

Le mythe des Assassins, une métaphore politique : de Richard Cœur de Lion à Ben Laden

Aurélien BERSET
Université de Neuchâtel
Orcid : 0000-0001-6270-5872

Résumé : Le mythe des Assassins concerne une secte musulmane médiévale perpétrant des meurtres politico-religieux. Toutes sortes de fantasmes sont venus se greffer à ce récit, notamment autour du Vieux de la Montagne, le dirigeant de la secte, qui enivrerait ses adeptes de haschisch dans un paradis artificiel. J'aimerais me pencher sur un aspect peu étudié de cette fable : sa mobilisation pour désigner des mouvements et des personnalités politiques réels. Je voudrais exposer différentes variantes politiques des remaniements de cette légende, à travers les œuvres d'écrivains aussi divers que Germaine de Staël, André Malraux ou encore Amin Maalouf. Qu'est-ce qui permet d'expliquer la malléabilité de ce mythe utilisé à des fins politiques ainsi que sa puissance rhétorique ?

Mots-clés : Assassins, politique, orientalisme, mythe, islam.

Abstract: The Assassin myth goes back to a medieval Muslim sect committing politico-religious murders. The story has been backed by many fantasies, especially linked to the Old Man of the Mountain, the leader of the sect, who would intoxicate his followers with hashish in an artificial paradise. I will focus on a lesser-known aspect of this story: the ways in which writers like Germaine de Staël, André Malraux or Amin Maalouf mobilize this fable in their work to point to real political movements and personalities. How to explain the malleability of this myth used for its rhetorical power for political purposes?

Keywords: Assassins, politics, orientalism, myth, Islam.

Après certains attentats de groupes islamistes modernes, de nombreux journalistes occidentaux se sont empressés d'associer les terroristes à une mystérieuse secte musulmane médiévale (Karim 2012). À titre d'exemple, on peut citer un extrait d'un article publié en 2015 sur le site internet de l'Association nationale [française] des croix de guerre et de la valeur militaire, traitant d'Al-Qaïda et de Daech :

Dans le monde musulman, l'usage de la terreur à des fins politiques remonte au "Vieux de la Montagne", Hassan ibn al-Sabbah (Iran, XI^e siècle), fondateur de la secte des Assassins, soldats drogués au haschisch pour remplir leur mission. [...] Sa doctrine prône la pureté de l'âme et l'inutilité du corps. Après la mort, les âmes des "purs" vont au paradis, magnifique jardin secret où 70 *houris* (jeunes femmes, belles et vierges) leur servent des mets délicieux (Salmon 2015 : 18).

Le rédacteur établit ensuite une filiation historiquement peu fondée entre les « méthodes » des Assassins et plusieurs mouvements islamistes récents. Notons que de telles analogies – aussi discutables soient-elles – n’apparaissent pas seulement dans des textes d’organisations très patriotiques telles que cette association, mais aussi au sein d’une presse plus conventionnelle et modérée, à l’instar du *Monde* (2001) et du *Temps* (Beer 2001) qui, peu après l’attaque du World Trade Center, comparaient Ben Laden à ce même “Vieux de la Montagne”.

Il est certes avéré que dès la fin du XI^e siècle, à Alamut, dans les montagnes persanes, un certain Hassan Sabbah dirigeait l’ordre chiite des ismaéliens nizârites. Ce chef religieux inventa une stratégie militaire révolutionnaire, fondée sur l’assassinat politique, qui permit à sa communauté d’obtenir une prééminence politique dans les territoires de l’empire sunnite seldjoukide, notamment en Perse, puis en Syrie. Il s’agissait avant tout de meurtres sélectifs, exécutés dans des lieux publics par des *fidâ’is*, de jeunes volontaires prêts à se sacrifier – car ils y laissaient souvent leur vie (Daftary 2003). S’il est vrai que cette tactique était basée sur l’usage de la terreur (il s’agissait d’intimider l’ennemi), la décision de tuer n’était cependant jamais aveugle et ne ciblait pas les masses comme dans le terrorisme moderne, mais toujours un dirigeant politique ou religieux (Jambet 1990). En outre, le chiisme ismaélien, pluraliste, ésotérique et philosophique (Daftary 2003), se distingue nettement de l’interprétation littéraliste du Coran de l’islam sunnite salafiste, propre aux mouvements terroristes cités ci-dessus (Kepel 2018, Rougier 2008). De surcroît, à la suite des attaques des Mongols et du sultan mamelouk d’Égypte qui mirent fin au pouvoir des Assassins en Perse et en Syrie au XIII^e siècle, les nizârites abandonnèrent leur stratégie d’assassinat avant d’entrer progressivement dans le monde moderne en tant que communauté chiite progressiste (Daftary 2007). Ces ismaéliens semblaient par conséquent très éloignés, autant théologiquement que politiquement, de Ben Laden ou de al-Baghdadi.

Qui plus est, l’histoire du haschisch et du jardin paradisiaque aux septante vierges est un *mythe*, rejeté par les historiens. Hassan était en réalité un musulman pieux et austère, peu enclin à autoriser la consommation de stupéfiants. Certes, des sources médiévales musulmanes hostiles à l’ismaélisme désignaient métaphoriquement les nizârites par le terme arabe “*hashîshîs*”, dans un sens injurieux de “hors-la-loi impies” ; cependant, ils n’accusaient pas directement les ismaéliens de consommer du chanvre. L’interprétation littérale de ce qualificatif diffamant est alors issue de l’imaginaire occidental de l’époque médiévale, caractérisé par une ignorance de l’islam et de l’ismaélisme. En effet, les croisés, confrontés durant leurs expéditions aux nizârites syriens au XIII^e siècle, nommèrent les nizârites “Assassins” (Daftary 2003 : 37-38), terme tiré des variantes du mot “*hashîshîs*”. Pro-

gressivement, ce terme acquerra une signification plus globale en français, en italien et dans d'autres langues européennes, devenant un nom commun désignant un meurtrier professionnel dès le XIV^e siècle (Daftary 2007).

