur romain se tourne peu à peu vers la tradition et le culte judaïques. Voici les dires du narrateur :

À la suite de Renan, tous les historiens un peu sérieux de l'Empire [...] ont mentionné, vers la fin de sa courte vie, l'étrange inclination de la femme de Néron vers le judaïsme, sans donner jamais, et pour cause, la

¹⁰³ Ibidem, p. 468.

moindre explication à ce penchant si surprenant à son époque et dans son milieu – et plus encore dans sa condition. Seule la secrète liaison entre Cartaphilus et Poppée fournit la clé de l'énigme¹⁰⁴.

Un autre personnage qui se laisse séduire par les capacités oratoires du Juif est le roi de Samarkand. Sur le territoire de son royaume, les gens vénèrent le feu et attaquent les pèlerins d'autres croyances, surtout les bouddhistes. En passant en compagnie de deux moines à travers le territoire dudit souverain (dans l'incarnation de Hiuan-tsang le Juif est adepte de la doctrine bouddhiste), le marcheur et ses compagnons sont arrêtés. Pour influencer la décision du monarque, le Juif se met à lui parler toute la nuit, en présentant les mérites qui découlent de l'enseignement de Siddhartha Gautama. Voici la réaction du roi :

Le roi écouta d'abord avec réticence et mauvaise humeur et ne dissimula guère des mouvements d'impatience. Et puis, peu à peu, il se laissa prendre au charme de la parole du Maître de la loi et, de lui-même, il demanda d'en savoir plus sur la vie du Bouddha, sur son enseignement et sur les règles de la discipline. À la fin, transporté de joie, il témoigna à Hiuan-tsang le plus profond respect¹⁰⁵.

Il reste à noter que le savoir-dire du Juif ormessonien est largement représenté dans le texte, ce qui permet l'évaluation décisive, dépourvue d'une quelconque équivoque. Le type de langage qu'utilise le Juif concorde parfaitement avec celui d'un conteur visant à séduire ses interlocuteurs. Comme le remarque le rôleur lui-même à ses partenaires de conversation : « Si je vous ennue, vous partez. Et j'ai besoin qu'on m'écoute. La seule consolation à mes courses sans fin, c'est de les raconter à quelqu'un »¹⁰⁶. Ce n'est pas seulement la valeur stylistique des récits oraux du Juif qui pousse le *lectant interprétant* à doter son savoir-dire d'un signe positif, mais aussi le pouvoir qu'il exerce sur ses auditeurs. Ceux-ci, impressionnés par ses propos, ne peuvent que succomber à la force de persuasion qui s'en dégage. Somme toute, le savoir-dire contribue à la création de l'image du héros en tant que conteur gratifié, d'une part, d'un don oratoire indiscutable, d'autre part, d'une puissance séductrice dont il ne s'abstient nullement de se servir. Cette prédilection résulte de ce qu'il y a deux choses que le Juif errant « savait et aimait faire : c'était marcher et parler »¹⁰⁷. Pour faire le point : la « polyphonie évaluative » est ici exclue et cette modalité peut être évaluée de manière positive.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 287.

¹⁰⁵ Ibidem, p. 460.

¹⁰⁶ Ibidem, p. 488.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 460.

Concernant le **savoir-jouir** du personnage principal de l'ouvrage de Jean d'Ormesson, il faut remarquer que ce domaine englobe différents types d'éléments qui procurent du plaisir au Juif ormessonien. Celui qui lui assure la jouissance la plus intense, c'est l'amour. Et c'est dans ce sentiment que le vagabond retrouve le remède à ses souffrances et grâce auquel il parvient, au moins pour un moment, à oublier son errance lancinante.

Parmi les types de ce champ, c'est le **savoir-parler** qui caractérise la grille esthétique du personnage examiné. À part la qualité de tous ses discours, il convient d'attirer l'attention sur l'agrément personnel que le Juif trouve dans ses nombreuses énonciations. Son besoin de partager son savoir est si intense que ses interlocuteurs se laissent séduire et succombent à son charme intellectuel. Cela est visible entre autres dans le cas de l'empereur Frédéric II. Avant de présenter la fascination que ledit monarque éprouve pour le Juif, il est bon de tracer le contexte historique. À savoir, le pape Grégoire IX se décide à expédier le promeneur Juif – ancien ami de Pietro di Bernardone, père de François d'Assise – en Terre sainte contre Frédéric de Hohenstaufen. Cependant

[L]es choses se tournèrent pas comme le pape l'espérait : Giovanni Buttadeo fut fasciné par l'empereur. Frédéric II, de son côté, qui aimait à la fois les discussions avec les savants et qui unissait la tolérance au goût de l'autorité, prit plaisir, peu à peu, à causer avec l'ami juif de ses ennemis franciscains. Ce qui avait surpris et émerveillé l'empereur, c'était la connaissance que semblait avoir Buttadeo de la Jérusalem ancienne¹⁰⁸.

Par ailleurs, ce n'est pas uniquement à l'empereur germanique que le Juif parle avec un énorme plaisir de son pays natal, mais aussi à son amante Poppée. Tous les deux se laissent envahir par la joie qui émane des paroles du rôdeur, en contribuant, par là, à ce que le plaisir du conteur – voyant l'effet qu'il exerce sur ses auditeurs – prend de l'ampleur. Mais ce dont se régale encore Simon Fussgänger, c'est de commenter les œuvres d'art, de préciser leur contexte et de dénoter les erreurs qui y apparaissent. Ainsi, en se trouvant en compagnie de Marie à San Giorgio degli Schiavoni, il se délecte de lui expliquer que le portrait de saint Augustin, peint – onze siècles plus tard – par Vittore Carpaccio, n'est pas fidèle à la réalité, car l'artiste transpose le contexte de sa propre époque, celle d'à la charnière des XV^e et XVI^e siècles.

Il convient aussi d'observer qu'à l'époque où il ressent une fascination profonde pour le bouddhisme, le maudit juif – en qualité de Hiuan-tsang – désire voir et adorer l'ombre de Sakyamuni qui se trouve dans une grotte localisée dans le royaume de Nagarahara. Arrivé sur place, le moine bouddhiste ne cesse de prier, de se prosterner devant le mur de la grotte et de rendre des salutations de manière qu'apparaisse l'ombre de l'Honorable du siècle.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 158.

En tenant compte de la nature des jouissances susmentionnées, le *lectant interprétant* peut juger le savoir-jouir du personnage analysé de façon positive.

Si dans les cas ci-dessus le *lectant interprétant* n'a aucun doute quant à l'évaluation de ce domaine, il hésite pourtant dans le jugement du **savoir-voir** du Juif. En plus, à l'intérieur de cette subdivision du savoir-jouir, on peut distinguer deux types de plaisirs que l'éternel rôdeur éprouve en contemplant certaines scènes. Insistons au préalable sur celles dans lesquelles le Juif accomplit des actes qui ne transgressent en aucune manière les canons esthétiques, et que, étant donné leur caractère « neutre », le lecteur peut doter d'un signe positif.

Évoquons en premier lieu son observation du jardin situé près de la maison de Pauline, femme qu'il envisage de séduire. Avant d'entrer dans le logis de celle-ci, Laquedem porte son regard attentif sur l'entourage du bâtiment. Ce qui en particulier attire son attention, c'est ledit jardin, dont l'harmonie et la richesse végétale ne le laissent pas indifférent. De plus, l'attrait de ce terrain ornemental accroît son appétit sexuel, qu'il cultive depuis l'instant où il a trouvé la photographie de Pauline parmi les propriétés de Canouville. Tout bien réfléchi, il va de soi que la seule observation du jardin et la sensation réjouissante qui en résulte ne méritent aucune condamnation sur le plan social.

En ce qui concerne encore le savoir-voir du vagabond ne suscitant aucun doute chez le lecteur au niveau évaluatif, il faut mentionner son émerveillement de la chambre de Thamar, où les deux passeront des moments sensuels par excellence. En accédant à la pièce, le flâneur est ébloui par la splendeur qui y règne : « Dans une quasi-obscurité, les armes, les parfums, les objets rares, les pierres précieuses faisaient tourner la tête. Omar Ibn Battûta eut à peine le temps de reprendre ses esprits et de regarder autour de lui toutes ces merveilles éparses »¹⁰⁹. Il en appert que le savoir-voir se mêle dans ce passage avec le **savoir-sentir**, parce que le Juif, outre son regard, s'extasie à l'aide de son odorat. L'évaluation identique est possible dans une autre activité à laquelle le Juif s'adonne avec un plaisir manifeste : il s'agit d'une baignade dans la mer. Ayant aperçu le « royaume de Neptune », Isaac

galopa jusqu'au rivage [...], se déshabilla en un tour de main et se jeta à l'eau. Elle était froide et délicieuse. Il nagea près d'une heure à longues brasses, enfonçant la tête sous les vagues et la ressortant avec un bonheur alterné et sans cesse renouvelé. [...] Isaac Laquedem éprouva un bonheur de longtemps inconnu. Il aurait voulu qu'il durât toujours et qu'il ne fût pas question de retour¹¹⁰.

Il est temps de se focaliser sur le deuxième sous-type de savoir-voir du Juif, celui dont l'évaluation cause la « polyphonie évaluative ». Si dans les

¹⁰⁹ Ibidem, p. 576.

¹¹⁰ Ibidem, p. 523.

cas susénoncés ses plaisirs sont dotés d'un signe positif, il en existe d'autres qui peuvent susciter en le *lectant interprétant* la perplexité quant au jugement de cette catégorie de jouissance visuelle. Les scènes que nous avons dégagées et qui s'inscrivent dans cette classe sont au nombre de deux. La première est liée à l'incendie de Rome, qui a été provoqué à la suite des machinations de Cartaphilus. Il n'avait qu'un seul but : venger les souffrances de son peuple, car c'est de toute évidence aux Romains qu'incombe la responsabilité de l'occupation du pays juif et la violence à laquelle ce peuple a été exposé. Sitôt que les flammes commencent à embraser les parties particulières de la ville, il tente de trouver un lieu convenable où se délecter du spectacle dont il est l'auteur :

Cartaphilus s'était jeté, dès les débuts du sinistre, hors des jardins de Tigellin. Il était monté sur une des hauteurs qui composaient la ville et il contemplait, lui aussi, l'étendue du désastre avec une âpre jubilation, qui ne le cédait en rien, mais pour bien d'autres motifs, à l'allégresse de Néron. Il avait mené à bien son projet de vengeance contre le peuple romain qui occupait la Judée [...]. Lui avait porté le fer au cœur de l'envahisseur. Mais ce qui le faisait rire aux éclats devant les flammes qui l'entouraient maintenant de très près, c'était d'avoir réussi, par toute une série de manœuvres qui remontaient assez loin, à déclencher le fléau sur les ordres de l'empereur lui-même, toujours affolé de spectacle, de nouveauté à tout prix et de beauté sauvage. L'histoire se faisait toute seule¹¹¹.

La discordance évaluative potentielle de ce type de plaisir visuel réside dans le fait que, d'une part, ni le narrateur ni aucun personnage de la diégèse ne commentent la volupté que savoure Cartaphilus en regardant ce spectacle de feu (il s'agit alors d'une sèche relation des incidents), d'autre part, le lecteur lui-même peut trouver une telle jouissance incongrue et, par là même, la classifier comme déviante, car enfreignant les canons esthétiques établis¹¹².

L'autre événement, qui peut provoquer la consternation chez le *lectant interprétant* en ce qui concerne son jugement du savoir-voir du réprouvé, porte sur la participation de celui-ci aux spectacles brutaux, organisés à l'époque de Néron, où « le sang et le sexe sont mêlés l'un à l'autre, ces jeunes seins déchirés, ces vierges violées »¹¹³. À la vue de toutes ces atrocités, le vagabond et son amante Poppée s'excitent à tel point qu'ils ne peuvent nullement s'abstenir de s'adonner aux ébats érotiques :

¹¹¹ Ibidem, p. 248–249.

¹¹² La même scène peut être considérée du point de vue d'un autre domaine, celui du savoir-vivre. Dans ce cas, l'évaluation serait identique, donc on parlerait de la « polyphonie évaluative ». Les canons esthétiques y seraient remplacés par les lois régissant les normes sociales. En ce lieu, il faut noter que l'axiologie du roman analysé coïncide avec l'axiologie de la réalité extra-textuelle, d'où les constats subséquents.

¹¹³ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 298.

Souvent ils ne peuvent plus attendre d'être rentrés chez eux pour satisfaire leur désir exaspéré par le sang qui s'écoule sur le sable et, au mépris de toute prudence, ils se caressent dans l'ombre, à quelques pas de l'empereur. Au retour de ces fêtes, Cartaphilus et Poppée se jettent enfin l'un sur l'autre avec une violence qui finit par leur faire peur. En tenant entre ses bras l'impératrice frémissante, Cartaphilus s' imagine qu'il serre contre lui le corps palpitant, lacéré, couvert de sueur et de sang, de Marie de Magdala¹¹⁴.

Tout comme dans le cas précédent, cette scène – et plutôt la réaction du Juif errant à ce qui se déroule devant ses yeux – prête à l'ambiguïté. Même si le *lectant interprétant* pouvait y détecter une infraction visible aux canons esthétiques (comportement de Cartaphilus confine aux jouissances sadiques communément réprouvées), il n'y trouve pas de confirmation de son dégoût éventuel, parce que le narrateur se refuse à fournir un quelconque commentaire (qu'il soit négatif ou positif) à propos de ce que ressent le Juif ormessonien. En plus, Marie, qui écoute cette histoire racontée par Simon Fussgänger, se limite à remarquer : « Ah ! non, vous n'êtes pas un saint !... »¹¹⁵ Une telle constatation – qui se réfère plutôt au seul fait d'assister à ce type de spectacle et non aux penchants sadiques du conteur – ne blâme pas explicitement ses démarches, mais souligne seulement le manque de sainteté, d'où, encore une fois, la « polyphonie évaluative »¹¹⁶.

Pour conclure l'analyse du domaine de savoir-jouir du Juif ormessonien, il convient de citer ses propres paroles, en raison de leur ambiguïté et de ce qu'elles contiennent son point de vue sur le résultat que produit en lui son admiration pour le monde : « Je traverse le monde, je l'admire, il m'amuse, il me fait pitié. Je ne sais pas où il va. Vers son terme, bien entendu »¹¹⁷.

L'évaluation normative du personnage principal de l'*Histoire du Juif errant* est aussi possible grâce au **savoir-vivre**. Insistons au préalable sur les petits gestes qu'effectue le Juif. Le narrateur n'esquive pas de mentionner que dès que le rôdeur l'a aperçu en compagnie de Marie, « il souleva son chapeau et il [les] accueillit avec beaucoup de chaleur »¹¹⁸, qu'il fait des compliments aux

¹¹⁴ Ibidem.

¹¹⁵ Ibidem, p. 296.

¹¹⁶ À l'instar du cas précédent, la même scène – se situant à la charnière de deux modalités – peut être considérée du point de vue du savoir-vivre. Dans ce cas, l'évaluation serait identique, alors on parlerait de la « polyphonie évaluative » où les canons esthétiques seraient substitués par les lois déterminant les conventions sociales. Il faut prendre aussi en considération les règles qui règnent dans cette société-là : la violence et la volupté excessive de l'époque romaine sont peu ou prou généralement connues et de tels actes ne choquent pas d'autres représentants de la communauté sociale dont Cartaphilus fait partie. D'où, nous semble-t-il, le silence de l'instance narrative.

¹¹⁷ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 312–313.

¹¹⁸ Ibidem, p. 120.

femmes, qu'il sait se présenter conformément aux règles de bienséance, que c'est avec émotion qu'il salue le vicomte Chateaubriand (son maître actuel) au moment où la grosse voiture de celui-ci (une dormeuse) arrive sur la place, qu'il porte toast durant la fête au palais d'Odoacre à Ravenne, qu'il salue convenablement un capitaine de l'armée napoléonienne (un aide de camp de Berthier) et, finalement, qu'il sait dire des mots tendres à Pauline, son amante (« Dors, mon amour. Dors »¹¹⁹). Somme toute, de ce que nous venons de présenter se dégage une vision positivement valorisée de l'homme qui connaît les étiquettes mondaines et sait les respecter.

On ne peut pourtant pas passer sous silence certains de ses actes qui restent sans aucun doute en contradiction avec les normes sociales communément admises. Il s'agit de viols et de meurtres. Le Juif errant lui-même le reconnaît et, en plus, il s'en vante, tout en traitant ces incidents comme de belles remémorations : « J'ai massacré beaucoup de gens, j'en ai torturé beaucoup. Ce sont des souvenirs enchanteurs »¹²⁰. Dans toutes ses incarnations successives, il n'évite pas de s'adonner aux activités criminelles qui ne sont conformes ni aux règles du bouddhisme, ni à celles du judaïsme, ni à celles du christianisme et de l'islam. Cependant, Simon Fussgänger constate, avec une franchise naturelle, ce qui suit :

D'un côté comme de l'autre, chez les musulmans comme chez les chrétiens, j'étais un parmi des millions et je vous prie de croire que je ne figurais pas parmi les califes, les sultans, les émirs ni les chevaliers, les rois, les avoués du Saint-Sépulcre. Je marchais à pied, je souffrais, je ramais sur les galères, j'achetais et je revendais, je racontais des histoires, je pillais, je violais, je tuais, je faisais nombre. Je faisais ce qu'ils faisaient tous. À une seule exception près : jamais personne ne m'a tué¹²¹.

Il convient de se pencher sur une remarque formulée par le narrateur à propos de la conduite de Simon. Pierre, ayant appris son amitié avec Giovanni di Pietro Bernardone, futur François d'Assise (c'est entre autres grâce au soutien du marcheur – portant à cette époque-là le nom de Giovanni Buttadeo – que l'Italien se tourne vers la sainteté), et avec Jean du Plan Carpin, ose le comparer à un saint :

– Au fond, lui dis-je, vous êtes un saint. Il faudrait un saint nouveau au calendrier de l'histoire. Saint Ahasvérus. Saint Giovanni Buttadeo. Saint Juan de Espera en Dios.

L'idée l'amusa. Mais ne lui plut guère. Je crois qu'elle le choqua¹²².

¹¹⁹ Ibidem, p. 560.

¹²⁰ Ibidem, p. 183.

¹²¹ Ibidem, p. 470.

¹²² Ibidem, p. 181.

À entendre cette constatation, Simon proteste en disant ce qui suit : « Un saint ? Vous plaisantez, je pense »¹²³ et, ensuite, il ajoute : « Le saint a beaucoup violé. Le saint a beaucoup tué »¹²⁴. La juxtaposition ci-dessus met en exergue le contraste qui se profile entre les propos du narrateur – imposant une valorisation positive du rôleur – et le récri du Juif lui-même qui infirme une telle valorisation. En résultat, le *lectant interprétant* se voit suspendu dans son évaluation de la sainteté présumée de la figure ormessonienne, d'autant plus qu'elle est niée par Marie, personnage-évaluateur.

Avant de clôturer l'étude relative au savoir-vivre du Juif ormessonien, il serait bon de revenir à l'épisode où Isaac s'apprête à s'introduire dans le palais de Pauline, car il nous paraît légitime de percevoir la brève délectation visuelle du Juif comme une sorte de prélude aux ébats érotiques qui auront lieu après son entrée dans la demeure. Isaac en est conscient – c'est d'ailleurs le seul objectif de son apparition à cet endroit – et ne cache nullement ses intentions. La peinture de son admiration pour le parc est immédiatement suivie de la description des démarches qu'il prétend faire sitôt et qui portent sur la pénétration du palais. On lit :

Isaac tourna longtemps autour de la grande maison ocre, flanquée de deux tours basses, qui hésitait avec grâce entre le palais et la villa. [...] Il jaugea le mur d'enceinte et examina avec soin les fenêtres qui donnaient sur le parc. Il porta la main à ses joues : il était mal rasé. Il regarda ses bottes : elles étaient pleines de boue.

– Bon ! se dit-il. D'abord : toilette. Ensuite : un peu d'audace¹²⁵.

Bref, même si le *lectant interprétant* se rend compte que les intentions du Juif errant sont dictées par l'égoïsme et par l'instinct primitif (donc condamnables à travers le prisme des normes sociales relatives à la sexualité), il n'évalue pas négativement son acte, car Pauline est une femme infidèle, aux yeux de laquelle l'adultère n'est point répréhensible. L'évaluation positive est d'autant plus fondée que cet acte n'est blâmé ni par l'instance narrative ni par un quelconque personnage-évaluateur. Et faute d'indices équivoques, qui réprouveraient cet acte du Juif, le *lectant interprétant* n'y accorde pas d'ambiguïté évaluative. Pourtant, l'évaluation du savoir-vivre du vagabond juif sur le plan global prête, sans nul doute, à la « polyphonie évaluative » eu égard à l'apparition des signes discordants.

Vu que le roman comprend plusieurs intrigues, il n'étonne point que le **savoir-faire** du Juif ormessonien soit développé. Le rôleur est muni de différentes capacités qui occupent un vaste éventail d'activités et dont il se sert tout

¹²³ Ibidem.

¹²⁴ Ibidem, p. 183.

¹²⁵ Ibidem, p. 524.

au long de son périple multicentenaire. Ce n'est pas seulement un amant habile (sachant satisfaire les goûts les plus pervers de ses partenaires sexuelles) et un explorateur vaillant du monde. C'est aussi un bâtisseur d'églises et participant à la construction de la bibliothèque de Celsus, ce qui met en relief ses qualités de travailleur physique. De surplus, il sait aussi bien se battre (à coups de poing ou à l'aide de son sabre) que chevaucher (cette dernière aptitude lui est nécessaire surtout lors de sa fonction de courrier napoléonien). S'agissant encore du domaine relatif à la lutte, on peut ajouter qu'il se sert adroitement de son pistolet. Bref, quelle que soit la forme de l'attaque – ou de la défense, car tout dépend des circonstances –, c'est le Juif qui l'emporte sur son adversaire et ne perd jamais au combat. Cela pousse le *lectant interprétant* à doter ce type de compétences du Juif d'un signe positif : le maudit apparaît comme un guerrier habile, courageux et intransigeant, qui brave tous les dangers possibles et il s'en sort vainqueur.

Parmi d'autres capacités de la figure ahasvérienne, on peut ranger son talent littéraire. Tandis que sa première tentative de rédiger un roman fait long feu (il parvient à composer son texte, mais, étant donné les circonstances¹²⁶, il accepte son échec et abandonne pour un certain temps l'idée d'écrire un autre ouvrage), la seconde donne des résultats tout à fait contrastants. Le vagabond non seulement réussit à rédiger le texte et à le publier, mais il remporte aussi une sorte de succès éditorial, parce que l'ouvrage ne disparaît pas et, ce qui est remarquable, on peut le lire encore de nos jours¹²⁷. Il s'agit du *Journal intime* que rédige Julien Potelin : valet, secrétaire et compagnon de voyage de François-René de Chateaubriand¹²⁸.

Étant donné que, d'une part, le premier projet littéraire – bien qu'achevé et imprimé – disparaît et qu'Érasme désavoue sa valeur artistique (« Érasme, je le crains, a laissé tomber le mot de *stultitia* – c'est-à-dire de connerie, ou à peu près »¹²⁹), le lecteur évalue cette activité négativement, et, d'autre part,

¹²⁶ La critique négative, formulée par Érasme, le pousse à brûler le manuscrit. Il rencontre aussi des difficultés de nature technique, liées à l'imprimerie : « Mais je n'avais pu m'empêcher de l'envoyer auparavant à Johannes Gensfleisch, que vous connaissez plutôt sous le nom de Gutenberg. Il avait commencé à l'imprimer. Et puis il a rencontré de ces difficultés financières qu'on trouve à chaque pas dans la vie des grands hommes. Le travail s'est interrompu. La perte n'était pas bien grande. J'ai tout de même promené longtemps dans une vieille besace abandonnée en Russie quelques pages de mon chef-d'œuvre en caractères gothiques, avec des illustrations qui valaient une fortune » (ibidem, p. 236).

¹²⁷ Il faut distinguer le personnage littéraire qu'est ici le Juif errant du vrai auteur de cette publication. Or, Julien Potelin n'est qu'une des nombreuses incarnations du rôdeur. Nous avons déjà démontré que le vagabond « vole » souvent les identités de différentes personnes qui ont réellement existé. Ici, on a donc affaire à l'un de ces cas.

¹²⁸ *Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris*, texte de Chateaubriand, est le fruit de ce voyage. En 2005, la maison d'édition Gallimard le publie – dans la collection « Folio classique » – avec le *Journal de Julien*.

¹²⁹ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 236.

attendu que la réussite du second ouvrage est incontestable, le lecteur, cette fois-ci, attribue à la compétence littéraire du Juif un signe positif. En somme, ce sous-type de savoir-faire du héros ahasvérien provoque la « polyphonie évaluative », d'autant plus que la valeur artistique du second texte n'est pas connue du lecteur : ni le narrateur ni l'auteur ne s'expriment sur son contenu au niveau appréciatif. Le seul fait que la valeur de ce texte n'est pas remise en cause entraîne une valorisation positive supposée par le lecteur.

Si l'on parle des qualités artistiques du Juif, il convient d'en évoquer une autre, celle qui touche à son talent théâtral. En racontant les événements passés, le maudit ne se borne nullement à débiter des récits secs, mais il prend soin de ce que la narration soit vive et que l'auditoire puisse visualiser aussi bien les faits que les personnes y assistant. Voici les propos de Pierre décrivant la manière dont se manifeste ledit talent de Simon Fussgänger :

Debout maintenant au bord de l'eau, à la pointe de la Douane de mer, il se laissait aller à son goût de la comédie, à son génie de la mise en scène. Il sautait d'un côté à l'autre, il changeait de voix et presque d'allure, il était tour à tour, sous nos yeux écarquillés, le vicomte et son valet, Chateaubriand et lui-même¹³⁰.

Avant de clore l'examen du savoir-faire du personnage principal de l'*Histoire du Juif errant*, passons aux activités du rôleur qui portent sur l'organisation de certains projets dont le dénouement est dans tous les cas positif. Parmi elles, on peut ranger entre autres les manipulations effectuées au cœur de l'Empire romain. En se servant de son amante Poppée, il parvient à mener à bien ses plans de manière à venger les souffrances du peuple juif. Il y tient le rôle « du conseiller, du metteur en scène, de l'impresario »¹³¹. Ses intentions visent en premier lieu à se débarrasser des rivaux éventuels : en tant qu'éminence grise, il agit en coulisse, ce qui lui permet d'exécuter son complot. Au bout du compte, Néron se laisse persuader de mettre feu à Rome et contribue, quoiqu'à son insu, à la réalisation de l'entreprise de Cartaphilus.

Un autre plan du Juif, qui appartient à la même catégorie, c'est-à-dire aux entreprises qu'il a conçues scrupuleusement et qui se sont terminées avec succès, porte sur la séduction de Pauline Borghèse. Rappelons ici brièvement que c'est déjà sur le territoire polonais qu'Isaac Laquedem prend la décision de trouver l'amante de Canouville afin de la posséder, et rien ne l'empêche de mener à bien son projet : ni la distance géographique ni les obstacles liés à l'aménagement intérieur du palais qui lui est inconnu. À part cela, il lui faut entrer sans être aperçu par les domestiques ou reconnu par sa « victime » (il usurpe l'identité du soldat français). Ce qui anesthésie la vigilance de la sœur

¹³⁰ Ibidem, p. 316.

¹³¹ Ibidem, p. 219.

de Napoléon, c'est le manque de lumière dans sa chambre (le « procédé séducteur » s'opère la nuit) et le parfum de Canouville que porte Isaac. Bref, le Juif ormessonien obtient ce qu'il a tellement désiré, et la réussite de son entreprise ne peut qu'être évaluée positivement par le *lectant interprétant*.

Pour échapper à étirer notre examen outre mesure, nous nous permettons de présenter encore deux épisodes, où l'intervention du vagabond occupe une place prépondérante dans la mise en manœuvre des plans dont le Juif est l'initiateur. Insistons préalablement sur un projet bien ingénieux qui exige l'assistance d'un grand nombre de personnes : ici, ce sont les soldats wisigoths. Le projet consiste à enterrer leur roi Alaric, mais il faut le faire de sorte que son corps disparaisse à jamais de la surface de la Terre. Cette opération permettra de conserver son nom dans la mémoire des générations subséquentes, car « il faut confier la mort à la mort, le silence au silence et l'absence à l'absence. La seule tombe du roi Alaric doit être l'esprit des hommes »¹³². L'« opération éternité » consiste dans l'ensevelissement du monarque à un endroit difficilement accessible. La mise en terre a lieu à Cosenza, ville de Calabre, située au « confluent du Busento et du Crati, à la rencontre de la plaine et de la montagne, à l'ouest de la Sila, arriérée et sauvage [...] où les touristes ne se bousculent pas »¹³³. À dessein de creuser le tombeau, il est nécessaire d'effectuer des travaux fort pénibles : il s'agit surtout d'établir d'immenses barrages pour détourner les eaux du Busento :

Calabrais et captifs constituèrent le gros de la masse de manœuvre. Sous les ordres des Wisigoths et de Démétrios, ils remuèrent à la main, à l'aide de pelles et de pics, des tonnes de pierres et de terre. Quand le lit du Busento se retrouva à sec, la deuxième partie du plan établi par Démétrios fut mis à exécution. [...] Démétrios était partout à la fois et dirigeait les travaux¹³⁴.

Il reste à remarquer que le projet judicieux, inventé par le Juif errant, est mis au point avec un succès spectaculaire, ce qui confirme non seulement ses hautes qualités d'ingénieur, mais aussi celles de directeur qui veille, durant l'opération tout entière, à ce que l'exécution de son projet personnel soit menée à bien.

Le second épisode, le dernier que nous présentons, concerne les négociations entre les Hérules et les Ostrogoths, entre Odoacre et Théodoric, où le Juif fait fonction de lien. Attendu que le conflit entre les deux côtés se prolonge et que les deux souffrent en cherchant à mettre fin à cette situation pénible, Démétrios établit un plan dont le point culminant vise à ce que les Ostrogoths assassinent les Hérules durant la fête organisée au palais d'Odoacre. Aux yeux des Hérules,

¹³² Ibidem, p. 264.

¹³³ Ibidem, p. 260.

