Vers l'étude du « travail épique » dans le *Livre de Dede Korkut*

Towards the study of "epic work" in the Book of Dede Korkut

Monire Akbarpouran

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/emscat/2340>

DOI : 10.4000/emscat.2340

ISSN : 2101-0013

Éditeur

Centre d'Etudes Mongoles & Sibériennes / École Pratique des Hautes Études

Référence électronique

Monire Akbarpouran, « Vers l'étude du « travail épique » dans le *Livre de Dede Korkut* », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines* [En ligne], 45 | 2014, mis en ligne le 30 juin 2014, consulté le 13 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/emscat/2340> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/emscat.2340>

Ce document a été généré automatiquement le 13 juillet 2021.

© Tous droits réservés

Vers l'étude du « travail épique » dans le *Livre de Dede Korkut*

Towards the study of "epic work" in the Book of Dede Korkut

Monire Akbarpouran

« Les récits [de *Dede Korkut*] révèlent que le patrimoine oghuz était, à l'époque du *Livre de Dede Korkut*, lié au questionnement de l'identité personnelle et des relations sociales. Cette caractéristique des récits de *Dede Korkut* pourrait en elle-même être le reflet littéraire des projets de renouvellement institutionnel qui avait été mis en œuvre par les dynasties turques en Anatolie pendant plusieurs siècles. » (Meeker 1992, p. 414)¹

- 1 S'inscrivant dans la ligne des recherches menées par Florence Goyet, pour qui « le rôle fondamental de l'épopée – ce qui définit le genre » – est de procurer un outil pour penser les transformations de la société (Goyet 2006, p. 19), mon travail cherche à vérifier la possibilité de lire dans cette optique le *Livre de Dede Korkut*, une œuvre dont le processus de création inclut des métamorphoses et des remaniements tout au long des siècles, et dont la structure narrative développe plusieurs récits apparemment autonomes. Cet article présente les premiers résultats de ma thèse doctorale en cours de préparation.
- 2 Dans un premier temps, je rappellerai l'histoire complexe du texte : l'une des notions-clés de notre étude, celle de la recreation de l'œuvre orale afin de la charger d'une nouvelle fonction sociale, va être mise en lumière dans cette première partie. La deuxième partie sera consacrée à envisager la mutation dont *Le Livre de Dede Korkut* est le témoin. La troisième traitera deux mouvements qui renvoient au « travail épique » : l'œuvre, d'abord, « plaque un ordre extérieur sur le chaos réel », puis, devant l'échec de cette tentative, « affronte la situation dans toute sa complexité » (Ibid., p. 19). C'est dans cette partie qu'on dégagera les parallèles qui mettent en marche la « machine » du

texte : homologues et confrontations, entre les personnages de chaque récit de même qu'à un niveau supérieur, entre les personnages des divers récits.

Douze récits et une seule épopée ou « l'épopée dispersée »

- 3 C'est en 1915, et après la redécouverte de deux manuscrits de l'œuvre, connus sous les noms de *manuscrit de Dresde* et *manuscrit du Vatican*, que le livre fut pour la première fois publié en Turquie². Depuis, les spécialistes de la littérature turque ont, avec une grande ferveur, traité la question de l'origine de l'œuvre en y reconnaissant certains événements historiques, des personnages, et plusieurs noms géographiques. Les discussions n'ont pas cessé sur l'origine de l'œuvre, sa date de création et le moment de sa mise en écriture.
- 4 Le livre comporte une introduction et douze récits glorifiant les combats et les exploits des khans oghuz³, construisant un cycle, mais conservant chacun leur autonomie et datant, selon les spécialistes, d'époques bien différentes. On peut alors se demander s'il est légitime de les considérer dans leur ensemble, et comme une épopée unique. Moharrem Ergin répondait déjà de manière positive à cette question : « ce qui lie les récits de manière à former un ensemble, c'est le tableau social qui est parsemé dans les récits et qui est ainsi établi dans l'ensemble de l'œuvre. » (Ergin 1989, p. 23). De même, dans une perspective plus récente, Kerime Üstünoğlu a étudié le livre en le considérant comme un macro-texte incluant douze textes. Selon elle, ce sont les récurrences qui font de douze récits apparemment autonomes une œuvre unique (Üstünoğlu 2008, p. 138). Cette idée d'ensemble mérite beaucoup d'attention. Nous verrons en effet que des éléments communs aux récits qu'elle relève participent à la réalisation du travail épique de l'œuvre dans son ensemble, et produisent l'effet qu'aucun des récits ne pouvait produire seul.

Le Livre de Dede Korkut : va-et-vient entre tradition orale et tradition écrite

- 5 La première caractéristique qui figure dans la liste de Kerime Üstünoğlu est que tous ces *textes* sont des Oghuznames (Üstünoğlu 2008, p. 139). Oghuzname ou la Geste oghuz est une appellation commune pour un ensemble des récits formés autour du personnage d'Oghuz Khagan (*Oghuz Khan*) et des braves oghuz. Isa Özkan, a montré que ces récits ont traversé les siècles à la fois dans la tradition écrite et la tradition orale turque : « ces deux ressources se sont mutuellement nourries : la tradition orale a fait évoluer les récits à différentes époques en y faisant entrer de nouveaux personnages, de nouveaux lieux et de nouveaux événements ; et la tradition écrite, à son tour, les a enregistrés dans leur ensemble » (Isa Özkan 1997, p. 263). À la suite des va-et-vient entre la circulation orale et la transmission écrite, de nouvelles œuvres auraient ainsi eu la possibilité de s'édifier, dont le *Livre de Dede Korkut*. Beaucoup de spécialistes voient dans *Le Livre de Dede Korkut* le produit le plus important de la période de passage de ce qu'on appelle la *Destant*, saga turque, à la *Hikaye*, récit populaire (Günay 1998, p. 4)⁴. Ceci renforce l'idée que *Le Livre de Dede Korkut* ne présente qu'un moment de cette évolution, un moment de changement social entre les ^{xv}e et ^{xvi}e siècles⁵. Selon notre hypothèse, les récits se seraient alors chargés d'une nouvelle fonction sociale.