Néanmoins, la légendaire toxicomanie des Assassins ne quittera jamais l'esprit des Européens. Les croisés et leurs chroniqueurs, vivement impressionnés par les rumeurs et les récits exagérés sur les assassinats sacrificiels commis par les ismaéliens, furent eux-mêmes responsables de l'invention et de la diffusion en Occident d'un certain nombre de mythes sur les pratiques secrètes des nizârites. Ces fictions se développèrent et culminèrent dans une version synthétisée que Marco Polo popularisa, y ajoutant même sa propre contribution (Daftary 2007). En effet, dans le *Devisement du monde* (1298), le Vieux de la Montagne ordonne que les *fidâ'is*, endormis par la drogue, soient transportés dans un jardin rempli de belles damoiselles. Le Vieux fait alors croire à ses nouvelles recrues qu'il est un prophète et que ce jardin est le paradis de Mahomet. Les jeunes hommes, ayant éprouvé des plaisirs sensuels dont ils voudraient jouir éternellement, deviennent totalement obéissants à leur chef et prêts à se tuer pour lui.

Cette version fictive connaîtra une résurgence importante au XIX^e siècle, grâce aux études d'orientalistes (von Hammer, de Sacy), qui stimuleront rapidement l'imagination de nombreux écrivains, tels que Baudelaire et ses *Paradis artificiels* (1860). Or, même si des ouvrages historiques tenteront dès le XX^e siècle de rétablir la factualité de l'histoire des nizârites (Daftary 2007), ces récits mythiques continueront de hanter l'imaginaire occidental. En témoignent les articles médiatiques cités ci-dessus ainsi que l'intense production littéraire et culturelle qui se développera jusqu'à nos jours autour de cette légende, le jeu vidéo *Assassin's Creed* étant une des illustrations les plus récentes de ce phénomène (Millimono 2009).

Si ces rectifications historiques liminaires m'ont paru nécessaires pour distinguer les faits de la fiction, c'est toutefois le mythe *littéraire* que j'aimerais précisément étudier. Je montrerai plus spécifiquement que les comparaisons entre le Vieux de la Montagne et des personnages ou mouvements politiques existaient bien avant celles des médias récents et qu'elles ont pris des formes très variées selon les différents contextes concernés. J'exposerai les différentes variantes politiques du mythe des Assassins, tout en interrogeant les raisons de sa pérennité, de sa plasticité et de son efficacité rhétorique.

“Orientaliser” l'ennemi

Les premières mobilisations du mythe nizârite visant des figures de pouvoir remontent au Moyen Âge, lorsque se diffusent en France des portraits satiriques de Frédéric II et de Richard Cœur de Lion. On attribue à ces sou-

verains des objectifs et des méthodes similaires à ceux du Vieux de la Montagne, tels que l'évoquent les chroniques de Rigord et Guillaume le Breton (1224). Des sources racontent même que le roi Richard élève, à la manière du vieux cheikh ismaélien, des garçons anglais dans ses caves pour en faire des meurtriers professionnels et perpétrer des assassinats politiques en Europe (Nowell 1947, Uhlig 2016). Les Assassins n'étant le plus souvent dans les textes médiévaux occidentaux (à l'exception de Joinville) guère différenciés des autres musulmans (Schlaepfer & Uhlig 2013), n'est-ce pas là une façon de présenter le roi rival comme un traître de la cause chrétienne, un complotteur sournois inspiré par les Sarrasins les plus sanguinaires ?

On retrouve bien plus tard, au début du XIX^e siècle, une stratégie rhétorique assez similaire. Dans ses *Considérations sur la Révolution française* (1818), Germaine de Staël évoque le « Vieux de la Montagne, qui envoyait ses sujets à la mort, à force de leur accorder des délices sur cette terre » (302). C'est ici la Terreur de 1793 qui est visée par cette grande bourgeoise libérale ayant dû fuir le régime de Robespierre (Godechot 2000). Elle compare alors ce fanatisme politique au fanatisme religieux, les deux phénomènes se caractérisant par « la volonté de dominer, dans ceux qui sont au haut de la roue, l'ardeur à la faire tourner dans ceux qui sont en bas ». Dans les circonstances de la Terreur, les Assassins sont en toute logique le « peuple », « fier de sa multitude », furieux « des distinctions nobiliaires » et jaloux de la « propriété » des « riches » – autant de prétextes pour un « besoin de donner la mort ». Le cheikh persan serait quant à lui « le parti jacobin », « dérivant du fanatisme populaire » et inspirant « l'épouvante » (Staël 1818 : 301-302, 305).

Ce procédé consistant à « orientaliser » et « médiévaliser » son adversaire politique en le comparant à un despote oriental fourbe et cruel apparaîtra encore au XX^e siècle dans la littérature. Le roman *Alamut* (1938), du slovène Vladimir Bartol, est écrit au moment où Ljubljana devient « un carrefour où s'affrontent des idéologies violemment antagonistes » (Sicre 1988 : 10). L'Autriche subit l'*Anschluss*, Trieste est dominée par les fascistes, alors que les socialistes slovènes répandent la propagande stalinienne. Hostile aux totalitarismes de droite comme de gauche, Bartol décide dans ce contexte de diffuser son discours subversif et de tromper la censure par le biais de la forme romanesque. Il dresse alors le portrait d'Hitler, Staline et Mussolini réunis à travers la figure de Hassan Sabbah (Sicre 1988), un mégalomane persan imposant un culte de sa personnalité (Marquis 2008).