¹³⁴ Ibidem, p. 268–269.

le festin est la célébration de l'armistice que l'on vient de conclure, mais ils ne savent pas que le Juif collabore avec Théodoric et a dressé un plan insidieux qui consiste à ôter la vie aux soldats d'Odoacre. Pour que le procédé meurtrier soit accompli avec succès, il est nécessaire que cette entreprise, minutieusement planifiée par le Juif lui-même, se déroule conformément à ses directives. Voici l'abrégé du déroulement du banquet de Ravenne :

Le banquet marquait la réconciliation des deux peuples qui s'étaient entre-tués. Démétrios, qui avait tout organisé et veillé jusqu'aux moindres détails, s'était arrangé pour accueillir Ostrogoths et Hérules en nombre rigoureusement égal. À chaque Ostrogoth correspondait un Hérule et tous étaient placés selon une règle stricte d'alternance que Démétrios avait fait observer à la lettre : chaque Ostrogoth était assis entre deux Hérules et chaque Hérule entre deux Ostrogoths. [...] Tout à coup, des trompettes éclatèrent avec force [...]. Un grand silence se fit pendant quelques instants. [...] Un coup de cymbales éclata. Alors, chaque guerrier ostrogoth plongea son poignard dans le cœur de son voisin de gauche. Trois mille guerriers hérules périrent dans le même éclair¹³⁵.

En somme, en tenant compte de ce que le Juif errant est non seulement responsable de l'élaboration de plans astucieux, mais aussi – par sa participation active durant tout le procédé – de la surveillance à ce que l'opération réussisse, le *lectant interprétant* munit ses activités s'inscrivant dans le savoir-faire d'un signe positif, et la « polyphonie évaluative » y est exclue. Un tel jugement de la part du lecteur est d'autant plus fondé que les évaluations pareilles sont présentées non seulement par le narrateur au premier degré, mais aussi par les personnages-évaluateurs, dont Henri Beyle¹³⁶ (il propose à Pierre Daru, son cousin, la candidature d'Isaac pour l'exercice d'une mission militaire, tout en vantant ses capacités opérationnelles¹³⁷) ou le lieutenant Katz (lui, pareillement au cas ci-dessus, parvient à persuader les représentants de l'armée israélienne que « L. » est le meilleur candidat à mener l'opération *Entebbe*¹³⁸).

* * *

¹³⁵ Ibidem, p. 346–348.

¹³⁶ Il s'agit effectivement de Stendhal.

¹³⁷ C'est ainsi qu'il le fait : « Je ne vois qu'un seul courrier capable d'échapper aux cosaques et aux milices de partisans, de crever six chevaux sous lui, de traverser, à pied s'il le faut, la Pologne et l'Allemagne et d'atteindre Paris vivant : c'est Isaac Laquedem. [...] Je n'en vois pas d'autre. Laquedem est infatigable. Il est fait pour courir. Et je crois qu'il aime ça » (J. D'ORMESON : *Histoire du Juif errant...*, p. 440).

¹³⁸ Voici les propos de Katz : « Je le connais. [...] Il est seul [...]. Mais il est fort » (ibidem, p. 554).

Tout lecteur avisé, donc celui peu ou prou familiarisé avec le personnage légendaire d'Ahasvérus, se construit, avant d'entamer la lecture, un horizon d'attente axiologique à partir de la version dite traditionnelle du mythe qui met en scène le maudit réprouvé. S'agissant de ceux qui ne sont pas au courant de l'histoire du Juif errant, il est justifié de présumer qu'ils parviennent assez vite à se créer l'image de l'éternel vagabond au cours du procédé lectoral, parce que sa structure sémantique est relativement simple et se restreint à des composantes individualisées. En plus, les notions telles que le péché, la damnation, le repentir et le salut paraissent solidement ancrées dans la culture non seulement chrétienne, mais aussi juive et musulmane. En résultat, le *lectant* attribue au flâneur maudit ce type de valeur idéologique requérant de lui l'entreprise des démarches qui seraient conformes à l'axiologie religieuse.

Ayant analysé l'« effet-idéologie » du Juif errant à l'aide de quatre domaines, nous sommes porté à constater que ses réalisations contemporaines sont loin d'imiter le système de valeurs formulé dans les textes de source. Même si un personnage, tel celui de Henry-Jacques, reprend l'aspect extérieur de son homologue mythique, il diffère toutefois considérablement de celui-ci sur le plan axiologique. Non seulement il refuse d'accepter la divinité du Galiléen et de faire pénitence, mais il s'avise de se dresser contre – à son avis – le faux prophète et de lutter avec un acharnement hargneux contre sa doctrine. Une telle attitude trahit, à l'évidence, sa caractérisation antisémite. Cela trouve sa justification dans l'analyse des modalités, car on dénote la « polyphonie évaluative » avec un penchant manifeste vers le côté négatif dans trois des quatre relations modales (savoir-dire, savoir-jouer et savoir-vivre).

La « polyphonie évaluative » prédomine aussi dans le jugement normatif d'Isaac. Lui, il ne peut être évalué positivement que dans le domaine de **savoir-faire** qui, il faut le souligner, est d'ailleurs décrit de façon extrêmement succincte et n'apporte rien de révélateur au niveau de valeurs qu'un pécheur repentant est censé incarner. L'évaluation pareille se profile dans le cas de Simon Fussgänger, à cette différence que son **savoir-faire** et son **savoir-dire** sont indubitablement dotés d'un signe positif. Pourtant, les deux autres combinaisons modales prêtent à l'ambiguïté évaluative, où le jugement négatif semble prendre le dessus.

C'est dans le cas de deux personnages que l'évaluation positive n'est pas perturbée. Il s'agit des Juifs launayen et fléguen. Même si le premier envisage d'intenter le procès contre Jésus, le *lectant interprétant*, vu toutes les circonstances, est enclin à doter cette activité d'un signe positif. Quant au second marcheur sempiternel, il ne fait aucun doute que son système de valeurs ne reste pas en contradiction avec celui du lecteur. De plus, toutes les relations modales, qui se rapportent à son étiquette, sont, de toute évidence, jugées positivement, et une quelconque « polyphonie évaluative » y est exclue.

Effet-personne : *lisant*

Pour examiner le personnage en tant que *personne*, il faut s'appuyer, d'un côté, sur les procédures qui provoquent l'illusion référentielle (on a l'impression que le personnage est un être vivant) et, de l'autre, sur le « système de sympathie »¹³⁹, c'est-à-dire la façon dont le texte « programme » l'investissement affectif du lecteur. À l'intérieur de ce premier critère, qui régit « l'effet de vie »¹⁴⁰ du personnage, on peut ranger quelques procédés dont dispose le narrateur et dont il peut user pour faire vivre son personnage. Les procédés les plus connus y sont : attribution d'un nom propre, évocation d'une vie intérieure, structures de suspense et illusion d'autonomie¹⁴¹.

Le personnage principal du *Carnet de route du Juif Errant* est désigné uniquement par son prénom, ce qui restreint quelque peu son « effet de vie », d'autant plus que cette lacune relative à l'« étiquette » du personnage ne se comble même pas au fur et à mesure que la lecture progresse. Isaac, au niveau descriptif, n'est défini de façon complète ni au début du texte ni dans sa suite. Les informations portant sur son habit et son enveloppe charnelle sont fort superficielles et se bornent à introduire des données de nature générale et partielle (les parties du corps et ses accessoires vestimentaires). En outre, la première apparition du Juif ne mentionne pas son aspect extérieur, mais s'arrête sur le caractère prolongé de son errance et sur ses points de vue sur la nature de sa marche. Il s'agit donc de la dichotomie concernant les deux courants religieux : judaïsme et christianisme. Ce qui répond de cette présentation fort lacunaire, c'est la narration à la première personne, car il est rare que le narrateur se décrive lui-même. Tel est donc le cas dans le roman d'Alexandre Arnoux. Pourtant, ce facteur permet l'intrusion dans la vie intérieure d'Isaac, puisqu'en tant que narrateur autodiégétique, il n'évite pas de se prononcer sur ce qu'il ressent au cours de son périple multiséculaire. En effet, même si son « étiquette » est limitée, il y a d'autres éléments qui peuvent amplifier son « effet de vie », comme l'évocation de sa vie intérieure. Aussi le *lisant* peut-il s'interroger sur les motivations qui l'ont poussé à refuser de porter secours au

¹³⁹ Comme le remarque Vincent Jouve, l'« acceptation du système de sympathie imposé par l'œuvre apparaît *a priori* comme l'effet d'un contrat. Il y a, comme préalable à la lecture d'un roman, une sorte d'engagement tacite en vertu duquel le lecteur est prêt à jouer le jeu » (V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 120). C'est à l'aide des trois codes de sympathie que le théoricien propose d'examiner le « système de sympathie ». Nous avons donc le code *narratif* qui repose sur l'identification du lecteur au personnage, le code *affectif* qui suscite le sentiment de sympathie à l'égard de celui-ci et le code *culturel* qui vise à valoriser ou dévaloriser le personnage selon le système axiologique du sujet lisant (cf. *ibidem*, p. 119–149).

¹⁴⁰ Nous employons la notion de « l'effet de vie » dans l'acceptation de Vincent Jouve (cf. *ibidem*, p. 108).

¹⁴¹ Cf. V. JOUVE : *Poétique du roman*. Paris, Armand Colin, 2015, p. 100–101.

Christ, comment il justifie son comportement et s'il exprimera son repentir¹⁴². Sans conteste, toutes ces questions contribuent à l'accroissement de « l'effet de vie » du Juif arnousien.

Dans ce cas, « l'effet de vie » est encore renforcé par l'imprévisibilité du personnage. Quoique le lecteur se rende compte du caractère linéaire de ses voyages (cela est d'ailleurs explicitement signalé déjà dans le titre), il n'est point capable de prévoir la suite exacte de sa déambulation. En l'occurrence, il est surpris en apprenant entre autres que le Juif ne s'abstient nullement de plaisirs sensuels (il est même proche d'accomplir un acte de viol). En outre, on ne peut pas se taire sur « l'illusion d'autonomie » d'Isaac qui agrandit son « effet de vie » et qui résulte de ladite narration à la première personne. C'est le Juif errant lui-même qui met en scène les étapes particulières de son périple et, par là, le *lisant* le saisit comme un énonciateur véridique, dont la relation ne dépend point d'une quelconque instance narrative additionnelle.

Lors même que les procédés ci-dessus ne sont pas pleinement exploités par l'auteur, il est possible d'analyser l'investissement affectif du lecteur à travers trois procédures textuelles qui forment ledit « système de sympathie ».

Nul doute que le **code narratif**, la première composante du « système de sympathie », exerce une influence importante sur l'attitude du *lisant*. Cela résulte de ce que le personnage principal du *Carnet de route du Juif Errant* s'impose, dès le début, comme le narrateur, ce qui permet au lecteur de s'identifier d'emblée à l'instance narrative. En outre, dans le présent cas, l'identification primaire au narrateur (identification narratoriale) coïncide avec l'identification secondaire au personnage¹⁴³. Il convient de rappeler que l'on a affaire à la narration ultérieure, car l'intrigue repose sur le retour en arrière où le Juif errant raconte les incidents passés. Une telle manœuvre narrative entraîne la présentation effectuée d'une certaine distance temporelle, et cela contribue à ce que le lecteur est non seulement témoin des événements décrits, mais il a aussi accès à l'évaluation de ces incidents à travers le prisme du narrateur lui-même. Cela augmente visiblement l'identification du *lisant* au narrateur-personnage, surtout qu'Isaac se permet de préciser ce qui constitue exactement le noyau de son carnet : il s'avère qu'il s'agit uniquement des incidents qui sont directement liés à son existence. Il constate ce qui suit : « Je ne me flatte pas d'écrire une chronique d'histoire. Des événements, je ne conte que ce qui me concerne et, de la carrière des royaumes, que ce qui m'a touché personnellement. Le demeurant, je l'abandonne aux grimoires »¹⁴⁴. Avant de clore l'étude du code narratif, il convient de noter qu'il y a encore un élément qui facilite

¹⁴² Bien qu'au début du texte on trouve un indice permettant de prévoir le dénouement (Isaac y hésite sur son statut d'un juif qui maintient sa fidélité au judaïsme), il n'est que sous-jacent, et sa fonction déterminative ne se confirme qu'une fois la lecture est achevée.

¹⁴³ Cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 124-132.

¹⁴⁴ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 94.

l'investissement du lecteur : l'emploi du pronom personnel en fonction de sujet « vous ». L'application de cette forme par Isaac peut renforcer « l'illusion de vie », pour la raison que le narrateur, en s'adressant au lecteur de façon directe, confirme en quelque sorte son caractère réel.

Il s'avère que la narration à la première personne se reflète aussi dans la création du **code affectif**, parce que le lecteur connaît la vie intérieure du Juif arnousien. Selon ce que nous venons de spécifier, Isaac, outre les événements particuliers de sa vie, expose aussi ses émotions et ses points de vue sur des sujets variés. Il va sans dire que ce type de narration ne permet pas au *lisant* de s'insinuer dans le psychisme du personnage au même degré que cela est possible dans le psycho-récit¹⁴⁵, où le narrateur omniscient présente une étude peu ou prou approfondie des personnages. Néanmoins, en dépit de cette déficience, la connaissance du psychisme d'Isaac est possible grâce à la narration à la première personne. C'est par le biais de ses énonciations intimes que l'on connaît son chavirement dans un état de dépression et la guérison qui y succède. Voici les propos du Juif qui attestent ce constat-ci :

Ma fatigue, ma dépression avaient fondu par enchantement ; la terre était pour moi, à nouveau, un champ à parcourir ; ma curiosité vagabonde tré-pignait et lançait des flammes ; l'étendue appartenait à mes jambes et les siècles à mon souffle, à mon cœur inusable, à mes artères que la vieillesse n'avait pas la permission de minéraliser¹⁴⁶.

Ce qui contribue aussi à ce que le *lisant* s'engage affectivement dans le personnage du *Carnet de route*, ce sont les thèmes qui y apparaissent. Parmi ceux qui renvoient à l'intimité du personnage, on détecte : l'amour et le rêve¹⁴⁷. Le premier se limite aux ébats érotiques où une quelconque profondeur émo-

¹⁴⁵ En s'appuyant sur l'étude de Dorrit Cohn, Vincent Jouve propose trois techniques qui permettent d'exposer la vie intérieure du personnage analysé. Les voici : le *psycho-récit* (analyse des pensées du personnage par un narrateur omniscient), le *monologue narrativisé* (discours intérieur du personnage relayé par le narrateur sous forme de style indirect) et le *monologue rapporté* (citation littérale des pensées du personnage – présentées en général entre guillemets –, dont le monologue intérieur n'est qu'une variante). En plus, l'engagement affectif du lecteur augmente du monologue rapporté vers le psycho-récit. Autrement dit, c'est le psycho-récit qui représente au plus haut degré les tourments psychiques du personnage, parce qu'ils passent à travers le prisme du narrateur omniscient, donc celui jouissant d'un savoir quasi absolu sur l'univers représenté, y compris les pensées de tous les autres personnages (cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage*..., p. 136–137).

¹⁴⁶ A. ARNOUX : *Carnet de route*..., p. 105.

¹⁴⁷ Il est à noter que Vincent Jouve énumère quelques thèmes qui renvoient à l'intimité du personnage et qui facilitent l'établissement des liens affectifs entre lui et le lecteur. Voici les thèmes qu'il évoque : amour, rêve, enfance et souffrance. Ce sont les trois premiers qui, selon les remarques du théoricien, renvoient le plus intensément à l'intimité du personnage (cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage*..., p. 137–141).

tionnelle est exclue, puisqu'Isaac éprouve un vif plaisir à s'adonner notamment aux contacts purement physiques. En outre, en connaissant la vision onirique du Juif, qu'il décrit d'ailleurs précisément, le lecteur accède à son inconscient. Observons que dans ce rêve prémonitoire – qu'Isaac fait à l'étape d'avant-errance – il prévoit son sort de vagabond. Cette ouverture sur l'inconscient du personnage fait que le lecteur perçoit le Juif arnousien comme une personne existant réellement, marquée par les obsessions qui le tourmentent et hantent dans son sommeil.

La vie intérieure du personnage en question peut également être examinée par le biais de son attitude amicale¹⁴⁸ envers Harry Smith. Rappelons en ce lieu que c'est avec lui que le Juif organise la projection du film présentant la Passion de Jésus et, lors de ses jours finaux en ce bas monde, Harry peut compter sur le soutien d'Isaac : il veille à son chevet, en lui lisant les extraits de la Bible et en prenant soin à ce que son trépas soit doux. En somme, il nous semble loisible de constater que l'amitié, donc la relation se nouant entre le flâneur barbu et le jeune Américain d'origine juive, accroît l'investissement affectif de la part du lecteur.

Remarquons, avant de clôturer l'examen du code affectif, que le Juif arnousien – étant donné qu'il n'y a pas de décalage entre son pouvoir-faire et son vouloir-faire¹⁴⁹ – appartient à la catégorie de *caractères*¹⁵⁰. Nous avons donc affaire à un homme qui encourt son châtement et qui est conscient de son rôle, c'est-à-dire de sa fonction.

Le dernier code, le **code culturel**, repose sur le jugement positif ou négatif du héros, s'opérant à partir des valeurs extra-textuelles. C'est le système axiologique du sujet lisant qui compte ici. Le lecteur peut donc s'investir dans

¹⁴⁸ Il nous paraît légitime de ranger l'amitié parmi les sentiments qui confinent à l'amour, mais, à cette différence, que son degré d'intensité est visiblement affaibli. En tout cas, cette affection peut produire un effet pareil sur le *lisant* que les thèmes proposés par Vincent Jouve.

¹⁴⁹ Jouve perçoit le personnage comme une synthèse entre les unités « statiques » (l'être ou, en d'autres termes, certaines qualifications qui construisent tout acteur) et les unités « dynamiques » (le faire ou, autrement dit, au moins une fonction que remplit l'acteur). En plus, à ces unités s'attachent les modalités. Le personnage est ainsi le lieu d'un pouvoir-faire et d'un vouloir faire. Vu que les modalités annexes (comme le savoir) sont susceptibles de venir perturber ces données initiales, la question de l'*identité* du personnage se réduit à celle des rapports entre qualifications et fonction (cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 142).

¹⁵⁰ En s'inspirant des travaux de Susan Suleiman, Vincent Jouve dégage quatre catégories de personnages, tout en faisant la distinction entre les figures conscientes et inconscientes. Ainsi a-t-on : le *type* et le *caractère* se distinguant par une redondance parfaite entre qualifications et fonction, à cette différence que le dernier est conscient de son rôle, à savoir de sa fonction ; l'*individu* et la *personne* qui se caractérisent par une redondance partielle entre fonction et qualifications. En plus, le décalage entre le faire et l'être apparent ouvre une voie à une évolution du personnage qui, par là même, s'éloigne du domaine des stéréotypes. Ajoutons que ce qui est ici déterminant, c'est la modalité du savoir : la *personne* (« consciente de son destin ») est plus proche du lecteur que l'*individu* (cf. *ibidem*, p. 142–143).

un personnage donné, et cela se produit par projection idéologique. Ce code, ayant besoin de conditions particulières pour fonctionner, est à ce titre le moins puissant de tous les trois codes.

Quant au *Carnet de route du Juif Errant*, quoique l'action de ce roman se déroule à différentes époques, il est légitime de parler de son caractère universel. Cela résulte de ce que l'on y retrouve un réprouvé qui encourt son châtement et qui, durant son errance pénitentielle, s'interroge sur la raison d'être de sa condition. Ici, il est à remarquer que le code culturel peut être neutralisé dans deux cas suivants : premièrement, par l'éloignement culturel (il s'agit de la situation où le roman lu est, chronologiquement, éloigné du sujet lisant) et, deuxièmement, par les conventions propres au genre (c'est-à-dire quand le roman relève d'une catégorie codifiée)¹⁵¹. Cette neutralisation fait que la faculté critique du *lisant* est quelque peu atténuée. Quant au roman d'Alexandre Arnoux, même s'il est marqué au niveau générique (il s'agit du roman de l'errance) et qu'il est écarté du lecteur au niveau culturel (la majorité des actions s'y situent à des époques lointaines), ce dernier peut évaluer le personnage principal à l'aide du système des valeurs extra-textuelles. Encore qu'Isaac n'ait pas outragé l'Oint du Seigneur par une pure méchanceté (rappelons qu'il l'a fait à la suite de son enracinement dans sa culture d'origine) et qu'il subisse docilement sa peine (c'est-à-dire sans se révolter), le déroulement de son « procédé pénitentiel » occasionne chez le *lisant* la « polyphonie évaluative » en raison des infractions aux règles de la bienséance qu'il commet.

Concernant la présentation du personnage dans *Les Entretiens d'Ahasvérus* comme un « être vivant », elle est bien plus riche que celle du roman précédent. Cela résulte entre autres de ce qu'il est présenté à travers le regard du narrateur extra-homodiegétique. Celui-ci donne, dès le début du roman, la description précise de l'aspect physique du personnage principal. La dénomination appellative se limite toutefois à son nom et, quant aux informations relatives à la famille du Juif launayen, elles n'apparaissent que dans la suite de l'ouvrage, ce qui fait que l'« étiquette » d'Ahasvérus est complétée successivement au cours de la narration. En outre, on connaît son métier actuel et celui qu'il a exercé auparavant, mais son passé reste inconnu au lecteur. Ce qu'apprend ce dernier, c'est que l'avocat juif vit depuis longtemps et que dans le passé lointain il avait un conflit avec Jésus. Attendu que ce sont des indices d'ordre général et n'élucident pas son passé (enfance, famille dont il est issu), le *lisant* ne connaît le personnage qu'à l'étape de la narration, sans avoir pourtant un accès complet à ce type de facteurs qui ont pu former sa personnalité actuelle.

L'« illusion de vie » est quelque peu renforcée par sa vie intérieure : dans la majeure partie, il est question de ses tourments qui concernent soit la vie sociale, politique, religieuse ou artistique, soit les problèmes qui surgissent au

¹⁵¹ Ibidem, p. 147.

sein du milieu familial. Citons entre autres l'activité politique de son petit-fils orphelin Philippe Veruski et l'attitude rebelle de sa fille Thérèse qui prétend se tourner vers la doctrine chrétienne. C'est également l'imprévisibilité du développement d'Ahasvérus qui agrandit son « effet de vie ». Cette imprévisibilité est d'autant plus détectable que le statut du Juif launayen, en tant que vagabond légendaire, est tout le temps remis en cause. Cela permet au *lisant* de croire que le protagoniste du roman de Louis de Launay n'est qu'un avocat ordinaire qui n'est pas non plus marqué par l'immortalité. Il reste vrai que le lecteur n'est pas sûr de ce statut, même après la lecture.

Enfin, « l'effet de vie » est souligné par « l'illusion d'autonomie », car le narrateur au premier degré mentionne déjà dans la première phrase qu'Ahasvérus est un homme largement connu et que le lecteur l'a de toute évidence rencontré dans sa vie. Cette constatation résulte de ce que le narrateur s'adresse directement au sujet lisant par l'emploi du pronom personnel « vous »¹⁵². Il n'est point douteux qu'une telle évocation du protagoniste dans l'incipit renforce son « effet de vie ». En plus, « l'illusion d'autonomie » est signalée déjà dans le titre qui informe le lecteur sur le contenu et sur la fonction qu'Ahasvérus exercera dans le texte. Alors, les attentes du lecteur se confirment, et il perçoit le Juif comme un être réel qui participe activement aux entretiens menés avec son secrétaire.

Étant donné que le personnage éponyme du texte de Louis de Launay apparaît aux yeux du lecteur comme un être vivant, celui-là est capable de s'engager affectivement, ce qui permet en résultat d'analyser le fonctionnement de son « système de sympathie ».

En ce qui concerne le **code narratif**, nous avons déjà spécifié que le texte de Louis de Launay consiste principalement en dialogues qui s'établissent entre Ahasvérus et le narrateur extra-homodiégétique (secrétaire de ce premier). Vu que le lecteur s'identifie en premier lieu à celui qui raconte et qui paraît avoir la même connaissance du monde décrit que lui, on observe dans *Les Entretiens d'Ahasvérus* l'identification primaire au narrateur¹⁵³. C'est déjà dans l'incipit que celui-ci dirige son attention sur son futur interlocuteur, en remplissant de manière relativement précise son « étiquette ». En l'occurrence, c'est déjà avant l'apparition d'Ahasvérus dans la narration que s'établit un lien entre lui et le *lisant*. En tout cas, le lecteur n'est aucunement contraint d'attendre longtemps

¹⁵² « Vous avez certainement rencontré mon cher maître Ahasvérus. Tout le monde a rencontré, tout le monde connaît au moins de vue cet original que l'on nomme Ahasvérus ! » (L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 7).

¹⁵³ Comme le remarque Vincent Jouve, l'identification primaire du lecteur au narrateur n'est que le début du procédé identificatoire qui entraîne ensuite l'identification secondaire aux personnages. « Le regard du lecteur, avant de prendre en écharpe le regard de telle ou telle figure, se confond avec celui du narrateur. Le point de vue de l'énonciation est un point de passage obligé entre le point de vue du lecteur et celui des personnages » (cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 124).

qu'il émerge dans la diégèse. Mais sitôt qu'il se présente (rappelons ici que cette scène se déroule dans la salle des pas-perdus du Palais de Justice), le *lisant* noue le lien avec lui, ce qui permet à l'évidence de parler de l'identification secondaire au personnage. Cette identification est d'autant plus solide qu'Ahasvérus apparaît pour la première fois dans le lieu qui sous-tend son rôle dans l'univers représenté au niveau du métier (il est avocat). Dès lors, le *lisant* est plus enclin à le recevoir comme une personne réelle et authentique, qui peut exister dans la réalité extra-littéraire.

Il nous paraît utile de revenir à ce qu'écrit le narrateur extra-homodiégétique à propos de l'avocat juif. Outre la présentation de son physique et quelques remarques sur son identité, le secrétaire signale son propre rôle de chroniqueur relatant sa connaissance avec Ahasvérus :

C'est alors que le hasard m'attacha à lui pendant quelque temps d'une façon permanente en me faisant pénétrer un peu, si superficiellement que ce fût, dans son intimité. Je ne me flatte pas d'avoir tout connu, ni tout compris. Mais je me suis efforcé d'être un enregistreur fidèle, même quand ses digressions et ses sautes d'idées pouvaient ressembler à un bavardage. Si j'y avais mis plus d'ordre et de concision, j'en aurais vraiment trop altéré la physionomie. Voici d'abord comment se fit la conjonction provisoire de nos deux planètes¹⁵⁴.

Il va sans dire que ces constatations préparent le *lisant* à l'avènement du personnage éponyme. Cela contribue à ce que son identification lectorale secondaire est plus immédiate.

Selon Vincent Jouve¹⁵⁵, ce n'est pas uniquement vers les personnages principaux que le *lisant* s'oriente, mais aussi vers les personnages-focalisateurs, à savoir ceux qui attirent son attention sur un objet, un événement ou sur un autre personnage à travers leur propre regard. À ce type de personnages, dans le texte analysé, appartient entre autres la fille d'Ahasvérus, qui, en conversant avec le secrétaire de son père, exprime son propre avis sur le caractère de *pater familias*. Grâce à cela, le lecteur non seulement la voit comme un élément significatif de la diégèse, possédant sa propre histoire (décidément plus pauvre que celle d'Ahasvérus), mais il est aussi capable, à l'aide des remarques de Thérèse, d'élargir son savoir sur l'« étiquette » du Juif. Il convient de relever que c'est également le narrateur extra-homodiégétique qui appartient à la catégorie de personnages-focalisateurs, car, en faisant fonction de personnage, il dirige une attention particulière sur certains événements qu'il raconte, et c'est à travers son regard que passe la focalisation. Cela posé, il s'avère que le lecteur s'identifie à lui de façon double : en tant que narrateur et en tant que personnage.

¹⁵⁴ L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 12–13.

¹⁵⁵ Cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 126–131.

Quant au **code affectif**, son analyse n'apporte pas de grand nombre d'informations, car le lecteur n'a pas d'accès aux thèmes qui puissent intensifier son « système de sympathie ». Ni l'amour, ni l'enfance, ni les rêves du Juif launayen ne sont exposés dans le roman en question. À la rigueur, on peut y déceler une sorte de souffrance résultant de ce qu'Ahasvérus nourrit un sentiment d'injustice (il s'agit de sa damnation illégale, ce qui le pousse à intenter le procès au Christ). Même si cet état émotif apparaît vers la fin du texte, le *lisant* prend un vif intérêt pour son déroulement du fait que, d'une part, cet incident constitue une nouveauté dans le cas de la légende elle-même (le maudit s'avise d'annuler le verdict à l'aide des moyens légaux), d'autre part, il espère trouver la réponse à la question sur le statut d'Ahasvérus en tant que véritable Juif errant.

Parmi d'autres techniques qui permettent la présentation de la vie intérieure du Juif, on peut rapporter la procédure narrative qui, dans *Les Entretiens d'Ahasvérus*, est fort spécifique en raison de la forme du texte s'appuyant sur les dialogues. Alors, c'est le discours direct, c'est-à-dire la citation littérale des pensées d'Ahasvérus, qui y prédomine. Il convient également de rappeler que, dans ses discours, le Juif launayen se plaît à manifester ses opinions sur différents sujets. En outre, on peut y détecter aussi le monologue narrativisé, c'est-à-dire le discours intérieur du personnage raconté par l'instance narrative (qu'est ici son secrétaire) sous forme de style indirect. Mais ce type de discours constitue une minorité écrasante dans le texte analysé¹⁵⁶ ; c'est bel et bien le discours narrativisé¹⁵⁷ qui apparaît plus souvent. En tout cas, le psycho-récit est absent, et cela est dû, en majeure partie, au type de narration.

Afin de compléter l'analyse de ce code, on peut constater qu'Ahasvérus, tout comme le Juif arnousien, appartient à la catégorie de *caractère*, parce qu'il n'existe pas de décalage entre ses qualifications et sa fonction. Sans aucun doute, c'est un avocat compétent qui possède un grand savoir sur les questions liées à la jurisprudence, et sa vie s'organise autour de son métier, qu'il applique d'ailleurs dans sa vie privée (signalons son attitude à l'égard de Philippe et la critique de son conflit avec le service policier). À part cela, il est conscient de son rôle, ce qui se reflète dans son procès intenté à Jésus.

C'est également le **code culturel** qui permet la création du « système de sympathie » chez le lecteur du roman de Louis de Launay. Cela résulte de ce que cet ouvrage, en forme d'entretiens, se caractérise par la présence des

¹⁵⁶ Voici un exemple pour attester la faible intensité du monologue narrativisé dans le texte : « Son grand-père [Ahasvérus – P.K.] écoutait ses théories incendiaires avec un mélange de curiosité, d'effarement, d'indignation et, finalement, un grand trouble. *Tout ce qu'il avait admis et honoré dans sa longue vie était violemment battu en brèche par ce fanatique* [Philippe Veruski – P.K.] » (L. DE LAUNAY : *Les Entretiens...*, p. 153 [c'est nous qui soulignons]).

