

Géographies des origines dans la légende arabe d'Alexandre le Grand

Dès l'Antiquité, la marche d'Alexandre en Asie jusqu'à l'Inde fut perçue non seulement comme une conquête, mais aussi comme une exploration. Les contacts d'Alexandre avec Aristote, son ancien précepteur, la présence de familiers du philosophe, dont son propre neveu Callisthène, dans l'expédition, la découverte de mondes insoupçonnés, l'acharnement du conquérant à parcourir de nouvelles régions, ont transformé la campagne militaire en aventure de la connaissance. La profonde impression suscitée par cette ouverture sur l'inconnu imprégna toute la culture hellénistique et marqua en particulier toute la tradition historiographique d'Alexandre et la genèse de sa légende, dès la biographie du conquérant rédigée par Clitarque dans l'Alexandrie de la fin du IV^e siècle. Elle imprègne donc aussi le texte qui, à partir du II^e ou du III^e siècle ap. J.-C., constitua le principal vecteur (mais non le seul) de la légende, la *Vie d'Alexandre le Macédonien* mise en forme à Alexandrie à partir de matériaux plus anciens par un anonyme maintenant désigné comme le "Pseudo-Callisthène" (1). A ce moment, Alexandre n'est plus seulement le vainqueur de la Grèce, de Darius et de Poros. Il soumet aussi Rome, l'Occident et l'Inde entière, et son désir insatiable le mène au-delà des bornes dressées par tous les grands conquérants qui sont supposés l'avoir précédé: Héraclès et Dionysos, le pharaon Sésostris et Cyrus l'Ancien; il atteint les limites extrêmes de l'univers en rencontrant et en combattant les peuples et les animaux les plus étranges qu'on puisse imaginer. Le Macédonien est le maître du monde habité, le souverain universel par excellence. La dimension fantastique et merveilleuse de ses aventures et la fascination pour les confins inaccessibles furent encore accentuées dans des versions ultérieures, ou dans des textes qui circulaient parallèlement comme la *Lettre d'Alexandre à Aristote sur les merveilles de l'Inde* (2). De nouveaux développements, inspirés de légendes qui étaient apparues indépendamment, apparurent ainsi dans les recensions byzantines des VII^e/VIII^e siècles du Pseudo-Callisthène et connurent un succès quasi universel: le voyage du héros dans les ténèbres du Pays des Bienheureux, où il manque découvrir la source d'immortalité; sa plongée au fond de l'Océan sous une cloche de verre; enfin sa montée dans les airs dans une nacelle tirée par des aigles ou des griffons, épisode particulièrement célèbre en Occident où il

donna naissance à une tradition iconographique foisonnante.

Cette dimension est évidemment présente dans les textes arabes qui traitent de l'histoire d'Alexandre. Elle est même renforcée par la proximité constante entre le conquérant macédonien et "l'homme aux deux cornes", *Dhu l-Qarnayn*, du Coran (sourate 18, La caverne, 82-99): que les deux personnages soient ou non reconnus comme identifiables l'un à l'autre, la comparaison récurrente entre leurs exploits ne pouvait qu'accentuer l'intérêt pour les aventures d'Alexandre aux confins du monde habité. C'est en effet sur ces confins, en parcourant la terre entière sur laquelle il a reçu de Dieu "un accès à toute chose", que le "Bicornu" trouve d'un côté la source sombre où le soleil se couche, de l'autre le lieu où le soleil se lève, et atteint enfin l'endroit "entre les deux montagnes" où il érige le mur de fer et d'airain destiné à contenir les peuples de Gog et Magog jusqu'au jour du Jugement. De ce fait, on constate que la légende d'Alexandre tend souvent dans les textes arabes à se focaliser sur la découverte des extrémités du monde et sur la connaissance de tout ce qui est à la limite de l'accessible, sinon même au delà: Alexandre, sous son nom propre ou sous celui de *Dhu l-Qarnayn*, est en effet souvent présenté comme le dernier à avoir pu franchir un seuil pour explorer un espace ou une forme de savoir, auxquels il interdit ensuite l'accès. En opérant ainsi la clôture du monde et la délimitation entre l'atteignable et l'inatteignable dont l'édification du mur de Gog et Magog est le symbole, Alexandre/*Dhu l-Qarnayn* ouvrait aussi un temps d'attente de la révélation qui confère à ses exploits une dimension eschatologique (3).