Ainsi, la secte iranienne du XI^e siècle illustre les totalitarismes soviétiques et fascistes. Les *fidâ'is* d'un côté, les *houris* de l'autre, sont temporairement séparés en deux groupes dans le huis clos d'Alamut. Ils subissent un endoctrinement et sont soumis à un contrôle quotidien de leurs faits et gestes. Terrorisés, ils abandonnent leur libre arbitre et leur sens critique pour obéir à leur guide politico-religieux. En outre, comme les partis to-

talitaires, le système d'Alamut est hiérarchisé : les *fidâ'is* et les *houris* sont éduqués par des instructeurs, eux-mêmes dirigés par Hassan. En cela comparable aux dictatures fascistes et communistes, le régime instauré par le Vieux de la Montagne est basé sur le mensonge permanent : les *houris* sont en réalité des jeunes filles qui ont pour mission de charmer les *fidâ'is*, enivrés de haschisch, pour leur faire croire qu'ils se trouvent au paradis et qu'ils pourront retrouver ce *locus amoenus* après leur mort. Car c'est bien vers cette dernière qu'ils se dirigent, puisqu'ils devront commettre des assassinats et se sacrifier pour la cause nizârite. Pour dépeindre cette dévotion macabre, Bartol s'appuie notamment sur la légende médiévale du « saut de la mort » (Daftary 2003 : 39) : Hassan demande à l'un de ses disciples de se jeter dans le vide pour lui ; le jeune homme s'exécute avec joie devant des émissaires du sultan seldjoukide que le Vieux cherche à impressionner.

On peut en déduire que la drogue du cheikh ismaélien et son faux paradis représentent les illusions politiques autodestructrices, les mythes de l'espace vital et du Surhomme aryen ou encore l'Éden marxiste vendu par la *Pravda*, dans un roman où la légende et l'Histoire s'entremêlent pour désigner un référent actuel (la fin des années 1930 en Europe). En effet, le plan de Hassan est « d'incarner la fable, de transformer la légende en réalité » (Bartol 1938 : 206). Le leitmotiv du guide ismaélien est alors une phrase tirée de Nietzsche, « Rien n'est vrai, tout est permis » (1887 : 880), que la *Généalogie de la morale* attribue justement à l'ordre des Assassins. Cependant, chez le philosophe allemand, une telle affirmation apparaît non comme un appel politique à un nihilisme destructeur, mais plutôt comme un éloge de la fiction : Nietzsche oppose à la notion de vérité, à laquelle croient fermement les positivistes, une apologie de l'illusion artistique.

Grâce à cet éclairage, on pourrait considérer l'œuvre de Bartol comme une contre-propagande littéraire visant à dénoncer la propagande totalitaire. Ce roman n'est-il pas lui aussi un mensonge, une fiction qui s'inspire d'un mythe travestissant l'histoire réelle des Assassins, que l'auteur instrumentalise pour désigner un adversaire contemporain ? Ce dernier est alors "islamisé", dénoncé par le détour d'une fable saturée de clichés orientalistes (le harem, le haschisch, le fanatisme, le despotisme, etc.) qui fait de l'ennemi fasciste ou communiste un tyran musulman médiéval caricatural fanatisant ses troupes de fidèles. En conséquence, l'auteur du roman deviendrait, en tant qu'artiste qui *se permet tout* dans un roman où *rien n'est vrai*, un double inversé du Vieux de la Montagne, ce dernier étant lui-même créateur d'une fiction : le faux paradis d'Alamut. Autrement dit, le romancier serait un miroir vertueux et occidental du "conteur" oriental vicieux qu'est Hassan, lui-même comparant fictionnel d'un comparé réel : le totalitarisme européen, producteur de mythes et de fables.

Valorisations et ambiguïtés

Malgré ces instrumentalisations négatives de la secte des Assassins, notons que les ismaéliens n'ont pas toujours constitué un repoussoir pour les écrivains. Jules Vallès, par exemple, donne une vision méliorative et provocatrice du chef spirituel des Assassins. Dans son pamphlet *La Rue* (1866), Vallès fait l'éloge de Blanqui, « le célèbre révolutionnaire », qui « achevait ses années de prison » et l'appelle le « Vieux de la Montagne ». L'auteur présente ce meneur politique, qui a « au moins la logique terrible de ses convictions », comme un martyr : « Il mérite aussi qu'on le défende, cet homme, parce qu'il a été l'objet des plus pénibles attaques et le point de mire de la calomnie » (664, 811). En effet, Blanqui, revenu à Paris après février 1848, mais jugé trop dangereux pour le Gouvernement provisoire, est l'objet d'accusations diffamantes. Néanmoins, l'homme que Marx considérait « comme la tête et le cœur du parti prolétarien en France » (Bellet 1975 : 1581) ne se laisse pas faire :

Petit, l'œil ardent, le teint blême, froid dans sa colère, calculant l'audace, il avait une éloquence qui coupait comme la hache de Phocion ou brûlait comme le tonnerre de Mirabeau. Il étendait sur les têtes inquiètes, comme un poignard dans sa gaine, une main toujours gantée de noir. Les souvenirs de Rousseau, de Plutarque se mêlaient pour lui faire une auréole, et je le voyais s'avancant au banquet de la révolution, raide et tragique comme une statue dont un geste marquait des hommes pour la mort (Vallès 1866 : 811).