- 6 L'œuvre juxtapose une introduction et douze récits. L'introduction, d'une forte coloration islamique, loue le pouvoir de l'empire ottoman, mais les récits, eux, comportent aussi des indices renvoyant à l'histoire de la dynastie Akkoyunlu, voisine et ennemie⁶. Dans les deux manuscrits, celui de Dresde et celui de Vatican, coexistent des éléments de vocabulaire et de syntaxe venant de ces deux aires. C'est la raison pour laquelle certains chercheurs, comme Muharrem Ergin, considèrent ce livre comme un produit de deux aires géographiques différentes : l'aire azéri et celle de l'Anatolie de l'est (Ergin 1971, pp. 5-7). Cependant d'autres, comme Faruk Sümer qui met l'accent sur le vocabulaire militaire propre aux Ottomans figurant dans le livre, y voient une pure production de la culture anatolienne de l'époque ottomane (Sümer 1992, p. 397). Les études plus récentes défendent l'idée que dans toute la grande étendue où les Turcs oghuz régnèrent et s'installèrent pour mener une vie sédentaire, l'Anatolie de l'est conjugait bien tous ces éléments hétérogènes – et elle seule. C'est en effet un territoire où régnaient les Akkoyunlu et qui fut conquis par les Ottomans après le recul de ceux-là vers l'Iran (Ercilasun 2000, pp. 111-112)⁷.
- 7 L'analyse que nous allons mener tend elle aussi à corroborer cette hypothèse : si *Dede Korkut* est le produit de cette aire particulière, sa fonction devient très claire. Nous allons défendre en effet l'hypothèse que dans le processus de recréation continue, ces récits se sont chargés d'une nouvelle fonction, et que cela a un rapport étroit avec ce qu'était l'empire ottoman de l'âge d'or et avec la nation qu'il avait forgée. Cette œuvre aurait été « le moyen intellectuel » dont la branche anatolienne des Turcs oghuz de l'époque aurait su profiter pour dépasser la crise qu'ils traversaient en tant qu'immigrés conquérants au seuil de la vie sédentaire.

Une société en pleine transition : crise des valeurs

- 8 Au xv^e siècle, dans cet espace anatolien, au moment de la sédentarisation des nomades akkoyunlu, le dirigeant Uzun Hasan rédige des lois (le « Code d'Uzun Hasan »), pour chercher à imposer un changement radical : l'organisation politique tribale se transforme en empire⁸. À terme, ce code va effectivement être appliqué, et la transformation politique se fera en suivant ses lignes⁹. Mais on sait que la première tentative pour imposer cette transformation a provoqué une réaction extrêmement violente : une véritable guerre civile, qui dura treize ans, et aboutit au retrait de la réforme¹⁰. Mon hypothèse, à la suite de Michael E. Meeker (Meeker 1992)¹¹ et de Warren Walker (1992)¹², est que c'est à la crise qu'introduit ces tentatives de réforme que *Dede Korkut* vient répondre.
- 9 Ce Code concernait surtout le partage des terres et les impôts – tous deux au détriment des immigrés nomades – tout en visant à faire de son auteur un empereur. Il a provoqué des protestations de la part des guerrières nomades, et entraîné une crise des valeurs. Nous pouvons envisager alors que les réformes d'Uzun Hasan dans l'Anatolie de l'est, le territoire qui allait tomber une dizaine d'années plus tard aux mains des Ottomans – une autre branche des Oghuz immigrés qui rêvaient, eux aussi, de construire un empire – pourraient être l'incarnation la plus concrète de cette migration culturelle et de la modification des valeurs (Hasanzadeh 1391 (2012-2013), p. 132).
- 10 On sait que déjà à l'époque ilkhanide (xiii^e-xiv^e siècles), les Turco-Mongols ont craint pour leur identité : Kazan Khan avait cherché à préserver leurs traditions de la disparition en les recueillant dans un livre persan¹³. On peut admettre que cette crainte

se soit prolongée pendant tous ces siècles où le projet de sédentarisation des conquérants se réalisait en même temps que l'islamisation s'intensifiait. La vie – tout à fait différente – d'après les conquêtes exigeait une grande adaptation des conquérants nomades. C'était un véritable bouleversement, un défi bien plus grand que les guerres qu'ils menaient depuis toujours, de façon incessante, et qui étaient comme un plaisir pour des combattants aussi aguerris. L'inquiétude pouvait concerner, entre autres, la perpétuation de la souveraineté des conquérants dans ces nouveaux territoires (comme nous l'apprennent les réactions au Code), mais aussi la transmission des coutumes dans un environnement étranger (comme le rappelle le projet de préservation de Kazan Khan).

- 11 Si, comme le dit Michael Meeker, l'éthique du *Livre de Dede Korkut* est devenue une partie de la culture anatolienne, qui peut être considérée comme l'héritière des immigrants turcs oghuz, c'est dire le rôle que cette épopée a joué dans la réorganisation de la société après et tout au long du processus de transition (Meeker 1992, p. 414).

Le travail épique. De l'organisation politique tribale aux empires

- 12 Pour étudier le travail épique dans le *Livre de Dede Korkut*, nous ne pouvons pas nous contenter d'analyser un seul récit. C'est dans leur ensemble, par leurs récurrences et par l'ambiance qu'ils créaient, que ces récits – chacun d'une dizaine de pages – agissaient sur le spectateur ou l'auditeur de l'époque¹⁴. Ces récits ont chacun leur propre état initial et final et ne développent pas une longue narration à la manière de *La Chanson de Roland*, de *l'Iliade* et des *Hōgen* et *Heiji monogatari* – œuvres sur lesquelles Goyet a appliqué sa méthode. Cependant, ensemble, ils fonctionnent de la même manière. C'est la juxtaposition des douze récits qui permet au travail épique de se mettre en place. En ce sens, comme le propose le thème de cette Journée d'étude, on peut parler d'« épopée dispersée » : dispersée parce qu'elle n'émerge que dans la réunion de textes différents, « épopée » parce qu'elle en joue le rôle.
- 13 Dans un premier temps, nous allons voir que les envisager dans leur succession nous permet de repérer un fil rouge qui traverse les différents récits, un thème qui apparaît, se répète et se poursuit d'un texte à l'autre : il s'agit du thème du passage initiatique d'un garçon à la vie de héros, à travers le rituel qui l'amène à faire couler le sang, soit à la guerre soit à la chasse¹⁵. Nous verrons ensuite que derrière ce motif récurrent, il y a une vraie obsession, liée aux mutations sociales que nous avons évoquées.
- 14 Dans les douze récits, deux axes sont à distinguer, d'une part l'assimilation mutuelle entre la jeune génération et l'ancienne, et, d'autre part, la constitution de l'image d'un empereur. Deux axes qui se conjuguent et contribuent ensemble à problématiser l'évolution de la structure politique tribale vers l'organisation d'un empire. Autrement dit, l'idée que le passage initiatique du garçon suggère dans un premier temps (la nécessité de l'adaptation du jeune héros aux lois et coutumes) est accompagnée d'une autre, développée de manière sous-jacente, qui surgit et s'impose à la fin de l'ouvrage : celle de la nécessité d'une transformation de l'organisation politique globale.
- 15 À vrai dire, si cette seconde idée peut se développer en arrière-plan et si les problèmes de la vie civile se profilent derrière les récits de guerres et se déguisent en fusionnant