La conquête d'Alexandre s'était néanmoins déroulée dans un espace qui coïncidait en grande partie, de l'Égypte à l'Asie centrale, avec celui que les armées arabes avaient parcouru à leur tour et qui avait été unifié sous l'autorité califale. Des monuments comme ceux d'Alexandrie ou d'autres vestiges impressionnants de Mésopotamie ou de Perse, non seulement témoignaient encore du passage du conquérant, mais semblaient montrer que le cœur même de son empire ne faisait qu'un avec celui de l'empire musulman (4). Dès lors, les limites extrêmes de la conquête d'Alexandre et celles de la conquête arabe paraissaient devoir se superposer, et rechercher les lieux des exploits qui avaient donné au héros une dimension eschatologique revenait à s'aventurer aux frontières de l'empire musulman. Ce processus est bien illustré par les récits de trois expéditions célèbres lancées sur les traces d'Alexandre qui, toutes, cherchent à retrouver les vestiges de

ses hauts faits au bout du monde et à dépasser les seuils qu'il avait franchis : celle de Mūsā b. Nusayr, le conquérant du Maghreb et de l'Andalousie, à la recherche de la ville de cuivre; celle de Maslama, le prince marwanide qui guerroya en Anatolie et menaça Byzance en 716, à la recherche de la source du Tigre; enfin celle de l'interprète Sallām, parti en quête du mur de Gog et Magog.

La première est un des thèmes les plus célèbres de la littérature des merveilles (5). La ville de cuivre (ou selon les cas, d'*al-baht*, une substance que l'on identifie généralement à l'aétite), cité totalement impénétrable construite par Salomon et les djinns, rayonne d'un éclat inquiétant dans les déserts des confins occidentaux. Selon Ibn al-Faqīh qui le premier, au début du Xe siècle, en donne un récit détaillé dans le *Livre des pays*, sans doute d'après la narration que Mūsā b. Nusayr lui-même aurait laissé, c'est à la suite de la conquête du Maghreb que ce dernier aurait reçu du calife Abd el-Malik (685-705) l'ordre de monter une expédition pour trouver la ville de cuivre; Mūsā la découvrit après une marche de quarante-trois jours mais ne put y pénétrer (6). Mais dans l'ouvrage, l'épisode fait immédiatement suite à une série d'aventures d'Alexandre/Dhu l-Qarnayn aux confins occidentaux du monde, proches de celles que l'on trouve dans certaines versions grecques tardives du Pseudo-Callisthène (e et g en particulier) : le franchissement du fleuve de sable ou *wadi ar-raml* qui, comme le fleuve du sabbat des légendes juives, cesse de couler et livre le passage le samedi; la rencontre des Brahmanes; l'érection du cavalier de cuivre qui, au bout du monde, balise le seuil que nul ne doit plus franchir; la rencontre des peuples bienheureux des confins, assimilables aux Gymnosophistes des textes classiques. De plus, comme Charles Genequand l'a bien montré, la ville inviolable ceinturée de ses remparts de bronze remonte en dernière analyse à la cité interdite des Amazones, retranchée sur une île, à laquelle Alexandre se voit interdire l'accès dans le Pseudo-Callisthène. Il est donc logique que certains récits aient attribué à Alexandre la découverte de la ville de cuivre, qui n'a été reportée sur Mūsā b. Nusayr qu'à la suite d'un processus classique de transfert d'un héros conquérant à un autre (7).

C'est dans le même contexte des dernières conquêtes ummayyades, cette fois sous le calife al-Walid (705-515), que prend place l'aventure de Maslama aux sources du Tigre rapportée par le géographe al-Muqaddasi dans son *Livre pour la meilleure répartition des provinces* (8). Parvenu lors de ses campagnes en Haute-Mésopotamie