¹⁵⁷ Le narrateur y condense et résume les paroles. Ce type de discours « ne procède pas par citation d'un énoncé, mais considère la production langagière orale, écrite ou pensée comme un événement pareil à un autre » (M. JARRETY (dir.) : *Lexique des termes littéraires*. Paris, Librairie Générale Française, 2001, p. 133).

valeurs universelles (l'axiologie du lecteur est donc actualisée par la proximité culturelle) et par le manque d'une appartenance générique concrète qui soit fortement codifiée. Notons, à cette occasion, que la faculté critique du *lisant* ne s'exerce que dans deux cas précis : premièrement, quand le texte lu est, chronologiquement, proche du sujet lisant et, deuxièmement, lorsqu'il est peu marqué au niveau du genre¹⁵⁸. Cela, on vient de le voir, se réfère aussi aux *Entretiens d'Ahasvérus*. Outre son investissement dans la figure launayenne, le lecteur peut l'évaluer aussi sur la base des valeurs extra-textuelles, car rien ne l'empêche de percevoir Ahasvérus comme une personne réelle. Cela est possible grâce à la présentation non seulement de ses pensées, mais aussi de son système axiologique, auquel le lecteur peut d'ailleurs s'identifier : c'est un avocat renommé, attaché à la tradition juive (il en défend le maintien), évitant tout scandale social et s'occupant de ses proches. En plus, c'est un homme luttant contre l'injustice qui l'a frappé à tort. Il s'agit de sa punition par le Rabbi de Galilée, se disant le Fils de Dieu. Jeune, Ahasvérus n'a pas pu se défendre et on l'a condamné, à son avis, lors d'un procès aussi illégal qu'inéquitable.

Nous avons déjà dit que le roman *Marches du Juif-Errant* s'inscrit dans un modèle qui imite la version légendaire, ce qui est surtout visible dans la présentation aussi extérieure du vagabond. On a donc affaire à un révolté sempiternel qui s'opiniâtre dans sa volonté de persévérer dans la tradition hébraïque, tout en refusant d'accepter l'ordre chrétien du monde. Quant au niveau descriptif, il représente les traits qui mettent en exergue sa condition minable, y compris son empreinte sur le front. Il n'est désigné que par un prénom : Ahasvérus. Cela diminue son « effet de vie », mais cette lacune est supplée d'informations – aussi partielles soient-elles – sur son métier de cordonnier et sa situation familiale. Sa vie intérieure n'est pas absente, mais elle se restreint à une seule constante : un désir immense de trouver le vrai Messie qui puisse rétablir la paix en Israël. Lorsqu'il s'avère que *Yeshoua* n'est pas celui qu'il a cherché (du fait que son royaume n'est pas de ce monde), le vecteur de son attitude envers celui-ci change diamétralement, et le Rabbi de Galilée devient l'ennemi contre lequel il ne cesse de lutter.

Dire toutefois que l'imprévisibilité du Juif henry-jacquier ne se signale pas serait une exagération, car, malgré son imprégnation manifeste de la version traditionnelle, il entreprend des démarches qui peuvent surprendre le lecteur. Il lui arrive de croiser des entités – comme dieux grecs anciens, Moïses, ermite Josaniel ou Satan – dont l'apparition dans la diégèse le *lisant* n'est pas capable de prévoir. Chacun de ces acteurs régit son développement et influence l'imprévisibilité de son itinéraire.

En plus, « l'illusion d'autonomie » de la figure ahasvérienne est diminuée parce que le narrateur ne cherche pas à signaler qu'il est un simple observa-

¹⁵⁸ V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 145.

teur et ne focalise pas le récit sur le Juif, ce qui pourrait limiter l'information narrative au savoir de celui-ci. Somme toute, le *lisant* est capable de s'imaginer le rôleur comme une personne, n'en déplaise aux lacunes qui d'ailleurs ne sont pas si abondantes qu'elles puissent amoindrir considérablement son « effet de vie ». Il appert de ce que nous venons de spécifier que les indices ci-dessus suffisent à ce que le *lisant* s'engage affectivement et que son « système de sympathie » se crée.

Pour ce qui est du **code narratif**, vu que le narrateur dans les *Marches du Juif-Errant* est extra-hétérodiégétique et que la perspective narrative repose sur la focalisation zéro (il s'agit du narrateur hétérodiégétique et la perspective passant par le narrateur¹⁵⁹), on peut observer, en premier lieu, l'identification primaire au narrateur. Celui-ci, dès le début, marque son savoir omniscient sur le monde qu'il décrit, y inclus ses intrusions dans les pensées des personnages particuliers, aussi passagère que soit leur fonction dans la diégèse.

Il faut observer qu'en raison de ladite focalisation, le *lisant* a l'accès aux pensées du Juif, encore que ce soit un personnage présenté surtout de l'extérieur¹⁶⁰. Quelques-unes des intrusions narratoriales dans l'intimité d'Ahasvérus peuvent être qualifiées de psycho-récit. Bien que rares et brèves, elles ne sont pas tout à fait inexistantes¹⁶¹. Il n'en demeure pas moins que c'est le monologue rapporté¹⁶² qui paraît l'emporter sur d'autres types de discours. Cela permet au lecteur de connaître directement les réflexions du héros éponyme.

Ajoutons que l'identification lectorale ne s'arrête pas là, parce qu'à mesure que la lecture progresse, le *lisant* transpose son identification sur le personnage principal. Après la « partie introductive » de l'ouvrage – visant à dépeindre l'ambiance régnant dans l'univers représenté et l'état misérable d'Ahasvérus – apparaît le personnage éponyme, ce qui contribue à ce que l'on dénote l'identification secondaire au personnage. Son émergence est fortement marquée, car il est décrit comme un vieillard extrêmement épuisé et sollicitant un peu de repos, mais l'ange de la Justice n'exauce pas sa supplication et lui dit de mar-

¹⁵⁹ Cf. Y. REUTER : *L'analyse du récit...*, p. 49–50.

¹⁶⁰ C'est de manière générale et superficielle que le narrateur présente sa vie intérieure. S'il le fait, il se sert des descriptions telles que : « Une joie sauvage emplît le cœur du garçon » (HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant...*, p. 18) et « Une rage douloureuse secoua l'âme du Juif » (ibidem, p. 46).

¹⁶¹ Nous rapportons, à titre d'exemple, deux citations : « Il eut voulu s'arracher le cœur, le jeter aux pourceaux, afin de n'en plus sentir les battements furieux » (ibidem, p. 38) ; « Des larmes lui jaillirent des yeux. Fini le bel espoir de toute sa vie. Inutile le couteau que sa main n'avait pas quitté » (ibidem, p. 45).

¹⁶² Voici un exemple de ce type de monologue : « Le cordonnier se tira la barbe avec violence, car il reconnaît Jésus. Mais quoi ? Le prophète arrive en triomphateur ! Quelles ovations, quelles mains tendues, quelle ivresse en tous ces yeux qui le regardent ! Se peut-il que le jour soit enfin venu ? Ahasvérus danse sur place, ses rancunes oubliées » (ibidem, p. 40 [c'est nous qui soulignons]).

cher. Il est à noter que cette identification secondaire au personnage s'affermirait dans le deuxième chapitre, car le Juif errant y devient personnage-focalisateur qui, grâce à l'ange de la Mémoire, revoit les temps passés et décrit des scènes concrètes. Pourtant, le récit est vite repris par le narrateur omniscient. Une telle manœuvre atteste son hégémonie narratoriale et fait que l'identification primaire du *lisant* n'est pas effacée au cours du roman tout entier : il a donc l'impression de se situer au même niveau que l'instance narrative. Il faut mentionner un autre personnage-focalisateur, à savoir ermite Josaniel¹⁶³, qui présente son propre point de vue sur le crime du Juif et qui lui suggère ce qu'il doit faire pour que son péché soit remis :

Dieu seul peut défaire ce qu'il a fait. Ton crime a été grand, le châtement est à sa mesure. Mais subis-le patiemment. Sache que celui qui a pardonné à ses bourreaux, qui a pardonné les reniements de saint Pierre, qui eût pardonné à Judas si Judas se fût repenti, te lavera un jour de son pardon, quand tu te seras humilié, quand les larmes t'auront attendri. Il te faut pleurer trois fois, Ahasvérus. Déjà, l'orgueil a mouillé tes yeux, devant la mort de Jérusalem. Tu pleureras ensuite sur toi-même, et, plus tard encore, sur tous les hommes. Alors, ton cœur fondra, tu seras aimé, tu seras pardonné¹⁶⁴.

Ce qui est encore intéressant dans ces propos-ci, c'est qu'il est possible d'y déceler la prolepse trahissant en quelque sorte la suite de l'action, car le Juif, effectivement, aura encore deux opportunités de fondre en larmes, conformément aux prédictions du solitaire.

Avant de clore l'examen du code narratif, il faut noter que le lecteur peut également s'identifier aux personnages-embrayeurs¹⁶⁵ qui présentent l'histoire et qui font office de conteurs. À ce type de personnages appartient entre autres Samiri qui raconte au Juif errant sa propre histoire, son péché et sa rencontre avec Caïn, lequel il a délivré de son errance. Tout bien considéré, il est important d'admettre que c'est l'identification primaire au narrateur extra-hétérodiégétique qui est dans le texte de Henry-Jacques la plus intense.

¹⁶³ Il n'est pas abusif de constater que l'ermite Josaniel remplit aussi la fonction de *personnage-anaphore*. Il en est ainsi, parce qu'il non seulement rappelle les scènes passées, mais il sème et interprète aussi des indices (cf. Ph. HAMON : « Pour un statut sémiologique du personnage ». In : R. BARTHES, W. KAYSER, W.C. BOOTH, Ph. HAMON : *Poétique du récit*. Paris, Seuil, 1977, p. 123).

¹⁶⁴ HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant...*, p. 147.

¹⁶⁵ Selon Philippe Hamon, de tels personnages « sont les marques de la présence en texte de l'auteur, du lecteur, ou de leurs délégués : personnages "porte-parole", chœurs de tragédies antiques, interlocuteurs socratiques, personnages d'*Impromptus*, conteurs et auteurs intervenant, Watson à côté de Sherlock Holmes, personnages de peintres, d'écrivains, de narrateurs, de bavards, d'artistes, etc. » (Ph. HAMON : « Pour un statut sémiologique du personnage »..., p. 122–123).

Le « système de sympathie » est quelque peu complété par le **code affectif**. Parmi les thèmes qui renvoient à l'intimité du personnage, on peut repérer trois de ceux mentionnés par Vincent Jouve. Le seul thème qui ne figure aucunement dans le texte est celui lié à l'amour (même si le Juif henry-jacquier est marié, il est impossible de trouver des indices décrivant sa vie sentimentale de façon significative). Le lecteur connaît quelques incidents de l'enfance d'Ahasvérus (surtout l'atmosphère religieuse qui règne dans son foyer, la lecture du Livre en compagnie de son père et l'assistance personnelle à l'avènement de l'Enfant Jésus), ses rêves (durant son sommeil, le Juif revoit les événements de son passé), mais aussi sa souffrance (d'un côté, il s'agit des tiraillements qui résultent de sa solitude, de l'autre, de l'impossibilité de mourir, ce qui se manifeste dans de nombreuses tentatives suicidaires). Il est évident que l'apparition de ces thèmes – pour lacunaire que soit leur description – accroît l'engagement affectif de la part du lecteur. Il est pourtant impossible de trouver dans le roman une telle technique narrative qui puisse faciliter la connaissance profonde du psychisme de ce personnage. Celle qui prédomine dans le texte consiste dans la citation des propos du Juif à l'aide du discours rapporté direct : nul doute que cela résulte de l'hégémonie du narrateur omniscient. Enfin, vu qu'il existe une redondance parfaite entre le pouvoir-faire et le vouloir-faire du Juif (ses qualifications concordent avec sa fonction et il est conscient de son rôle), on peut le traiter comme *caractère*.

Attendu que l'ouvrage *Marches du Juif-Errant* est éloigné chronologiquement et que le texte est marqué au niveau du genre (il est possible d'y déceler des parties confinant à la fantasy¹⁶⁶), le **code culturel** s'y voit neutralisé, ce qui réduit l'investissement du lecteur dans le personnage. Il faut noter que les conventions génériques du texte ne sont pas suffisamment marquées pour interférer avec le jugement positif ou négatif du lecteur. Ainsi le *lisant* peut-il évaluer le Juif henry-jacquier par le système des valeurs extra-textuelles. Néanmoins, ce jugement varie en fonction de l'étape de la lecture : à partir du jugement positif (au début, Ahasvérus se tourne vers Jésus et contribue à la propagation de la foi en son statut du vrai Messie), en passant par le jugement négatif (après la damnation, on a affaire à un maudit qui, ayant outragé le Christ, continue à se dresser contre son Juge : cela est visible dans toutes ses actions qui consistent à détruire les croix), jusqu'au jugement indécis (en fin de compte, le Juif parvient à lénifier sa rage, mais il refuse d'accepter le pardon du Galiléen). Somme toute, le dernier code permet de juger le personnage éponyme, mais les réponses qu'il procure ne sont ni exactes ni univoques.

¹⁶⁶ Il s'agit entre autres de l'étape où le Juif errant parcourt les contrées du monde mythique et y rencontre aussi bien les dieux grecs anciens que les créatures qui n'existent point dans le monde réel. En tout cas, vu le caractère de la présente étude, nous nous voyons obligé d'abandonner l'analyse de la catégorie générique de cet ouvrage.

Dans *Jésus raconté par le Juif Errant*, l'illusion référentielle du personnage principal est assez circonscrite. Remarquons au préalable que le Juif y est une personne complètement anonyme. Au niveau onomastique, il n'est gratifié ni de nom, ni de prénom, ni de lettre. Quant à son apparence physique, elle est retracée de façon très générale par le narrateur au premier degré et se rapporte à son physique « contemporain », c'est-à-dire celui que le Juif possède au cours des deux rencontres réalisées au début du XX^e siècle (en plus, cette apparence change selon l'entrevue). Pourtant, sa description extérieure est négligée dans le récit narré par le Juif, retraçant les incidents du passé auxquels il a assisté de sa personne et qui portent sur la vie et la mort du Galiléen. On peut le traduire par ce que le narrateur autodiégétique évite de se décrire lui-même. L'indice relatif à son invalidité ne comble pas suffisamment ces lacunes, et le lecteur a du mal à se créer l'image du Juif à l'époque où il situe l'action de son histoire.

Ce qui peut toutefois enrichir « l'effet de vie » du personnage éponyme du roman de Fleg, c'est la présentation de sa vie intérieure. Celle-ci se concentre, en majeure partie, sur son statut du Juif : d'une part, il s'agit d'un désir fervent d'accéder pleinement à la communauté juive, d'autre part, de trouver le Messie (ce thème constitue d'ailleurs le noyau de son récit où ledit personnage-narrateur s'interroge sur sa foi et sur la véracité de l'enseignement de Jésus). C'est aussi l'imprévisibilité qui est réduite, mais nullement effacée. Il importe quand même de souligner que cette imprévisibilité est diminuée notamment aux yeux de ce lecteur qui est plus ou moins au courant du contenu du Nouveau Testament (surtout que nous avons affaire à une sorte d'évangile romancé). En tout cas, il serait fort exagéré de stipuler que l'imprévisibilité y est inexistante, car le *lisant* – bien qu'il sache que le Juif sera condamné à errer sans fin – ne peut pas prévoir avec une certitude absolue quelles décisions prendra le personnage principal dans la suite de l'histoire ou quels défis se poseront à lui. Ajoutons que son « effet de vie » est augmenté par l'illusion d'autonomie, parce qu'il est question du narrateur homodiégétique et la perspective passant par le narrateur. Le fait que le Juif fléguen raconte les événements de sa propre vie contribue à ce que le lecteur le perçoit comme une personne authentique.

Passons à l'analyse du fonctionnement du **code narratif** dans *Jésus raconté par le Juif Errant*. Ce qui est particulièrement intéressant dans ce texte, c'est que l'auteur lui-même est le narrateur extra-homodiégétique qui raconte l'histoire au lecteur (il s'agit de ces parties où il se situe dans la même diégèse que le Juif errant). Cette présupposition est bien fondée, car le rôleur anonyme, en s'adressant à lui, utilise la désignation : « Monsieur Fleg ». Puisque c'est le narrateur extra-homodiégétique qui ouvre la narration, c'est à lui que le *lisant* s'identifie en premier lieu, et cela nous donne l'identification primaire au narrateur.

Mais il y a deux facteurs qui exercent une influence significative sur les attentes du lecteur et orientent sa volonté de s'identifier au vagabond. Le premier est annoncé déjà dans l'intitulé qui, par sa structure, trahit le contenu du livre

et contribue à ce que le lecteur s'attend à y trouver une relation personnelle et véridique du réprouvé concernant la vie de Jésus. Pour ce qui est du second, il est localisé dans les premiers passages du roman où Fleg croise une figure aussi mystérieuse que singulière, c'est-à-dire le Juif errant lui-même. Cela n'accélère que la volonté du *lisant* de passer à l'identification secondaire au personnage.

Il faut pourtant souligner que chacun d'eux, outre la fonction de narrateur, exerce aussi celle de personnage dans leurs propres récits, à cette différence que Fleg – pour des raisons évidentes – ne fait aucunement partie de la diégèse du récit du Juif. Étant donné que le texte repose sur deux types de narration, le *lisant* choisit celle qui lui garantit le lien le plus intense avec l'instance narrative, se situant en plus au même niveau de la connaissance du monde décrit que lui. Vu que c'est la relation du protagoniste (narrateur intra-homodiégétique) qui l'emporte quantitativement sur celle du narrateur au premier degré, c'est l'identification au Juif, bien que secondaire, qui est ici décisive. La voix prédominante de celui-ci permet au lecteur de faire la connaissance de ses pensées et de ses tourments, qui semblent d'autant plus véridiques que le *lisant* adhère aux événements racontés à travers le regard du Juif. Une telle conjoncture amplifie assurément le « système de sympathie ». Dans la perspective globale, le texte d'Edmond Fleg « se présente comme un dialogue à deux voix »¹⁶⁷.

On ne peut point passer sous silence d'autres agents qui améliorent le fonctionnement dudit système et qui font que le lecteur s'investit davantage dans le personnage principal. La question concerne toujours ledit aménagement de narrateurs et de leurs rôles dans le texte. Mais arrêtons-nous uniquement sur le personnage principal, parce que c'est notamment avec lui que le *lisant* projette de tisser, pour ainsi dire, un lien de connexité. Si l'on prend en considération le fait que c'est à travers son regard que passe la focalisation et que c'est grâce à lui que le lecteur connaît l'histoire, il est loisible de le traiter comme personnage-focalisateur. En résultat, l'identification lectorale au personnage devient encore plus prononcée et réduit les lacunes qu'entraîne la présentation partielle de son « étiquette ».

La présentation de la vie intérieure du Juif fléguien facilite la création du **code affectif**, c'est-à-dire le déclenchement du sentiment de sympathie à l'égard du personnage. Il va sans dire que le savoir que possède le lecteur sur le personnage suscite en ce premier l'illusion de son authenticité. Cette illusion est encore intensifiée par l'usage de la narration à la première personne. On peut effectivement parler de la narration autodiégétique si l'on traite le récit du Juif errant comme une partie indépendante. Une telle approche est justifiée, parce qu'il y fait fonction non seulement de narrateur prenant part à la diégèse, mais aussi de personnage principal. Cela permet en outre l'intrusion directe dans ses

¹⁶⁷ M. MIGUET-OLLAGNIER : « *Jésus raconté par le Juif errant* : chronique romanesque ou mythe littéraire ? ». In : EADEM : *Métamorphoses du mythe*. Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 145.

pensées et ses émotions. En ce sens, l'accès à l'intimité du personnage n'est pas restreint.

Il est intéressant de prêter attention à la manière dont est construit le dialogue entre les deux narrateurs : Fleg et le Juif. Le premier nous offre une citation littérale de ce que dit le pèlerin, mais c'est une réalisation particulière du discours direct, car le narrateur s'abstient visiblement d'employer les tournures telles que : « a-t-il dit » ou « a-t-il répondu ». Il n'utilise pas non plus de guillemets. Ce qui permet cependant de discriminer les deux énonciateurs, c'est l'organisation typographique du texte : les séquences verbales de Fleg sont écrites en italique, tandis que celles du Juif, en romain¹⁶⁸. De plus, Edmond Fleg décrit l'Israélite de l'extérieur, en se bornant à dépeindre fidèlement les gestes de son compagnon de conversation. Pour rares que soient ces descriptions, elles permettent au lecteur de connaître le for intérieur du maudit. Voici un spécimen de ce type de présentation extérieure du Juif :

Me m'aperçus qu'il m'avait quitté. Le dos tordu de frissons, il se lançait contre la muraille, y crispait ses dix ongles, la léchait de baisers. Mais sa prière, à lui, ne larmoyait pas [...]

Il revenait à moi. Ses jambes tremblaient. Ses bras tremblaient. Ses joues, son front tremblaient. Mais, autour de son regard immobile, ses cils étaient sans battements¹⁶⁹.

Si le psycho-récit est exclu, on peut cependant repérer dans le texte des passages qui peuvent être qualifiés de monologue rapporté ou, pour être plus précis, d'« autocitation »¹⁷⁰, puisque c'est le rôdeur qui cite ses propres pensées à l'état naissant. Il lui arrive également de s'adresser à lui-même à l'aide des pronoms personnels « tu » et « toi », y inclus les adjectifs possessifs et les pronoms compléments¹⁷¹. Il ne fait aucun doute qu'un tel type de discours réduit la distance entre le Juif et le *lisant*, en permettant l'accès au psychisme de ce premier.

Toujours est-il que le lien affectif entre le lecteur et le personnage se consolide à l'aide des thèmes qui renvoient à l'intimité de ce dernier. Celui qui est le plus nettement décrit porte sur la souffrance mentale du Juif, causée d'abord par son infirmité et, en conséquence, par son impossibilité de participer à la vie

¹⁶⁸ L'italique apparaît aussi dans les séquences du Juif pour marquer les citations, par exemple : les propos de Jésus.

¹⁶⁹ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 15.

¹⁷⁰ Cf. J. MILLY : *Poétique des textes*. Paris, Nathan, 1992, p. 175.

¹⁷¹ Voici quelques exemples : « Toi, l'ignorant, qu'ils ont recueilli, soigné, nourri ? L'envie de comprendre, le voilà, ton péché ! Et le bon Dieu, en te paralysant avant ta naissance, t'a simplement puni d'avance » (E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 24) ; « Il y a longtemps, il y a longtemps que tu ne crois plus en lui ! Tu l'as quitté ! Comme les autres » (ibidem, p. 143) ou « C'est fini, tu ne marcheras plus ! » (ibidem, p. 145).

quotidienne (travail, prières), puis par l'incompréhension de la doctrine prêchée par le Rabbi de Galilée. C'est notamment son chagrin relatif au second aspect qui occupe la majorité de l'ouvrage. Bien que dans le roman apparaisse aussi le thème lié à l'amour, il n'est pas du tout développé. La relation du Juif avec Dina n'est qu'un mariage arrangé (ni conclu ni consommé) et les deux, outre leur sympathie réciproque, sont unis avant tout par la fascination de l'enseignement du Galiléen. Cet engouement pour Jésus peut être traité comme un thème permettant au lecteur de s'introduire dans l'intimité du Juif fléguen. En ce sens, il a accès non seulement à ses pensées, mais aussi à ses tourments et à ses doutes, dont le nombre n'est nullement négligeable. Somme toute, attendu qu'il n'y a pas de décalage entre son « être » et son « faire » (c'est un personnage frêle aussi bien au niveau physique que mental, et telles sont toutes ses actions) et qu'il est conscient de son rôle, nous sommes porté à classer le protagoniste du roman de Fleg comme *caractère*.

Étant donné que le **code culturel** dans *Jésus raconté par le Juif Errant* n'est neutralisé ni par l'écartement culturel¹⁷² ni par les conventions propres au genre, le lecteur peut alors s'investir dans ce personnage et le juger à travers les valeurs extra-textuelles en s'appuyant sur son propre système axiologique. Il importe aussi de diriger notre attention sur le caractère des pensées du Juif fléguen : il appert de ses gestes et de ses énoncés que c'est un homme très honnête, dont les intentions ne sont pas marquées négativement. Cela fait que le *lisant* le juge de façon positive et le reçoit comme un être déterminé par une foi sincère et inébranlable.

Quant à l'« être » du personnage principal de *l'Histoire du Juif errant*, il a déjà été consciencieusement étudié, y compris l'onomastique et ses connotations référentielles. Notre examen a prouvé que l'identité du Juif ormessonnien est fort complexe, puisqu'à la suite de ses multiples incarnations il revêt différentes formes identificatoires. Toutes les variantes de sa personification contiennent non seulement les changements de noms ou de prénoms, mais aussi les transformations au niveau descriptif (corps, vêtements). Cela posé, le vagabond acquiert un large éventail de personnalités, chacune d'elles étant en effet munie d'au moins un prénom. Mais le personnage en question, outre un seul prénom – Cartaphilus ou Ahasvérus – possède aussi, indépendamment de l'époque, un prénom accompagné d'un nom, par exemple : Isaac Laquedem, Giovanni Buttadeo, Luis de Torres, Omar Ibn Battûta, Julien Potelin, Simon Deutz, Jules de Canouville, Maurice Sachs ou, enfin, Simon Fussgänger. Il va de soi que c'est à cette dernière dénomination que le lecteur s'identifie le plus intensément, parce qu'elle est la plus « actuelle » : c'est comme Simon

¹⁷² Même si l'action du livre se passe à une époque lointaine – ici, il s'agit avant tout de l'époque contemporaine à Jésus –, il est loisible de reconnaître que le texte acquiert une dimension universelle en raison de la nature des recherches du personnage principal : lui, il est à la recherche du véritable messenger de Dieu.

Fussgänger que le Juif raconte son passé et se localise dans la réalité commune à ses interlocuteurs (Pierre et Marie), dont les témoignages paraissent garantir l'authenticité du rôleur en tant que personne réellement existante.

Il va de soi que la nature hétérogène de l'identité du Juif sempiternel entraîne une riche vie intérieure. Parmi ses composantes, on peut ranger non seulement les divagations sur l'amour et sur le sens de la vie, mais aussi les questions portant sur la philosophie, la politique ou bien la religion. C'est donc un personnage qui s'interroge notamment sur le génie humain et les conséquences que provoque l'activité de l'homme. Quoique le début du roman suggère le caractère alternatif de l'histoire (on peut quand même apercevoir une certaine linéarité de la présentation des événements au cours du texte parsemé d'analepses et de prolepses), le *lisant* est conscient que le protagoniste est soumis à une certaine imprévisibilité et, par là même, il ne peut pas prévoir la suite exacte de toutes les démarches qu'entreprendra celui-ci. En ce sens, le Juif ormessonien apparaît comme un signe à se construire durant tout le procédé narratif. Par ailleurs, eu égard à la participation active du Juif dans le texte en tant qu'instance narrative, le lecteur est enclin à le considérer comme une figure textuelle jouissant de l'illusion d'autonomie. Il est donc évident qu'il devient aux yeux du lecteur un être vivant, ce qui éveille chez ce dernier un engagement affectif, c'est-à-dire le « système de sympathie ».

L'étude du fonctionnement de la première composante de ce système, à savoir le **code narratif**, montre que c'est vers le narrateur extra-homodiégétique que s'oriente tout d'abord le lecteur. Aussi peut-on parler de l'identification primaire au narrateur. En outre, ce narrateur apparaît au début de l'ouvrage comme omniscient, possédant un savoir quasi illimité sur le monde qu'il décrit. Mais au fur et à mesure que la lecture progresse, on apprend qu'il relève de la diégèse en y faisant fonction de personnage. Cela contribue à ce que la primaire identification lectorale s'affermisse davantage, et le *lisant* semble se situer au même niveau de la connaissance de l'histoire présentée que lui. Cependant, vu que la participation du personnage principal à la narration est non négligeable, c'est ensuite à celui-ci que le *lisant* s'identifie. Ainsi, nous pouvons parler de l'identification secondaire au personnage.

On ne peut pas se taire sur d'autres rôles qu'accomplit dans le texte le Juif errant. Il est loin d'être un pion dans le récit du narrateur au premier degré, puisque, outre sa fonction de personnage, il apparaît en tant que personnage-anaphore (il tisse dans ses énoncés un réseau de rappels et d'anticipations) et personnage-focalisateur (il attire l'attention du lecteur sur les péripéties d'autres figures romanesques – comme celles s'organisant autour de Chateaubriand et Natalie de Noailles – tout en présentant le développement de l'action à travers son propre regard). Somme toute, les deux identifications du lecteur persistent durant toute la lecture, car les voix des deux instances narratives s'alternent jusqu'à la fin du roman. En outre, c'est le narrateur lui-même qui s'adresse

directement au lecteur, en le renseignant sur la forme de son récit : il explique qu'il est un simple observateur (cela consolide l'illusion d'autonomie du Juif ormessonien), se restreignant à transmettre aux récepteurs (il s'adresse à ceux-ci de façon immédiate à l'aide du pronom personnel « vous ») les histoires relatées par le vagabond vénitien. Voici l'extrait où Pierre se propose de mentionner son rôle de « chroniqueur »¹⁷³ :

Et, soir après soir, dans le plus beau salon du monde, sous les étoiles de la nuit qui jetaient leur lueur sur le bassin de Saint-Marc et le palais des Doges, il nous raconta, à Marie et à moi, tout ce que je viens de vous raconter. Et tout ce que je vais encore, si vous avez un peu de temps pour écouter des fables qui ressemblent à des choses vraies, ou peut-être plutôt des choses vraies qui ressemblent à des fables, vous raconter maintenant¹⁷⁴.

Ce qui encore permet au lecteur de ne pas abandonner son identification primaire au narrateur, ce sont les intrusions de celui-ci relatives à sa propre vie. Dans de rares chapitres, il expose ses réflexions sur sa liaison amoureuse avec Marie et aussi sur son activité littéraire. Il y explique que c'est juste sa rencontre hasardeuse avec Simon Fussgänger qui l'a encouragé à se plonger dans la littérature et que c'est le Juif qui a influencé ses futures habitudes :

J'écris des livres. Souvent, pour les écrire, ou pour me consoler d'en avoir écrit un de plus, je pars pour l'Italie. J'aime beaucoup l'Italie [...]
J'étais encore bien jeune et je n'avais, grâce à Dieu, encore rien publié quand, à Venise, un soir d'automne, il y a déjà de longues années, je suis tombé sur lui [Simon Fussgänger – P.K.]¹⁷⁵.