Le poignard n'est pas sans rappeler l'arme avec laquelle les nizârites exécutent leurs victimes dans la plupart des récits qui leur sont consacrés. Néanmoins, la violence de Blanqui n'est pas physique, mais sublimée dans un discours rhétorique. Vallès convoque alors, au sein de sa description métaphorique et hyperbolique de l'art oratoire de Blanqui, des références historiques – militaires ou révolutionnaires – et des auteurs littéraires et philosophiques. L'utilisation du sobriquet historico-mythique « Vieux de la Montagne » s'insère dès lors dans un discours qui mêle réalité politique, histoire et légende au sein d'une œuvre où le registre littéraire se mêle à la transcription du vécu. L'auteur fait du défenseur des pauvres le détenteur d'une violence légitime et strictement verbale – l'assassinat n'est plus qu'une métaphore. On peut alors supposer que Vallès, en mentionnant un personnage oriental charismatique et transgressif, tente de choquer et d'effrayer la classe bourgeoise – mais uniquement par le biais des mots, tels ceux de Blanqui marquant « les hommes pour la mort ». C'est ce que paraît confirmer un article plus tardif de Vallès, « Le Vieux de la Plaine » (1878), dans lequel l'auteur désigne par ce surnom le ministre Jules Dufaure, qui « a passé sa vie à mirer dans le maroquin des portefeuilles sa face d'honnête

homme », mais qui craint le « Vieux de la Montagne », Blanqui, « le grand vaincu de 70 » (148-152).

Toutefois, la signification de cette métaphore vallésienne évoluera, notamment dans *L'Insurgé* (1886). Dans ce roman partiellement autobiographique, Vingtras (alter ego romanesque de l'auteur), élu à la Commune de Paris en mars 1871, fustige son collègue Delescluze et son « comité de Vieux de la Montagne » (1042), qui désire reproduire le modèle du Comité de salut public. S'agirait-il alors d'un jeu de mots faisant écho à la Montagne, la "gauche" de l'époque (Bellet 1995) ? En tout cas, dans ce roman, Vallès – qui hait Robespierre, ce « névrosé d'une époque sanguine ! » – devient plus proche de la considération staélienne des Jacobins, lorsqu'il évoque ce Delescluze, « sa République », « sa cadence de combat », « ses haltes réglées de martyres » : « Terribles, les sectaires ! » (1886 : 1041-1043).

Ainsi, la figure du Vieux de la Montagne, d'abord provocatrice, mais positive, se révèle finalement péjorative, en ciblant « le pontife du dogmatisme radical » (Bellet 1990 : 1933). La critique du romancier ne se limite pas seulement à la réaction bourgeoise, mais cible aussi les tendances dictatoriales de la majorité jacobine de la Commune, et de façon générale la violence politique, qu'elle soit de droite ou de gauche (Bret 2007). Si les positions idéologiques de Vallès évoluent, son appréciation et son utilisation du mythe des Assassins changent aussi. L'altérité médiévale et orientale, d'abord figure d'attraction (voire d'identification), devient un mythe taché du sang des communards et de leurs otages, une utopie violente que Vallès récuse et met à distance, au sein d'un roman dédié aux morts de 1871.

Une ambiguïté comparable transparait dans les *Antimémoires* (1967) d'André Malraux. Ce mythomane assumé définit le titre de cette œuvre rétrospective comme une « biographie aussi fausse que les autres ». Dans ce livre qui mêle lui aussi fantaisie et réalité, en se remémorant Trotski, Malraux se souvient que l'entourage du politicien soviétique l'appelait "le Vieux", avant de conclure : « Ça voulait dire un peu : le Vieux de la Montagne » (325, 826). Signalons que Malraux a toujours admiré le créateur de l'Armée rouge (Lacouture 1973) et que ce dernier fut vivement impressionné par *Les Conquérants* (1928), malgré les querelles philosophico-politiques de Trotski et Malraux ainsi que le rapprochement pragmatique de l'écrivain avec les Staliniens durant la guerre d'Espagne (Foulon *et al.* 2011).

Cette relation complexe paraît se refléter dans les mentions malrucciennes du chef des Assassins. Notons d'emblée que la comparaison entre le Vieux et Trotski est précédée par une autre référence aux nizârites dans les *Antimémoires* : l'écrivain survolant le Yémen aperçoit « les jardins de Sémiramis » que couvre « l'herbe-à-rêves, le chanvre du Vieux de la Montagne » (1996 : 67). Faut-il en déduire que le surnom "Vieux de la Montagne", attribué à Trotski, désigne un autre type d'Éden artificiel : le rêve millénariste et il-

lusoire du marxisme ? En tout cas, quelques années après les *Antimémoires*, l'ancien sympathisant communiste devenu ministre de de Gaulle déclarera dans une interview, à propos du grand prophète du XIX^e siècle qu'était Marx (Foulon *et al.* 2011), qu'il s'était trompé à propos du XX^e siècle, car « le prolétariat n'a pas créé l'internationalisme prolétarien » (Malraux 1971 : 21). Dès lors, si Trotski, représentant du marxisme le plus pur et le moins corrompu (Foulon *et al.* 2011), est le révolutionnaire dont Malraux se sent le plus proche, est-ce que l'idéologue russe charismatique est néanmoins resté aux yeux de l'écrivain un illusionniste, un rêveur malgré tout ? C'est ce que semblera certifier la même interview : Malraux dira du théoricien de la révolution permanente que « le mot "prophète" lui convient donc certainement [...]. Le grand prophète [...], c'est tout de même un prédicateur d'irrationnel » (1971 : 13).