tous les conflits dont la mémoire collective se souvient, c'est parce que l'épopée « joue sur les deux tableaux de la simplification et de l'élaboration du complexe » (Goyet 2006, p. 221).

La simplification

- 16 Le processus de simplification s'opère d'abord à travers les récurrences que nous avons déjà évoquées, et qui donnent naissance à de nombreux *topoi* et scènes-types. S'intégrant à la tradition de l'*oghuzname*, les récits laissent une large place à nombre de scènes-types et de formulaires qui, en plus de résonner avec d'autres ouvrages antérieurs probablement connus à l'époque, se répètent dans les douze histoires de ce recueil et donnent l'impression globale d'un ensemble à la gloire de la tribu oghuz.
- 17 On pense là aux ouvertures et fermetures identiques, aux personnages qui réapparaissent et, surtout, à la présence de deux protagonistes qui jouissent d'une aura charismatique : Dede Korkut et Bayındır Khan. Le premier est un barde, mais aussi « un parfait connaisseur des Oghuz » (Bazin & Göklap 1998, p. 55), pourvu de la faculté de prophétie et qui intervient dans les récits pour donner sa bénédiction. Le second est le khan le plus grand, il plane au-dessus des heurts et des litiges bien qu'il ne fasse une apparition semi-concrète que dans le dernier récit.¹⁶ Leur existence, hors des dangers, laisse l'impression que les conflits ne sont guère menaçants et crée un ordre supérieur. Le texte chercherait ici simplement à « dire l'ordre pour le faire advenir » (Goyet 2006, p. 24) : face à une transformation majeure de la société, on affirme d'abord simplement le caractère simple du nouveau.
- 18 Du reste, nous l'avons déjà dit, le caractère principal qui définit l'*oghuzname* est de glorifier les braves oghuz. Le public s'attend à une telle mise en scène et ne se soucie jamais de la fin de la guerre qui sert ici de décor. Ainsi dans notre approche du *Livre de Dede Korkut*, nous pouvons reprendre sans réserve les propos de Goyet sur *La Chanson de Roland* : « il multiplie à plaisir les signes d'une simplicité outrancière, simpliste. Schématisant ce dont tout le monde connaît les nuances, dénigrant sans pudeur un peuple bien plus civilisé que les Francs [les Oghuz dans notre cas], il s'étale comme caricature » (Goyet 2006, p. 222).
- 19 À un autre niveau, le *Livre de Dede Korkut* a recours aux mêmes procédés que *La Chanson de Roland* et ce n'est pas sans raison qu'elles sont considérées, l'une comme l'autre, comme des œuvres de propagande. Nous verrons que *Dede Korkut*, comme *La Chanson*, est bien loin de s'en tenir là, mais il faut voir d'abord que lui aussi réduit l'ennemi et la guerre sainte au rang d'accessoires – avant de l'utiliser pour mettre en place un discours sur autre chose.
- 20 Un dialogue entre Kazan et son fils, lors de sa première guerre, révèle la définition simpliste que le livre donne de l'ennemi :

Le garçon demanda : « Qu'est-ce que cela signifie, l'ennemi à la religion égarée ? »
 Kazan répondit : « Fils, ceux qu'on appelle les ennemis, ce sont ceux que, si nous les rencontrons, nous tuons, et qui, s'ils nous rencontrent, nous tuent. » Oruz reprit : « Père, si parmi eux on tue de noble braves, est-ce qu'il y a vendetta, est-ce qu'on vous demande des comptes ? » Kazan répondit : « Fils, tu peux tuer mille mécréants à la religion égarée, et voici une bonne occasion ! » (Bazin & Gökalp 1998, p. 127)
- 21 L'exemple le plus intéressant de la représentation caricaturée de l'ennemi mécréant dans *Le Livre de Dede Korkut* se rencontre peut-être dans les propos de Selcankhatun, la

filles du roi impie, mariée avec Bey Oghuz, quand elle parle des siens et de ses anciens prétendants : « Ces infidèles qui viennent sont sans foi ni loi » (Ibid., p. 167)

- 22 D'ailleurs, le rite de passage qui consiste à « faire couler le sang » et qui s'accomplit à la chasse aussi bien qu'à la guerre, contre les « ennemis à la religion égarée », témoigne de la perception que les héros ont de l'ennemi.
- 23 Au dixième récit, un brave reproche au jeune Egrek : « Tous les beys qui ont leur place ici la doivent à leur épée [...], mais toi, as-tu donc coupé des têtes, versé du sang, nourri l'affamé ... ». (Ibid., p. 205). « Couper des têtes » et « verser du sang », sont valorisés au même niveau que « nourrir l'affamé ». Cependant, bien que se référant dans ce contexte à « l'ennemi mécréant », les verbes « couper des têtes » et « verser du sang » n'ont pas d'objet grammatical dans la plupart des cas. Ceci pourrait être révélateur d'une abstraction, d'une extension de l'acte à tous : tous pourraient bien facilement passer dans la catégorie de l'ennemi ! On aurait là déjà une brèche dans le tableau manichéen que l'ouvrage cherche à dresser.