devant la “Porte des ténèbres” (*bab az-zulmāt*), la grotte où le fleuve prend naissance, le prince marwanide voulut rééditer l’exploit de Dhu l-Qarnayn qui, disait-on, avait été le premier et jusqu’alors le seul à s’aventurer dans ses profondeurs. Mais les torches de ses soldats s’éteignirent dès qu’ils commencèrent à s’enfoncer dans la grotte et Maslama dut renoncer à son projet. La limite atteinte en ces lieux est double. D’une part, la grotte est située dans la région de la frontière de l’islam avec l’empire byzantin, frontière sensible, “combattante”, comme le signale la présence, au-dessus de la grotte, d’un poste fortifié, un *ribāt* appelé précisément “*ribāt* de Dhu l-Qarnayn” (9). D’autre part, le nom de “porte des ténèbres” donné à la grotte où se situe la source du Tigre suscite un parallèle avec l’exploration du “pays des ténèbres” par Alexandre qui figure dans les versions byzantines du Pseudo-Callisthène, exploration au cours de laquelle le héros manque de peu découvrir la source de vie.

Ces deux explorations ont donc lieu dans la foulée de la conquête musulmane, là où celle-ci atteint ses limites, et permettent ainsi de calquer les itinéraires de certains de ses héros sur celui d’Alexandre. La troisième, également très célèbre : l’expédition vers le mur de Gog et Magog telle qu’elle est rapportée en premier lieu par Ibn Khordadbeh dans *Le livre des itinéraires et des royaumes*, s’insère dans un autre contexte (10). Suite à un songe où le calife abbasside al Watiq (842-847), frère et successeur d’al-Mamūn, a vu que le mur de Gog et Magog s’était fissuré -premier signe de l’invasion prochaine de ces peuples monstrueux et innombrables dont le déferlement marquerait la fin des temps-, l’interprète (turc) Sallām est envoyé vérifier *de visu* l’état du rempart légendaire. Le contexte de l’épisode n’est plus la conquête, mais ce qu’on appelle l’ “inquisition muḥtazilite”, cette politique de réforme doctrinale “éclairée” mais autoritaire de l’islam promue par al-Mamūn et al-Watiq qui rencontra la résistance des traditionalistes prenant appui sur les milieux populaires et suscita ainsi d’âpres conflits religieux et politiques. Il est difficile de préciser si la recherche du mur de Gog et Magog avait une signification doctrinale particulière dans la controverse avec les traditionalistes. Mais le songe attribué au calife pourrait indiquer que l’angoisse des temps derniers, de la venue du jugement et du châtement divin, était susceptible d’être manipulée dans le conflit: prouver que le rempart était intact, que la catastrophe n’était pas imminente, donc que la politique de réforme entreprise par les califes n’avait pas

déclenché la colère divine, était sans doute un argument important dans l'affrontement avec les traditionalistes, voire même une réponse directe à certaines de leurs accusations (11).

Selon le récit de Sallām transmis par Ibn Khordadbeh, l'expédition partie de Sāmarrā se dirigea vers le Caucase: ses étapes chez le gouverneur d'Arménie à Tiflis et dans différentes principautés sont retracées jusqu'à l'arrivée chez le roi des Khazars dont la capitale était Sarīr, l'anciennes Shīz sassanide. Jusque là donc, on reste en terrain connu, en deçà de la "porte des portes", la passe de Derbend qui, entre le Caucase et la mer Caspienne, marquait la limite de l'empire. Puis l'expédition fait le saut dans l'inconnu: cinquante-six jours de marche au total (soixante-trois dans certains manuscrits) dans des contrées désolées, malsaines ou dévastées. L'itinéraire fait alors mention à nouveau d'un lieu repérable: la ville d'Tkā, ou Igu, dans le Xin-Kiang oriental, où Alexandre aurait campé et au delà de laquelle l'expédition découvrit la muraille aux dimensions fantastiques. L'ambiance qui règne en ces terres lointaines évoque inmanquablement le *Désert des Tartares* de Dino Buzzati: génération après génération, une garnison monte une garde suspendue hors du temps (les musulmans qui vivent dans le secteur ignorent le nom du calife), répétant immuablement les mêmes gestes dans l'attente de l'irruption hypothétique des hordes sauvages... S'étant assuré de la solidité du rempart et après en avoir prélevé un peu de poussière en guise de preuve, Sallām ramena l'expédition par le Khorasan et l'Iran.