La même ambivalence concerne Mao Tsé-Toung dans les *Antimémoires*, où Malraux raconte sa rencontre à Pékin en 1965 avec le Grand Timonier. On sait, grâce aux transcriptions de l'entretien réel, qu'il fait passer la discussion avec le dictateur communiste pour bien plus cordiale et intellectuellement riche qu'elle ne l'était en vérité (Jeannelle 2006). Le mémorialiste fait donc du dirigeant un véritable personnage romanesque ; il crée, à partir de souvenirs personnels et de fantasmes, son propre Mao, qu'il surnomme également « Vieux de la Montagne » (1996 : 423). Il faut savoir que le révolutionnaire chinois – au même titre que de Gaulle ou Nehru – fait partie des « grands hommes » qui ont fasciné Malraux durant la majeure partie de sa vie (Foulon *et al.* 2011) ; les *Antimémoires* disent notamment du dictateur qu'« aucun homme n'aura si puissamment secoué l'histoire depuis Lénine » (1996 : 421). Dès lors, bien que le ministre-écrivain ne se montre pas dupe à propos de la répression qui a suivi l'épisode des Cent Fleurs ou des exécutions sommaires et des lavages de cerveau, son attitude apparaît globalement comme teintée d'enthousiasme, voire d'aveuglement. Malraux est envoûté par l'aventurier infatigable de la Longue Marche, se cachant jadis dans les grottes des montagnes avec ses collaborateurs. L'auteur semble même contribuer lui-même au culte de la personnalité qu'il décrit, bien qu'il prenne parfois du recul :

Je pense à ce que signifie, à ce que signifiera cette vie épique, entourée d'un culte absurde, et, quoi que nous en disions, si peu intelligible pour nous : car la vénération de sa pensée ressemble plus à celle de la Révélation du Prophète qu'au sentiment que nous inspirent les grands hommes de notre histoire. [...] On dirait qu'aucun de ses admirateurs ne comprend que son génie vient de ce qu'il est la Chine (421-422).

Comme avec Trotski, Malraux fait de son héros révolutionnaire une figure quasi spirituelle. On quitte la dimension en apparence logico-discur-

sive du marxisme-léninisme pour faire place à ce qui pourrait s'apparenter à une véritable foi : « La révolution est un drame passionnel ; nous n'avons pas gagné le peuple en faisant appel à la raison, mais en développant l'espoir, la confiance et la fraternité. Devant la famine, la volonté d'égalité prend la force d'un sentiment religieux » (403), affirme le Mao des *Antimémoires*.

Le Vieux de la Montagne distribue-t-il donc avec ses bols de riz un nouvel opium du peuple ? Constatons que Malraux, bien qu'il cède à la "mao-manie" de l'époque, pointe ironiquement une contradiction flagrante du régime communiste chinois. « Il faut que disparaissent la pensée, la culture et les coutumes qui ont conduit la Chine où nous l'avons trouvée », assène le Grand Timonier des *Antimémoires*, paraissant annoncer la Révolution culturelle ; néanmoins, constate l'auteur, dans le Palais du peuple de ce vieil « empereur de bronze », « on ne trouve aucune des figures réalistes-socialistes qui couvrent les murs de la ville ». Ce sont plutôt des rouleaux traditionnels de style mandchou qui ornent les murs du Président ! Enfin, après avoir visité les tombeaux des empereurs Ming, la Grande Muraille, le temple du Ciel, le mémorialiste conclut : « Ce qu'il veut lui-même détruire et conserver semble parfois se référer à l'opposition des deux mouvements fondamentaux de la pulsation du monde. "Si nous faisons ce que nous devons faire, la Chine redeviendra la Chine" » (417-419, 408, 426).

Dans le cadre d'une telle réflexion, on dirait que l'expression "Vieux de la montagne", allusion à un prestidigitateur légendaire, représentant révolutionnaire d'un islam hétérodoxe, vient ajouter une touche d'exotisme supplémentaire au tableau onirique et mystique que donne Malraux de la version chinoise très particulière du marxisme, teintée de confucianisme. Le fondateur mythique de la République populaire de Chine, faussement iconoclaste, apparaît comme l'héritier paradoxal d'une culture millénaire, retranscrite selon la vision orientaliste hétéroclite et complexe de Malraux voyageant à travers l'Asie.

Islam politique

J'ai jusqu'ici montré une légende des Assassins exploitée par des auteurs occidentaux pour cibler des hommes ou des mouvements politiques principalement européens et toujours non musulmans. On peut alors constater que le fanatisme religieux et la personnalité autoritaire du Vieux de la Montagne ont servi à dépeindre des idéologies politiques d'extrême droite ou d'extrême gauche. Toutefois, dès le déclin de la Guerre froide et le développement de l'islam politique moderne, certains auteurs de culture arabe ou persane vont également s'intéresser à ce mythe. Ces écrivains ont une caractéristique commune flagrante : ils ne sont pas complètement "orientaux", mais se présentent comme les héritiers d'une culture double, orientale et

occidentale. Ils semblent bien connaître la littérature européenne, écrivent en français tout en évoquant des personnages, des lieux et des situations de la civilisation arabo-persane ancienne – qui ont cependant été mythifiés à la fois par la littérature orientale et occidentale – pour parler de faits contemporains. Il est alors possible d'émettre l'hypothèse suivante : l'adoption d'une langue nouvelle – fût-elle parfois un héritage colonial ambigu (Khadda 2003) –, additionnée à la distance temporelle et fictionnelle de la légende d'Alamut qu'ils remanient, permet à ces écrivains de prendre un certain recul face à une actualité ou une histoire récente douloureuse.