Le retour de la confusion

- 24 Dans un article sur l'humour dans *Le Livre de Dede Korkut*, Güvenç donne de nombreux exemples de discordances qui produisent, selon lui, l'humour dans cet ouvrage. Il évoque surtout les épithètes des beys oghuz et les descriptions exagérées qui donnent, en fin du compte, naissance à « un type comique » (Güvenç 2011, pp. 166-167). De même, dans les dialogues échangés entre les beys oghuz et les mécréants, l'intention de déprécier l'ennemi le plus fortement possible aboutit à la production de l'humour (Ibid. p. 175) et fait de l'ennemi « un type comique » (Ibid. p. 177).
- 25 Ces exagérations visent, certes, à consolider la vision manichéenne que nous venons de voir. Pourtant le chaos ne tarde pas à s'introduire : le bey oghuz, tout aussi exagérément décrit, est finalement aussi comique que l'ennemi mécréant.
- 26 D'autre part, l'antithèse ennemi-oghuz, si forte apparemment, s'estompe au cours des récits ; les mariages d'amour des héros avec des princesses mécréantes et les fratricides des beys oghuz en sont les exemples les plus frappants. L'histoire de la dynastie Akkoyunlu a effectivement enregistré des mariages entre beys akkoyunlu et princesses byzantines. Mais l'idée même de guerre sainte aurait dû faire exclure ces faits historiques du récit. Le premier récit, quant à lui, raconte un complot mais il n'oppose plus amis et ennemis : les quarante braves de Dirse Khan éprouvent de la jalousie envers son fils récemment devenu bey, ils le dénigrent auprès de son père et l'incitent à le tuer. Lorsqu'ils s'aperçoivent que le fils est toujours en vie, ils font Dirse Khan prisonnier et le livrent aux mécréants. Cette alliance avec les mécréants prend tout son sens par rapport aux fratricides manifestes des dixième et douzième récits où l'ennemi n'est plus un mécréant mais un Oghuz. L'homologie entre ces récits montre comment le tableau simpliste qui prétend affirmer un ordre exagéré laisse finalement revenir le chaos.

Les homologies et les différences

- 27 Parallèles-homologies et parallèles-différences vont en effet problématiser l'ensemble des affirmations axiologiques.

- 28 Dans *Le Livre de Dede Korkut*, les homologues se dessinent à deux niveaux : entre les récits et à l'intérieur de chacun d'eux. On s'en tiendra ici aux premières.
- 29 La première homologie, déjà citée, est très simple, et vient renforcer la perception du thème récurrent que les spécialistes ont cerné dans la plupart des récits de *Dede Korkut* : celui du passage d'un adolescent à la vie de héros, avec ces motifs : éducation du combattant, description des causes menant à l'emprisonnement, des rapports entre les fils des bey, des valeurs de la famille, etc.
- 30 Ainsi, l'homologie entre Bugac (récit I), Oruz (récits II, IV, XI), Beyrek (récit III), Domrul le fou (V), Kanturali (VI), Yignek (VII), Segrek (X), Basât (VIII) et Emren (IX) est évidente : tous ces garçons finissent par gagner le titre de bey et confirment les valeurs sociales de la tribu. Le caractère achevé des jeunes héros se forge de manière comparable. Au départ, ils sont forts et braves physiquement, mais ignorants encore de la culture ancestrale de la tribu. Ils sont comme des étrangers qui viennent d'entrer dans un nouveau monde et se découvrent eux-mêmes en tant que membres d'une société. Le récit montre un cheminement : à l'intérieur de chacun de ces récits, il y a une progression qui semble fort claire, une simple initiation aux valeurs de la tribu. C'est cette apparence simpliste qui pourrait résider au fond de l'idée qu'Ali Duymaz, l'un des spécialistes de l'œuvre, développe :
- Les récits de *Dede Korkut* ont recueilli les valeurs sacrées, morales et sociales, de la société oghuz. Et la reconnaissance de la maturité des braves tout comme leur intégration sociale n'y est effective qu'après qu'ils ont intériorisé ces valeurs. (Duymaz 1999, p. 50).
- 31 Pourtant, il nous semble que ce procédé débouche finalement sur l'élaboration de nouvelles valeurs. Il permet de faire jouer devant l'auditeur des solutions politiques différentes, les confronte et permet finalement au public de porter sur elles un jugement non plus *a priori*, mais assuré grâce à la présentation d'une multitude d'exemples. Au stade où en est notre travail de recherche, nous avons pu distinguer cette deuxième étape dans les récits où il y a un ou plusieurs ennemis intérieurs.
- 32 Dans le cinquième récit, Domrul le fou, qui est un preux hors pair, découvre la mort en voyant un autre brave succomber ; il lance alors un défi à l'ange de la mort¹⁷. Il va de même pour Oruz dans le quatrième récit, qui cherche à s'informer sur les mécréants lors de sa première guerre et qui est d'une crédulité étonnante. Ce schéma héroïque simple représente la première étape : il s'agit bien de la découverte de soi et de sa situation. Cette étape trouvera son achèvement, dans un deuxième moment, par l'intégration des valeurs par le héros¹⁸.
- 33 L'homologie entre ces personnages de « garçon découvrant » se développe en parallèle avec une deuxième homologie : celle entre les personnages du père et du frère aîné du héros. Un khan a tout d'abord envie d'avoir un fils qui l'aide et qui se mette au service de Bayindir Khan, le khan suprême. Une fois qu'il a obtenu ce fils, le texte le montre s'occupant de son rite de passage. Notons déjà que dans certains cas (par exemple dans le premier récit), le schéma se complique et les rapports ne sont pas aussi immédiatement simples : le père peut voir son fils comme un rival, qui transgresse les valeurs et risque la sécurité de la tribu. Mais après une série d'aventures qui sont autant d'épreuves, le fils devient un véritable allié à qui son père finalement donne le titre de bey, il est désormais « assimilé ».
- 34 Alors, à un troisième niveau se crée un autre parallélisme qui dessine la hiérarchie sociale et place chaque bey dans la pyramide du pouvoir : le parallélisme entre le père

et le fils, l'aîné et le cadet, l'ancienne génération et la nouvelle. C'est la tentative d'assimilation et de reconnaissance qui met au jour ce parallélisme, lequel est accompagné de l'invention d'une nouvelle éthique. Au-delà de ces deux premiers niveaux, où l'épopée semble simplement entériner l'ordre existant, des parallèles-différences vont en effet problématiser les rapports sociaux.