Comme l'a relevé André Miquel, ce texte mêle notations réalistes et échappées imaginaires (12). Qu'il incorpore un récit relatif à la grande muraille de Chine est vraisemblable ; mais il ne se réduit pas pour autant à la narration fidèle d'un voyage vers l'Asie centrale et les confins chinois. Si l'itinéraire de retour par le pays de Lob (lac Lob-Nor, bassin du Tarim), Samarcande, Bokhara, Balkh et l'Iran correspond bien à une des routes de la soie, l'itinéraire de départ obéit à une tout autre nécessité, celle de se conformer à une géographie mythique ancienne qui plaçait traditionnellement Gog et Magog vers le nord, au delà du Caucase dont les "portes" avaient été fermées par des fortifications (13). Le récit est donc construit selon deux logiques et deux orientations distinctes : l'une est fondée sur la tradition légendaire qui oblige à aller chercher la muraille de Gog et Magog vers le nord, et l'autre repose sur l'expérience qui permet d'évoquer une muraille située à l'extrême est et à

laquelle on accède par l'Iran et l'Asie centrale. Entre les deux, la contradiction est résolue et le raccord effectué grâce aux deux mois de voyage dans des terres totalement inconnues, dépourvues de tout repère et de toute vie.

Ce montage confirme cependant une représentation de l'espace analogue à celle des deux autres épisodes d'exploration : sitôt franchie la limite de l'empire musulman, on arrive dans un espace sans repère, hors du temps et de l'histoire, qui est le théâtre de la mission eschatologique de clôture du monde par Alexandre Dhu l-Qarnayn. Sans la coupure introduite par les régions désertiques que l'expédition est censée avoir traversées sitôt après le Caucase, la muraille de Gog et Magog appartiendrait à une géographie concrète, donc politique, soumise aux fluctuations de l'histoire. Même si Sallâm retrouve des musulmans à proximité de la muraille, ceux-ci ignorent tout de l'histoire du monde et vivent pour ainsi dire dans un autre espace-temps. Ainsi se trouvait résolue une contradiction fondamentale. Dieu avait en effet conféré à Dhu l-Qarnayn autorité sur toute l'étendue de la terre. L'islam avait lui aussi vocation à l'universalité mais, pour des raisons contingentes, ne s'étendait pas à toute la terre habitée ; sa mission historique, la propagation de la révélation muhammadienne, ne pouvait cependant être considérée inférieure à celle dont Dhu l-Qarnayn avait été investi. Retrouver, là même où les armées musulmanes s'étaient arrêtées, les signes de la clôture du monde, les seuils qu'Alexandre Dhu l-Qarnayn avait été le dernier à franchir et dont il avait ensuite interdit le passage, équivalait à superposer exactement les deux conquêtes et à faire coïncider frontière politique et limite eschatologique : ainsi, même dans les régions où un adversaire historique comme Byzance se maintenait, comme en Anatolie, l'idée d'universalité et en quelque sorte de perfection, de complétude de la conquête était sauvegardée.

Dans tous ces récits également, c'est en s'aventurant aux limites de l'espace que l'on accède aux traces des origines, au moment inaugural de l'attente eschatologique ouverte par la clôture du monde. Mais une autre géographie des origines transparait dans des textes visant à rattacher la légende de Dhu l-Qarnayn à des traditions nationales plus étroitement circonscrites. Alexandre en effet ne fut pas le seul conquérant candidat à l'identification avec la figure mythique de "l'homme aux deux cornes". Celle-ci était sans doute assez ancienne au Proche-Orient où la corne fut très tôt un signe de contact avec la puissance divine; ses attributs ont pu