Revenons brièvement à ladite alternance des deux narrations : celle de Simon et celle de Pierre¹⁷⁶. On y observe parfois une transposition harmonieuse de l'une vers l'autre. Par exemple, Simon, en conversant avec ses interlocuteurs,

¹⁷³ Il ne serait pas abusif de dire que l'on a affaire au texte autotélétique, car le narrateur avoue lui-même qu'il est en train de rédiger ce roman et essaie d'organiser les récits racontés par le Juif errant. Il le fait entre autres dans le chapitre *Un auteur malheureux*, où il écrit : « Simon Fussgänger parlait vite, avec un luxe de détails que mon absence de talent ne me permettait pas toujours de conserver, avec un mélange de précision et de désinvolture qui faisait souvent chevaucher et se confondre les époques et les intrigues. J'essayais, dans mes propres notes, de mettre un peu d'ordre dans ce fatras : peut-être aurais-je mieux fait de laisser aux récits de Simon leur apparence de broussailles et leur allure de torrent » (J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 233–234).

¹⁷⁴ Ibidem, p. 176.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 64.

¹⁷⁶ Il est intéressant de remarquer la juxtaposition de ces deux prénoms, car ils font penser, nous semble-t-il, à Simon-Pierre, Juif de Galilée, un des disciples de Jésus et, avant tout, « pierre » sur laquelle l'Oint du Seigneur a fondé son Église.

décrit un incident du passé (il utilise la narration à la première personne), mais, à partir d'un nouveau paragraphe, la narration liée à la même histoire est continuée, cette fois-ci, à la troisième personne, où le Juif appartient à la diégèse construite par le narrateur au premier degré. Cet échange de rôles prouve que le lecteur s'identifie, durant la lecture, aussi bien au narrateur extra-homodiégétique qu'au narrateur intra-homodiégétique.

Outre les questions narratives, il convient de prendre en considération l'engagement qui peut s'opérer aussi à l'aide du **code affectif**. Évoquons au premier chef les techniques qui permettent de maîtriser la vie intérieure du Juif ormessonien par l'intrusion dans ses pensées. Bien que le narrateur au premier degré cite littéralement les paroles et les pensées de Simon, il se refuse de les soumettre à l'analyse. On a donc affaire soit au monologue narrativisé (qui, en tant que l'une des trois techniques mentionnées par Jouve, se trouve en position médiane), soit au monologue rapporté (qui se situe à la position la plus basse de la classification et n'apporte point la même connaissance qui est possible grâce au psycho-récit).

Il apparaît toutefois dans le roman un chapitre qui constitue un cas particulier, car il permet au *lisant* de s'immiscer dans le psychisme du maudit. C'est un monologue intérieur du Juif, rapporté de manière littérale et sans guillemets. En plus, vu la structure de ce monologue, il est loisible de le considérer comme le courant de conscience¹⁷⁷, parce qu'il se présente aux lecteurs sous forme d'un flux de phrases dépourvues de marques de ponctuation, mais dont le contenu trahit la raison d'être du Juif errant. Là, celui-ci se limite donc à tournoyer autour de quelques activités concrètes qui touchent à son vagabondage (« je marche »), sa vie sexuelle (« je baise »), ses rares distractions (« je joue aux cartes / aux dés »), son attitude envers les gens (« je hais les autres »), et l'impossibilité de rendre l'âme (« je ne peux pas mourir »). En outre, ces constatations sont exprimées en différentes langues. Pour énigmatique que soit ce court chapitre, intitulé *Essai de reconstitution stochastique d'un monologue intérieur d'Isaac Laquedem*, il exhibe au lecteur les assises des obnubilations du Juif, grâce à quoi il est en mesure de s'infiltrer dans son inconscient et de déchiffrer ses angoisses¹⁷⁸.

L'engagement affectif du lecteur dépend aussi du thème qui apparaît dans le roman. Celui qui est ici le plus expressément développé relève de l'amour qu'Ahasvérus ressent pour Marie de Magdala. On a déjà vu qu'il s'agit d'une affection profonde, mais fort malheureuse du fait que la femme rejette son adorateur deux fois : à l'époque de l'adolescence, puis, quand les deux sont adultes. Cet échec laisse une empreinte si douloureuse dans le cœur du jeune Juif qu'il n'est aucunement capable de l'oublier et cherche son reflet dans

¹⁷⁷ Cf. M.J. FRIEDMAN : *Stream of Consciousness : a Study in Literary Method*. New Haven, Yale University Press, 1955.

¹⁷⁸ Nous présentons ce monologue dans l'Annexe V.

d'autres femmes. Comme nous avons déjà analysé cette relation, nous nous permettons de nous restreindre à ce bref rappel. Parmi d'autres thèmes, qui sont susceptibles d'évoquer chez le *lisant* un lien de « connexité », on peut ranger l'amitié que le Juif témoigne à l'égard de quelques personnes, y compris Giovanni di Pietro Bernardone (futur François d'Assise) et aussi ses rares évocations de ses chagrins relatifs à la solitude et la fatigue qui causent même des tentatives suicidaires (« La lassitude, l'épuisement, la hantise de l'à quoi bon, le désir d'en finir le tenaient depuis toujours »¹⁷⁹). Au bout du compte, on peut constater que le Juif ormessonien – il nous semble logique de prendre en considération toutes ses incarnations successives et de les traiter dans leur intégralité¹⁸⁰ – trahit le décalage entre ses qualifications (un Juif errant) et ses fonctions (il commet des vols, des viols et des meurtres). Vu que son pouvoir-faire n'équivaut pas à son vouloir-faire, Simon Fussgänger évolue et, dès lors, quitte le domaine des stéréotypes. En outre, puisque le Juif est conscient de son destin (la modalité du savoir y est essentielle), il est plus proche du lecteur et cela nous permet de le qualifier comme *personne*.

C'est aussi le **code culturel** qui agit dans le cas de *l'Histoire du Juif errant*, mais son fonctionnement est décidément moins visible que dans le cas des codes précédents. Cela est dû à ce que le texte de Jean d'Ormesson est neutralisé aussi bien par l'écartement culturel que par les conventions propres au genre (ici, nous avons notamment affaire au roman historique et au roman de l'errance). Par là même, le jugement du personnage principal est réduit, car ses actions se localisent à des époques lointaines, où les lois sociales diffèrent considérablement de celles qui sont en vigueur à l'époque contemporaine. En l'occurrence, le *lisant* ne juge pas négativement la participation de Cartaphilus aux cruels spectacles romains, parce que même si au temps de Néron ce type de « distractions » était à l'ordre du jour, durant la lecture, elles ne sont perçues que comme un fait historique. En somme, cela contribue à ce que le lecteur ne blâme pas le Juif ormessonien pour ses éventuelles atrocités, et le « système de sympathie » n'est pas perturbé à ce niveau.

* * *

Ayant mené au bout notre examen, nous pouvons en conclure que l'« effet de vie » est observable dans tous les textes, mais son degré et sa nature diffèrent selon l'ouvrage donné. Même si dans *Jésus raconté par le Juif Errant* l'identification dénominative (donc l'attribution du nom propre) du personnage principal est tout à fait absente, son « étiquette » est toutefois récompensée grâce

¹⁷⁹ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 22.

¹⁸⁰ Vincent Jouve note que la typologie de personnages présentée par lui ne concerne que la réception *complète* du personnage : de la première à la dernière page (cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 143).

à un faisceau d'informations qui renseignent le *lisant* sur son milieu familial et surtout sur ses réflexions. D'autres facteurs qui permettent l'engendrement de l'illusion référentielle sont : l'évocation de la vie intérieure des personnages ainsi que l'imprévisibilité relative à leur parcours. Comme l'analyse a démontré, ces deux éléments sont aisément repérables dans tous les textes. Il faut pourtant remarquer que – vu la parenté visible avec les textes évangéliques – l'imprévisibilité du héros fléguien est quelque peu réduite, mais aucunement effacée. Puisque le paralytique guéri prend à tâche de se frayer le chemin vers le véritable Messie et que ses tentatives sont sincères et résultent d'une foi ardente, son « effet de vie » prend de l'ampleur et son statut ontologique s'accroît.

Outre les trois procédés ci-dessus, il convient d'en mentionner un autre, à savoir celui de l'illusion d'autonomie qui, elle aussi, sert à programmer l'investissement affectif du lecteur. Les textes dans lesquels le narrateur n'est pas sur un pied d'égalité vis-à-vis le personnage et donne l'impression d'être un simple observateur de celui-là constituent une majorité écrasante, car c'est uniquement dans les *Marches du Juif-Errant* que cette illusion est diminuée. En résultat, il peut sembler au *lisant*, à juste titre d'ailleurs, qu'on lui impose l'interprétation toute prête et orchestrée d'avance, confinante, de plus, à l'antisémitisme.

L'investissement affectif du lecteur dépend aussi du « système de sympathie » qui repose sur certaines procédures textuelles. Il s'avère que, dans les ouvrages analysés, ce sont tous les trois codes qui régissent l'investissement de la part du *lisant* : celui-ci peut s'identifier au personnage selon le type de code narratif (que ce soit identification primaire ou secondaire) et le degré du code affectif (grâce à la pénétration dans son intériorité). Il faut ajouter que ces deux codes sont les moteurs essentiels dudit système. Et, s'agissant du code culturel, rien n'empêche que le *lisant* puisse juger les valeurs fonctionnant dans les textes étudiés à travers le prisme de ses propres valeurs.

Somme toute, les procédures qui occasionnent chez le lecteur l'illusion référentielle et lui donnent l'impression que le rôdeur barbu est une « personne » sont faciles à repérer.

Effet-prétexte : *lu*

Le *lu* ne considère aucunement les personnages comme des êtres autonomes, mais il les interprète toujours à l'intérieur des scènes. Par conséquent, « le personnage n'est ni une marionnette, ni une personne, mais un support permettant de vivre imaginativement les désirs barrés par la vie sociale »¹⁸¹. Puisque le *lu*

¹⁸¹ Ibidem, p. 150.

est lié à l'inconscient du lecteur et aussi à celui de l'auteur, il apparaît en tant que médiateur entre l'imaginaire de l'écrivain et les attentes du public. Il permet donc d'éprouver par procuration certaines situations fantasmatiques ou certains désirs refoulés. Cette fonction médiatrice du *lu* répond aussi de la perception du personnage, parce qu'elle libère les pulsions du lecteur et, de cette manière, elle influence son système de sympathie. En d'autres termes, tout lecteur s'approche émotionnellement de ce personnage à l'intérieur duquel il détecte le reflet de ses propres sensations. Alors, à travers l'effet-prétexte, le lecteur est confronté à ses pulsions cachées : le déclenchement des plaisirs se produit par l'intermédiaire de la lecture et relève de la contribution de l'inconscient. En fin de compte, l'effet-prétexte est fondé sur trois types de libidos : *sciendi*, *sentiendi* et *dominandi*. À ces formes canoniques de la libido renvoient précisément les trois grandes modalités qui caractérisent les personnages : *savoir*, *vouloir* et *pouvoir*¹⁸².

Libido sciendi

Le texte romanesque, qui, selon la conception de Freud¹⁸³, fait fonction d'une scène primitive, invite le lecteur à surprendre inconsciemment des corps en situation, étant à la fois présents et indifférents à son regard. En l'occurrence, ce procédé-ci déclenche son intérêt et notamment ses délectations voyeuristes, où il éprouve une jouissance fondée sur l'attrance à dévisager l'intimité ou la nudité d'une seule personne ou d'un groupe de personnes dans des conditions particulières. Attendu que la *libido sciendi* s'attache à la modalité de *savoir*, elle s'applique au désir de dévoiler les secrets et de transgresser l'interdit.

Les scènes de la *libido sciendi* sont connotées à quatre échelons qui représentent la hiérarchie de l'intensité que les scènes susdites jouent sur l'inconscient du lecteur. Au début de l'échelle se situent les scènes sexuelles (la culpabilité s'y joint à la sexualité) et criminelles (ici, la culpabilité se joint à la violence), qui sont les plus fréquentes dans les représentations scéniques. Il en est ainsi parce qu'elles influencent le voyeurisme du récepteur de la façon la plus intense. Apparaissent ensuite – conformément à la décroissance graduelle des sensations scéniques – des scènes d'espionnage (le spectacle et la culpabilité) et des scènes de travail (il s'agit du corps en action).

Il convient de commencer notre analyse par l'évocation du « voyeurisme »¹⁸⁴, à savoir l'intrusion du lecteur dans l'intimité du personnage. Dans le *Carnet de route du Juif Errant*, les scènes qui permettent au lecteur d'observer le

¹⁸² Cf. ibidem, p. 150–168.

¹⁸³ Cf. S. FREUD : « L'homme aux loups ». In : IDEM : *Cinq psychanalyses*. Paris, Presses universitaires de France, 1967.

¹⁸⁴ V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 150–156.

protagoniste en action sont rares, mais il y a aussi celles – se situant d'ailleurs à différents niveaux d'intensité – où c'est Isaac lui-même qui dévisage d'autres personnages. C'est donc un voyeurisme de la part du lecteur qui regarde le personnage principal étant en train de contempler une autre figure romanesque. Par souci de signaler le caractère croissant du schéma illustré supra, il nous paraît logique de commencer par la présentation des scènes où l'intensité des sensations est la plus faible. Elles sont au nombre de deux. Premièrement, il s'agit de l'arrestation de Jésus au pied du mont des Oliviers à Jérusalem, où l'errant est témoin de tous les éléments liés à cette circonstance. La scène, qui paraît la plus intéressante, se situe au moment où Isaac reste seul dans le jardin, car le Galiléen vient d'être arrêté, et tous les futurs apôtres qui accompagnaient celui-ci se sont déjà évadés. En fouillant du regard le terrain déserté, il aperçoit une « entité mystérieuse » qui se révélera, plus tard, être Samiri lui-même¹⁸⁵. Voici la description dudit spectacle visuel :

Je restai seul avec ma lanterne. J'étais venu en curieux, rien de plus ; du moins j'en jugeais ainsi. Cependant une sorte de fantôme, vêtu d'un linceul, avait bondi sur le sentier et courait à la poursuite de Jésus et de ses ennemis. Un des hommes de l'escorte s'avisa du personnage blanc et lui ordonna de déguerpir ; l'autre n'en fit rien ; alors le policier saisit le linceul, et le fantôme lui laissa son vêtement dans les mains, disparut parmi les souches d'oliviers. Figurez-vous un escogriffe tout nu, noir de poil, efflanqué, les clavicules et les côtes marquées par le clair de lune, la peau couleur de pruneau, l'air arabe, avec une tête osseuse, bornée de chamelier et, sur le ventre, un grand tatouage violet d'oiseau¹⁸⁶.

Outre cette scène-là, il convient de tourner notre attention vers la méditation du Mage bohémien Mazdek, qui – par ses gestes et mouvements quasi théâtraux, comme s'il était sous l'emprise des puissances divines – exerce une énorme influence sur les fidèles. Cependant, la partie la plus spectaculaire de cette cérémonie religieuse – qui nous introduit à ces types de scènes qui se caractérisent par un degré d'intensité décidément plus élevé – concerne l'apparition de la jeune fille Mah : en joignant le « Maître », elle éveille chez le maudit une excitation sensorielle. Nul doute alors que ce sont les gestes voluptueux et sauvages de la fille qui répondent d'une telle réaction. La bohémienne

bondit vers Mazdek, se coucha à ses pieds, s'y tortilla comme un ver. Le Mage, bien qu'il ne la touchât pas, semblait la conduire de ses doigts ; elle rampait à leur commandement, pareille à la couleuvre que possède le fluide de la flûte. Spectacle affreux et lancinant que celui de cette adolescente inféodée aux ongles et aux phalanges de l'Iranien qui la promenait sur la

¹⁸⁵ Elle est aussi présente dans les Saintes Écritures (cf. Marc, 14.50–52).

¹⁸⁶ A. ARNOUX : *Carnet de route...*, p. 28.

terre, qui lui imposait, par l'élixir issu de ses extrémités, cette danse de serpent. Les seins, le ventre, les genoux, les chevilles de Mah mordaient le sol, et sa tête oscillait, au bout de son cou tiré à casser, selon une mesure régulière, automatique, indépendante des saccades du corps, indifférente au contournement et à l'effort de la reptation. [...] Je ne pouvais détacher ma vue de Mah, la bohémienne, la fille de l'Inde et de minuit¹⁸⁷.

L'évocation de cette fille, ainsi que la nature érotique de ce spectacle religieux, nous renvoient directement à d'autres scènes qui, toutes, appartiennent à la catégorie des sensations visuelles marquées au plus haut degré par l'intervention de la *libido sciendi*. Il est question des scènes érotiques. Les deux premières que nous retraçons portent sur le même personnage : Mah. Commençons par celle qui est encore plus aiguë, car Isaac y considère en cachette le corps semi-dénudé de la fille au moment où elle dévore un cadavre animal. La nudité s'y mêle avec du sang et suscite chez le spectateur des émotions remarquablement fortes. Vu l'intensité émotionnelle de cette scène, nous rapportons un extrait majeur de manière à décrire fidèlement son contenu :

Un bruit de mâchoires frappa mon ouïe et une odeur de sang chaud mes narines. Accroupie derrière un fourré d'aubépine, une adolescente mordait à belles dents un levraut pris au lacet, s'abreuvait à cette chair, mangeait cette proie crue et presque vivante. La jeune fille était écarlate et ruisselante ; elle avait un teint de rose safranée, de longs cils fournis et délicats baissés sur la volupté du meurtre et de l'assouvissement, des cheveux plaqués aux joues et au milieu du front en accroche-cœur [...]. Ses hanches musclées, sa bouche brillante, ses cuisses ouvertes, sous les haillons, à l'impudicité de la brise, bonnes pour la course et pour l'amour, provoquaient des images de batailles, de poursuite, de morsure et d'accouplement forcé. [...] Jamais je n'avais vu un spectacle si magnifiquement bestial : je me repaissais d'elle comme elle faisait du levraut¹⁸⁸.

Extrêmement excité par ce spectacle – constituant d'ailleurs un amalgame d'érotisme et de férocité –, Isaac ne peut nullement s'abstenir de se jeter sur l'adolescente dans le dessein de la posséder ou, plus précisément, de la violer. La jeune parvient toutefois à s'évader et le Juif se trouve tout seul avec sa désespérance¹⁸⁹. Une autre fois, quand les deux, en compagnie de Mazdek, sont enfermés dans une prison persane, le vagabond envisage, une fois de plus,

¹⁸⁷ Ibidem, p. 68–69.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 56–57.

¹⁸⁹ C'est ainsi qu'Isaac commente son échec : « Je restai là, toute bête, les bras remplis de vent. Il n'y a rien de plus ridicule qu'un mâle empêtré de son désir ; il regarde à droite, à gauche ; il interroge les points cardinaux ; ses tempes battent ; ses genoux se choquent ; des taches vermeilles et des mouches troublent son œil ; la poussée de sa violence désarme à vide » (ibidem, p. 58).

de posséder la fille, mais celle-ci, pour la seconde fois, le repousse. Somme toute, compte tenu de ces deux projets de viol, on peut parler d'une virtualité d'action réitérée¹⁹⁰. Si l'on évoque cette classification jouvienne, il convient de diriger l'attention sur un autre événement, mais différant de celui-là par cela que le Juif parvient à ses fins et possède sexuellement une femme russe. S'il réussit, c'est parce qu'il lui donne à boire un spiritueux. Vu l'état d'ivresse dans lequel se trouve la victime, elle succombe au flâneur de sorte qu'il est capable de satisfaire ses fantaisies sexuelles, toutes perverses qu'elles soient.

Avant de clôturer l'examen du fonctionnement de la *libido sciendi* dans le roman d'Alexandre Arnoux, évoquons un épisode où le lecteur peut observer, de concert avec Isaac, une scène érotique. C'est donc, encore une fois, un voyeurisme de la part du lecteur qui regarde le personnage principal étant en train de regarder d'autres personnages. Ainsi, le Juif, sans être aperçu par les deux participants aux ébats érotiques, scrute cet accouplement jusqu'à la fin, pour, en définitive, s'en aller. La femme qui prend part à cet acte sexuel est Isabella Bell'Occhio, amante italienne d'Isaac. Pour ce qui est de l'homme, c'est Guillaume, un des bâtisseurs français. Voici une brève description de cette scène :

À pas de loup je m'approchai et je collai mon regard à la cloison où bâillait une fissure. Ainsi assistai-je à ma déconfiture. Guillaume Guillemain possédait, devant moi, Isabella Bell'Occhio. [...] Quand ils furent repus l'un de l'autre et qu'ils eurent leur plénitude de fatigue et de plaisir, l'usurpateur de ma couche s'accroupit et se mit à songer. Isabelle, blessée et mourante, sanglotait imperceptiblement. Alors je m'éloignai sans bruit¹⁹¹.

En guise de conclusion, il convient de remarquer que pour rares que soient les scènes relevant de la *libido sciendi*, elles agissent sur le *lu* par leur intensité. Cela résulte de ce qu'elles se situent sur le point le plus élevé de l'échelle jouvienne, catégorisant les sensations suivant leur degré d'intensité. Pour le reste, moyennant la narration à la première personne, le lecteur peut assister aux événements racontés par le narrateur autodiégétique, ce qui facilite l'engagement inconscient de celui-là dans l'intimité du Juif arnousien.

S'agissant des *Entretiens d'Ahasvérus*, les facteurs qui pourraient permettre au lecteur de s'introduire dans l'intimité du personnage éponyme ne sont pas nombreux et le degré de leur intensité n'est nullement élevé. Il en est ainsi, parce que la majorité de ce type de scènes concerne les discussions qui donnent au Juif launayen l'occasion d'exprimer ses opinions sur différents sujets. Aux yeux du lecteur, les plus prépondérants seront ceux liés à son origine juive (Ahasvérus défend la tradition hébraïque même contre les attaques de sa propre

¹⁹⁰ Ph. HAMON : « Pour un statut sémiologique du personnage »..., p. 134–135.

¹⁹¹ A. ARNOUX : *Carnet de route*..., p. 162–163.

famille) et aux problèmes familiaux, tels que l'activité politique de son petit-fils. En ce qui concerne les scènes d'espionnage, Philippe Veruski, ledit petit-fils orphelin, est enlevé dans des circonstances inexplicables. Les témoins relatent que la voiture dans laquelle on l'a forcé à monter a pris le trajet conduisant tout droit à l'ambassade des Soviets. En tout cas, cette intrigue, à l'instar des autres, s'arrête à mi-chemin et n'aboutit pas à un dénouement quelconque. Tout bien réfléchi, il est difficile de localiser dans l'ouvrage de Louis de Launay des scènes qui permettent d'obtenir le plus haut degré de la *libido sciendi*, telles que celles relatives à l'érotisme (acte sexuel normal, viol) ou à la délinquance (homicide).

L'engagement inconscient du lecteur est pourtant détectable dans les *Marches du Juif-Errant* grâce à la construction du protagoniste. C'est un homme dont les actes confinent à la criminalité religieuse : il assiste non seulement au supplice de Jésus en se délectant de sa souffrance (cela nous donne le voyeurisme au sens propre du terme), mais aussi à son agonie. Lors de son errance multiséculaire, il ose détruire presque toutes les croix qu'il rencontre sur son chemin, ou bien tend le poing et crache « vers le ciel où le soleil riait »¹⁹² pour exprimer, de façon explicite, le combat qu'il entreprend contre le Galiléen. Cet acte ignoble est précédé des mots suivants : « Non, non. Si tu es Dieu, Jésus de Nazareth, je te défie à la face des choses qui m'entendent ! »¹⁹³ Une attitude pareille se laisse voir au moment où Ahasvérus trouve les personnes qui sont soit directement liées à la vie du Christ (telle Salomé), soit considérées comme responsables de la mort du Rédempteur (Pilate, Caïphe et Judas). Il témoigne envers eux d'une répulsion viscérale et ne trahit aucun geste de compassion. Qui plus est, il s'avise d'accroître leurs tourments.

En ce qui concerne encore l'activité criminelle du Juif henry-jacuien, il est nécessaire de prêter attention à l'homicide qu'il commet. Étant donné que ce n'est pas par l'allusion de l'instance narrative que le lecteur apprend la réalisation de cet acte meurtrier, mais par une description directe, l'intrusion de ce dernier dans l'intimité du personnage principal s'avère tout à fait possible. Voici la scène qui permet au lecteur la susdite entremise :

À cette voix, Ahasvérus se retournant, reconnut Bar-Abbas qui, grâcié de la veille, avait déjà repris son ancien métier. Alors il fut saisi de colère, songeant que si l'assassin n'avait pas été choisi à la place du juste, Jésus sauvé n'eût pas prononcé la malédiction.

Sans cesser de marcher, il empoigna Bar-Abbas et, le tenant devant lui par le cou, car une force surnaturelle était en ses mains, il l'étrangla, quoique l'autre fût pour se défendre.

¹⁹² HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant...*, p. 23.

¹⁹³ Ibidem.

Et quand Bar-Abbas fut mort, Ahasvérus le jeta au fossé, sans avoir ralenti le pas¹⁹⁴.

Chez Henry-Jacques, il y a aussi d'autres épisodes qui occasionnent l'investissement pulsionnel du lecteur. Au reste, il s'agit des scènes que nous avons déjà évoquées au cours de notre analyse, telles que la lutte contre la Mort, les tentations de Satan ou encore ses multiples tentatives suicidaires. Encore que les dernières ne soient que relatées comme de simples faits, il n'est pas exclu que le lecteur puisse s'infiltrer dans l'intimité du flâneur, parce que ce qui compte ici, c'est plutôt la force motrice – c'est-à-dire la solitude et le désespoir du Juif – qui pousse l'infortuné barbu à mettre fin à ses jours. En fin de compte, les *Marches du Juif-Errant* est un roman où l'on peut repérer des scènes fortes, car se situant près de l'extrémité de l'échelle établie par Vincent Jouve.

Dans *Jésus raconté par le Juif Errant*, le degré d'intensité des scènes qui jouent sur l'inconscient du lecteur est plutôt faible. Cela résulte de ce que l'on y dénote le manque des épisodes où le Juif assisterait de sa personne à de quelconques actes criminels ou érotiques en tant qu'exécutant d'un meurtre ou d'un viol (ou même d'un accouplement dit normal). Malgré l'absence de scènes fortes, relevant de la *libido sciendi*, le lecteur peut toutefois prendre part au trajet du Juif qui confine aux actions d'espionnage. Il s'agit de ses multiples poursuites de Jésus et de ses disciples, y compris les futurs apôtres. Le Juif fléguien désire à tel point connaître l'enseignement du Rédempteur prétendu qu'il prend à tâche de participer à tous ses sermons. Il veut également être témoin oculaire des événements qui se lient directement à son Maître. Dans la catégorie des scènes d'espionnage, on peut ranger aussi la poursuite que le Juif entreprend en vue de guetter Judas. S'il le fait, c'est pour éviter que celui-ci trahisse le Christ en contribuant à sa condamnation. Ladite poursuite a lieu avant la fête de *Pessa'h*, quand Jésus envoie deux disciples pour qu'ils s'occupent de l'organisation du *Séder* dans un endroit préalablement fixé. Cette scène prête au double voyeurisme, parce que le lecteur observe le protagoniste étant en train de regarder d'autres personnages.

Quand Jacques et Jean¹⁹⁵ ont quitté la grotte, Judas les a suivis. Et moi, je l'ai suivi. J'étais si égaré que je n'ai pas vu où je passais. On longeait le ravin. On longeait les murs. On entraît sous une porte... L'homme attendait, avec son seau. Tout était combiné d'avance¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Ibidem, p. 78.

¹⁹⁵ Dans la Bible, on évoque Pierre et Jean : « Jésus envoya Pierre et Jean en leur disant : "Allez nous préparer la Pâque, afin que nous la mangions" » (Luc, 22.8).

¹⁹⁶ E. FLEG : *Jésus raconté...*, p. 239.

Outre lesdites scènes d'espionnage, on ne peut nullement passer sous silence celles qui permettent au lecteur de pénétrer dans l'intimité du personnage principal. En général, elles portent sur les angoisses du Juif souffrant soit en raison de son incompréhension de la nature de la doctrine de Jésus, soit en voyant les tourments physiques qu'éprouve celui-ci lors de son chemin de croix et de son agonie. L'évocation de ces souvenirs est tellement intense que le maudit perd connaissance. Ici, l'intrusion dans l'intimité du protagoniste est possible grâce au récit du narrateur extra-homodiégétique, à savoir Edmond Fleg. Celui-ci écrit :

De nouveau, l'homme cachait ses yeux dans ses mains. Ses yeux retrouvaient-ils, collés à ses paumes, ces images du passé, qui redevenait du présent ? [...]

La voix de l'homme s'est arrêtée ! Les deux mains se sont détachées des yeux. Le corps s'est prosterné. La tête a glissé sur l'herbe. Il s'était évanoui !...¹⁹⁷

En somme, le lecteur est capable de s'immiscer dans l'intimité du Juif fléguien, même si le degré d'intensité de la majorité des scènes est moyen. Ce qui pourtant compte ici, c'est sans aucun doute la profondeur et la sincérité des sensations du personnage principal.

Nul doute que c'est le texte de Jean d'Ormesson qui contient le plus grand nombre de scènes correspondant au schéma de Vincent Jouve et permettant au lecteur de s'infiltrer dans l'intimité du Juif errant. Il n'y en a pas seulement celles qui se logent au niveau le plus bas du modèle susmentionné (il est fort légitime de considérer la réalisation des différents projets du vagabond – que le sujet lisant observe, d'ailleurs, presque sans cesse – comme un type de travail), mais aussi celles se situant à l'extrémité de l'échelle jouvienne. Les secondes sont incluses dans deux domaines : criminel et érotique.

Quant aux scènes portant sur les meurtres commis par le Juif ormessonien, outre les pures allusions aux assassinats du flâneur, il y a celles qui retracent précisément le parcours de ses crimes. Cela étant, l'intrusion du lecteur dans l'intimité du Juif est directe. C'est entre autres lors du banquet de Ravenne au palais d'Odoacre que Démétrios poignarde un homme. Mais il existe d'autres scènes où les procédés homicides sont décrits avec plus de détails. Tel est le cas relatif à la situation où les Juifs se sentent obligés de s'enfermer dans une forteresse à Massada pour se protéger contre l'attaque des Romains. Pourtant, au fur et à mesure que le temps passe, les soldats ennemis réussissent à s'approcher de la forteresse, ce qui incite les Juifs à s'entretuer selon un plan soigneusement dressé¹⁹⁸ (il se peut que sa paternité doive être attribuée au Juif errant

¹⁹⁷ Ibidem, p. 274–275.