Ces souvenirs et cette actualité sont liés au fondamentalisme islamique, dont la critique constitue le second trait commun de ces écrivains ; on dirait en effet que l'ombre de Khomeiny hante leurs romans. Habib Tengour, l'auteur algérien du *Vieux de la Montagne* (1983), avoue avoir été inspiré par l'image de l'*ayatollah* iranien exilé dans un village français (Agour 2008). Toutefois, le roman de Tengour, par le détour de la Perse musulmane médiévale, tente aussi de désigner, à travers le Vieux Hassan, la montée progressive du fanatisme islamiste qui explosera en Algérie dans les années 1990 (Kharfi 2009). La prétendue vérité du Vieux de la Montagne se trouve néanmoins confrontée aux voix de deux autres figures historiques de la civilisation islamique que la légende des Assassins a souvent associées au dirigeant d'Alamut (Daftary 2007). D'une part, Omar Khayyam, double du narrateur et de l'auteur, défenseur « de la pensée scientifique et philosophique » (Khadda 2003), athée en terre d'islam, cherchant son identité dans l'ivresse et la poésie. D'autre part, le vizir de l'empire seldjoukide Nizam el Mulk, symbole de l'arrivisme et de la cupidité (Kharfi 2009), représentant de l'ordre établi et du « respect de la Loi », qui reflète la « langue de bois des médias dans le pays de l'auteur » (Khadda 2003 : 199, 211).

Ce trio Omar-Nizam-Hassan apparaîtra aussi dans la première partie d'un roman d'Amin Maalouf, *Samarcande* (1988), partie située dans le même cadre spatio-temporel que le récit de Tengour. Maalouf prenant le temps de peindre l'esprit libre et antidogmatique de Khayyam à maintes reprises, le poète persan apparaît là aussi comme « une résonance pure et simple de l'humanisme de l'auteur » (J. Maalouf 2014 : 42). *A contrario*, Hassan représente un obscurantisme vindicatif et meurtrier, le narrateur insistant sur la terreur exercée par le Vieux de la Montagne, sa doctrine thanatophile et ses *fidâ'is* qui ne craignent pas la mort, persuadés « que le martyr est un raccourci vers le paradis » (Maalouf 1988 : 170). Rappelons que l'écrivain franco-libanais, chrétien mais fin connaisseur du monde musulman, a fui la guerre civile de son pays d'origine (1975-1990), tout en refusant de prendre position. Mais publier dans ce contexte un roman consacré en grande partie à la Perse médiévale et ses différends confessionnels semble résonner avec l'actualité et l'histoire récente du Moyen-Orient, la question des identités

religieuses et meurtrières traversant la quasi-totalité des œuvres de Maalouf. Signalons que durant la guerre du Liban, l'Iran de Khomeiny encadrait et finançait le Hezbollah ("le parti de Dieu"), parti libanais islamiste chiite, qui menait une politique de terreur (caractérisée notamment par des assassinats et des attentats-suicides) pour défendre la minorité chiite pauvre face aux factions chrétiennes et sunnites ou à Israël (Kepel 2000, 2018). Or, non seulement le chiisme syro-libanais fut en partie le terreau sur lequel la secte du Vieux prospéra, mais, mieux encore, il semblerait que plusieurs des bastions du Hezbollah fussent au Moyen Âge les fiefs des Assassins (Martinez-Gros 2016).

Des allusions à la révolution islamique et à ses conséquences sont également visibles dans *Le Vieux de la Montagne* de Freidoune Sahebjam (1995). Ce dernier, écrivain et journaliste iranien réfugié en France, condamné à mort par le régime de Téhéran, raconte lui aussi l'histoire de Hassan, Omar et Nizam (Nézam) dans la Perse de la fin du XI^e siècle. L'auteur annonce cependant dans un commentaire liminaire que son lectorat constatera que « l'histoire est un perpétuel recommencement, avec ses violences, ses deuils et ses larmes ». L'éditeur ajoute en quatrième de couverture : « par-delà le destin de Hassan Sabbah, n'est-ce pas à sa longue postérité de fanatiques que songe l'auteur de ce roman vrai ? » On peut alors légitimement se demander si Khomeiny ne se cache pas derrière Hassan, critiquant Nézam devenu vizir, c'est-à-dire « domestique des Turcs Seljoukides » (24) et dirigeant cupide complaisant avec les Juifs, mais tentant d'éliminer toute forme d'opposition politique. On se souviendra que l'*ayatollah* fustigeait le régime corrompu et répressif du *chah*, à la solde de l'impérialisme américain, des Occidentaux et d'Israël. On peut aussi se rappeler que Khomeiny mobilisait les foules grâce à sa rhétorique religieuse chiite, comme le Vieux s'emploie à prêcher et convertir ceux qu'il croise sur son chemin. Une fois installé, le nouveau régime islamique du Guide suprême réprimera à son tour les anciens représentants du pouvoir et fondera un régime basé sur la terreur, comme le fait Hassan dès qu'il s'établit à Alamut. Le culte du martyr qu'instaure le Vieux en envoyant ses Assassins exécuter leur tâche mortelle pourrait également faire référence à la guerre Iran-Irak (1980-1988) pendant laquelle le régime khomeyniste recrutait de jeunes adolescents avant de leur confier des missions sacrificielles, mourir au nom de l'islam de l'*ayatollah* constituant une gloire indépassable (Digard *et al.* 1996).

Un mythe politique sans cesse renouvelé

Après cette réappropriation de la légende par des "Orientaux" européens, le mythe continuera à fasciner et à être idéologiquement exploité par des artistes et des journalistes. On peut brièvement citer la perspective sio-