être reportés sur plusieurs personnages dont les exploits ont à leur tour enrichi la légende d'épisodes et de significations nouvelles. Moïse par exemple a de toute évidence été un "Bicornu", et c'est ce qui pourrait expliquer que l'épisode de la découverte manquée de la source de vie lui soit associé dans le Coran (XVIII, 60-82); Cyrus le Grand, conquérant de l'Orient et de l'Occident, a peut-être revêtu la même dimension légendaire (14). Dans le monde arabe, des traditions sudarabiques très vivaces ont longtemps soutenu que le Dhu l-Qarnayn du Coran était un roi des dynasties préislamiques du Yémen, himyarites ou Tubba. Les exploits et itinéraires du Bicornu sont alors réinterprétés en vue d'exalter l'histoire yéménite et de lui donner une place prééminente dans l'économie de la révélation. Un texte particulièrement éclairant, de ce point de vue, est celui qui figure dans le *Livre des couronnes du Himyar* dont l'auteur, Ibn Hishām (m. en 834), transmet un long récit sur Dhu l-Qarnayn attribué à Wahb b. Munabbih, célèbre traditionniste sudarabique du premier siècle de l'hégire (655/720) (15). Dhu l-Qarnayn y est identifié au roi himyarite Saab b. al-Harith, mais le récit comporte la plupart des épisodes qui constituaient aussi la légende d'Alexandre. Ce roi, visité par des songes que personne ne réussit à interpréter, part pour Jérusalem (en passant par La Mecque) où vit un prophète qui pourra lui en dévoiler le sens (L, p. 278-284; KT, p. 82-85). Ce prophète est Moïse al-Khidr qui, le premier, donne le nom de "Bicornu" à Saab parce que celui-ci "tient les deux cornes du soleil", et lui explique qu'il a reçu de Dieu autorité sur toute la terre (L, p. 284-286; KT, p. 85-87). Saab entame alors ses pérégrinations qui le mènent, en compagnie de Moïse al-Khidr, vers les extrémités du monde.

On peut distinguer, dans le récit de ces aventures, deux parties assez différentes l'une de l'autre. La première est constituée par le voyage vers l'extrême Occident, au cours duquel Dhu l-Qarnayn conquiert le pays des Noirs et "l'île d'Andalousie", puis explore l'Océan et ses îles. Les références géographiques y sont rares et vagues, et c'est dans un espace de confins indéterminé que le conquérant rencontre le fleuve de sable et atteint la contrée des ténèbres où il découvre la vallée des diamants et la source de vie, à laquelle seul al-Khidr peut boire (L, p. 286-294; KT, p. 87-94). Ce n'est qu'à propos de l'évocation de la mission de Girgir, prophète envoyé par Abraham en Occident pour répandre la parole divine, que des mentions plus précises de peuples apparaissent: on apprend ainsi que "l'île d'Andalousie"

abrite des nations de descendants de Japhet tels que Basques, les Francs, les Galiciens et les Goths (L, p. 289-290; KT, p. 90-91). A l'inverse, le récit des voyages en Orient est très largement organisé autour de lieux et de personnages associés à la mise en place originelle des peuples issus des fils de Noé: Sem, Ham et Japhet. Revenus au pays de Shām en passant par l'Égypte, Dhu l-Qarnayn et Moïse al-Khidr continuent leur route vers l'Iraq et la Perse. Ils découvrent alors le palais blanc de Mijdal, une des merveilles du monde, qui avait été édifié par ^cAbir, un descendant de Sem (16). Or ^cAbir, qui vécut à l'époque de la tour de Babel et de la division de l'humanité en plusieurs langues, est l'inventeur de la langue arabe, qu'il avait découvert sur des manuscrits déposés auprès de Noé et dont il avait transmis la connaissance à l'un de ses fils, Hūd le prophète; celui-ci est l'ancêtre des Banu Qahtān, la lignée à laquelle Saab appartenait. Le second fils de ^cAbir, Fāligh, parla le persan et resta vivre au palais de Mijdal; il est à l'origine des Banu Adnān qui ne quittèrent la Perse qu'à l'époque où Abraham leur enjoignit de rejoindre les Banu Qahtān dans la péninsule arabique. Abraham, descendant de Fāligh, appartenait aux Banu Adnān, mais avait confié son fils Ismaël, ancêtre du prophète Muhammad, aux Banu Qahtān de La Mecque: ceux-ci, déjà dépositaires de la langue arabe, devenaient ainsi dépositaires de l'histoire de la révélation réservée à leurs descendants (L, p. 298-300; KT, p. 96-98).

A partir de la découverte du lieu fondateur de l'histoire et de lignée arabes, et à l'instar de ce qui est rapporté à propos de ^cAbir qui avait donné son nom à l'Iraq parce qu'il avait été le premier à y planter (*Carraqa*) des palmiers, les parcours de Saab Dhu l-Qarnayn sont le prétexte à une œuvre de dénomination de peuples et de lieux et d'organisation du monde où la langue arabe sert de fil conducteur, de lien logique. Sitôt après avoir trouvé le palais de Mijdal, le conquérant gagne les montagnes près de Nihāwand en Perse et y trouve les passages qui, à partir d'une grande vallée, mènent respectivement à Jābārsā et Jābālqā, deux cités légendaires des confins du monde, peuplées de croyants, qui forment comme l'antithèse de Gog et Magog (17); à Hērāt, Merv et Samarcande; à Balkh; et enfin vers les contrées de Gog et Magog: savant dosage, là encore, de géographie réelle et mythique (L, p. 300-301; KT, p. 99-100). Ayant suivi la première de ces vallées, il s'empare de l'Arménie et, fidèle à sa mission de clôture du monde coïncidant, dans ce cas aussi, avec la délimitation de la frontière des empires, donne son nom de "porte des portes" (*bāb el*