¹⁹⁸ Voici un bref fragment où l'on retrouve la description de ce projet meurtrier : « Un plan d'extermination fut dressé rapidement en forme de pyramide. On tuerait les femmes et

lui-même). Rapportons un extrait plus long qui permet au lecteur de s'insinuer dans l'intimité du protagoniste, justement grâce à la description détaillée des mises à mort effectuées par celui-ci :

L'ordre de marche vers la mort fut d'abord suivi à la lettre. Le sang des femmes et des enfants, des fous, des épileptiques ruissela sur Massada. J'égorgeai une mère et ses trois enfants qui crurent jusqu'à la fin qu'il s'agissait d'un jeu. Je poignardai moi-même avec tendresse une femme qui, pendant le siège, avait eu des bontés pour moi. J'enfonçai le couteau sous son sein gauche, droit dans le cœur, et je la serrai contre moi en lui baisant les lèvres. Son sang jaillit sur moi et elle passa dans mes bras de la vie à la mort. Un idiot congénital qui bavait en parlant me supplia de l'épargner. J'hésitai un instant. Il fut perdu par une jeune fille aux yeux très bleus, aux longs cheveux noirs qui se tenait derrière lui. Comment tuer l'une et pas l'autre ? Je les tuai tous les deux. [...] Il ne resta plus, bientôt, qu'une douzaine de survivants. [...] Cette défaillance de l'organisation n'avait plus grande importance. J'en tuai trois ou quatre. Nous restâmes trois. Les deux autres étaient deux frères qui ne s'étaient pas quittés depuis le début du siège. Ils s'égorgeèrent entre eux¹⁹⁹.

Un tel déroulement des incidents permet l'intrusion du lecteur dans l'intimité du héros à deux niveaux : d'un côté, le lecteur devient témoin oculaire des assassinats, de l'autre, il accède au psychisme du tueur et apprend que c'est un homme sans scrupules, percevant le meurtre comme un acte quasi quotidien.

Un autre épisode qu'il convient de citer se passe à l'époque où Isaac revient de Russie et rencontre sur son chemin quatre cosaques : deux sont tirés à l'aide du pistolet (« une balle entre les deux yeux, juste au sommet du nez »²⁰⁰), alors que les autres, à l'aide du sabre (« La tête du premier d'entre eux volait déjà dans l'air, détachée de son corps par un coup de sabre terrible qui venait, en fin de course, entamer l'épaule de son camarade, le cosaque à la main tremblante »²⁰¹). Ajoutons que la scène se déroule en hiver, où la neige couvre pleinement de vastes territoires de cette partie de l'Europe. Dès lors, le manteau blanc se teint en rouge à cause du sang qui découle des cadavres. Une telle conjoncture contribue à ce que le procédé meurtrier acquiert une dimension plus sombre et le lecteur assiste à une tuerie brutale²⁰².

les enfants, les infirmes, les malades. Puis une moitié des combattants tuerait l'autre moitié. Dix de la moitié épargnée tueraient les survivants. Deux des dix tueraient les huit autres. Il en resterait un dernier pour tuer l'avant-dernier » (J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 384).

¹⁹⁹ Ibidem, p. 384–385.

²⁰⁰ Ibidem, p. 450.

²⁰¹ Ibidem, p. 451.

²⁰² Il nous semble intéressant de remarquer que cette description est suivie d'une phrase qui touche, d'après la terminologie de Genette, à l'intertextualité par citation : « C'est un coup,

Nous avons déjà cité le spectacle cruel romain auquel assistent Cartaphilus et Poppée. Bien que le Juif errant n'y soit qu'un spectateur, il n'est point douteux qu'il trouve un énorme plaisir à regarder ces scènes sanglantes, où la cruauté se mêle avec le sexe. On y trouve des descriptions détaillées et en voici un exemple :

[L]es femmes et les vierges étaient au centre de ces fêtes qui enchantaient le peuple, les lettrés et la cour. Dénudées, violées, attachées par les cheveux aux cornes d'un taureau furieux, lacérées par le fer, jetées vivantes dans les flammes, elles soulevaient l'enthousiasme d'un public déchaîné²⁰³.

Ce thème nous conduit directement à la catégorie des scènes qui permettent l'intrusion la plus intime, car – en raison de leur degré d'intensité – se situant à l'extrémité du modèle de Vincent Jouve. Il s'agit des scènes érotiques. Vu que nous avons déjà précisément analysé cet aspect à l'occasion de l'examen de la vie amoureuse du Juif, nous nous bornons à remarquer que le lecteur peut trouver dans le texte de Jean d'Ormesson nombre de scènes qui exposent les ébats érotiques du protagoniste. Bref, elles trahissent ses désirs sortant de l'ordinaire. Pour donner une image globale de ce que lui assure un véritable plaisir et ce qui reflète aussi pertinemment son appétit sexuel, il suffit de rapporter ses propres paroles où il présente ses souvenirs : « [à] deux, à trois, parfois à quatre ou six, nous eûmes des nuits inoubliables »²⁰⁴.

En fin de compte, il faut signaler que le lecteur a beaucoup d'occasions de pénétrer dans l'intimité du Juif ormessonien. Au demeurant, l'éventail de péri-péties qui agissent sur l'inconscient du lecteur est vaste et contient des scènes relevant de tous les degrés d'intensité.

Libido sentiendi

Concernant la *libido sentiendi*, nous avons affaire à une manifestation explicite et pure des scènes marquées non seulement par la sexualité, mais aussi par le morbide. Compilées ensemble, elles prêtent aux représentations sadiques. La réception du *personnage-prétexte* au prisme de ladite *libido sentiendi* résulte, d'après Vincent Jouve²⁰⁵, de l'enlacement de deux pulsions primitives, à savoir l'instinct de vie (*Éros*) et celui de mort (*Thanatos*). Le degré de leur interaction influence l'équilibre s'établissant entre le sujet lisant et les personnages et, par

devait écrire Giono, cent cinquante ans plus tard, qui exige dix ans de pratique et trois cents ans de désinvolture héréditaire » (ibidem).

²⁰³ Ibidem, p. 297.

²⁰⁴ Ibidem, p. 218.

²⁰⁵ Cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 160.

là, il conditionne sa réception du texte romanesque. Tout court, cette libido permet au lecteur de « revivre » les incidents qui l'auraient dégoûté dans la réalité extra-littéraire (*vouloir*).

La *libido sentiendi* englobe deux axes suivants : l'inhumain qui répond de la libération des pulsions censurées par différentes convenances sociales (vol, viol, meurtre) ; il permet au lecteur de transgresser la moralité et de profaner l'image supposant l'équilibre entre la beauté et la laideur. Quant au second axe, il s'agit du non-humain qui concerne la régression vers les formes les plus primitives, à savoir vers l'être archaïque du sujet lisant qui, de son côté, peut identifier ses propres pulsions – souvent refoulées – aux éléments de la nature. Vincent Jouve énumère trois règnes : animal, végétal et minéral (le dernier étant le plus faible).

L'analyse de la *libido sciendi* a démontré que le sujet lisant peut participer à différents types de scènes où sont décrites les cruautés. Il est donc indubitable qu'à travers la lecture, le sujet lisant peut « revivre » la libération de l'inhumain. Cela est notamment visible dans le cas de *l'Histoire du Juif errant*, où les scènes aussi bien érotiques que criminelles sont, pour ainsi dire, omniprésentes. En l'occurrence, le lecteur, outre une simple observation du déroulement des épisodes, peut éprouver une certaine fascination par son assistance aux ébats érotiques du Juif ormessonien ainsi qu'à ses meurtres. Alors, c'est en particulier le côté sombre de ce personnage qui permet l'apparition de la *libido sentiendi*. Nous pouvons encore ajouter à cette « panoplie » de crimes un vol, qui, en tant que composante schématique, se situe à la position la plus basse de la libération de l'inhumain. Il est à préciser que ledit vol s'attache de manière directe à un assassinat, ce qui sans aucun doute accroît l'investissement pulsionnel du lecteur. Il s'agit de l'épisode où Isaac Laquedem s'empare des vêtements et de menues propriétés de Jules de Canouville. Parmi ses objets, le Juif trouve « un médaillon représentant une des plus ravissantes personnes qu'il eût jamais aperçues »²⁰⁶ : il s'agit de Pauline Borghèse que le Juif appelle *Paulette* et qu'il ambitionne de séduire (d'ailleurs avec succès). Il n'est pas sans intérêt de noter que cette scène englobe quelques niveaux de la libération de l'inhumain : meurtre, vol et la possession sexuelle de la sœur de Napoléon qui confine à un viol (la victime n'en est pas consciente et s'adonne à son partenaire érotique, tout en étant persuadée que ce n'est point un violeur mais son « amant légitime »).

Des événements pareils, hormis toutefois les homicides, contribuent à l'apparition de ladite libido dans le *Carnet de route du Juif Errant*. Il suffit d'évoquer les deux projets de viols qu'entreprend Isaac et un viol réalisé. Bien que la scène concernant le dernier incident ne soit pas scrupuleusement décrite, le lecteur peut toujours ressentir une certaine fascination, car les événements se

²⁰⁶ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant...*, p. 486.

produisent dans des circonstances néfastes (au cours de l'incendie à Moscou), et c'est aussi l'ambiance même qui permet la libération de l'inhumain.

Pour ce qui est des *Marches du Juif-Errant*, nous ne pouvons rien ajouter à ce que nous avons dit à l'occasion de l'analyse de la *libido sciendi*. Là, les scènes que le lecteur peut « revivre » et qui le révolteraient dans la réalité portent sur le plaisir que le Juif errant éprouve à regarder la souffrance de Jésus faisant son chemin de croix et sur le meurtre de Judas. Il est à observer que ces scènes ne sont pas dépeintes avec une quelconque profondeur (on peut oser la constatation qu'il s'agit d'une sèche relation), ce qui étouffe la libération de l'inhumain.

Quant aux *Entretiens d'Ahasvérus* et *Jésus raconté par le Juif Errant*, il est difficile d'y trouver des scènes que le lecteur pourrait « revivre » dans la réalité et qui provoqueraient chez lui un dégoût profond, sauf peut-être l'enlèvement de Philippe Veruski (qui peut constituer une sorte de vol) et la relation adultère du même personnage avec une femme (les deux scènes sont liées au texte de Louis de Launay). Tout bien considéré, nous pouvons ajouter que la « réassomption du non-humain » est absente des romans analysés.

Libido dominandi

Le dernier type de libido que nous soumettons à l'analyse porte sur le désir du *pouvoir* au sens propre du terme. En ce sens, le personnage vise à mettre en exergue sa position dans un cercle donné en imposant son « soi ». Cette démarche s'opère par l'opposition aux autres personnages participant avec « le parvenu » dans un réseau de relations bien déterminé. La *libido dominandi* permet donc au lecteur de jouir de la puissance de toute figure romanesque à laquelle il se reconnaît, le plus souvent, d'une manière consciente. Bref, le sujet lisant peut se poser comme « moi » dans la position d'un personnage donné et « revivre », par là même, une existence plus ou moins différente de la sienne.

Sur l'échelle de la *libido dominandi*, on peut distinguer quatre milieux où se situent les personnages tâchant d'arriver au pouvoir. À l'extrémité du schéma se loge le cercle *familial*, où le champ d'action est en réalité le plus restreint. Ensuite se déploie le domaine *privé* dont la dimension comprend les personnes non apparentées à un personnage donné, mais qui se localisent dans sa proximité. En troisième lieu apparaissent les sphères publique et politique que Jouve détermine à l'aide de la notion *social*. Finalement, nous avons la sphère où le personnage ambitionne de conquérir un *idéal*.

Il est à noter que la description de la vie des personnages analysés peut éveiller chez le lecteur le désir de revivre une existence différente de la sienne, et il ne s'agit pas seulement de l'immortalité ou d'un périple indéfini aussi

bien dans le temps que dans l'espace, mais avant tout de la structure de leur parcours événementiel.

Il nous semble que la *libido dominandi* agit le plus faiblement dans le *Carnet de route du Juif Errant*. Quoique le lecteur ait accès au psychisme du protagoniste, faisant fonction de narrateur autodiégétique, il a du mal à s'imaginer dans son rôle, du fait que l'investissement pulsionnel n'y agit qu'au niveau du privé et se limite – outre les divagations personnelles d'Isaac – à l'observation des événements relatés par le vagabond. Par voie de conséquence, une quelconque idée de se manifester largement dans le domaine social, et d'assouvir par la suite ses besoins particuliers, est absente chez le Juif arnousien.

En revanche, l'agissement de la *libido dominandi* est décidément plus prononcé dans *Les Entretiens d'Ahasvérus*, car le lecteur peut s'imaginer dans son rôle à quelques niveaux : familial (relations avec les membres particuliers de la famille et les problèmes qui y sont liés), privé (contacts avec les amis, y compris sa relation professionnelle avec le secrétaire) et social (participation à la vie politique). En somme, moyennant l'intrusion dans le psychisme du Juif (ce qui est possible entre autres grâce à l'exposition de ses différents points de vue), le lecteur peut se poser comme un autre « moi ».

Le fonctionnement intensif de la *libido dominandi* est surtout visible dans les *Marches du Juif-Errant*. Même si l'accès au psychisme du Juif henry-jacquier est limité, le lecteur peut se poser comme lui, parce que l'investissement de celui-ci s'opère de manière intense à trois niveaux : ceux qui tendent vers l'extrémité du schéma jouvien. Encore que légèrement retracé, le domaine familial peut, à un certain degré, inciter le lecteur à se poser comme membre de la famille ahasvérienne. Cela est possible surtout grâce à la brève présentation de l'enfance du Juif : il est montré comme un garçon qui assiste diligemment et avec une passion naturelle au culte religieux. S'agissant du plan social, le Juif y trahit une domination incontestée : on a vu l'influence qu'il exerce sur les Juifs de son quartier (il s'impose à ses voisins en les incitant à suivre le Galiléen). En plus, il est incessamment rongé par l'orgueil et attend la gloire de ses actes motivés par le désir furieux de se dresser contre Jésus. Son rêve de grandeur revêt donc la forme de la quête d'un absolu. En tant que personnage fortement enraciné dans la mentalité judaïque, non seulement il refuse d'accepter le christianisme, mais il s'avise aussi de lutter contre ce nouvel ordre religieux, ce qui le conduit à nier le réel.

À l'inverse du cas précédent, la *libido dominandi* dans *Jésus raconté par le Juif Errant* se limite à deux sphères se situant au niveau le plus bas de l'échelle de Vincent Jouve, c'est-à-dire au sein du domaine familial (la relation avec les membres de la famille du Juif fléguien est largement dépeinte tout au long du récit) et celui concernant le privé (ici, il faut prendre en considération non seulement sa tendre amitié avec Dina, mais aussi son identification à la communauté juive et sa recherche du Messie en compagnie de quelques-uns

de ses voisins). Ce qui permet au lecteur de se poser comme le personnage principal du texte d'Edmond Fleg, c'est l'intrusion dans l'intimité de celui-là et l'accès continu à son psychisme. Rappelons qu'il est légitime de le qualifier comme narrateur autodiégétique de son propre récit.

Concernant le dernier ouvrage, *Histoire du Juif errant*, le lecteur peut se poser comme « moi » dans la position du personnage principal, parce que la *libido dominandi* y agit à trois niveaux : privé (il s'agit de ses nombreuses liaisons avec les femmes et ses rapports amicaux avec certains personnages), social (le Juif ormessonien est hautement conscient de son génie dont il attend la gloire ; ici, force est d'évoquer l'élaboration et la réalisation de ses projets ingénieux) et, enfin, idéal (sa pulsion mégalomane le poussant vers un objectif gratifiant : il est bien conscient de son immortalité et en use pour profiter des plaisirs que lui offre la vie ; au demeurant, il se vante de ses propres mérites en les exposant à ses interlocuteurs).

* * *

L'analyse faite, on peut inférer que l'intrusion du lecteur dans l'intimité du personnage est possible dans tous les textes examinés. Celui-là peut observer le personnage dans des scènes à différent degré de l'investissement pulsionnel : de l'activité physique liée au travail, en passant par celle relative à l'espionnage, jusqu'aux activités criminelles et sexuelles. Mais il y a aussi des scènes qui permettent le voyeurisme de la part du lecteur regardant le héros principal qui est en train de contempler une autre figure romanesque. Il faut pourtant signaler que l'intensité de l'investissement pulsionnel, faute de scènes se situant dans le cadre de la criminalité et de l'érotisme, est la plus faible dans *Les Entretiens d'Ahasvérus* et *Jésus raconté par le Juif Errant*.

Outre le voyeurisme, le *lu* – part inconsciente du lecteur – peut connaître le côté sombre de la nature humaine et, par conséquent, « revivre » des événements marqués de cruauté et de violence. Ceux-ci, dans la vie réelle, l'auraient révolté. Analogiquement à la *libido sciendi*, c'est aussi dans le cas de la *libido sentiendi* que la répulsion est absente dans les ouvrages de Louis de Launay et d'Edmond Fleg.

S'agissant d'une envie éventuelle de s'imaginer dans un rôle différent de celui que le lecteur assume au quotidien, il s'avère que les réalisations du rôdeur barbu permettent au *lu* de s'ériger en un autre « moi » et de se poser en violeur (Juif arnousien), meurtrier, vengeur et lovelace (Juif ormessonien), adversaire acharné du christianisme (Juif henry-jacquien), avocat renommé (Juif launayen) ou en croyant qui attend l'avènement du vrai Messie (Juif fléguien).

Implication

On ne peut pas percevoir la lecture uniquement comme une simple distraction parce qu'elle possède une force indéniable d'architecturer la personnalité du lecteur¹. Il va sans dire que celui-ci, tout en visualisant la figure romanesque, transpose sur elle une partie de lui-même. Ladite force du texte, que Vincent Jouve appelle « l'implication »², est possible moyennant la confiance que le sujet lisant accorde au narrateur. L'instance narrative peut donc influencer le lecteur à l'aide des trois modalités : *pouvoir, savoir et vouloir*.

En recourant à la modalité de pouvoir, le narrateur situe le sujet lisant dans la position voulue ; il se sert donc de « la persuasion ». En plus, il peut le persuader de sa vérité de deux façons : par « l'intimidation » (en imposant sa vérité avec force ; la technique la plus efficace y est la présupposition, mais le narrateur peut également appliquer « la persuasion par la cooptation »³) et par « la pédagogie » (cette fois-ci, il s'agit des moyens plus subtils, car c'est au lecteur de déduire lui-même la combinaison de différents points de vue⁴). Dans ces deux cas, le personnage est reçu par le lecteur comme *personnel*.

¹ Cf. W. ISER : *L'acte de lecture – théorie de l'effet esthétique*. Bruxelles, Pierre Mardaga, 1985, p. 241.

² Cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage dans le roman*. Paris, Presses universitaires de France, 1998, p. 193–215.

³ Ici, il s'agit d'un procédé rhétorique qui consiste « non pas à mener le lecteur graduellement vers une vérité prédéterminée, mais à le traiter d'emblée comme un possesseur de cette vérité, ou au moins comme quelqu'un dont les sympathies vont vers ceux qui la possèdent et luttent en son nom » (W. ISER : *L'acte de lecture...*, p. 90).

⁴ Vincent Jouve s'appuie sur la typologie de Wolfgang Iser qui dégage quatre façons de coordonner les perspectives du texte : la compensation (les personnages secondaires renforcent ou complètent le point de vue du protagoniste, ce qui donne en effet une perspective unique), l'opposition (où deux figures principales se nient l'une l'autre), l'échelonnement (différents points de vue sans orientation centrale) et la succession (une version intensifiée de la perspective précédente : le nivellement des points de vue s'avère d'emblée impossible, à savoir non *a posteriori*, mais déjà au cours de la lecture). Cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 207–211.

Comme nous avons déjà remarqué, le *Carnet de route du Juif Errant* appartient au genre du roman de l'errance⁵. Là, Isaac, personnage-narrateur, raconte les étapes particulières de son périple multiséculaire, en expliquant la raison de son vagabondage : il s'agit, chose peu surprenante, du châtement imposé par Jésus-Christ. Le narrateur influence donc le lecteur par la technique de « l'intimidation » qui réside en l'imposition de la vérité sur le récit, ainsi que sur le personnage. Le sujet lisant peut donc percevoir Isaac comme *personnel* grâce à « la présupposition ». Il est graduellement mené vers la vérité établie *a priori*, visant à retracer les péripéties d'une figure qui, par l'enracinement dans sa culture d'origine, refuse d'accepter un nouvel ordre du monde. C'est donc le narrateur qui transmet la vérité sur le personnage et sur le contenu du texte tout entier.

Quant à la seconde stratégie romanesque, à savoir « la séduction du texte »⁶, le Juif est susceptible de provoquer chez le lecteur une sorte de compassion par le fait qu'il apparaît comme une victime, qui, indépendamment du degré de la sincérité de son repentir, s'en veut de ne pas avoir aidé Jésus. C'est aussi la présentation de sa vie intérieure qui incite le lecteur à s'investir dans lui, mais il est difficile de parler d'un enrichissement affectif remarquable qui pourrait se produire chez le récepteur, car le protagoniste de l'ouvrage d'Alexandre Arnoux expose sa vie intérieure – aussi réduite qu'elle soit – sans pourtant tomber dans le pathétique.

Si l'on examine toutefois le roman à travers l'*effet-prétexte* et « la tentation », on se situe dans ce domaine où l'instance narrative manipule le vouloir du lecteur. En l'occurrence, le dernier cherche à retrouver son propre passé et essaie de « revivre » ce qui s'est déjà passé dans sa vie personnelle⁷. Compte tenu de ce que le Juif arnouxien manifeste parfois le côté sombre de la nature humaine (rappelons ici ses deux tentatives de viol et un viol accompli), le lecteur peut revivre certains incidents qui transgressent les normes sociales. En outre, attendu la forme du roman, le lecteur peut se sentir séduit par le mode de vie d'Isaac qu'il n'a pas pu lui-même éprouver dans sa propre existence.

⁵ Dans son étude, Marie Miguet-Ollagnier appelle Isaac arnouxien *un nouveau Candide* et remarque que le texte « s'achève avec le brio d'un conte de Voltaire » (M. MIGUET-OLLAGNIER : « Vers la parousie : *Carnet de route du Juif errant* ». In : EADEM : *Métamorphoses du mythe*. Paris, Les Belles Lettres, Paris, 1997, p. 169).

⁶ Le lecteur y est influencé par le narrateur à l'aide de son savoir. Par suite, il oublie la présence de l'instance narrative et, séduit par les personnages, il les reçoit comme « vivants ». Le plus souvent, il est question de ceux qui sont tourmentés, donc qui souffrent ou incarnent des valeurs pathétiques (cf. V. JOUVE : *L'effet-personnage...*, p. 211–213). Bref, on se situe dans le domaine où le personnage est reçu comme *personne*.

⁷ Il s'agit de la fonction cathartique de l'art, du retour en arrière pour retrouver un « moi » passé et inconnu. Ici, nous avons affaire à l'*effet-prétexte* faisant fonction de vecteur fantasmatique (cf. *ibidem*, p. 214–215).

Les Entretiens d'Ahasvérus diffèrent du roman précédent en ce sens que le narrateur y influence le lecteur par la technique de « la pédagogie » : alors, c'est à lui de déduire le sens du personnage principal, ainsi que celui du texte. Plus précisément, le lecteur reçoit le Juif comme *personnel* grâce à la « coordination par l'opposition » des perspectives, parce que le point de vue du narrateur sur l'errant, complété par les opinions divergentes des personnages secondaires qui attestent son caractère plein d'ambiguïtés, n'est ni confirmé ni contesté, et l'interprétation globale sur le statut d'Ahasvérus launayen, en tant que véritable immortel, n'est pas univoque. Cela confirme que l'avocat juif apparaît comme une personnalité contradictoire dont le point de vue prédomine et doit être perçu comme le seul véridique.

Quant à l'influence qu'exerce sur le sujet lisant le personnage perçu comme *personne*, il faut observer qu'Ahasvérus peut occasionner un certain engagement affectif chez le lecteur, car le dernier a un accès libre et continu à ses pensées et ses points de vue. Cet engagement est pourtant quelque peu limité faute de descriptions détaillées des sentiments intimes du Juif. Les informations qu'obtient le lecteur se focalisent dans la majeure partie non sur son intimité, mais sur les convictions qu'il exprime. Ce qui peut quand même inciter le lecteur à s'investir dans le personnage sur le plan affectif, c'est son sentiment d'injustice, éprouvé à la suite d'un verdict prononcé au cours d'un procès illégal.

En revanche, la perception du Juif launayen comme *prétexte* ne permet pas au lecteur de découvrir un autre « moi », car le personnage n'est nullement marqué par le côté sombre, et son itinéraire romanesque ne s'écarte pas de façon prononcée d'une vie ordinaire, sauf – peut-être – le procès qu'il a intenté contre Jésus, son accusateur et juge en une seule personne.

L'auteur des *Marches du Juif-Errant* influence le lecteur en appliquant la technique de « la persuasion par la cooptation » : le lecteur est donc persuadé de la vérité de l'énonciation par l'*intimidation*. Il obtient l'analyse toute prête d'Ahasvérus et n'est pas invité à fournir son interprétation individuelle. Cela résulte de ce que l'écrivain, en recourant aux textes antécédents qui exposent une figure fortement stéréotypée et en les dotant à la fois de signes « antisémitisants », impose une version préétablie du rôle, ce qui ne lui permet pas de créer un personnage qui se construirait au cours de son itinéraire narratif. En bref, le sujet lisant y est traité d'emblée comme le possesseur de la vérité que le texte vise à transmettre.

S'agissant de la réception du personnage par l'*effet-personne*, faute d'une présentation approfondie de la vie intérieure du Juif henry-jacuien (le narrateur se sert, en général, du discours rapporté directement et ne propose pas d'un psycho-récit scruté), le sujet lisant rencontre certaines difficultés à s'insinuer dans le for intérieur d'Ahasvérus. Il importe cependant d'observer que le lecteur est capable de déduire ses motivations et son système de valeurs moyennant ses actions bien précises : il s'agit des attaques contre tout ce qui n'est pas

conforme à son idéologie ancrée dans le judaïsme. À supposer donc que le lecteur lui-même soit hostile à l'égard du christianisme, le texte pourrait, à la rigueur, susciter sa participation compréhensive, et, partant, il pourrait subir un certain enrichissement affectif.

Si le lecteur reçoit le Juif henry-jacquier comme *prétexte*, il s'avère que l'influence du texte sur son vouloir, c'est-à-dire l'agissement par l'intermédiaire de la tentation, peut varier en fonction du type de récepteur. Vu que le texte repose sur une lutte acharnée contre le Christ ou, de façon plus générale, sur le refus de la religion chrétienne comme vraie, tout lecteur qui dans sa propre vie – avant sa conversion éventuelle – aurait témoigné des attitudes pareilles (contestation du christianisme ou mode de vie restant en contradiction avec la loi divine), peut se détacher de ses sentiments lancinants et revivre par là une *catharsis*, surtout que vers la fin de l'ouvrage le Rédempteur pardonne au Juif son forfait, mais celui-ci refuse l'absolution et continue son errance.

Jésus raconté par le Juif errant se différencie de l'ouvrage précédent en ce sens que le narrateur y influence le lecteur grâce à la technique de « la pédagogie », qui ne consiste pas à imposer au récepteur une vérité préétablie, mais à l'inviter à la déduire lui-même par suite de l'interprétation du contenu du texte et du fonctionnement du protagoniste. Plus précisément, le sujet lisant reçoit le marcheur comme *personnel* grâce à la technique de « la coordination par compensation », parce que l'intervention des personnages secondaires ne perturbe pas l'agencement de son statut. En outre, ils confortent le point de vue du personnage principal, et le lecteur lit le texte dans la perspective unique, consistant à démontrer que ce qui compte, c'est Dieu lui-même et non le chemin qui mène vers Lui. L'application de ce type de persuasion vise à mettre en exergue la validité du dialogue que l'on devrait instaurer entre le judaïsme et le christianisme. Ce positionnement est confirmé par le Juif errant lui-même, dont l'énoncé clôt le récit. Là, la figure fléguienne stipule que seules les personnes prêchant la paix entreront dans le Royaume des cieux.

Passons maintenant à l'étude de l'influence qu'exerce sur le sujet lisant le personnage perçu, cette fois-ci, comme *personne*. Étant donné que le lecteur a un accès continu et libre aussi bien aux pensées qu'aux sentiments du Juif fléguien, la lecture peut sans aucun doute éveiller en lui la participation compréhensive. Conséquemment, le lecteur peut de toute évidence subir un certain enrichissement sur le plan affectif.

Même si le personnage éponyme du roman d'Edmond Fleg ne se caractérise nullement par le côté sombre de la nature humaine, le lecteur peut cependant se libérer à un certain degré (*catharsis*), en s'interrogeant sur le sens de la présence de Dieu dans la vie de l'homme et sur les causes de son absence.

C'est également dans *l'Histoire du Juif errant* que le lecteur subit l'influence de la part de l'écrivain. Celui-ci, en se servant de son pouvoir, situe le lecteur dans la position voulue à l'aide de « la persuasion ». Ici, le lecteur est persuadé

de la vérité du récit grâce à la technique de « la pédagogie », car c'est à lui de déduire le sens qui se cache dans le texte. Dans le roman de Jean d'Ormesson, le sujet lisant se pose la question sur la véracité de ce que raconte le Juif errant, donc il s'agit de l'authenticité de son statut du vagabond éternel. Dans sa déduction, il s'appuie sur les constats des personnages secondaires dont l'intérêt est divergent. La présence de ces personnages et de leurs points de vue (il s'agit surtout du narrateur au premier degré et de sa partenaire, dont le jugement sur le Juif errant change et revêt des aspects variés : de l'indifférence, en passant par la fascination, jusqu'à la méfiance explicitement soulignée par le narrateur extra-homodiégétique) invitent le lecteur à se forger sa propre vision de Simon.

Quant au moyen de coordonner les perspectives du texte, l'auteur utilise la technique de « la pédagogie par opposition ». Cela résulte de ce que les personnages secondaires (il est à rappeler que le narrateur au premier degré compte parmi eux) ajoutent des informations contradictoires. Le lecteur est donc obligé de déduire lui-même lequel de ces points de vue est décisif. Il se peut qu'une interprétation unique ne soit pas possible, d'autant plus que l'histoire s'achève sur les mots prononcés par le narrateur au premier degré, où il construit la dernière phrase de la sorte que le statut de Fussgänger, en tant que rôleur immortel, se voit suspendu. Il ne le décrit pas comme un véritable Ahasvérus, mais comme un homme qui prétend l'être.

Vu que le lecteur a accès aux pensées et aux émotions du Juif, celui-ci est capable de le séduire en tant que *personne*. Aussi le texte peut-il susciter la participation compréhensive du lecteur de manière que celui-ci parvienne à éprouver un certain enrichissement affectif.

En ce qui concerne la réception du personnage principal comme *prétexte*, il nous paraît évident que le récit peut entraîner chez le lecteur la découverte d'un autre « moi », car le Juif ormessonien est visiblement marqué par le côté sombre de la nature humaine : il est question non seulement de ses besoins sexuels inassouvis (parmi lesquels il faut ranger la sexualité de groupe et l'activité sexuelle confinant au sadisme), mais aussi de nombreux meurtres qu'il a commis. À part cela, la tentation peut agir sur le lecteur de cette façon qu'elle est susceptible d'éveiller en lui la volonté de mener un autre mode de vie, celui qui peut le convoiter par la possibilité de participer à un grand nombre d'événements hors du commun.