- 35 Dans cette perspective, les titres des récits se révèlent tout à fait significatifs : mis à part le huitième et le douzième récit, tous ont recours à une formule commune : « le récit de X, fils d'Y » et développe le schéma attendu d'une assimilation simple. Les deux exceptions, elles, parlent au contraire de guerres intérieures, entre frères : dans le huitième récit, intitulé « Le récit où Basât tue [son frère] le Cyclope » ; le douzième, reprend le thème sur un plan plus vaste, entre deux branches oghuz. La figure du révolté se révèle et entraîne la réalisation de la deuxième étape de l'assimilation. Dans cette étape, deux figures, celle du fils fidèle et bien assimilé et celle du fils révolté se présentent et s'affrontent, le premier tuant le second.
- 36 Dans le huitième récit, un berger viole une fée. Elle accouche d'un fils monstrueux, le Cyclope. Aruz Khan le trouve et l'adopte. « Il grandit et commença à marcher, à jouer avec les garçons. Mais il se mit à manger le nez ou les oreilles des gamins » [... Il] s'en fut du pays oghuz pour élire domicile sur une haute montagne. Il y barra les routes, captura les hommes. Il devint un grand brigand. » (Bazin & Gökalp 1998, p. 183) Basât est, lui, le vrai fils de ce khan ; tout petit il s'était égaré et un lion l'avait recueilli. On ne le retrouve qu'à son adolescence. Basât part alors pour combattre son frère adoptif et le vaincre.
- 37 Les dialogues échangés entre les combattants sont significatifs de la complexité réelle de ces relations apparemment de simple opposition. Le Cyclope demande à Basât d'où il vient, le nom du héros de sa tribu, le nom de son père et, enfin, son propre nom. Au fur et à mesure des réponses, il découvre qu'ils sont frères et lui demande de l'épargner. Basât refuse en énumérant les souffrances qu'il a infligées à sa famille. Mais le Cyclope montre alors qu'il n'est pas un monstre qui ravage la contrée sans raison : il explique qu'il voulait rompre avec les puissants beys oghuz. Son but était de leur lancer de grosses pierres avec sa catapulte, et il était prêt à mourir à son tour en recevant lui-même une grosse pierre sur la tête. De même, dans les scènes qui précèdent le combat, nous sommes témoins de l'affection que le père éprouve pour ce fils adoptif hors normes, et de ses longues tentatives pour l'assimiler :
- Aruz corrigea Depegöz : il le battit, l'insulta, lui interdit de recommencer. Il ne put lui faire entendre raison. Il finit par le chasser de sa demeure (Bazin & Gökalp 1998, p. 183).
- 38 Ce qui est intéressant ici est que le caractère étranger du cyclope n'empêche pas qu'il ait une valeur profonde. Fils d'une fée, le Cyclope est le caractère le plus fort de *Dede Korkut*, il participe du monde surnaturel, et il est le seul à le faire. En même temps, il est bien un membre du clan : son père est oghuz. Plus même : normalement l'union entre les hommes et les êtres surnaturels donne naissance à des héros¹⁹. Certes, il est issu d'un péché, ce qui lui confère un caractère négatif²⁰. Ici le processus de confusion est à son comble : non seulement les lignes sont brouillées entre les adversaires (comme lorsque les Oghuz et leurs ennemis sont devenus des personnages comiques, par exemple) mais les deux héros sont frères. Basât ne dit pas un mot sur cette parenté il insiste au contraire sur le fait que Depegöz a causé la souffrance de sa famille et sur le fait que son action est une vengeance d'un autre frère que Depegöz avait tué. Mais

Depegöz, lui, la met en avant : « Nous sommes donc frères, épargne-moi ! » (Bazin & Gökalp 1998, p. 190). En somme, Depegöz est membre de cette famille [et de cette tribu] et en même temps ne l'est pas.

- 39 Ce qui s'oppose ici, ce sont bien deux versions du rapport à la « civilisation » et au monde politique tel qu'il est en train de se redessiner. Le Cyclope est le fils inassimilable (il est né du péché) ; il est l'incarnation de l'« autre » de la société. Basât, lui, représente l'intégration absolument réussie. Élevé par un lion, il est retourné à la société, s'y est adapté et a été incorporé²¹. Notons l'importance accordée à l'idée de retour de Basât à son origine : ce n'est que dans un second temps qu'il sera complètement accepté. Il est le fils d'un khan, il reçoit un nom mais l'assimilation et l'adoption complète ne se réalisent qu'après la suppression du frère adoptif. Cette autre « adoption » était la représentation du rite de passage dédoublé dans une scène de plus et en parallèle avec celle du Cyclope pour mieux en définir les traits distinctifs. Autrement dit, lorsque Basât va en guerre contre Depegöz, il est déjà un bey et sa bravoure ne s'opère que dans la deuxième étape, où il se met dans une situation qui permet d'établir un parallèle-différence. À la fin du récit, Aruz dit à la mère de Basât « Réjouis-toi ! Ton fils a abattu Depegöz ! » (Ibid., p. 191). La différenciation est un résultat du récit, pas un donné. Le Cyclope est aliéné au cours du récit comme si on ne l'avait jamais adopté ; Basât a retrouvé son origine en abattant son homologue non assimilé.
- 40 Cette dernière étape est ce qui fait le fond du douzième récit (et leur homologie). Il s'agit d'un jeune héros qui refuse de s'allier avec son homologue révolté afin de s'unir avec l'autorité suprême. Ce n'est probablement pas un hasard si, dans le processus qui a abouti à la mise en écriture, celui-ci termine le livre. Il raconte la rébellion d'une branche des Oghuz contre Bayindir Khan, le khan suprême. Beyrek, le jeune héros du troisième récit, refuse de s'allier avec les rebelles et de trahir son seigneur. On le tue. Le grand khan punit ceux qui ont mis à mort le jeune homme et pardonne aux rebelles. Cette mort de Beyrek, tué par les membres de son propre clan, est très étrange et contradictoire. Il faut réintégrer cet événement dans l'univers créé au long des récits : c'est l'homologie qui permet d'y apercevoir la fusion du jeune héros et du souverain, l'ajustement entre l'ancienne génération et la nouvelle. Ici on retrouve l'efficacité de la structure dont parle Goyet : la structure du récit, par homologies et parallèles-différences désigne un sens plus profond, qui est une problématisation des faits sociaux, enfin affrontés dans leur complexité.
- 41 D'autre part, le dernier récit va utiliser, dans un contexte plus historique et plus réel, la figure du révolté et du fils inassimilable créée dans le huitième. Dans les premières lignes, nous voyons comment le khan suprême rompt arbitrairement avec la tradition : il « respectait [habituellement] la coutume de livrer sa demeure en pillage à ses convives²² [...] mais cette fois-ci les gens d'Oghuz Extérieurs²³ n'étaient pas présents ; seuls ceux des Oghuz Intérieurs » (Bazin & Gökalp 1998, p. 229). Cet événement sans précédent, qui humilie une branche de la tribu, se trouve au centre du conflit et cependant Beyrek admet la décision de son seigneur et ne se révolte pas. D'ailleurs, il est curieux de savoir que le chef des révoltés est l'oncle maternel du khan suprême et, en refusant de l'inviter suivant la coutume, le Khan suprême a déjà montré son mépris à l'égard des liens de parenté. En ce cas, l'épopée refuse de suivre les valeurs qu'elle prétend affirmer simplement (elle ne condamne pas le Khan suprême, mais le justifie, et admire en la personne de Beyrek le héros qui se soumet à toutes ses décisions).