abouab) à la passe de Derbend dans le Caucase. Là, dans “l’île d’Arménie”, il laisse la tribu de Iljān fils de Japhet qui, parce qu’elle a été laissée (*taraka*, passif *tūrikū*), reçoit le nom de “Turcs” (L, p. 301-302; KT, p. 100-101). Le lien avec l’identification des lieux et la généalogie des peuples se relâche à nouveau quand le récit évoque l’arrivée de Dhu l-Qarnayn à la demeure des anges à l’extrémité du monde, après une année de navigation sur l’Océan (L, p. 302-304; KT, p. 101-102). Paradoxalement, la construction de la muraille de Gog et Magog ramène ensuite le récit vers des contrées localisables: Dhu l-Qarnayn aurait construit entre la muraille et l’Arménie un pont monumental qu’on mettait sept mois à parcourir (L, p. 304-305; KT, p. 102-103). De là, le conquérant gagne l’Inde où il trouve un peuple de la descendance de ʿIrijān, autre fils de Japhet, dont les membres sont appelés *tarjumāniyun* parce que - ici une glose paraît insérée dans le texte- ils auraient traduit (*tarjama*) les textes d’Abraham d’où ils tiraient les principes de leur conduite vertueuse (L, p. 305-308; KT, p. 103-105). Ces “traducteurs” méritent une attention particulière. D’un côté, comme il suffit de déplacer trois points diacritiques pour lire *brahmāniyun* à la place de *tarjumāniyun*, et comme ce peuple de sages mène une vie de perfection ascétique tout à fait conforme à la description classique des Gymnosophistes qu’Alexandre rencontre en Inde, et tentent de convertir Saab au détachement de la même façon que les Gymnosophistes tentent de convaincre Alexandre de la vanité de son entreprise, il est tentant d’identifier ces “traducteurs” aux “Brahmanes” inséparables de la légende d’Alexandre, réinterprétés selon la logique de la langue arabe où *brahmāniyun* n’avait aucun sens; une trace possible de cette transformation figurerait chez Ibn al-Faqīh, dont le texte donne *barjumāniyun*, lu comme “Brahmanes”, dans l’épisode de la rencontre d’Alexandre avec les sages au-delà du fleuve de sable (voir *supra*). D’un autre côté, la mention de traducteurs de la sagesse d’Abraham et la qualification d’ “Israélites” donnée par Ibn al-Faqīh à ses “Brahmanes” peut aussi orienter vers la pratique du Targum, traduction/interprétation de la Bible, dans les synagogues, comme racine possible du nom et du récit. Sans doute deux visions grecque et juive des “sages des confins” confluent-elles ici en produisant une certaine hésitation entre deux graphies de termes partiellement confondus malgré leurs différences de sens et d’origines (18).

Quoi qu’il en soit, l’organisation du monde en vue de l’accueil de la parole divine, confiée à Saab Dhu l-Qarnayn, est vue ici au prisme d’une part de la langue