* * *

L'analyse de « l'implication », à savoir de l'influence que le texte littéraire exerce sur le sujet lisant, corrobore les conclusions que nous avons déjà tirées des examens précédents. Il s'avère que, dans la majorité des cas, la vérité sur le contenu de l'œuvre peut être formulée par le lecteur lui-même au cours du procédé lectoral, parce que les auteurs y utilisent la « persuasion par la pédagogie ».

gie ». Ce sont toutefois les ouvrages d'Alexandre Arnoux et de Henry-Jacques qui constituent des exceptions. Si dans le premier texte l'« intimidation » résulte de l'emploi de la narration autodiégétique, dans le second, elle est la conséquence de l'imposition d'une variante préétablie de la figure ahasvérienne.

En ce qui concerne les trois textes où est appliquée la technique de la « persuasion par la pédagogie », le sujet lisant s'y situe devant les perspectives qui sont coordonnées soit par la « compensation » (*Jésus raconté par le Juif Errant*)⁸, soit par l'opposition (*Histoire du Juif errant, Les Entretiens d'Ahasvérus*)⁹.

Il n'est pas exclu que le lecteur s'engage affectivement dans les figures ahasvériennes analysées, mais il faut signaler que l'intensité de cet engagement varie en fonction du texte. C'est dans *Jésus raconté par le Juif Errant* qu'il est le plus intense eu égard aux tourments intérieurs dont souffre le rôdeur anonyme. Quelque moins fort que soit l'engagement affectif dans les autres romans, cela n'empêche pas que le lecteur peut s'enrichir grâce à la lecture et aussi « revivre » les expériences qu'il n'aurait pas pu sans doute éprouver dans la réalité.

⁸ Le lecteur y rencontre la présentation des points de vue du vagabond, qui est complétée grâce aux opinions des autres personnages de la diégèse, et, par là même, il est libre de formuler son propre jugement de l'errant barbu.

⁹ À la suite des opinions divergentes qu'apparaissent dans les textes, le lecteur obtient l'image équivoque du marcheur ; quant au second ouvrage, c'est particulièrement en raison de l'ambiguïté du statut du héros éponyme en tant que Juif errant que le sujet lisant est suspendu dans son jugement final. En plus, c'est le décès inattendu de l'avocat juif qui accroît cette hésitation lectorale.

Conclusion

Au terme de nos considérations, nous pouvons dire que le promeneur maudit n'est qu'une marionnette aux mains des auteurs qui l'exhibent comme un signe prédéterminé sur le plan aussi bien littéraire que socioculturel. Il s'avère, conformément à nos constatations antécédentes, que le seul surnom du *Juif errant* est gratifié d'une palette de caractéristiques tellement riche qu'il suffit d'en choisir quelques-unes afin de reproduire le vagabond éternel, sans pour autant se soucier de retracer une effigie éminemment développée.

En allant à l'essentiel, il paraît juste d'observer qu'au niveau descriptif, l'« étiquette » du personnage analysé comprend, en premier lieu, plus de similitudes que de dissemblances avec le prototype légendaire, et, deuxièmement, elle se caractérise, dans la majorité des textes, par sa structure fort lacunaire. En ce qui regarde la description du corps et des accessoires vestimentaires, il n'est nullement nécessaire de décrire toutes ses composantes, car la nature même de l'errant impose d'emblée une image traditionnelle. Cela non seulement engendre une projection préprogrammée (si l'on se situe du côté du sujet lisant), mais aussi autorise les écrivains – qui rédigent un texte exploitant ledit thème – à réduire la description au point qu'elle ne possède que quelques marques textuelles, décrites en plus succinctement.

Les auteurs peuvent donc choisir, paraît-il à bon escient, une seule caractéristique de la figure ahasvérienne, la traiter comme pilier du récit et construire autour d'elle une silhouette concrète du sabotier barbu. Ce qui surprend avant tout, c'est que la présence des traits tels que le péché, l'errance et le repentir – dirait-on fondamentaux – n'est pas du tout indispensable au fonctionnement du réprouvé juif. Pour limité que soit son *signifiant discontinu*, le personnage peut toujours être complété par sa mise en place dans un contexte axiologique bien déterminé, ce qui entraîne la configuration du *signifié discontinu*. Néanmoins, ce dernier peut s'écarter des valeurs ordinairement indiquées par les sources légendaires, et le Juif errant (ormessonien, arnousien et henry-jacquien – nous appliquons la gradation descendante selon l'échelle jouvienne) est susceptible d'incarner même le côté sombre de la

nature humaine, ce qui ne concorde aucunement avec le communiqué sanctionné dans les versions légendaires.

Encore que les points de jonction entre la légende même et les romans contemporains semblent se raréfier, il serait fautif d'avancer la thèse qu'ils tendent vers un gommage absolu. Il s'ensuit que l'application d'au moins un trait du Juif errant permet de représenter une de ses nouvelles incarnations, nonobstant l'époque où on la façonne.

À cet égard, nous nous sommes proposé d'isoler quatre catégories de textes consacrés à la représentation littéraire du cordonnier de Jérusalem, selon la manière dont on le construit. Signalons qu'il arrive que certains récits s'inscrivent simultanément dans quelques catégories.

S'agissant de la première classe, elle englobe ces ouvrages où le péché est relégué au second plan et, à dire vrai, ne compte pas. L'essentiel est que le Juif est impliqué dans un sort bien déterminé. Cela fait penser au projet littéraire d'Eugène Sue, où le vagabond incarne les représentants de la classe ouvrière à qui se posent les défis d'ordre sociopolitique. Pourtant, il n'en va pas de même avec les quatre romans qui relèvent de la présente classe (sauf les *Marches du Juif-Errant*), car ils se bornent à donner une esquisse générale de la fonction de l'errant, tout en accentuant soit le fait de rôder (*Carnet de route du Juif Errant*), soit le besoin de parler (raconter le passé : *Histoire du Juif errant*, ou exprimer ses points de vue : *Les Entretiens d'Ahasvérus*). C'est toutefois le roman d'Edmond Fleg qui y fait exception pour la raison que le protagoniste, en racontant les incidents liés directement à l'activité pastorale du Nazaréen, y incarne le peuple juif tout entier qui est à la recherche du vrai Messie : son rôle réside en la réunion des douze tribus davidiennes et en le rétablissement de l'État d'Israël.

Le deuxième groupe comprend ces textes qui mettent en exergue la nature vagabonde de l'existence du Juif errant, sans pour autant exposer une quelconque volonté de se repentir. On a donc affaire à une déambulation multi-séculaire qui semble ne jamais aboutir à sa fin. Ici, il faut citer le *Carnet de route du Juif Errant*, les *Marches du Juif-Errant* et l'*Histoire du Juif errant*.

Quant à la troisième catégorie, à l'opposé de la précédente, elle contient les récits qui se distinguent des autres par le rejet de la description du périple indéterminé dans le temps et se focalisent sur une étape concrète, tirée de la vie du promeneur barbu. Il s'agit des textes de Louis de Launay et d'Edmond Fleg. C'est notamment ce dernier qui profite de ce procédé, car il réussit à mettre en relief la valeur reposant sur la foi et sur la recherche du véritable Dieu.

En revanche, de la quatrième classe relève un seul texte, celui de Henry-Jacques, qui se propose une structuration visiblement antisémite du Juif errant. Il paraît légitime de noter que cela résulte assurément de ce que le texte constitue une sorte de rhapsodie puisant entre autres dans les sources issues de l'âme

populaire, des estampes et des *mystères*. L'auteur lui-même avoue s'être inspiré de différentes publications, ce qui trouve d'ailleurs un reflet éclatant dans son propre ouvrage. Rappelons en ce lieu que c'est au sein de la chrétienté que l'on détecte la tonalité antijuive de la légende et non dans les prérogatives éventuelles de l'Église catholique. C'est donc la voix populaire qui retentit dans les *Marches du Juif-Errant*. En mettant en relief les comportements attribués à la « juiverie », perçue de façon stéréotypée, elle confère au Juif sempiternel le côté sombre de la nature humaine. D'où, entre autres, les tentatives inlassables d'Ahasvérus d'anéantir les marques de la foi chrétienne. C'est de toute évidence la dureté de son cœur qui contribue à ce qu'il s'opiniâtre dans sa persévérance dans le culte judaïque et se trouve sous une emprise continue de l'agression et de la haine (les références à Malchus – qui, dans les représentations médiévales, outrage violemment le Christ – sont incontestables).

Il faut remarquer que ce qui répond d'une telle réception du Juif henry-jacquien, c'est certainement la programmation imposée par l'écrivain qui donne au lecteur une analyse toute prête, un châssis préétabli de l'errant. S'il parvient à une telle orchestration, c'est parce qu'il se sert de la persuasion par cooptation : là, le sujet lisant assiste à la lecture, mais il se borne à suivre les péripéties du Juif sans être obligé de déduire lui-même le sens caché à l'aide de ses considérations individuelles. En plus, à cet état de choses contribue, à n'en pas douter, la présentation avec la prédominance du mode mimétique (prototypes médiévaux prévalent).

De ce que nous venons de spécifier se dégage un constat d'ordre capital : la mise en place du Juif errant dans un contexte traditionnel, mais accompagnée de la suppression de son repentir, fait que cette figure mythique acquiert une dimension péjorativement marquée. Un tel tableau est d'autant plus renforcé que le Juif porte sur son front l'empreinte originellement liée à Caïn. En vertu de quoi, la « sédition juive » est mise en exergue, car elle renoue avec les anciens péchés du peuple élu, qui paraissent persister à son intérieur. En ce sens, les Juifs sont condamnés à une errance éternelle au motif qu'ils n'ont pas accepté Jésus comme le véritable Messie. Cela trouve bel et bien sa justification dans le dénouement du texte de Henry-Jacques, où Ahasvérus, bien qu'il reçoive le pardon de la part du divin Sauveur, ne l'accepte point et se décide à continuer son périple harassant et stérile. Il y a lieu ici de remarquer que le roman *Marches du Juif-Errant* est publié en 1946, donc juste après la Seconde Guerre mondiale. Sans contredit, cela accroît la connotation antisémite renfermée dans son communiqué.

Le compartimentage ci-dessus tend à démontrer que les textes contemporains, hormis peut-être celui de Henry-Jacques, ne se soucient point de respecter les règles traditionnelles et optent pour la présentation du Juif qui, d'une manière ou d'une autre, s'éloigne du contenu promulgué, pour ainsi dire, par les sources légendaires. En outre, tous les textes trahissent

un enracinement plus ou moins profond dans la tradition juive des rôdeurs, ce qui les empêche de chercher le repentir et d'accepter en même temps la foi chrétienne comme véridique. On peut ajouter que les ouvrages analysés programment le personnage ahasvérien tant et si bien qu'ils exposent un Juif qui n'envisage en aucune circonstance de renier son origine. Nul doute que cela va à l'encontre des prémisses incorporées dans la légende, aussi bien cartaphilusienne qu'ahasvérienne, parce que les deux versions présupposent la conversion du vagabond, donc un détachement explicite de la culture d'origine. En créant ce type de Juif mythique, les écrivains semblent reculer dans le temps et se logent à l'époque d'avant la formation de la légende : là, on projetait (l'avons-nous prouvé dans la première partie de l'étude) d'inciter les Juifs eux-mêmes à la conversion et, *ipso facto*, de leur montrer les avantages qui en découleraient.

Somme toute, nous pouvons affirmer de bon droit que cette conjoncture témoigne de la mort du mythe, car son objectif principal était (il est fort loisible d'employer ici l'imparfait) d'exposer un personnage dont le péché dirigé contre l'Oint du Seigneur constitue le noyau du texte. Cet acte abject n'est donc qu'un point de départ pour son périple multiséculaire, visant à propager explicitement l'authenticité de la Passion de Jésus (l'immortalité elle-même n'y étant point suffisante), et faire en sorte qu'Ahasvérus regrette de bon gré son méfait d'antan et obtienne le pardon du Juge chrétien. Une telle manœuvre n'a qu'un seul objectif précisément défini : désactualiser le judaïsme tout en soulignant la valeur irréfutable du christianisme.

À part cela, il convient de signaler la dimension intertextuelle qui caractérise la plupart des ouvrages que nous avons soumis à l'analyse. Il en appert que les auteurs ne rompent pas complètement avec la tradition et ne se détachent pas catégoriquement de ce qui a été dit à propos du Juif errant. Le puisement dans d'autres sources est pourtant le moins repérable dans les deux premiers textes. Quoi qu'il en soit, l'« étiquette sémantique » du personnage ne doit aucunement être complète, et le vacillement de son identité ne constitue aucun obstacle à la compréhension du message des romans. Cela posé, les écrivains peuvent outrepasser toutes sortes de contraintes génériques et, par là même, se limiter à entreprendre un procédé sélectif pour donner corps au rôdeur barbu, en proportion de leur vision artistique individuelle.

Afin de clore pertinemment la partie conclusive de l'étude, qu'il nous soit permis de céder la parole au Juif errant lui-même et de répéter les propos qu'il débite dans la satire de Claude d'Esternod, incluse dans son recueil intitulé *Espadon satyrique*. Les quatre lignes de l'exposé du vagabond éternel attestent que la mort du mythe est toujours actuelle, parce que les hommes de lettres continuent à s'écarter du fil conducteur de la légende : ils modèlent son contenu à leur guise, et la figure de l'errant ne cesse de varier au gré des circonstances.

Voici les propos susénoncés d'Ahasvérus auxquels il est difficile de ne pas souscrire :

Ne fust qu'un saupiquet d'oignon,
En toutes saulses je suis bon,
Soit au vinaigre, et soit au beure ;
Je suis un homme de toute heure¹.

¹ C. D'ESTERNOD : *L'Espadon satyrique*. Paris, Jean Fort, 1922, p. 53.



ANNEXES

Annexe I

Notices bio-bibliographiques

Alexandre (Paul) Arnoux (1884–1973), romancier, poète, dramaturge, essayiste, traducteur et scénariste, membre de l'Académie Goncourt. Son œuvre – fort diversifiée, s'inspirant de la guerre, de la science et de la musique – contient des romans¹ : *La Nuit de Saint-Barnabé* (1921), *Le Règne du bonheur* (1924), *Le Chiffre* (1926), *Carnet de route du Juif Errant* (1931), *Merlin l'Enchanteur* (1931), *À l'autre bout de l'arc-en-ciel* (1940), *Hélène et les guerres* (1945), *Algorithme* (1948), *Royaume des ombres* (1954), *Roi d'un jour* (1956) ; un recueil de nouvelles de guerre : *C'est le cabaret* (1919) ; des pièces de théâtre : *Huon de Bordeaux* (1922), *Les Taureaux* (1947), *L'Amour des trois oranges* (comédie, 1947), *Une aventure de Don Juan* (1956), *Flamenca* (1965) ; des recueils de poèmes : *L'Allée des mortes* (1906), *Au grand vent* (1909), *Cent sept quatrains* (1944) et des essais : *Romancero moresque* (1921), *La Légende du Cid campeador* (1922), *Haute Provence* (1926), *Rencontres avec Richard Wagner* (1927), *Cinéma* (1929), *Tristan Corbière* (1929), *Contacts allemands* (1930), *Journal d'exil* (1944). En 1956, il obtient le Grand Prix national des Lettres pour son roman *Roi d'un jour*.

Comme il s'intéresse également à l'art cinématographique, il écrit des scénarios et des dialogues pour une vingtaine de films, dont *Quatre-vingt-treize*² (1921), *L'Atlantide* (1932), *La Voix sans visage* (1933), *La Piste du Nord* (1939), *La Charrette fantôme* (1939). Jean Cocteau, en réalisant son film *La Belle et la Bête* en 1946, se serait inspiré de la pièce de théâtre – portant d'ailleurs le même titre – qu'Alexandre Arnoux a publiée en petit nombre en 1913 hors la France. Conjointement avec sa femme, il s'adonne aussi à la traduction des textes littéraires : de l'allemand (*Le Second Faust* de Goethe) et de l'espagnol (*La vie est un songe* de Calderón).

Edmond Fleg (1874–1963), de son véritable nom Flegenheimer, écrivain, philosophe, poète, romancier, essayiste, dramaturge, librettiste et traducteur. D'origine

¹ Beaucoup de ses textes en prose sont qualifiés « romans fantastiques ».

² C'est un film muet en noir et blanc, constituant une adaptation fidèle du roman éponyme de Victor Hugo.

suisse, naturalisé Français en 1921. Il est, à l'avis de Bernard-Henri Lévy, l'une des plus éminentes figures du judaïsme français du XX^e siècle. Bien qu'issu d'une famille religieuse, il ne prend conscience de sa vocation juive qu'à la suite de l'affaire Dreyfus, qui le sensibilise profondément. Impressionné par Israël Zangwill, partisan du sionisme, Fleg joint un petit cercle de Juifs qui s'organisent autour de Bernard Lazare. En l'occurrence, il devient l'un des premiers sionistes français et reste fidèle à la question juive pour le restant de sa vie. Parmi ses nombreuses activités dans les milieux intellectuels, spirituels et politiques, il plaide pour la réconciliation de tous les Juifs : français et étrangers, orthodoxes et libéraux. Sa vaste fresque poétique se compose de quatre volumes : *Écoute Israël* (1913–1921), *L'Éternel est notre Dieu* (1940), *L'Éternel est Un* (1945), *Et tu aimeras l'Éternel* (1948).

En 1921, Fleg publie une de ses œuvres les plus importantes : *Anthologie juive. Des origines à nos jours*, qui provoque un retentissement considérable. Elle constitue une documentation très riche de la littérature juive et englobe aussi bien les textes les plus anciens que les plus récents. Quant à ses autres publications, il faut évoquer les pièces de théâtre : *La Maison du Bon Dieu* (1920), *Le Juif du Pape* (1925) ; les essais : *L'Enfant prophète* (1926), *Pourquoi je suis Juif* (1927) ; les romans : *Moïse raconté par les sages* (1928), *Salomon raconté par les peuples* (1930), *Jésus raconté par le Juif Errant* (1933/1953)³ et un document quasi autobiographique sur son expérience de la persécution : *Nous de l'Espérance* (1949). Il écrit aussi deux livrets d'opéra : *Macbeth* d'Ernest Bloch (1910) et *Edipe* de Georges Enesco (1936). De surcroît, il traduit en français les deux premiers volumes du Pentateuque : *Le Livre du Commencement. Genèse* (1946) et *Le Livre de la sortie d'Égypte* (1963).

En 1948, de concert entre autres avec Jules Isaac, il fonde l'Amitié Judéo-Christienne de France (fédération nationale d'associations locales). Après la Seconde Guerre mondiale, il devient membre de l'Alliance israélite universelle (société juive internationale culturelle). De 1935 à 1949, il est Président des Éclaireuses et éclaireurs israélites en France (association scoute française d'éducation juive, fondée en 1923).

Durant la Première Guerre mondiale, il combat dans la Légion étrangère. Il est décoré de la Croix de Guerre 1914–1918. Dans les premières années de la Seconde Guerre mondiale, ses deux jeunes fils, Maurice (né en 1912, mort en 1940) et Daniel (né en 1915, mort en 1939), tombent pour la France : l'un sur le front, l'autre à Paris.

Henry-Jacques (1886–1973), pseudonyme littéraire d'Henri Edmond Jacques, journaliste, essayiste, poète, romancier, marin, grand voyageur et musicologue. C'est dans le journalisme qu'il commence son activité professionnelle (*Paris Journal*, *L'Ère nouvelle*). Mobilisé en 1914, il prend part à la Première Guerre mondiale. Son expérience de cette période le marque si profondément qu'il l'évoque dans quelques-uns de ses recueils poétiques. De retour à la vie civile, il se plonge dans la musique en fondant et dirigeant les revues : *La joie musicale* et *Disques*. Parmi ses ouvrages les plus fameux se trouvent des romans : *Les Noyés* (1909), *La Vallée de la Lune* (1920), *Le Voyageur de Nuit* (1922), *La Route du Sel* (1944), *Marches du Juif-Errant* (1946), *La mer a toujours faim* (1963) ; des recueils de poèmes *Nous... De la Guerre* (1918), *La Symphonie*

³ En rédigeant ces trois ouvrages romanesques, Fleg puise énormément dans la tradition juive des midrashim.

Héroïque (1921), *Puis ils moururent* (1972) ; un journal de guerre : *L'Argonaute* (1933) et un essai : *Les vaisseaux fantômes, aventures et légendes de la mer* (1933). En 1941, il obtient le Grand Prix de la poésie française.

Quelques-unes de ses publications sont consacrées à la musique, dont *Berlioz* (1934), *Claude Debussy*, *Maurice Ravel*, *Gabriel Fauré et le disque* (1935), *Beethoven et le disque* (1937).

Louis (Auguste Alphonse) de Launay (1860–1938), surtout géologue et spéléologue, mais aussi philosophe, poète, écrivain et biographe. Professeur à l'École nationale supérieure des mines de Paris, à l'École nationale des ponts et chaussées et à l'École des sciences politiques. Son activité scientifique lui vaut le titre de Commandeur de la Légion d'honneur en 1931 et la Médaille d'or Penrose (Penrose Gold Medal) en 1933. Plus tôt, en 1912, il est élu membre de l'Académie des sciences. Ses nombreuses publications se situent dans le cadre de différents domaines, entre autres dans ceux de l'économie politique : *La conquête minérale* (1908), *France-Allemagne* (1917), *Qualités à acquérir* (1918), *Problèmes économiques d'après-guerre* (1919) ; de la géologie : *Où en est la géologie ?* (1921), *La vie des montagnes* (1926), *Cours de géologie appliquée* (1933) ; de l'histoire : *Une famille de la bourgeoisie parisienne pendant la Révolution* (1922), *Le grand Ampère* (1924), *Monge* (1933) ou de la philosophie scientifique : *La science géologique* (1905), *Histoire de la Terre* (1907), *Descartes* (1923).

Catholique pratiquant, il s'intéresse à l'avenir de la religion chrétienne. Les fruits de cette passion sont les textes à caractère philosophico-religieux : *Le Christianisme* (1925) et *L'Église et la Science* (1936). Quelques-unes de ses publications sont consacrées aux études sur l'Orient : *Chez les Grecs de Turquie* (1897), *La Bulgarie d'hier et de demain* (1907), *La Turquie que l'on voit* (1923). Quant aux ouvrages littéraires, qui sont les moins nombreux, il faut mentionner les romans : *L'Envers d'un crime* (1889), *Les Fumées de l'encens* (1925), *Les Entretiens d'Ahasvérus* (1938), ainsi que les recueils de poèmes : *Orphée* (1901), *Crépuscules et nocturnes* (1908), *Adam* (1913), *Merlin l'Enchanteur et le Chevalier Huon* (1924), *La Voie sacrée* (1927), *Hercule* (1941), *Vilhémon* (1941).

Jean d'Ormesson (1925–2017), journaliste, écrivain, dramaturge et philosophe. Il travaille pour *Paris Match* et *Figaro* (de 1974 à 1977, il est son directeur général). En 1973, il est élu à l'Académie française. Jean d'Ormesson est aussi membre du Comité des intellectuels pour l'Europe des libertés et de l'Académie brésilienne des lettres. Il obtient de nombreux prix pour ses ouvrages littéraires, dont le Grand Prix du roman de l'Académie française (1971) pour *La Gloire de l'Empire*, le prix Balzac (1975) pour *Au plaisir de Dieu* et le Grand Prix Jean Giono (1999) pour *Le Rapport Gabriel*. En outre, il reçoit des prix pour l'ensemble de son œuvre : le prix Chateaubriand (1994) et le prix Ulysse (2007). S'agissant encore des distinctions, citons ses décorations prestigieuses : Grand-Croix de la Légion d'honneur, Officier de l'ordre national du Mérite, Commandeur de l'ordre des Arts et des Lettres et Commandeur de l'ordre national de la Croix du Sud (Brésil).

Parmi ses publications romanesques, il faut évoquer : *L'amour est un plaisir* (1956), *La Gloire de l'Empire* (1971), *Au plaisir de Dieu* (1974), *Dieu, sa vie, son œuvre* (1981), *Garçon de quoi écrire* (1989), *Histoire du Juif errant* (1990), *La Douane de mer* (1994), *Casimir mène la grande vie* (1997), *Le Rapport Gabriel* (1999), *Je dirai malgré tout que cette vie fut belle* (2016), *Et moi, je vis toujours* (2018). *La Conversation* (2011) est une pièce de théâtre.

Annexe II

*Relation merveilleuse d'un Juif natif de Jérusalem, du
nom de Ahasuérus (Wunderbarlicher Bericht von einem
Juden aus Jerusalem bürtig mit namen Ahasuerus)*
de Chrysostomus Dudulaeus Westphalus

Paul d'Eitzen, docteur de la sainte Écriture et évêque à Schleswig, a raconté à plusieurs personnes que dans sa jeunesse, après avoir étudié à Wittenberg, étant retourné en 1547 chez ses parents à Hambourg, le dimanche suivant, à l'église, pendant le sermon, il remarqua un homme d'une haute taille, aux cheveux longs tombant sur les épaules, debout, pieds nus, en face de la chaire, qui écoutait le prédicateur avec grand recueillement ; et chaque fois que le nom de Jésus était prononcé, il s'inclinait très bas avec grande humilité, frappait sa poitrine et soupirait. Il n'avait pas d'autre vêtement, dans cet hiver très dur, que des chausses tout à fait déchirées au bas, un pourpoint serré par une ceinture et tombant jusqu'aux pieds ; il semblait avoir cinquante ans. Plusieurs personnes qui étaient là se sont rappelé avoir vu cet homme en Angleterre, France, Italie, Hongrie, Perse, Espagne, Pologne, Moscovie, Livonie, Suède, Danemark, Écosse et en divers autres lieux... Paul d'Eitzen l'ayant trouvé après le prêche, lui demanda qui il était et depuis quand il était dans cette ville. À quoi il répondit très modestement et dit qu'il était Juif de naissance, qu'il s'appelait de son nom Ahasvérus, qu'il était cordonnier de son métier, qu'il avait assisté de sa personne au crucifiement et à la mort du Christ, que depuis lors il était resté en vie et qu'il avait parcouru bien des contrées ; à l'appui de quoi il raconta beaucoup de circonstances de la Passion du Seigneur. À de nouvelles demandes il répondit qu'au temps de la Passion il était établi à Jérusalem, et que, tenant avec les autres Juifs le Seigneur Christ pour un hérétique et un séducteur du peuple, il avait fait son possible pour qu'il fût exterminé. Quand Pilate eut prononcé la sentence, sachant que le condamné devait passer devant sa maison, il courut en hâte chez lui, dit à ses gens de venir voir, et, prenant son petit enfant dans ses bras, vint se placer devant sa porte. Quand Christ, portant sa lourde croix, arriva là, il s'appuya pour se reposer à la maison du cordonnier et s'y arrêta quelque peu, mais lui, par colère et mauvais vouloir et pour s'en faire gloire auprès des

autres Juifs, chassa le Seigneur Christ et lui dit de s'en aller où il devait aller, sur quoi Jésus le regarda fixement et lui adressa ces paroles : Je m'arrêterai et me reposerai, mais toi, tu marcheras jusqu'au jugement dernier. Aussitôt il mit son enfant à terre et ne put rester là plus longtemps. Il suivit Christ et vit toute sa Passion. Ensuite il lui fut impossible de retourner à Jérusalem, il se mit à parcourir le monde, et ne revint qu'après beaucoup d'années dans sa ville natale, où il trouva tout détruit et ravagé... Quant aux intentions de Dieu en le laissant ainsi misérable dans ce monde, il n'en peut croire autre chose, sinon que Dieu veut peut-être garder jusqu'au jugement dernier un témoin vivant contre les Juifs et les incrédules... Pour lui, il accepterait volontiers que Dieu du ciel le retirât de cette vallée de misère. Il fut ensuite interrogé par des personnes savantes, qu'il remplit d'admiration par les réponses aux questions qu'on lui fit sur ce qui s'était passé dans le pays de l'Orient après la crucifixion du Seigneur... Quant à sa manière de vivre, il se tient très tranquille et réservé, il ne parle guère que pour répondre aux questions qu'on lui fait ; quand on l'invitait à dîner, il mangeait peu et sobrement ; il est toujours pressé, ne reste jamais longtemps au même endroit ; à Hambourg, Dantzic et ailleurs on lui a offert de l'argent, mais il ne prenait guère plus de deux escalins, et il les distribuait aussitôt aux pauvres, disant qu'il n'avait besoin de rien, que Dieu pourvoyait à ses besoins, car il s'était repenti de son péché, et Dieu lui pardonnerait ce qu'il avait fait par ignorance. Pendant tout le temps qu'il a passé à Hambourg et à Dantzic on ne l'a jamais vu rire. En tout pays où il est venu, il en parlait le langage. De beaucoup d'endroits, proches ou lointains, les gens sont venus à Hambourg ou Dantzic pour le voir. Il ne pouvait entendre blasphémer ou jurer par la Passion de Dieu, il s'indignait alors amèrement.

Annexe III

« Voyage du Juif-Errant » dans l'*Histoire admirable du Juif-Errant*, J.F. Behourt, Rouen, 1767, p. 40–47

Etant sorti d’Azimur je m’en allai en Amerique. Dans l’isle de Cadie, les gens vont tous nuds, hormis qu’ils se couvrent la partie d’une peau de bête sauvage.

De-là je m’en allai à Malhado, là je vis un Pere qui écarteloit sa Fille, et en jettoit les pièces et morceaux sur les campagnes que les oiseaux venoient manger, et cela étoit un Sacrifice pour leurs Dieux.

De-là je m’en allai au Mexique ; les gens de ce païs adorent Dieu et le Diable : ils adorent Dieu, afin qu’il leur donne toute sorte de prosperité : ils adorent le Diable, afin qu’il ne leur fasse aucun mal. Ils ont encore d’autres Dieux particuliers ; ils prennent un homme tout envie, et lui ouvrent le ventre avec un couteau et lui arrachent le cœur, et le sang qui en découle le mettent dans un pot, et de cela en font un pâtre qu’ils brûlent. Voilà, le Sacrifice des Mexiquins.

De-là je m’en allais au Japon ; là je vis une mere qui tua ses deux enfants, parce qu’elle ne leur pouvoit pas donner la subsistance, et ses meurtres sont permis en ce païs-là, quand un pere et une mere ne peuvent nourrir leurs enfants, et qu’ils n’en ont pas le moyen, ils les peuvent tuer.