niste d'Éliette Abécassis, dans son roman *Le Trésor du temple* (2001), publié peu après la seconde *intifada* de 2000. Le thriller de cette écrivaine française, issue d'une famille juive marocaine (Abécassis 2020), se termine par une bataille à Jérusalem entre Tsahal, armée alliée aux nouveaux Templiers, et les descendants des Assassins masqués de *keffieh*s, qui ont fait de la mosquée al-Aqsa leur temple. Les héritiers du Vieux de la Montagne sont épaulés par un imam « lançant dans un micro des appels à la guerre sainte » ; il joint ainsi à sa cause djihadiste « les commerçants arabes de la vieille ville de Jérusalem », qui commencent à « se battre, mettant le feu aux voitures et à tout ce qu'ils trouv[ent] » (Abécassis 2001 : 327). Comme le constate l'islamologue Karim H. Karim (2012), la figure des Assassins devient fréquemment un topos du parfait ennemi maléfisant permettant de diaboliser l'autre – tout en se valorisant soi-même – et de diffuser une image essentiellement violente de l'Islam. Nous avons vu qu'une telle attitude se reflétera surtout après le 11 septembre 2001 dans un certain nombre de médias occidentaux qui compareront les terroristes islamistes à des meurtriers médiévaux toxicomanes rêvant de *houris* chimériques. Un tel passage par la fiction littéraire n'empêche-t-il pas de raisonner sur les causes d'un phénomène complexe, nous poussant à céder aux émotions suscitées par des légendes effrayantes ? Signalons à ce sujet que Ben Laden lui-même se serait comparé au Vieux de la Montagne (Jacquard 2002), comme s'il voulait terroriser les infidèles occidentaux en détournant un mythe orientaliste à son profit et en jouant avec des représentations anxigènes stéréotypées que les Occidentaux ont eux-mêmes créées.

Ce parcours confirme que la fable du Vieux et de ses sbires est un *exemplum* malléable (Uhlig 2016) à partir duquel des émetteurs différenciés peuvent – en fonction de plusieurs variables que sont les contextes, le positionnement politique du locuteur et l'horizon d'attente du destinataire – émettre des messages politiques de toutes sortes. Chez les écrivains occidentaux, de par la distance spatio-temporelle et fictionnelle qu'elle implique, la figure de l'Assassin permet souvent de discréditer des dirigeants autoritaires ou des idéologies meurtrières et dogmatiques. Parfois, elle prend néanmoins des couleurs partiellement positives ou ambiguës, notamment lorsqu'il s'agit de questionner la légitimité de la violence politique de personnalités ou mouvements contestataires à l'aide d'un personnage exotique subversif. Quant aux écrivains « orientaux » que nous avons évoqués, ce sont souvent des auteurs culturellement hybrides qui remodelent une légende orientaliste pour interroger avec du recul les dérives fondamentalistes de leur culture d'origine.

En somme, nous constatons que toutes ces stratégies rhétoriques s'inscrivent au sein de récits ou de réflexions mobilisant le pouvoir de l'imaginaire à dessein de transformer la réalité du référent. Privilégiant les émo-

tions du lecteur au détriment de sa rationalité, de telles analogies paraissent plus séduisantes que convaincantes. Paradoxalement, au-delà de l'exemple de Bartol, les écrivains concernés semblent être eux-mêmes, en tant que transformateurs de légendes, des créateurs d'illusions immersives et donc des reflets de leur personnage persan appâtant ses adeptes avec un paradis artificiel.

Mais ce besoin de mythifier, de fictionnaliser un référent réel s'explique peut-être par une anxiété contextuelle palpable. On remarque que ces métaphores politiques émergent toujours après des moments de crises collectives sanglantes coïncidant avec les crises individuelles des auteurs ou provoquant celles-ci (émigration, questionnements identitaires et idéologiques, etc.). De la sorte, la connotation immédiatement violente du terme "assassin", dans son sens commun comme dans son sens historico-mythique, semble permettre à ces auteurs d'interroger leur propre rapport à la violence politique et leur propre relation d'individu-écrivain (souvent conflictuelle) avec la *polis*. Lorsqu'ils parlent de l'"Autre" en l'assimilant à un assassin, ne projetteraient-ils pas sur lui leur propre part d'agressivité, leur propre potentiel destructeur – une composante humaine qu'ils partagent indéniablement avec cet Autre ?

Bibliographie

- Abécassis, Eliette, *Le Trésor du temple*, Paris, Albin Michel, 2001.
- . *Eliette Abécassis*, 2020, eliette-abecassis.com (consulté le 24 février 2023).
- Agour, Bachir, « Habib Tengour au *Soir d'Algérie* : "On écrit parce qu'on a quelque chose à dire, du moins on le croit" », *Le Soir d'Algérie*, 19 juin 2008, p. 9.
- Bartol, Vladimir, *Alamut* [1938], trad. Claude Vincenot, éd. Jean-Pierre Sicre, Paris, Phébus, 1988.
- Baudelaire, Charles, *Les Paradis artificiels* [1860], dans *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1975, pp. 399-522.
- Beer, Patrice de, « Focus. L'homme de l'année. Oussama Ben Laden, une ombre qui s'est abattue sur nous », *Le Temps*, 29 décembre 2001, www.letemps.ch/opinions/focus-lhomme-lannee-oussama-ben-laden-une-ombre-sest-abattue (consulté le 24 février 2023).
- Bellet, Roger, « Notices, notes et variantes », dans Jules Vallès, *Œuvres*, t. I, éd. Roger Bellet, Paris, Gallimard, 1975, pp. 1155-1767.
- . « Notices, notes et variantes », dans Jules Vallès, *Œuvres*, t. II, éd. Roger Bellet, Paris, Gallimard, 1990, pp. 1431-2035.
- . *Jules Vallès*, Paris, Fayard, 1995.
- Bret, Thierry, *Jules Vallès : la violence dans la trilogie*, Paris, L'Harmattan, 2007.