arabe, dont l'invention est le préalable fondateur, la racine d'une dénomination des identités et des lieux qui tend à réunifier le monde après la confusion née de la tour de Babel, d'autre part des traditions spécifiquement sudarabiques exaltant la lignée des descendants de Qahtān et son rôle dans l'économie de la révélation. C'est par un processus analogue que la légende d'Alexandre sera ultérieurement iranisée, rattachée à certains hauts lieux de l'histoire perse (Hamadān, Ispahan, Shīz) chez certains auteurs d'expression arabe, puis intégrée dans les traditions nationales perses dans la version révisée de la *Chronique* de Tabarī et dans les grands poèmes de Nezāmi et Firdousi (19). Il y a un point cependant sur lequel le récit de Wahb fait preuve d'une grande originalité par rapport aux autres versions de la légende d'Alexandre: c'est l'ampleur des navigations du héros. C'est au terme d'une année de navigation sur l'Océan que Saab découvre la demeure terrestre des anges (L, p. 302-304; KT, p. 101-102). Avant cela, à l'extrémité occidentale du monde, il parvient à s'aventurer sur l'Océan déchaîné en démultipliant un exploit propre à la légende du fondateur d'Alexandrie: la construction du Phare. En construisant à intervalles réguliers des tours surmontées de statues de bronze où il enferme les vents et dont le charme permet de calmer l'Océan sur une certaine distance, Dhu l-Qarnayn arrive jusqu'aux îles où se trouve la source dans laquelle le soleil se couche (L, p. 286-287; KT, p. 87-88). On retrouve dans ce récit plusieurs aspects des légendes qui s'étaient développées autour du Phare d'Alexandrie et du pouvoir magique des statues ou autres dispositifs qui le surmontaient (20), mais l'image d'un Dhu l-Qarnayn navigateur océanique est assez rare et ne revient que très épisodiquement: par exemple dans le *Dārāb-name* ou roman d'Alexandre persan de Tarsusi (XIIe siècle), où le héros accomplit une vaste circumnavigation du monde, ou encore dans le *Cihān nūmā* turc de Kātīb Çelebī (XVIIIe siècle), auteur qui privilégie aussi l'identification yéménite de Dhu l-Qarnayn et évoque (mais pour le réfuter) le récit d'une tentative de traversée de l'Océan (21).

Dans cet ensemble des récits gravitant autour de la légende d'Alexandre, que le conquérant macédonien y soit évoqué en son nom propre ou transparaisse derrière la figure du "Bicornu", ou d'un roi yéménite légendaire, ou encore des héros historiques de la conquête musulmane, la géographie des origines est donc traversée par deux types de parcours, deux itinéraires de connaissance différents. L'un, privilégiant la dimension eschatologique des exploits de Dhu l-Qarnayn, tend

à détacher le conquérant des espaces familiers pour focaliser sa légende sur les confins, les seuils où la mise en place de la frontière entre l'accessible et l'inaccessible se confond plus ou moins avec celle des frontières du monde islamique. L'autre au contraire articule l'exploration et la connaissance du monde sur les traditions, la langue et la culture d'un groupe particulier -en l'occurrence, les Arabes du sud- afin de lui conférer, à travers la mise en ordre opérée par le conquérant, une place prééminente dans l'organisation du monde. Mais ces deux courants jamais ne se séparent radicalement ni ne fusionnent complètement: c'est en les combinant de différentes manières que la légende de Dhu l-Qarnayn n'a cessé de se construire et de proposer l'image d'un héros littéralement insaisissable qui échappe à toute tentative de figer son identité, de l'enfermer dans une appropriation définitive, en passant sur l'autre rive du fleuve, où nul ne peut le suivre.

François de Polignac
Centre Louis Gernet (CNRS/EHESS)

Notes

1. La traduction française de G. Bounoure et B. Serret, *Le roman d'Alexandre*, Paris 1992, fournit une première approche commode du Pseudo-Callisthène, avec un aperçu de l'ample bibliographie sur le sujet.
2. L. L. Gunderson, *Alexander's letter to Aristotle about India*, Meisenheim 1980.
3. Je renvoie sur ce point à ce que j'ai écrit dans "Alexandre, maître des seuils et des passages", dans *Alexandre le Grand dans les littératures occidentales et proche-orientales*, L. Harff-Lancner, Cl. Kappler et Fr. Suard éd., Paris 1999, p. 215-225.
4. F. de Polignac, "L'imaginaire arabe et le mythe de la fondation légitime", dans *Alexandrie entre deux mondes* (=Revue de l'Occident méditerranéen et musulman 46) R. Ilbert éd., 1987, p. 55-63.
5. A. Miquel, *Géographie du monde arabo-musulman*, II, Paris 1975, p. 491-493.
6. Ibn al-Faḳīh, *Mukhtasar kitāb al-buldān*, BGA V, Leyde 1885, p. 88-91; *Abrégé du livre des pays*, trad. H. Massé, Paris 1973, p. 109-112.
7. Ch. Genequand, "Autour de la ville de bronze: d'Alexandre à Salomon", *Arabica*

39, 1992, pp. 328-345.