De-là je pris ma route par Cuba, et parcourus toute l’Amerique. Je vins en Afrique et de-là en Libie ; la je vis tout le contraire, car les Femmes sont les Maîtres ; elles apprennent toute sorte d’exercices militaires, tant pour le combat que pour la chasse ; elles vont en campagne pour chercher les Ennemis, et leurs maris demeurent au logis pour faire ménage et garder leurs enfants. Il faut regarder que ce ne sont que des filles, car pour les fils on les tue : on n’en garde qu’un de chaque famille : c’est la Loi entr’elles de tuer tous les mâles, et par ainsi elles restent toujours les maîtres ; elles ont leur Reines qui les commandent, et quand elles ont atteint l’âge de douze ans, on leur coupe le sein droit, afin qu’elles tirent de l’arc plus aisement, et elles sont appellées Amazonnes.

De-là je m’en allai en Canarie ; quand des jeunes hommes se marient, c’est la coutume que la jeune Epouse dorme la premiere nuit avec le Prince, pour avoir l’honneur d’être du parentage.

De-là je m'en allai au Royaume de Barca, là je vis le Temple de Jupiter Amon ; c'est dans ce Temple où la Statuë d'Alexandre le Grand fut posée pour y être adorée comme une Divinité.

De-là je m'en allais dans le Desert de Zaara, où l'on doit bien marcher cent lieuës avant de trouver une goutte d'eau.

De-là je vins au païs Aztatanus ; ces gens-là vivent comme les Bêtes, on les appellent *Ouentots*, ils se mangent l'un l'autre, et quand ils font quelques prisonniers de leurs voisins, ou autres, ils ont un lieu particulier où ils le mettent, et on leur donne bien à boire et à manger pour le mieux engraisser, et puis quand ils veulent se réjouir, ils menent leur prisonnier tout couronné de fleurs à un certain lieu qui est destiné pour cela, puis ils se mettent à danser et à chanter, puis découpent ce pauvre miserable tout en vie et le mangent : ils appellent cela leur grande Ducace.

De-là je vins à Monomotapa ; le Prince est gardé par des femmes et par des Chiens qui sont sa garde ordinaire.

De-là je poursuivis mon voyage et vins en Sangehar, Ajam et en Etiopie, là où ils apprennent la Loi Juive, qui y fut apportée par la Reine de Saba ce Païs est tout rempli de Serpens et de Couleuvres d'une si prodigieuse grandeur, qu'il s'en trouve de la grosseur d'une jambe et toutes velues de trente à quarante aulnes de long.

De-là je vins en Asie, où je traversai plusieurs Païs et Villes : j'avois déjà bien voyagé des années en ce tems-là, car j'y trouvai bien du changement.

Après avoir bien traversé du Païs, je vins en Europe et Libanie, où je vis un homme se pendre ; la raison de cela étoit qu'il avoit commis un meurtre, et pour cela il se devoit pendre lui-même ; c'est la coùtume ordinaire du Païs.

De-là je vins en Italie, et de-là à Rome, où il y avoit déjà beaucoup de Chrétiens que je vis martiriser pour la Foi.

Ensuite je vins à Samagotte, où le fils se marie avec sa mere quand le pere est mort, et la fille avec son pere, le frere avec la sœur, selon la coùtume du païs.

Après avoir vû tout cela, je vins en Moscovie ; ils brûlent les corps morts dans le même endroit où il y a un corps brûlé ; ils y apportent tous les jours à boire et à manger pour donner quelque rafraîchissement à l'ame du défunt.

De-là je passai une Riviere qu'on appelle Rhin, et j'apperçus une petite Ville qu'on appelle Cologne ; là je vis la Statuë d'un grand Homme qui étoit d'argent massif, qui étoit une de leurs principales Divinitez ; il y venoit des Pelerins de tous les endroits, et cela par mille et mille ; et ils appelloient cette Statuë *Teutis*.

De-là je passai la Meuse là je vis une grande Ville que l'on appelle Tongres, elle a trois lieuës en rondeur, dans laquelle il y avoit quatre Rois qui gouvernoient chacun une partie de la Ville, et ces Rois payoient tribut à l'Empereur.

De-là je passai par Bavay, qui est une très-grande Ville, dans laquelle il y a un des plus beaux Palais de l'Europe ; c'est le lieu où l'Empereur Tibere faisoit sa demeure ; cette Ville a douze lieuës en rondeur, et toute pleine de differens peuples ; il s'y faisoit un grand négoce de tout ce qu'on pourroit s'imaginer.

Je passai par la France et vins à Marseille, là je m'embarquai sur un Vaisseau et vins en Asie, et poursuivant mon chemin je vins encore une fois en Judée et je ne trouvai plus de parens ni amis, car il y avoit déjà cent ans passez que je ne faisois que promener ; par ainsi j'avois un chagrin mortel de vivre si long-tems. Je délaissai

encore une fois Jerusalem, puisqu'il n'y avoit plus personne qui me connoissoit, avec attention de me mettre dans tous les perils imaginables pour y perdre la vie, car j'avois un mortel ennui de vivre si long-tems, mais tout ce que je fis fut peine perduë ; parce que la parole de Dieu devoit être accomplie ; je me suis trouvé en plusieurs batailles et j'y ai reçu plus de mille coups d'épée et d'arquebusades sans pouvoir être blessé ; et je suis invulnérable, mon corps est dur comme une roche ; toutes les armes qui se puissent imaginer ne me sçauroient nuire : j'ai été sur mer et plusieurs fois j'ai fait naufrage ; je suis sur l'eau comme une plume, et ne me sçaurois noyer ; pour le boire et le manger je m'en passe fort bien ; pour de maladie je n'en ai jamais et ne peux pas mourir ; j'ai déjà parcouru le monde quatre fois, et j'ai vû de grands changements par tout, des païs ruinez, des Villes bouleversées, que je serois trop long à vous raconter.

Enfin puisque je me dois promener tant que le monde sera monde, je m'en vais encore me mettre en marche selon que la fantaisie m'en prendra, et en disant, Messieurs, à toute la compagnie ; je suis votre très-humble Serviteur.

Quand le Juif promenant eût fini son Histoire, il se leva pour s'en aller ; mais l'Evêque lui dit de rester encore un peu, lui presenta de l'argent pour faire son Voyage ; mais le Juif lui répondit qu'il n'en avoit pas de besoin, disant qu'il pouvoit facilement demeurer sans boire ni manger plusieurs années, encore que je sçai le faire aussi bien qu'un autre. Touchant mes habillemens, bas et souliers, je n'en ai pas besoin, parce qu'ils ne s'usent jamais. Faisant une profonde reverence à toute la Compagnie, il se mit en marche pour la cinquième fois.

Annexe IV

Complainte « brabantine »

Est-il rien sur la terre
Qui soit plus surprenant
Que la grande misère
Du pauvre Juif errant ?
Que son sort malheureux
Paraît triste et fâcheux !

Un jour, près de la ville
De Bruxelles, en Brabant,
Des bourgeois fort dociles
L'accostèrent en passant.
Jamais ils n'avaient vu
Un homme si barbu.

Son habit tout difforme
Et très mal arrangé,
Leur fit croire que cet homme
Était un étranger,
Portant en ouvrier
Un simple tablier.

On lui dit : « Bonjour, maître !
« De grâce accordez-nous
« La satisfaction d'être
« Un moment avec vous.
« Ne nous refusez pas,
« Tardez un peu vos pas. »

– Messieurs, je vous proteste
Que j'ai bien du malheur.
Jamais je ne m'arrête,
Ni ici ni ailleurs ;
Par beau ou mauvais temps,
Je marche incessamment.

– Entrez dans cette auberge,
Vénérable vieillard,
D'un pot de bière fraîche
Vous prendrez votre part,
Nous vous régalerons
Le mieux que nous pourrons.

– J'accepterais de boire
Deux coups avec vous,
Mais je ne puis m'asseoir,
Je dois rester debout.
Je suis, en vérité,
Confus de vos bontés.

– De savoir votre âge,
Nous serions curieux ;
À voir votre visage,
Vous paraissez fort vieux,
Vous avez bien cent ans,
Vous montrez bien autant.

– La vieillesse me gêne,
J'ai bien dix-huit cents ans,
Chose sûre et certaine,
Je passe encore trente ans ;
J'avais douze ans passés,
Quand Jésus-Christ est né.

– N'êtes vous point cet homme
De qui l'on parle tant,
Que l'Écriture nomme
Isaac, Juif errant ?
De grâce, dites-nous
Si c'est sûrement vous.

– Isaac Laquedem,
Pour nom me fut donné.
Né à Jérusalem,
Ville bien renommée.
Oui, c'est moi, mes enfants,
Qui suis le Juif errant !

Juste ciel ! Que ma ronde
Est pénible pour moi !
Je fais le tour du monde
Pour la cinquième fois.
Chacun meurt à son tour,
Et moi, je vis toujours !

Je traverse les mers,
Les rivières, les ruisseaux,
Les forêts, les déserts,
Les montagnes, les coteaux,
Les plaines et les vallons :
Tous chemins me sont bons.

J'ai vu dedans l'Europe,
Ainsi que dans l'Asie,
Des batailles et des chocs
Qui coûtaient bien des vies.
Je les ai traversés
Sans y être blessé.

J'ai vu, dans l'Amérique,
C'est une vérité,
Ainsi que dans l'Afrique,
Grande mortalité :
La mort ne me peut rien,
Je m'en aperçois bien.

Je n'ai point de ressource
En maison ni en bien ;
J'ai cinq sous dans ma bourse,
Voilà tout mon moyen !
En tous lieux, en tout temps,
J'en ai toujours autant.

– Nous pensions comme un songe,
Le récit de vos maux.
Nous traitions de mensonge
Tous vos plus grands travaux !
Aujourd'hui nous voyons
Que nous nous méprenions.

Vous étiez donc coupable
De quelque grand péché
Pour que Dieu, tout aimable,
Vous ait tant affligé ?
Dites-nous l'occasion
De cette punition.

– C'est ma cruelle audace
Qui cause mon malheur.
Si mon crime s'efface,
J'aurai bien du bonheur !
J'ai traité mon Sauveur,
Avec trop de rigueur.

Sur le mont du Calvaire,
Jésus portait sa croix.
Il me dit de bon air,
Passant devant chez moi :
« Veux-tu bien, mon ami,
« Que je repose ici ? »

Moi, brutal et rebelle,
Je lui dis sans raison :
« Ôte-toi, criminel,
« De devant ma maison !
« Avance et marche donc,
« Car tu me fais affront ! »

Jésus, la bonté même,
Me dit en soupirant :
« Tu marcheras toi-même,
« Pendant plus de mille ans ;
« Le dernier jugement
« Finira ton tourment ! »

De chez moi, à l'heure même,
Je sortis, bien chagrin,
Avec douleur extrême,
Je me mis en chemin.
Dès ce jour-là, je suis
En marche jour et nuit !

Messieurs, le temps me presse,
Adieu la compagnie !
Grâce à vos politesses,
Je vous en remercie.
Je suis trop tourmenté,
Quand je suis arrêté !

Annexe V

Essai de reconstitution stochastique d'un monologue intérieur d'Isaac Laquedem¹ (*Histoire du Juif errant* de Jean d'Ormesson)

je marche je bois je baise je joue aux cartes aux dés je bois je marche je
joue aux dés je baise je joue aux cartes je baise je marche je joue aux dés je baise je
joue aux dés je bois je baise je marche ich gehe ich wandere je marche et je ne meurs
pas ando je hais les autres cojo je joue aux dés je vis echo un polvo je vis et ne vis pas
je bois je marche je baise je pleure et ne pleure pas je ris et je ne ris pas je baise de
bois je marche je hais les autres je crois à rien je joue aux dés je marche ich gehe ich
wandere je ne peux pas mourir et je peux que marcher ich gehe ich wandere je baise
et ne meurs pas je baise la mort ando la mort me baise cammino je marche je joue aux
dés ando ando cammino I fuck I screw ich wandere ich gehe I'm walking ich wandere
je marche je n'ai pas de nom je marche je n'ai pas de langue jeg skruer dove vai jeg
knalder I'm going je bois je baise ich bumse a scopare je baise je joue aux dés je suis les
autres jag gâr et je les hais jag knullar je bois je hais les autres et ces deux-là fucking
them all j'aimerais mourir et aimer et n'avoir qu' seul nom eu trepo eu como I screw in
the afternoon and ich bumse jag knullar I screw in the morning je bois des éléphants
je marche et des souris je vie eu como eu trepo jeg knalder echo un polvo je vis et je
suis les autres je marche je hais les autres et je n'ai pas de nom je bois I'm le temps
wandering jeg knalder je joue l'espace ando jag knullar camino jeg knadler je ne peux
I fuck I screw croire à rien fuck them all je les hais je les hais tous I screw je bois je
marche je joue le temps le vide l'espace ich gehe ich wandere j'attends cojo la fin du
monde cojo echo un polvo le chaud always eu trepo le froid la soif walking l'horreur
une fatigue infinie cojo j'attends je marche je joue aux dés I fuck ich wandere et je
ne peux pas mourir et je brille de mille feux qui I screw ich wandere sont les feux de
l'enfer je bois envie de vomir je joue de partir I fuck envie d'autre chose et fucking in
the blue je marche et ne meurs jamais et je n'ai ni nom ni langue et je baise* !!! and
I fuck and I screw je jou au dé je march I'm walking and fuckin so tired in the blue

¹ J. D'ORMESSON : *Histoire du Juif errant*. Paris, Gallimard, 1990, p. 154–155.

je march la fatig roug ich gehe jeg vandrér jeu boua la fatig oir und
 je jou ej mar ascop in the dés inthe screw ejbmademouriwan-
 derinthescopaftern d'Isaac in
 the m b m
 orn
 scre
 b
 I I
 m m
 m

Bibliographie

Textes analysés

- ARNOUX, Alexandre : *Carnet de route du Juif Errant*. Paris, Bernard Grasset, 1931.
FLEG, Edmond : *Jésus raconté par le Juif Errant*. Paris, Albin Michel, 1993.
HENRY-JACQUES : *Marches du Juif-Errant*. Liège, Maréchal, 1946.
LAUNAY, Louis de : *Les Entretiens d'Ahasvérus*. Paris, Éditions du Courrier politique, littéraire et social, 1938.
ORMESSON, Jean de : *Histoire du Juif errant*. Paris, Gallimard, 1990.

Autres textes

- APOLLINAIRE, Guillaume : *L'Hérésiarque et Cie*. Paris, Le Livre de Poche, 2003.
CHATEAUBRIAND, François René de : *Itinéraire de Paris à Jérusalem et de Jérusalem à Paris*, suivi du *Journal de Julien*. Paris, Folio, 2005.
DUMAS, Alexandre : *Isaac Laquedem ou le Roman du Juif errant*. Paris, Les Belles Lettres, 2005.
ESTERNOD, Claude de : *L'Espadon satyrique*. Paris, Jean Fort, 1922.
FÉVAL, Paul : *La Fille du Juif-Errant*. Paris, Société générale de librairie catholique, 1883.
FRANK, Grace (éd.) : *La Passion du Palatinus*. Paris, Honoré Champion, 1922.
FRANK, Grace (éd.) : *Le Livre de la Passion*. Paris, Honoré Champion, 1930.
HÉLOT, René : *La Bibliothèque Bleue en Normandie*. Rouen, Laisné, 1928.
KROEBER, Auguste, SERVOIS, Gustave Marie Joseph (éd.) : *Fierabras*. Paris, F. Vieweg, 1860.
MARANA, Giovanni Paolo : *L'Espion dans les Cours des Princes Chrétiens*. Cologne, Kinkius, 1700.
MOSCHUS, Jean : *Le Pré spirituel*. Paris, Migne, 2007.
PARIS, Gaston, RAYNAUD, Gaston (éd.) : *Le Mystère de la Passion d'Arnoul Gréban*. Paris, Vieweg, 1878.
QUINET, Edgar : *Œuvres complètes de Edgar Quinet : Ahasvérus. Les tablettes du Juif errant*. Paris, Pagnerre, 1858.

- RUNNALIS, Graham A. (éd.) : *Le Mystère de la Passion Nostre Seigneur*. Paris-Genève, Droz-Minard, 1974.
- SCARRON, Paul : *Le Virgile travesti*. Paris, Bordas, 1988.
- SUE, Eugène : *Le Juif errant*. Paris, Imprimerie de Blot et fils aîné, 1875.
- TYSSOT DE PATOT, Simon : *Voyages et aventures de Jacques Massé*. Paris, Éditions Amsterdam, 2005.
- VORAGINE, Jacques de : *La Légende dorée*. Paris, Points, 2014.
- WESTPHALUS, Chrysostomus Dudulaeus : *Wunderbarlicher Bericht von einem Juden aus Jerusalem bürtig mit namen Ahasuerus*. Leyden, Christoff Creutzer, 1602.

Anonymes

- Kurze Beschreibung und Erzählung von einem Juden mit Namen Ahasverus [...]*. Leyden, Christoff Creutzer, 1602 (plusieurs éditions, décrites dans George K. Anderson : *The Legend of the Wandering Jew*).
- Discours véritable d'un Juif errant, lequel maintient avec paroles probables avoir esté présent à voir crucifier Jésus-Christ et est demeuré en vie jusques à présent. Avec plusieurs beaux discours de diverses personnes sur ce même sujet*. À Bordeaux, juxte la copie imprimée à Rouen par Thomas Daré.
- Histoire admirable du Juif-Errant, lequel depuis l'an 33 jusqu'à l'heure présente ne fait que marcher. Contenant sa tribu, sa punition, les aventures admirables qu'il a eues en tous les endroits du Monde. Et l'Histoire et les Merveilles admirables avant son temps*. Rouen, Chez Jean-François Behourt, 1767 (il existe un grand nombre d'éditions de ce texte, cf. E. Knecht : « Le mythe du Juif errant. Esquisse de bibliographie raisonnée (1600–1844) ». *Romantisme* 1974, n° 8).
- La rencontre faite ces jours passez du Juif Errant par Monsieur le Prince, ensemble les discours tenus entr'eux* publié par Anthoine du Breuil, 1615.

Chroniques

- CAYET, Pierre Victor Palma : *Chronologies Novénnaire et Septénnaire*. T. 2. Orléans, H. Herluisson, 1875.
- MOUSKES, Philippe : *Chronique rimée*. T. 1. Bruxelles, M. Hayez, 1836.
- MOUSKES, Philippe : *Chronique rimée*. T. 2. Bruxelles, M. Hayez, 1838.
- PÂRIS, Matthieu : *Grande Chronique*. T. 3. Paris, Paulin, 1840.
- PÂRIS, Matthieu : *Grande Chronique*. T. 7. Paris, Paulin, 1840.
- WENDOVER, Roger de : *Flores Historiarum*. Londres, Sumptibus Societatis, 1842.

Textes sur la légende du Juif errant

- ANDERSON, George Kumler : *The Legend of the Wandering Jew*. Providence, Brown University Press, 1965.

- AUGUET, Roland : *Le Juif errant : genèse d'une légende*. Paris, Payot, 1977.
- BRUNET, Gustave : *Notice historique et bibliographique sur la légende du Juif-Errant*. Paris, Técheur, 1845.
- DUPONT, Pierre, DORÉ, Gustave : *La légende du Juif errant*. Paris, Michel Lévy Frères, 1856.
- GRÄSSE, Johann Georg Theodor : *Der Tannhäuser und Ewige Jude. Zwei deutsche Sagen in ihrer Entstehung und Entwicklung historisch, mythologisch und bibliographisch verfolgt und erklärt*. Dresden, G. Schönfeld's, 1861.
- JACARET, Gilberte : *Quand le Juif errant rencontre Apollinaire et Herzl puis traverse le XX^e siècle*. Toulouse, Mélibée, 2014.
- KNECHT, Edgar : *Le mythe du Juif errant. Essai de mythologie littéraire et de sociologie religieuse*. Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1977.
- MASSENZIO, Marcello : *La Passion selon le Juif errant*. Trad. P. COTENSIN. Paris, L'Échoppe, 2006.
- MASSENZIO, Marcello : *Le Juif errant ou L'art de survivre*. Paris, Cerf, 2010.
- MILIN, Gaël : *Le cordonnier de Jérusalem. La véritable histoire du Juif Errant*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1997.
- MORPURGO, Salomone : *L'Ebreo errante in Italia*. Bologne, Aldo Forni Editore, 1983.
- NEUBAUER, Leonhard : *Die Sage vom ewigen Juden*. Leipzig, 1893.
- PARIS, Gaston : *Légendes du Moyen Âge*. Paris, Hachette, 1903.
- ROUART, Marie-France : *Le mythe du Juif errant dans l'Europe du XIX^e siècle*. Paris, José Corti, 1988.
- SCHÖBEL, Charles : *La Légende du Juif-Errant*. Paris, Maisonneuve et C^{ie}, 1877.

Textes d'intérêt général

- ABRAM, Ido : *Het raadsel van de Joodse identiteit*. Amsterdam, Joods Historisch museum, 2006.
- ANDERSEN, Hans Christian : *Le Conte de ma vie*. Paris, Les Belles Lettres, 2019.
- BECHTEL, Guy : *La chair, le diable et le confesseur*. Paris, Hachette, 2006.
- BEDOUELLE, Guy, BRUGUÈS, Jean-Louis, BECQUART, Philippe : *L'Église et la sexualité : Repères historiques et regards actuels*. Paris, Cerf, 2006.
- Bible*. Version Second 21. Société Biblique de Genève, 2010.
- BLUMENKRANZ, Bernhard : *Juifs et chrétiens dans le monde occidental : 430–1096*. Paris-Louvain, Peeters, 2006.
- BOUTRAIS, Rodolphe : *De rebus in Gallia et pene toto orbe gestis commentariorum libri XVI*. Paris, Pierre Chevalier, 1610.
- BURNOUF, Eugène : *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*. Paris, Maisonneuve, 1876.
- CHAMPFLEURY : *Histoire de l'imagerie populaire*. Bayac, Roc de Bourzac, 1992.
- COHEN, Abraham : *Everyman's Talmud : The Major Teachings of the Rabbinic Sages*. New York, Schocken Books, 1995.
- Coran, Le Roi Fahd (trad.), Al-Madinah Al-Munawwarah, Royaume d'Arabie Saoudite.
- ERLICH, Joseph : *La Flamme du Shabbath*. Paris, Plon, CNRS Éditions, 2011.

- FELSENSTEIN, Frank : *Anti-semitic Stereotypes*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1995.
- FONTAINE, Laurence : *Histoire du colportage en Europe, XV^e–XIX^e siècle*. Paris, Albin Michel, 1993.
- HADAS-LEBEL, Hélène : *Le judaïsme : pratiques, fêtes et symboles*. Paris, Presses de la Renaissance, 2011.
- HAYOUN, Maurice-Ruben : *Le judaïsme*. Paris, Armand Colin, 2005.
- KEENER, Craig S. : *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*. Przeł. Z. KOŚCIUK. Warszawa, Vocatio, 2010.
- LACOUT, Sylvaine : *Le shabbat biblique. Temps pour Dieu, Repos de l'homme, Respect de la Création*. Burtin, Éditions des Béatitudes, 2009.
- LOUVET, Pierre : *Histoire et antiquitez du diocèse de Beauvais*. T. 2. Rouen, 1631.
- LUDWIG, Quentin : *Le judaïsme. Histoire, fondements et pratiques de la religion juive*. Paris, Eyrolles, 2017.
- MANDROU, Robert : *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles. La Bibliothèque Bleue de Troyes*. Paris, Stock, 1964.
- MARTINO, Ernesto de : *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalipsi culturali*. A cura di C. GALLINI. Torino, Einaudi, 1977.
- MEIGE, Henry : *Le Juif-Errant à la Salpêtrière. Étude sur certains névropathes voyageurs*. Paris, L. Bataille et C^{ie} Éditeurs, 1893.
- MERLE D'AUBIGNÉ, Jean-Henry : *Histoire de la Réformation au XVI^e siècle*. Paris, Librairie de Meyrueis, 1856.
- MICHELET, Jules, QUINET, Edgar : *Des Jésuites*. Paris, Hachette-Paulin, 1843.
- MIGUET-OLLAGNIER, Marie : *Métamorphoses du mythe*. Paris, Les Belles Lettres, 1997.
- NOVARE, Philippe de : *Livre en forme de plait*. In : BEUGNOT (éd.) : *Assises de Jérusalem*. Paris, 1841.
- PARIS, Gaston : *Histoire poétique de Charlemagne*. Paris, Librairie A. Franck, 1865.
- PITRÈ, Giuseppe : *Canti popolari siciliani*. Vol. 2. Palermo, Luigi Pedone Lauriel, 1871.
- PITRÈ, Giuseppe : *Fiabe, Novelle e Racconti popolari siciliani*. Palermo, Luigi Pedone Lauriel, 1870–1913.
- ROY, Émile : *Le Mystère de la Passion en France du XIV^e au XVI^e siècle*. Dijon–Paris, Libraires Dépositaires de la Revue, 1907.
- SÉBILLOT, Paul : *Folklore de France*. Paris, Guilmoto, 1904.
- SEGOND, Louis (éd.) : *La Sainte Bible. Ancien Testament*. Oxford, Imprimerie de l'Université pour les Éditeurs, 1880.
- SEGOND, Louis (éd.) : *La Sainte Bible. Nouveau Testament*. Oxford, Imprimerie de l'Université pour les Éditeurs, 1880.
- STERN, David H. : *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*. Przeł. A. CZWOJDRAK. Warszawa, Vocatio, 2017.
- STERN, Marc : *Co to jest judaizm? Odpowiedzi na najczęściej stawiane pytania*. Przeł. M. RUTA. Kraków, WAM, 2003.
- STERN, Sacha : *Jewish Identity in Early Rabbinic Writings*. Leiden, Brill Academic Publishers, 1994.

Études critiques et théoriques

- AUDEN, Wystan Hugh : *Shakespeare*. Paris, Rocher, 2003.
- BACHELARD, Gaston : *La poétique de l'espace*. Paris, Quadrige / Presses universitaires de France, 2009.
- BERTAUD, Madeleine, CUCHE, François-Xavier : *Le Genre des mémoires. Essai de définition*. Paris, Klincksieck, 1995.
- BLAZE DE BURY, Henry : *Alexandre Dumas. Sa vie, son temps, son œuvre*. Montréal, Le joyeux Roger, 2008.
- BOURNEUF, Roland, OUELLET, Réal : *L'univers du roman*. Paris, Presses universitaires de France, 1985.
- COURTÉS, Joseph : *Introduction à la sémiotique narrative et discursive. Méthodologie et application*. Paris, Classiques Hachette, 1976.
- Darcos, Xavier : *Histoire de la littérature française*. Paris, Hachette, 2019.
- ECO, Umberto : *Lector in fabula*. Paris, Grasset, 1985.
- ERMAN, Michel : *Poétique du personnage de roman*. Paris, Ellipses, 2006.
- EVANS, Gareth : *The Varieties of Reference*. London, John McDowell, Oxford University Press, 1982.
- FONTAINE, David : *La poétique*. Paris, Nathan, 1993.
- FRIEDMAN, Melvin J. : *Stream of Consciousness : a Study in Literary Method*. New Haven, Yale University Press, 1955.
- GENETTE, Gérard : *Figures III*. Paris, Seuil, 1972.
- GENETTE, Gérard : *Palimpsestes. La littérature au second degré*. Paris, Seuil, 1992.
- GLAUDES, Pierre, REUTER, Yves : *Le personnage*. Paris, Presses universitaires de France, 1998.
- GREIMAS, Algirdas Julien : *Sématique structurale. Recherche de méthode*. Paris, Larousse, 1966.
- GREIMAS, Algirdas Julien : *Du sens. Essais sémiotiques*. Paris, Seuil, 1970.
- GREIMAS, Algirdas Julien : *Du sens. Essais sémiotiques*. T. 2. Paris, Seuil, 1983.
- GUILLAUME, Gustave : *Langage et science du langage*. Paris, Nizet, 1984.
- HAMON, Philippe : *Introduction à l'analyse du descriptif*. Paris, Hachette, 1981.
- HAMON, Philippe : *Texte et idéologie. Valeurs, hiérarchies et évaluations dans l'œuvre littéraire*. Paris, Presses universitaires de France, 1984.
- HAMON, Philippe : *Du descriptif*. Paris, Hachette Supérieur, 1993.
- HÉBERT, Louis : *Dispositifs pour l'analyse des textes et des images. Introduction à la sémiotique appliquée*. Limoges, Presses de l'université de Limoges, 2007.
- ISER, Wolfgang : *L'acte de lecture – théorie de l'effet esthétique*. Bruxelles, Pierre Mardaga, 1985.
- JOUE, Vincent : *L'effet-personnage dans le roman*. Paris, Presses universitaires de France, 1998.
- JOUE, Vincent : *Poétique du roman*. Paris, Armand Colin, 2015.
- KRISTEVA, Julia : *Séméiotikè : recherches pour une sémanalyse*. Paris, Seuil, 1969.
- LEJEUNE, Philippe : *Le pacte autobiographique*. Paris, Seuil, 1996.
- LÉVI-STRAUSS, Claude : *La Pensée sauvage*. Paris, Plon, 1962.
- MILLY, Jean : *Poétique des textes*. Paris, Nathan, 1992.

- MIRAUX, Jean-Philippe : *Le personnage de roman*. Paris, Nathan, 1997.
- NATHAN, Michel : *Splendeurs et misères du roman populaire*. Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1990.
- NETTEMENT, Alfred-François : *Études critiques sur le feuilleton-roman*. Paris, Perrodil, 1845.
- PAVEL, Thomas : *Univers de la fiction*. Paris, Seuil, 1988.
- PICARD, Michel : *La lecture comme jeu*. Paris, Minuit, 1986.
- PROPP, Vladimir : *Morphologie du conte*. Paris, Seuil, 1973.
- RAIMOND, Michel : *Le roman*. Paris, Armand Colin, 2002.
- REUTER, Yves : *Introduction à l'analyse du roman*. Paris, Bordas, 1991.
- REUTER, Yves : *L'analyse du récit*. Paris, Armand Colin, 2016.
- SCHOPP, Claude : *Alexandre Dumas*. Paris, Fayard, 2002.
- SOURIAU, Étienne : *Les deux cent mille situations dramatiques*. Paris, Flammarion, 1992.
- TESNIÈRE, Lucien : *Éléments de syntaxe structurale* (2^e édition revue et corrigée). Paris, Klincksieck, 1965.
- TODOROV, Tzvetan : *Littérature et signification*. Paris, Larousse, 1967.
- TODOROV, Tzvetan : *Qu'est-ce que le structuralisme ? Poétique*. Paris, Seuil, 1968.
- TODOROV, Tzvetan : *Poétique de la prose*. Paris, Seuil, 1971.
- VALETTE, Bernard : *Le roman*. Paris, Armand Colin, 2011.
- ZINK, Michel : *Littérature française du Moyen Âge*. Paris, Presses universitaires de France, 1992.