- Daftary, Farhad, *Les Ismaéliens. Histoire et traditions d'une communauté musulmane*, trad. Zarien Rajan-Badouraly, Paris, Fayard, 2003.
- , *Légendes des Assassins. Mythes sur les ismaéliens*, trad. Zarien Rajan-Badouraly, Paris, Vrin, 2007.
- Digard, Pierre et al., *L'Iran au xx^e siècle*, Paris, Fayard, 1996.
- Foulon, Charles-Louis et al. (éd.), *Dictionnaire Malraux*, Paris, CNRS, 2011.
- Godechot, Jacques, « Introduction », dans Germaine de Staël, *Considérations sur la Révolution française*, éd. Jacques Godechot, Paris, Tallandier, 2000, pp. 7-41.
- Guillaume le Breton et Pierre Rigord, *Œuvres* [1224], t. I, éd. François Delaborde, Paris, Renouard, 1881.
- Jacquard, Roland, *In the Name of Osama Bin Laden. Global Terrorism and the Bin Laden Brotherhood*, trad. George Holoch, Durham, Duke University Press, 2002.
- Jambet, Christian, *La Grande Résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shîisme ismaélien*, Lagrasse, Verdier, 1990.
- Jeannelle, Jean-Louis, « André Malraux au pays de l'avenir radieux », *Présence d'André Malraux*, 5-6, 2006, pp. 129-149.
- Karim, Karim H., « The Legends of the "Assassins" in News Coverage of Muslims », dans *The Oxford Handbook of Religion and the American News Media*, éd. Diane Winston, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 229-242.
- Kepel, Gilles, *Jihad, expansion et déclin de l'islamisme*, Paris, Gallimard, 2000.
- , *Sortir du chaos. Les crises en Méditerranée et au Moyen-Orient*, Paris, Gallimard, 2018.
- Khadda, Naget, « À propos du *Vieux de la Montagne* de Habib Tengour. Regard rétrospectif », dans *Habib Tengour ou l'ancre et la vague*, éd. Mourad Yelles, Paris, Karthala, 2003, pp. 195-217.
- Kharfi, Sarah, « "Le pouvoir poétique". Rencontre avec Habib Tengour », *Liberté*, 12 mars 2009, www.djazairess.com/fr/liberte/110616 (consulté le 24 février 2023).
- Lacouture, Jean, *Malraux, une vie dans le siècle*, Paris, Seuil, 1973.
- Maalouf, Amin, *Samarcande*, Paris, Lattès, 1988.
- Maalouf, Joseph, *Amin Maalouf. Itinéraire d'un humaniste éclairé*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- Malraux, André, « Jean Vilar : un entretien avec André Malraux », *Magazine littéraire*, 54, juillet-août 1971, pp. 10-24.
- , *Antimémoires* [1967], dans *Œuvres complètes*, t. III, éd. Marius-François Guyard, Paris, Gallimard, 1996, pp. 5-484.
- Marco Polo, *La Description du monde*, éd. Pierre-Yves Badel, Paris, Librairie générale française, 2012.
- Marquis, Robert, « Le roman *Alamut* de Vladimir Bartol : des rapports troublants avec l'Histoire », *Postures*, 10, 2008.

- Martinez-Gros, Gabriel, « La secte des Assassins dans l'islam médiéval », *France culture*, 2016, www.youtube.com/watch?v=BAGp7NhXrxI (consulté le 24 février 2023).
- Millimono, Christine, *La secte des Assassins, XI^e-XIII^e siècles. Des « martyrs » islamiques à l'époque des croisades*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- Nietzsche, Friedrich, *Pour une généalogie de la morale* [1887], dans *Œuvres*, t. II, trad. Henri Albert, éd. Jean Lacoste et Jacques Le Rider, Paris, Laffont, 2009, pp. 741-889.
- Nowell, Charles, « The Old Man of the Mountain », *Speculum*, 22:4, octobre 1947, pp. 497-519.
- « Oussama Ben Laden, de la créature de la CIA à l'islamiste forcené », *Le Monde*, 13 décembre 2001, www.lemonde.fr/archives/article/2001/12/13/ouassama-ben-laden-de-la-creature-de-la-cia-a-l-islamiste-force-ne_254653_1819218.html (consulté le 24 février 2023).
- Rougier, Bernard (éd.), *Qu'est-ce que le salafisme ?*, Paris, PUF, 2008.
- Sahebjam, Freidoune, *Le Vieux de la Montagne*, Paris, Grasset, 1995.
- Salmon, Loïc, « Terrorisme djihadiste : prédominance de la dimension socio-culturelle », *Association nationale des croix de guerre et de la valeur militaire*, 2015, <https://croixdeguerre-valeurmilitaire.fr/category/terrorisme/page/9/?print=print-search> (consulté le 24 février 2023).
- Schlaepfer, Aline et Marion Uhlig, « Paradis artificiels. Le jardin du Vieux de la Montagne dans quelques textes médiévaux arabes et français », dans *Mondes clos, cultures et jardins*, éd. Daniel Bardu et al., Lausanne, Infolio, 2013, pp. 177-201.
- Sicre, Jean-Pierre, « Introduction », dans Vladimir Bartol, *Alamut*, trad. Claude Vincenot, éd. Jean-Pierre Sicre, Paris, Phébus, 1988, pp. 9-13.
- Staël, Germaine de, *Considérations sur la Révolution française* [1818], éd. Jacques Godechot, Paris, Tallandier, 2000.
- Tengour, Habib, *Le Vieux de la Montagne*, Paris, Sinbad, 1983.
- Uhlig, Marion, « Le Vieux de la Montagne ou les vertus du contre-exemple : le Roman des Sept Sages, Barlaam et Josaphat, le Décaméron », *French studies*, 70:4, octobre 2016, pp. 489-502.
- Vallès, Jules, « Le Vieux de la Plaine » [1878], *Le Cri du peuple. Février 1848 à mai 1871*, éd. Lucien Scheler, 1970, pp. 148-152.
- , *La Rue* [1866], dans *Œuvres*, t. I, éd. Roger Bellet, Paris, Gallimard, 1975, pp. 641-875.
- , *L'Insurgé* [1886], dans *Œuvres*, t. II, éd. Roger Bellet, Paris, Gallimard, 1990, pp. 877-1087.