- 42 Autrement dit, la lente élaboration à l'œuvre dans ce texte fait bouger les conceptions (et ce alors même qu'elle utilise des figures et des notions développées à travers les onze récits qui précèdent) : le Khan suprême finit par pardonner aux rebelles !
- 43 C'est peut-être bien le modèle de la hiérarchie sociale et de la pyramide du pouvoir qui se forge ici à travers de multiples tentatives d'assimilation. On l'a vu, les jeunes héros se situent par rapport à leur père, et ceux-ci, à leur tour, se situent par rapport au Khan suprême. La figure de l'empereur se profile derrière ce dernier personnage. Mais ce processus est loin d'être univoque. Il se construit dans les contradictions, les affrontements et la difficulté. La structure de l'œuvre, qui unit des récits apparemment très simples et les met en résonance, est finalement ce qui construit la complexité.

BIBLIOGRAPHIE

Akman, E.

2003 *Türk Kültüründe Ve Azerbaycan Destanlarında At* [Le cheval dans la culture turque et les sagas azerbaïdjanaises], *Kastamonu Eytim* 11(1), pp. 233-248.

Bazin, L. & Gökalp, A.

1998 *Le Livre de Dede Korkut dans la langue de la gent oghuz : récit de la Geste oghuz de Kazan Bey et autres* (Paris, Gallimard).

Boratav, Pertev Naili

1951 Notes sur « Azrail » dans le folklore turc, *Oriens* 4(1), pp. 58-79.

Duymaz, A.

1999 Dede Korkut Kitabı'nda Alplığa Geçiş ve Topluma Katılma Törenleri üzerine Bir Değerlendirme [Une observation sur les rites de passage et l'intégration à la société dans le Livre de Dede Korkut], in compte rendu du deuxième colloque international sur *Dede Korkut*, *Eğitim Fakültesi Dergisi* [Revue de la faculté d'éducation] Université Gazi ; *numéro spécial, hommage au Dr. Himmet Biray Özel*, Ankara, pp. 205-217.

Ercilasun, A. B.

2000 Dede Korkut Mirası [l'héritage du Livre de Dede Korkut], *Türk Dili* 578, pp. 111-115.

Ergin, M.

1971 *Dede Korkut Kitabı* [Le Livre de Dede Korkut] (Ankara, Millî Eğitim Basımevi).

1989 *Dede Korkut Kitabı I Giriş-Metin-Faksimile* [Le Livre de Dede Korkut I introduction, texte et facsimile du manuscrit] (Ankara, TDK).

Goyet, F.

2006 *Penser sans concepts, fonction de l'épopée guerrière* (Paris, Champion).

2009 « l'Epopée », SFLGC (Société française de Littérature Générale et Comparée), Bibliothèque Comparatiste (mis en ligne le 25/06/2009 sur *Vox Poetica*, URL <http://www.vox-poetica.com/sflgc/biblio/goyet.html> , consulté le 2/1/2004).

Günay, U.

1998 Dede Korkut Hikâyelerindeki Karakterlerin tahlili [L'analyse des personnages dans le Livre de Dede Korkut], *Milli Folklor* 37, pp. 3-13.

Güvenç, A. Ö.

2011 Dede Korkut kitabı'nda mizah [l'humour dans le Livre de Dede Korkut], *Journal de l'institut des études turques d'Atatürk* 46, pp. 157-180.

Hasanzadeh I.

1391 (2012-2013). *Torkamanaan-e Qaraqoyunlu va Aqqoyunlu dar Iran* (ترکمانان قراقویونلو و آق قویونلو در ایران) [Les dynasties turkmènes en Iran ; Les Karakoyunlus et Les Akkoyunlus, 5^e édition (Téhéran, S.A.M.T).

Kaplan, M.

2006 *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I* [Recherches en littérature turque I], vol. 3 (İstanbul, Dergâh).

Karakaş, R.

2013a Dede Korkut hikayelerinde « Tutsaklık motifi » ve « Beyoğulları » arasındaki ilişki [Le lien entre le motif de la captivité et les fils des beys dans le Livre de Dede Korkut], *Turkish studies* 8(1), pp. 1867-1879.

2013b Dede Korkut Hikâyelerindeki Bey Oğullarının Nitelikleri ve İşlevleri [Description et fonction des fils des beys dans les récits de Dede Korkut], *Revue de l'institut de sociologie de l'université de Çukurova* 21(1), pp. 155-168.

Mansuri, F.

1356 (1976) Khan-e yagma ((خوان یغما) [La table à piller], *Gowhar* 53, pp. 400-403. URL: <http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/446163> (consulté le 10/01/2014).

Meeker, M. E.