Articles

- BARBU, Daniel : « Isaac Laquedem ou le Roman du Juif errant, Alexandre Dumas, réédition par Claude Aziza, Belles Lettres, Paris, 2005 (première éd., Paris, 1853) ». *ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions* 2007, n° 2, p. 164–168.
- BORZYMIŃSKA, Zofia, ŻEBROWSKI, Rafał : „Ahaswerus”. In : IDEM (red.) : *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*. T. 1. Warszawa, Prószyński i S-ka, 2003.
- DOKTÓR, Jan : „Mesjasz”. In : Z. BORZYMIŃSKA, R. ŻEBROWSKI (red.) : *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*. T. 2. Warszawa, Prószyński i S-ka, 2003.
- EISENBERG, Josy : « Le prophète du quai aux fleurs ». In : E. FLEG : *Jésus raconté par le Juif Errant*. Paris, Albin Michel, 1993.
- FREUD, Sigmund : « L'homme aux loups ». In : IDEM : *Cinq psychanalyses*. Paris, Presses universitaires de France, 1967.
- GREIMAS, Algirdas-Julien : « Les actants, les acteurs et les figures ». In : C. CHABROL (éd.) : *Sémiotique narrative et textuelle*. Paris, Larousse, 1973.
- HAMON, Philippe : « Pour un statut sémiologique du personnage ». In : R. BARTHES, W. KAYSER, W.C. BOOTH, Ph. HAMON : *Poétique du récit*. Paris, Seuil, 1977.
- HAUDENARD, Maurice van : « Le Juif-Errant ». *Le Folklore Brabançon* 1929, avril, n° 47.

- JOUE, Vincent : « Pour une analyse de l'effet-personnage ». *Littérature* 1992, n° 85.
- KILLEN, Alice M. : « L'évolution de la légende du Juif errant ». *Revue de littérature comparée* 1925, T. 5.
- KNECHT, Edgar : « Le mythe du Juif errant. Esquisse de bibliographie raisonnée (1600–1844) ». *Romantisme* 1974, n° 8.
- KNECHT, Edgar : « Le Juif errant. Éléments d'un mythe populaire ». *Romantisme* 1975, n° 9.
- KNECHT, Edgar : « Le mythe du Juif errant ». *Romantisme* 1976, n° 12.
- KNECHT, Edgar : « Le mythe du Juif errant. Échos et survivances ». *Romantisme* 1977, n° 16.
- KRISTEVA, Julia : « Discours et texte. Le texte comme pratique signifiante ». In : *Linguistique et littérature : Colloque de Cluny*. Paris, La nouvelle critique, 1969.
- MARKIEWICZ, Henryk : « Literatura a mit ». *Twórczość* 1982, n° 3.
- MÉCHOULAN, Henry : « Alexandre Dumas, le général Thiébault et les juifs ». *Romantisme* 2004, n° 125 : *Juifs, judéité à Paris au début du XIX^e siècle*.
- MEMMI, Albert et al. : « Pratique religieuse et identité juive ». *Revue française de sociologie* 1973, n° 14-2.
- NEUBAUER, Leonhard : « Zur Geschichte der Sage vom ewigen Juden ». *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 1912, T. 22.
- NOTHOMB, Jacques : « La date de la *Chronique rimée* de Philippe Mousket ». *Le Moyen Âge. Revue belge de philologie et d'histoire* 1925, Vol. 4, n° 1.
- PARENT-CHARON, Annie : « Canards du Sud-Ouest (1560–1630) ». *Albineana, Cahiers d'Aubigné* 1998, n° 9 : *Le livre entre Loire et Garonne (1560–1630)* sous la dir. de L. DESGRAVES et E. SURGET.
- PRÉVOST, Maxime : « Quand le mythographe se fait mythologue : Alexandre Dumas, *Isaac Laquedem* et l'architecture mémorielle ». *@nalyse* 2013, Vol. 8, n° 3, automne [Université d'Ottawa].
- RICCEUR, Paul : « Identité narrative ». *Revue des Sciences humaines* 1991, n° 221, janvier-mars.
- SCHMITT, Jean-Claude : « La genèse médiévale de la légende et de l'iconographie du Juif Errant ». In : AA. VV. : *Le Juif Errant. Un témoin du temps*. Paris, Musée d'art et d'histoire du Judaïsme & Adam Biro, 2001.
- SCHOLEM, Gershom, BOLLACK, Jean, BOURDIEU, Pierre : « L'identité juive [Entretiens avec Gershom Scholem] ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 1980, Vol. 35, novembre.

Dictionnaires et encyclopédies

- BOREL, Pierre : *Dictionnaire des termes du vieux français ou Trésor des recherches et antiquités gauloises et françaises*. T. 1. Niort, L. Favre, 1882.
- BOREL, Pierre : *Dictionnaire des termes du vieux français ou Trésor des recherches et antiquités gauloises et françaises*. T. 2. Niort, L. Favre, 1882.
- BORZYMIŃSKA, Zofia, ŻEBROWSKI, Rafał (red.) : *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*. T. 1. Warszawa, Prószyński i S-ka, 2003.

- BORZYMİŃSKA, Zofia, ŻEBROWSKI, Rafał (red.) : *Polski słownik judaistyczny. Dzieje. Kultura. Religia. Ludzie*. T. 2. Warszawa, Prószyński i S-ka, 2003.
- Encyclopaedia Judaica*. Vol. 1. 1928.
- GODEFROY, Frédéric : *Lexique de l'ancien français*. Paris, H. Welter, 1901.
- JARRETY, Michel (dir.) : *Lexique des termes littéraires*. Paris, Librairie Générale Française, 2001.
- MAUBOURGUET, Patrice (dir.) : *Le Petit Larousse en couleurs*. Paris, Larousse, 1994.
- REY-DEBOVE, Josette, REY, Alain (dir.) : *Le Petit Robert*. Paris, Le Robert, 2012.
- SŁAWIŃSKI, Janusz (red.) : *Słownik terminów literackich*. Wrocław, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2008.
- WIGODER, Geoffrey (dir.) : *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*. Paris, Cerf / Robert Laffont, 1996.

Index des noms de personnes

Index ne contient ni personnages bibliques (y compris ceux d'autres textes sacrés) ni personnes historiques figurant dans les textes littéraires comme *personnages-référentiels*.

A

Abram, Ido 16, 114, 155, 156, 165, 168, 171, 172, 179, 347
Adolphe I^{er} (duc de Schleswig-Holstein-Gottorp) 58, 60
Alighieri, Dante 188, 270
Ampère, André Marie 86
Andersen, Hans Christian 12, 13, 347
Anderson, George Kumler 13, 57, 67, 72, 76, 100, 346
Apollinaire, Guillaume 14, 190, 345
Arim, Achim von 84
Armand, Claude 69
Arnaud, Thomas 69, 70
Arnoux, Alexandre 14, 29, 104, 105, 107, 113, 114, 122–124, 132, 147, 148, 156–159, 184, 186, 187, 192, 206, 208, 210–215, 224, 232, 236, 249–252, 254, 283–285, 287, 305, 307, 318, 322, 331, 345
Auberton, Dominique 34, 61
Aubineau, Léon 91
Auden, Wystan Hugh 9, 349
Auguet, Roland 11, 12, 31, 34, 47, 53, 67, 75, 81–83, 85, 87, 123, 347
Augustin, saint (d'Hippone) 62, 272
Aziza, Claude 90, 350

B

Baburen, Dick van 33
Bachelard, Gaston 349
Baisieu (pasteur français) 71
Bakhtine, Mikhaïl 222
Balzac, Honoré de 106
Barbu, Daniel 90, 92, 350
Barrès, Maurice 270

Barthes, Roland 97, 103, 155, 205, 293, 350
Bataille, Georges 104
Baudelaire, Charles 241, 270
Beauvais, Vincent de 26
Bechtel, Guy 164, 347
Becquart, Philippe 164, 347
Bedouelle, Guy 164, 347
Behourt, Jean-François 68, 71, 72, 337, 346
Béranger, Pierre-Jean de 83
Bertaud, Madeleine 349
Bloch, Ernest 332
Blumenkranz, Bernhard 49, 347
Bollack, Jean 166, 351
Bonatti, Guido 26, 36
Bondone, Giotto di 33, 39
Booth, Wayne Clayson 97, 103, 155, 205, 293, 350
Borel, Pierre 351
Borges, Jorge Luis 216
Bory, Jean-Louis 87
Borzymińska, Zofia 10, 150, 350–352
Bourdieu, Pierre 166, 351
Bourneuf, Roland 349
Boutrays, Rodolphe 67–69, 347
Bouts, Dirk 33
Breuil, Antoine du 71, 346
Bruguès, Jean-Louis 164, 347
Brunet, Gustave 347
Burnouf, Eugène 24, 347
Bury, Henry Blaze de 91, 92, 349
Byron, George Gordon 216

C

Caigniez, Louis-Charles 84
Calderón de la Barca, Pedro 331

Carpaccio, Vittore 272
 Cayet, Pierre Victor Palma 58, 60–63, 69, 70, 346
 Cesari, Giuseppe 33
 Chabrol, Claude 97, 350
 Chagall, Marc 13, 116
 Champfleury (Jules François Félix Husson) 347
 Chateaubriand, François-René de 84, 278, 345
 Cocteau, Jean 331
 Cohen, Abraham 347
 Cohen, Albert 15
 Cohn, Dorrit 285
 Cotensin, Patrice 53, 348
 Courtés, Joseph 349
 Creutzer, Christoff 57
 Cuhe, François-Xavier 349
 Czwojdrak, Aleksandra 348

D

Darcos, Xavier 23, 349
 Daré, Thomas 70, 346
 Delporte, Pol (imposteur) 12
 Démétrios d'Alexandrie (grammairien et rhéteur grec) 103
 Démétrios de Byzance (historien grec) 103
 Desgraves, Louis 69, 351
 Doktor, Jan 150, 350
 Doré, Gustave 122, 137, 259, 347
 Dumas, Alexandre 9, 89–92, 97, 116, 137, 139, 206, 217, 345
 Dupont, Pierre 347

E

Eco, Umberto 221, 349
 Eisenberg, Josy 244, 350
 Eitzen, Paul de 56–60, 72, 121, 213, 335
 Enesco, Georges 332
 Erlich, Joseph 158, 347
 Erman, Michel 105, 106, 112, 121, 349
 Esternod, Claude de 80, 181, 326, 327, 345
 Evans, Gareth 97, 224, 349

F

Felsenstein, Frank 348
 Ferdinand Alvare de Tolède (duc d'Albe) 60
 Féval, Paul 83, 84, 123, 215–217, 345
 Flaubert, Gustave 268

Fleg, Edmond 14, 104, 105, 109, 116, 117, 125, 132, 140, 141, 144, 151, 153, 172–177, 180, 183, 201–203, 207, 212, 214, 224, 226, 230, 231, 241, 243, 244, 247, 264, 266, 268, 295–298, 309, 316, 320, 324, 331, 332, 345, 350
 Fontaine, David 349
 Fontaine, Laurence 68, 348
 Friedman, Melvin J. 301, 349
 Frank, Grace 37, 38, 345
 Frédéric de Hohenstaufen (Frédéric II, empereur du Saint-Empire) 41
 Freud, Sigmund 304, 350

G

Gallini, Clara 53, 348
 Gary, Romain 15
 Gaudenzi, Augusto 41
 Gautama, Siddhartha (Bouddha) 120, 271
 Genette, Gérard 105, 118, 218, 223, 225, 242–244, 311, 349
 Giono, Jean 312
 Giovanni (imposteur) 12
 Glaudes, Pierre 349
 Godefroy, Frédéric 352
 Goethe, Johann Wolfgang von 12, 84, 216, 331
 Grasse, Johann Georg Theodor 25, 347
 Gréban, Arnoul 38
 Greimas, Algirdas Julien 95–97, 154, 191, 349, 350
 Guillaume, Gustave 97, 349

H

Hadas-Lebel, Hélène 158, 348
 Hadrien (empereur romain) 173, 175
 Halévy, Juda 175
 Hamon, Philippe 16, 95–98, 103, 106, 112, 147, 154, 155, 186, 187, 204, 205, 224, 248, 249, 251, 252, 257, 266, 293, 307, 349, 350
 Haudenard, Maurice van 44, 350
 Hayoun, Maurice-Ruben 348
 Hébert, Louis 192, 349
 Helms, Laure 95
 Hélot, René 345
 Henry-Jacques 14, 15, 29, 72, 99, 101, 108, 115, 121, 122, 124, 137, 145, 149, 150, 169, 170, 172, 180, 182, 183, 196, 206, 209, 211, 212, 217, 224, 231, 239, 240, 241, 247,

259, 260, 264, 282, 292, 293, 308, 309,
322, 324, 325, 332, 345
Hérode (roi de Judée) 32, 179
Herzl, Theodor 160, 174
Hugo, Victor 182, 331

I

Isaac, Jules 332
Iser, Wolfgang 317, 349

J

Jacaret, Gilberte 15, 347
Jarrety, Michel 290, 352
Jouffroy, Théodore Simon 86
Jouve, Vincent 17, 95, 96, 99, 112, 121, 130,
146, 154, 191, 221–224, 228, 230, 231,
235, 248, 283–286, 288, 289, 291, 294,
301, 302, 304, 309, 310, 312–315, 317,
318, 349, 351

K

Kafka, Franz 104
Kayser, Wolfgang 97, 103, 155, 205, 293,
350
Keener, Craig S. 31, 348
Killen, Alice M. 36, 351
Knecht, Edgar 13, 16, 17, 33, 36, 70–72,
74–76, 80–82, 84, 85, 88, 91, 346, 347,
351
Kościuk, Zbigniew 348
Kristeva, Julia 217, 222, 349, 351
Kroeber, Auguste 345

L

Lacout, Sylvaine 158, 348
Lagones, Léopold 137
Launay, Louis de 14, 99–101, 108, 114, 115,
124, 129, 135, 136, 144, 148, 149, 165–168,
182, 194, 206, 208, 211–213, 225, 228,
233, 238, 239, 256, 257, 259, 288–290,
308, 314, 316, 324, 333, 345
Lazare, Bernard 137, 332
Lejeune, Philippe 349
Lévi-Strauss, Claude 106, 349
Lévy, Bernard-Henri 332
Lewis, Matthew Gregory 84
London, Jack 102
Londres, Albert 15
Louvet, Pierre 69, 348
Ludwig, Quentin 115, 159, 348

M

Mallian, Julien 84
Mancini, Hortense (duchesse de Mazarin) 12
Mandrou, Robert 68, 348
Marana, Giovanni Paolo 80, 81, 345
Markiewicz, Henryk 11, 351
Márquez, Gabriel García 13
Martino, Ernesto de 53, 348
Massenzio, Marcello 12, 13, 48, 50, 53,
55, 347
Maturin, Charles Robert 84
Maubourguet, Patrice 131, 352
Méchoulan, Henry 90, 351
Meige, Henry 147, 348
Melanchthon, Philipp 56
Memmi, Albert 169, 180, 351
Merle d'Aubigné, Jean-Henry 213, 348
Merville, Pierre 84
Michelet, Jules 86, 348
Miguët-Ollagnier, Marie 14, 141, 176, 180,
212, 296, 318, 348
Milin, Gaël 9, 23, 24, 30, 37, 38, 41, 45, 57,
61–63, 67–70, 79, 83, 347
Milly, Jean 297, 349
Miroux, Jean-Philippe 112, 350
Mirès, Jules 91
Mohamet (prophète) 25
Montaigne, Michel de 15
Montesquieu, Charles Louis 80
Morpurgo, Salomone 66, 67, 347
Moschus, Jean 27–29, 185, 345
Mouskes, Philippe 10, 44–47, 346

N

Nathan, Michel 83, 350
Nettement, Alfred-François 88, 350
Neubaur, Leonhard 41, 68, 69, 347, 351
Nothomb, Jacques 44, 351
Novare, Philippe de 36, 348

O

Ormesson, Jean de 14, 99, 102–104, 111,
118–120, 126, 129, 130, 141, 142, 152,
153, 177, 187, 188, 192, 203, 206, 207,
209–213, 216, 224, 226, 229, 230, 245,
246, 269, 272, 274, 275, 278, 281, 300,
302, 310–313, 321, 333, 343, 345
Ouellet, Réal 349
Outremeuse, Jean de 46

P

Parent-Charon, Annie 69, 351
 Paris, Gaston 9, 10, 15, 21, 22, 24, 26, 33, 35,
 37, 38, 45, 47, 49, 50, 57, 59, 60, 62, 64,
 77, 131, 207, 208, 210–212, 345, 347, 348
 Pâris, Matthieu 10, 40, 41, 44–49, 51, 52,
 64, 207, 215–217, 346
 Patot, Simon Tyssot de 80, 81, 346
 Paul, saint (apôtre de Tarse) 50
 Pavel, Thomas 223, 230, 350
 Perrault, Charles 113
 Picard, Michel 235, 350
 Pietro, Guido di (Fra Angelico) 33
 Pitrè, Giuseppe 35, 348
 Plancy, Jacques Albin Simon Collin de 137
 Potelin, Julien 278
 Potocki, Jean 84
 Poulaille, Henry 14
 Prévost, Antoine-François d'Exiles 82
 Prévost, Maxime 351
 Propp, Vladimir 96, 350
 Proust, Marcel 15, 250

Q

Quinet, Edgar 83–86, 345, 348

R

Raimond, Michel 350
 Raynaud, Gaston 38, 345
 Reuter, Yves 95, 225, 240, 292, 349, 350
 Rey, Alain 131, 164, 238, 352
 Rey-Debove, Josette 131, 164, 238, 352
 Ricœur, Paul 107, 351
 Rouart, Marie-France 12, 13, 89, 347
 Roy, Émile 348
 Ruiz, Antonio (imposteur) 12
 Runnalis, Graham A. 38, 346
 Ruta, Magdalena 348

S

Sarraute, Nathalie 104
 Scarron, Paul 71, 346
 Schiller, Johann Christoph Friedrich 84
 Schmitt, Jean-Claude 47–49, 351
 Schœbel, Charles 25, 77, 347
 Scholem, Gershom 166, 351
 Schopp, Claude 90, 91, 350
 Schubart, Christian Friedrich Daniel 84
 Schwarz-Bart, André 15
 Sébillot, Paul 123, 348

Segond, Louis 30, 348
 Servois, Gustave Marie Joseph 345
 Shelley, Percy Sysshe 84, 85
 Sławiński, Janusz 11, 352
 Souriau, Étienne 96, 350
 Staël, Anne-Louise Germaine de 84
 Stalloni, Yves 95
 Stendhal 106, 281
 Stern, David H. 32, 348
 Stern, Marc 157, 348
 Stern, Sacha 110, 348
 Storch, Levin 33
 Stoss, Veit 33
 Sue, Eugène 83, 85–88, 91, 116, 324, 346
 Suleiman, Susan 286
 Surget, Éric 69, 351

T

Tesnière, Lucien 96, 350
 Tissot, James (Jacques Joseph Tissot) 33
 Todorov, Tzvetan 350
 Tommaso, Tusco 26
 Trois-Fontaines, Aubry de (Albéric) 26

V

Valette, Bernard 218, 350
 Vermeylen, August 137
 Virgile 71
 Voltaire (François-Marie Arouet) 81, 318
 Voragine, Jacques de 73, 346

W

Wendover, Roger de 41, 346
 Westphalus, Chrysostomus Dudulacus 57,
 64, 66, 121, 335, 346
 Wiedmann, Georg 58
 Wiesel, Élie 15
 Wigoder, Geoffrey 150, 157, 352
 Wijds, André (Wyds) 71, 72

X

Xerxès I^{er} (empereur perse) 66, 100

Z

Zangwill, Israël 332
 Zink, Michel 27, 350
 Zola, Émile 146

Ż

Żebrowski, Rafał 10, 150, 350–352

Paweł Kamiński

Postać Żyda wiecznego tułacza w prozie francuskiej XX wieku

Streszczenie

Niniejsza monografia stanowi semiologiczną i semiopragmatyczną analizę postaci Żyda wiecznego tułacza na podstawie wybranych utworów prozatorskich datujących się na XX wiek (*Carnet de route du Juif Errant*, Alexandre Arnoux; *Les Entretiens d'Ahasvérus*, Louis de Launay; *Marches du Juif-Errant*, Henry-Jacques; *Jésus raconté par le Juif Errant*, Edmond Fleg; *Histoire du Juif errant*, Jean d'Ormesson). Nadrzędnym przedmiotem badawczym pracy jest zweryfikowanie, czy aksjomat o „śmierci mitu” jest istotnie uzasadniony i czy nadal obowiązuje we współczesnej literaturze francuskiej.

Sam rodowód Żyda wiecznego tułacza jest zawiły w takim samym stopniu, jak sieć wyznaczników, które determinują jego pole semantyczne. Pomimo owej złożoności, a może i dzięki niej, postać włóczęgi naznaczonego piętnem nieśmiertelności nieustannie przyciąga twórców wszelkiego rodzaju: poczynawszy od autorów tzw. literatury „jarmarcznej”, poprzez poetów, dramaturgów i powieściopisarzy, a na mistrzach pędzla oraz badaczach zgłębiających tajniki niniejszego zagadnienia skończywszy. Dziwi jednak fakt, że dotychczasowe badania wątku legendarnego Żyda ograniczają się w głównej mierze do jego wymiaru socjologicznego oraz kulturowego. Jednakowoż analizy przeprowadzone pod kątem literaturoznawczym bazują przeważnie na tekstach z poprzednich epok, zwłaszcza tych z wieku XIX.

We wstępie zaprezentowano krótki przegląd stanu badań nad analizą postaci Ahaswerusa, postawiono hipotezę badawczą, a zarazem dowiedziono słuszności wybranego instrumentarium analitycznego, pozwalającego na sformułowanie finalnej confirmacji bądź falsyfikacji wysuniętych założeń, zakładających „śmierć mitu”.

W pierwszej części zarysowano genezę oraz ewolucję samej legendy, uwzględniając sprostowanie błędnych konstatacji, jakie znaleźć można w niektórych opracowaniach podejmujących wątek jerozolimskiego szewca. Głównie idzie o wątpliwą tożsamość narodową Kartafilusa, prototypu Żyda wiecznego tułacza, a także o pomieszanie dwu różnych postaci: Malchusa i strażnika świątynnego. Pierwszemu św. Piotr miał obciąć ucho podczas aresztowania Jezusa w Ogrójcu, drugi zaś miał fizycznie znieważyć tego ostatniego w trakcie przesłuchania u Annasza. Ponadto, gwoździ uniknięcia wprowadzenia części analitycznej *in medias res*, zamieszczono krótki zarys wybranych utworów, datujących się na wcześniejsze epoki, tzn. te, które poprzedzają wiek XX.

W drugiej części monografii przeprowadzono analizę semiologiczną według schematu Philippe'a Hamona, co pozwoliło na gruntowne zbadanie „etykiety semantycznej” Żyda i tym samym na wyłuskanie wszelkich stycznych z jego legendarnym pierwowzorem. W efekcie możliwe okazało się określenie stopnia, w jakim predestynacja konwencjonalna przekłada się na analizowane dwudziestowieczne realizacje prozatorskie, których kanwa literacka osnuta jest wokół brodatego włóczęgi. Aby móc natomiast zbadać tożsamość żydowską Ahaswerusa,

w obrębie ról tematycznych zastosowany został model analityczny Ido Abrama. Co więcej, na bazie *etopoi* oraz *prozopografii* dokonano typologizacji Żyda wiecznego tułacza, co dało łącznie dziewięć kategorii wyjściowych i możliwe ich kombinacje. Modelem dominującym Żyda na „schemacie errancjalnym” okazuje się ten, który został określony jako „binarnie heterogeniczny”.

Podwaliną teoretyczną trzeciej części jest model semiopragmatyczny sformułowany przez Vincenta Jouve’a, opierający się na analizie odbioru postaci przez czytelnika (*l’effet-personnage*). Wykazano tutaj sieć korelacji, które zachodzą w procesie czytelniczym między analizowaną postacią a odbiorcą. Istotnym wektorem badań sytuujących się w niniejszej części była próba wglądu w system narracyjny tak, aby określić, czy w ogóle, a jeśli tak, to w jakim stopniu zastosowane w tekstach zabiegi narratorskie determinują ewentualny antysemitki wydźwięk i odbiór Tułacza. Przeprowadzona analiza wykazała, że antyżydowski wymiar mogą przybierać te teksty, które przy jednoczesnym odwołaniu się do treści ludowych są głęboko zakorzenione w tradycyjnej wersji legendy (między innymi idzie o pejoratywnie ukształtowaną wizję Malchusa w średniowiecznych misteriach), ale – co ważne – usuwają aspekt nawrócenia się Ahaswerusa.

Słowa kluczowe: Żyd wieczny tułacz, śmierć mitu, współczesna proza francuska, analiza semiologiczna i semiopragmatyczna

Paweł Kamiński

The Figure of The Wandering Jew in the 20th-century French Prose Works

Summary

This monograph constitutes a semiological and semiopragmatic analysis of the figure of the Wandering Jew on the basis of selected prose works dating from the 20th century (*Carnet de route du Juif Errant*, Alexandre Arnoux; *Les Entretiens d'Ahasvérus*, Louis de Launay; *Marches du Juif-Errant*, Henry-Jacques; *Jésus raconté par le Juif Errant*, Edmond Fleg; *Histoire du Juif errant*, Jean d'Ormesson). Its overriding subject-matter is to verify whether the axiom of the so-called "death of the myth" is indeed well-founded and whether it is present in the contemporary French literature.

The origin itself of The Wandering Jew is as intricate as the net of the elements which determine his semantic field. In spite of that complexity, or perhaps thanks to it, the character of the vagrant marked with immortality continually attracts artists of all kinds: starting from authors of popular literature, passing through poets, playwrights and novelists, and ending up with painters and researchers plumbing the mysteries of the present issue. Although, it is surprising that researches on the Wandering Jew which have been conducted so far are restricted mainly to his sociological and cultural dimension. Whereas, literary analyses are based mainly on texts from previous epochs, especially on those from the 19th century.

In the *Introduction* has been shortly presented the current state of research on the mythic Ahasver, has been constructed a hypothesis and has also been proved the rightness of chosen analytical tools whose aim was to formulate a final confirmation or falsification of the presented assumption supposing the so-called "death of the myth".

In the first part have been outlined the origin and the evolution of the legend itself. The author tried as well to put some false statements right, which can be found in some works exploring the theme of the shoemaker from Jerusalem. Mainly, it is about the questionable nationality of Cartaphilus, a prototype of the Wandering Jew, but also about the confusion of two different characters: Malchus and a temple guard. The first one was attacked by Peter who cut off his ear during the arrest of Jesus in the Garden of Gethsemane, while the second one is supposed to have physically insulted the last one in the course of his questioning, in the presence of the Jewish High Priest Annas. Moreover, in order to avoid introducing the analytical part *in medias res*, has been presented a short outline of chosen works dating back from the previous epochs, those before the 20th century.

In the second part of the monograph has been conducted a semiological analysis on the basis of Philippe Hamon's model, which allowed to explore thoroughly the "semantic etiquette" of the Jew and to indicate all related elements to his legendary model. Consequently, it was possible to determine to what extent the "conventional pre-designation" is reflected in the analysed prose works from the 20th century, which present the immortal vagrant. But in order to examine the Jewish identity of Ahasver, the author applied within thematic roles

an analytical model created by Ido Abram. What is more, on the basis of *etopoia* and *prosopography* has been made an inventive classification of the Wandering Jew, which has given nine basic categories altogether and their possible combinations. It appears that the dominating model of the “errantial diagram” is that one which was called “binarily heterogenic”.

What served as a theoretical basis of the third part was the semiopragmatic method formulated by Vincent Jouve, which consists in analysing the reception of a character by the reader (*l'effet-personnage*). Here, has been indicated a net of correlations which occurs in the reading process between the analysed character and a reader. Therefore, the main goal of the researches located in this part was to look into the narrative system so as to describe to what extent – and if at all – narrative procedures applied in the analysed prose works determine a potential anti-Semitic overtone and reception of the Wanderer. The conducted analyses have shown that an anti-Jewish dimension can be detected in those texts which, referring to folk contents, are deeply ingrained in the traditional version of the legend (among others, it is about a negatively marked vision of Malchus in medieval mystery plays), but – which is very significant – they delete Ahasver's conversion to the Christian faith.

Key words: The Wandering Jew, death of the myth, contemporary French prose works, semiological and semiopragmatic analysis

Projekt okładki i stron działowych
Tomasz Kipka

Redakcja
Barbara Malska

Redakcja techniczna
Małgorzata Pleśniar

Korekta
Aleksandra Komandera

Łamanie
Edward Wilk

Nota copyrightowa obowiązująca do 30.06.2022:
Copyright © 2021 by Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

Sprzysiamy otwartej nauce.
Od 1.07.2022 publikacja dostępna na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe
(CC BY-SA 4.0)



Wersja elektroniczna monografii zostanie opublikowana w formule wolnego dostępu
w Repozytorium Uniwersytetu Śląskiego www.rebus.us.edu.pl.

 <https://orcid.org/0000-0003-0074-1952>
Kamiński, Paweł
La figure du Juif errant dans la prose française
du XX^e siècle / Paweł Kamiński. - Katowice :
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2021

<https://doi.org/10.31261/PN.3954>

ISBN 978-83-226-3908-5
(wersja drukowana)
ISBN 978-83-226-3909-2
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawnictwo@us.edu.pl

Druk i oprawa:
Volumina.pl Daniel Krzanowski
ul. Księcia Witolda 7–9
71-063 Szczecin

Wydanie I. Ark. druk. 22,75. Ark. wyd. 28,5. Papier Munkten Print Cream vol 1.5, 90 g/m². PN 3954.
Cena 74,90 zł (w tym VAT).

Quand Pilate eut prononcé la sentence, sachant que le condamné devait passer devant sa maison, il courut en hâte chez lui, dit à ses gens de venir voir, et, prenant son petit enfant dans ses bras, vint se placer devant sa porte. Quand Christ, portant sa lourde croix, arriva là, il s'appuya pour se reposer à la maison du cordonnier et s'y arrêta quelque peu, mais lui, par colère et mauvais vouloir et pour s'en faire gloire auprès des autres Juifs, chassa le Seigneur Christ et lui dit de s'en aller où il devait aller, sur quoi Jésus le regarda fixement et lui adressa ces paroles :

Je m'arrêterai et me reposerai, mais toi, tu marcheras jusqu'au jugement dernier. Aussitôt il mit son enfant à terre et ne put rester là plus longtemps. Il suivit Christ et vit toute sa Passion.

Cena 74,90 zł (w tym VAT)

ISBN 978-83-226-3909-2



9 788322 639092

Więcej o książce



**INSTITUT
FRANÇAIS**

Pologne