8. *Ahsan at-taqāsīm fī maʿrifat al-aqālīm* (composé vers 985-990), éd. De Goeje, BGA III, p. 136; trad. A. Miquel, Damas 1963, § 49.

9. *Ibidem*, p. 146. Miquel, *Géographie* II, p. 472-476.

10. *K. al-masālik wa-l mamālik*, ed. et trad. de Goeje, BGA VI, Leyde 1889, p. 162-170 (texte), 125-131 (traduction).

11. Rappelons que la première rédaction de l'ouvrage par Ibn Khordadbeh, qui en tant que membre de la chancellerie califale tenait le récit directement de Sallām, date de 846, donc du vivant d'al-Watiq et en pleine période de troubles.

12. Miquel, *Géographie* II, p. 497-507.

13. A. R. Anderson, *Alexander's Gate. Gog and Magog and the Enclosed Nations*, Cambridge (Mass.) 1932.

14. Moïse: F. de Polignac, "L'homme aux deux cornes: une image d'Alexandre du symbolisme grec à l'apocalyptique musulmane", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Antiquité*, 96, 1984-1, 29-51. Cyrus: Abu'l-Kalām Azād, *Kurosh-e Kabir (Zu l-qarneyn)*, Téhéran 1369/1990 (1ère éd. 1953); S. Musa Mir Modarres, *Kurosh-e Kabir va Zu l-qarneyn*, s.l., 1373/1994 (je remercie A. M. Piemontese de m'avoir signalé ces deux titres). Voir aussi R. Macuh, "Pseudo-callisthenes Orientalis and the Problem of Dhu l-Qarnain", *Greco-Arabica* 4, 1991, p. 223-264.

15. Ibn Hishām, *Kitab at-tijān fī mulūk al-Himyar* : édition du passage concernant Dhu l-Qarnayn par M. Lidzbarski, "Zu den arabischen Alexandergeschichten", *Zeitschrift für Assyriologie* VIII, 1893, p. 263-312 (ci-dessous: L); édition complète, Haiderabad 1347 hg/1928-29 (ci-dessous: KT), avec quelques différences par rapport au texte publié par Lidzbarski. Voir R. G. Khoury, *Wahb B. Munabbih*, Wiesbaden (Codices arabici antiqui 1) 1972, et T. Nagel, *Alexander der Grosse in der frühislamischen Volksliteratur*, Walldorf-Hessen, 1978. Je remercie A. Miquel de m'avoir aidé à identifier certains des lieux mentionnés dans ce texte.

16. Selon Yākūt, *Muʿjam al-buldān*, s.v., Mijdal était le nom d'un tell surmonté d'un château dans la vallée du Khabour en Syrie. Un "château blanc" était cependant aussi connu dans les environs de Raqqa (Yāqūt, s. v. Qasr al-abyad). Les questions de localisation des sites mentionnés dans le texte sont discutées par Nagel, *Alexander der Grosse*, p. 44-50.

17. Sur ces deux cités, voir Miquel, *Géographie* II, p. 507-508.

18. La racine "targumique" est suggérée par Nagel, *Alexander der Grosse*, p. 24, n. 1. Cette question est débattue par M. Casari, *Alessandro e Utopia nei romanzi persiani medievali*, Rome 1999 (*Rivista Studi orientali* 72, Suppl. n° 1), p. 72-73.
19. Ch.-H. de Fouchécour, "Alexandre, le macédonien iranisé", dans *Alexandre le Grand dans les littératures...* (voir note 3), p. 227-241.
20. F. de Polignac, "Al-Iskandariya: œil du monde et frontière de l'inconnu", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Moyen Age, Temps Modernes*, 96, 1984-1, p. 425-439.
21. Tarsusi: A. M. Piemontese, "Alexandre le circumnavigateur dans le roman persan de Tarsusi", dans *Alexandre le Grand, figure de l'incomplétude* (actes de la table-ronde de la Fondation Hugot du Collège de France, 1997), *Mélanges de l'Ecole Française de Rome, Moyen Age*, 112, 2000, p. 97-112. Kâtib Çelebî: J.-l. Bacqué-Grammont, "L'expédition envoyée par Alexandre sur l'autre rive de la mer immense", ????