1992 The Dede Korkut Ethic, *International Journal of Middle East Studies* 24(03), pp. 395-417.

Özkan, İ.

1995 Türkmenistan'dan Derlenmiş Dede Korkut Boyları [les récits de Dede Korkut accueillis au Turkménistan], *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı Belleten*, pp. 263-314, Ankara (mis en ligne 26/05/2009, consulté le 01/22/2014).

Sertoğlu, M.

1970 Osmanlı İmparatorluğu'nda XV. ve XVI. Asırlarda Girişilen Toprak Reformları [Les reformes territoriales entreprises au XV et XVI^e siècle], *Belgelerle Türk Tarihi* 35, pp. 68-71.

Sümer, F.

1992 *Oğuzlar (Türkmenler) : tarihleri, boy teşkilâtı, destanları* [Les Oghuz (Les Turkmènes) : leurs histoire, leur structure tribale, leurs destans] (Ankara, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı).

Tabakoğlu, A.

2006 Osmanlı İçtimai Yapısının Ana Hatları [Lignes principales de la structure sociale ottomane], in M. Zencirkıran (éd.), *Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı* Ankara, Nova, pp. 35-54.

Temizkan, A.

2012 Tepegöz-Devlet ilişkisine Semiyotik ve Tarihsel Bir Yaklaşım [une approche sémiotique et historique du rapport entre Depegöz et le gouvernement], communication présentée à l'université de Pamukkale, le festival de Türk Tefekkür Dünyası Bilgi, 06.12.2012-07.12.2012, Denizli (Turquie), en ligne URL : https://www.academia.edu/2268499/Tepegoz-Devlet_Iliskisine_Semiyotik_ve_Tarihsel_Bir_Yaklasim (consulté le 12/01/2014).

Tezcan, S. & Boeschoten, H.

2002 Dede Korkut *Oğuznameleri* [*Les oghuznames de Dede Korkut*] (İstanbul, Yapı Kredi).

Toksoy, A.

2008 Dede Korkut destanlarında Tav-eli ve çevresi [Tav-eli et son environnement dans les récits de Dede Korkut], *Turkish Studies* 3(1), pp. 121-128.

Üstünoğlu, K.

2008 Dede korkut kitabını oluşturan destanlardaki ortak özellikler [Caractéristiques communes des récits composant le *Livre de Dede Korkut*], *Turkish Studies* 3(1), pp. 138-144.

Walker, W.

1992 Triple-Tiered Migration in The Book of Dede Korkut, in Whitlark, J. Wendell M.A. (eds.), *The Literature of emigration and exile* (Texas, Texas Tech University Press), pp. 23-30.

Zumthor, P.

1983 *Introduction à la poésie orale* (Paris, Le Seuil).

NOTES

1. Sauf indication contraire, toutes les traductions sont de l'auteur.
2. C'est sur la version de Dresde, la plus complète, que se fondent les publications. Sur les différentes versions, voir Tezcan & Boeschoten 2002, pp. 9-10.
3. Les Oghuzs, branche des Turcs et confédération tribale qui jouissait d'un grand pouvoir dans le Turkestan chinois et dans la région de la mer Caspienne, connurent aux IX^e et X^e siècles de grandes migrations vers l'Asie occidentale et l'Europe. La dynastie des Seljukides, qui régna du XI^e au XIII^e siècle sur les régions correspondant aujourd'hui à l'Iran et à l'Irak ainsi que sur l'Asie Mineure, est issue de cette tribu, ainsi que les Karakoyunlus, les Akkoyunlus, les Ottomans, les Safavides, les Afshârs et les Qâdjârs qui ont joué parfois des rôles politiques importants.
4. Pour Faruk Sümer (1992, p. 396), les récits constituant *Dede Korkut* sont mis en écriture lors de la récitation d'un *ozan* (barde) d'une époque plus récente. Selon lui on a appris les récits par cœur et les a réécrits en recréant. Cette hypothèse, même si elle n'est pas acceptée par tous, est en résonance avec l'idée que le livre dont parle Ed-Devadari ait pu servir de référence pour les versions propagées. Voir aussi Ruth Finnegan et Ercilasun (2000, pp. 114-115), pour qui ces récits « pourraient tenir leur origine d'une poésie de cour antérieure » (Finnegan cité par Zumthor 1983, p. 122).
5. Il est intéressant de constater que le processus de folklorisation des oghuzname n'est pas interrompu de nos jours : ces récits continuent leurs transformations successives dans le grand territoire des peuples turcophones. Ils ont, pour une grande partie, perdu leurs aspects épiques pour devenir des histoires d'amour (Günay 1998, p. 264).
6. Pour les emprunts des Akkoyunlu dans le livre, voir Toksoy 2008.
7. Louis Bazin, dans l'introduction ajoutée à la version française de l'ouvrage en 1998, fait surtout allusion aux événements historiques concernant la dynastie Akkoyunlu et rarement à celle des Ottomans ; tout en admettant que sur le plan graphique, le texte recourt aux « règles graphiques du turc occidental (notamment ottoman) », Bazin considère que la langue « diffère nettement du turc ottoman de même époque. Elle présente des spécificités phonétiques, grammaticales et lexicales typiques des dialectes anatolien oriental et azerbaïdjanais. » (Bazin & Gökalp 1998, p. 25). Cette constatation, mettant en lumière l'origine différente de « l'écriture » et de « la langue » de l'ouvrage contribue, à son tour, à défendre l'hypothèse de la mise en écriture des récits épiques réécrits en Anatolie de l'est dans un temps postérieur et à l'époque des Ottomans.

8. « Avec Uzun Hasan, chez les Akkoyunlus, l'intention de conquérir céda place à celle de gouverner » (Hasanzadeh 1391 (2012-2013), p. 45).
9. « L'éthique de cette œuvre est devenue une partie de la société et de la culture anatolienne grâce à ces projets dynastiques. » (Meeker 1992, p. 414).
10. Les réformes d'Uzun Hasan furent reprises par ses successeurs et les contestations qu'elles engendrèrent ne cessèrent de menacer la paix ; après la mort de Sultan Yaqub, le frère d'Uzun Hasan, en 1490, les héritiers commencèrent à s'entretuer et treize ans de guerres civiles entraînèrent la chute de la dynastie akkoyunlu. (Hasanzadeh 1391(2012-2013), pp. 132-135). Les Ottomans, cependant, reprirent les mêmes réformes avec succès aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles (Sertoğlu 1970, pp. 68-69) et instaurèrent un pouvoir autoritaire.
11. Voir épigraphe.
12. Dans un chapitre qu'il lui consacre dans l'ouvrage collectif sur la littérature de la migration, Walker développe l'idée que le *Livre de Dede Korkut* renvoie au triple choc de la migration : « Le mouvement physique de l'Asie centrale au Caucase et au Moyen-Orient, la démarche progressive de l'animisme religieux vers l'Islam et le voyage culturel à partir de la vie nomade des steppes vers l'existence plus structurée de la sédentarisation permanente avec des bâtiments solides. » (Walker 1992, p. 23).
13. Le premier ouvrage connu sous le titre d'*Oghuzname* est une partie du *Jami al-tawarikh*, l'œuvre majeure de Rashid al-Din (^{xv}^e siècle). Il fut écrit en persan à la demande du roi ilkhanide.
14. Cf. J. M. Foley 1991, cité par Florence Goyet, « l'épopée », mis en ligne le 25/06/2009 sur Vox Poetica, URL <http://www.vox-poetica.com/sflgc/biblio/goyet.html> , consulté le 2/1/2014.
15. Sur le thème des fils des Beys voir Karakaş 2013 a et b.
16. Dans la plupart des récits il n'agit pas ; ce sont les autres personnages qui l'invoquent comme une source du pouvoir et d'autorité, alors que dans ce récit, il est l'un des acteurs principaux.
17. Ce récit est selon les spécialistes, à plusieurs égards, différent des autres et c'est avant tout « une lutte contre la mort ». Dans ce récit les parents du jeune héros refuse de donner leurs âmes à sa place et seule sa femme consent à mourir à sa place. Pour plus de détails sur ce récit, voir : Boratov 1951.
18. Cet aspect se trouve déjà présent dans les récits où la découverte de soi et du monde se font à travers la découverte des liens familiaux, comme dans le neuvième où nous voyons Begil pleurer en disant qu'il n'a pas de fils pour l'aider : à ce moment précis, son fils Emren surgit et vient le consoler. Tout se passe là comme si le garçon commençait soudain à exister au moment où il s'adresse à son père (et l'auditoire ne s'interroge pas sur le passé). Il en va de même pour un jeune héros, dans le dixième récit, qui apprend à quatorze ans en quel lieu son frère aîné a été fait prisonnier il y a longtemps, et qui part sur-le-champ le libérer.
19. Dans l'épopée de Köroğlu, beaucoup plus récente, le cheval extraordinaire de Köroğlu est le résultat de l'accouplement d'un cheval qui vient de la mer et d'une jument terrestre (Akman 2003, p. 236).
20. La fée a averti le berger : « Mais saches que tu auras causé bien des ennuis au peuple oghuz ! » (Bazin & Gökalp 1998, p. 182).
21. La première étape d'assimilation de Basât se réalise dans la première page du récit ; on le prend et on le ramène et tout de suite, *Dede Korkut* lui donne un nom : « Mon fils, tu es un être humain, ne fraie pas avec les bêtes ! Viens, monte de beaux chevaux, mesure-toi à de beaux braves ! [...] que tu prennes Basât pour nom ! Va, je t'ai donné ton nom ; qu'Allah t'accorde tes années d'âge » (Bazin & Gökalp 1998, p. 181). Le Cyclope est privé d'une telle reconnaissance. Personne ne lui donne de nom. Cependant, lorsque Aruz Khan, ne parvenant pas à le corriger, chasse le Cyclope de sa demeure, sa mère lui apparaît et lui passe une bague au doigt en disant : « Mon fils, qu'aucune flèche ne t'atteigne, qu'aucune épée ne blesse ta chair » (ibid., p. 183).

22. Selon le témoignage des ouvrages arabes et persans, le sultan et le khan turc faisaient, à l'occasion des fêtes religieuses (Ramadan ou fête du sacrifice), une grande table dans le but exprès de permettre son pillage par le peuple ou les convives, beys et khans. Ibn al-Athir, historien des XII^e et XIII^e siècles et Nasser Khosrô (XI^e siècle) sont les premiers à en parler, voir Mansuri 1356 (1976).

23. Dans la structure tribale et politique des Oghuz deux branches principales étaient à distinguer, les Oghuz Extérieurs et les Oghuz Intérieurs.

RÉSUMÉS

Cette étude cherche à évaluer la pertinence des concepts de F. Goyet et en particulier la notion de « travail épique », pour l'analyse du *Livre de Dede Korkut*. Élaboré tout au long d'une série d'allées et venues entre écrit et oral, le texte se compose de plusieurs récits apparemment autonomes et a subi de nombreuses transformations au cours des siècles. On y montrera les trois « moments » de l'épopée : simplification, retour de la confusion et travail des antithèses et des analogies. C'est la mise en parallèle des divers récits qui permet de produire les effets les plus puissants ; cette œuvre pourrait ainsi être considérée comme une « épopée dispersée », qui, considérée dans son ensemble, permet de penser un désordre social.

This article examines the possibility of using the concept of "Epic Work" to analyse the *Book Of Dede Korkut*, a work that was elaborated and transformed over the course of centuries and whose narrative structure is built not on one but twelve apparently independent stories. The article attempts to show the three steps of epic according to Goyet: schematization, "resurfacing of disorder" and "epic work" proper: the production of meaning through structure by the use of analogies and antitheses. As the most powerful effects in the *Book Of Dede Korkut* arise from the parallel between the twelve stories, it could usefully be described the concept of using the concept of "dispersed epic".

INDEX

Mots-clés : travail épique, épopée dispersée, Dede Korkut, migration, empire, monde turcophone

Keywords : epic work, dispersed epic, Dede Korkut, migration, empire, turcophone world

AUTEUR

MONIRE AKBARPOURAN

Monire Akbarpouran est doctorante à l'Université Shahid Beheshti de Téhéran. Sa thèse porte sur une analyse comparée de la *Chanson de Roland* et du *Livre de Dede Korkut*.