



HAL
open science

Deux générations de Bustânî

Abdellatif Idrissi, Dominique Avon

► **To cite this version:**

Abdellatif Idrissi, Dominique Avon. Deux générations de Bustânî: autour de l'identité méditerranéenne. Alain Messaoudi; Dominique Avon. De l'Atlas à l'Orient musulman. Contributions en hommage à Daniel Rivet, Karthala, pp.255-275, 2011, Hommes et sociétés, 10.3917/kart.avon.2011.01.0255 . halshs-00623740

HAL Id: halshs-00623740

<https://shs.hal.science/halshs-00623740>

Submitted on 8 Jun 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

18. Deux générations de Bustânî

Autour de l'identité méditerranéenne

Abdellatif Idrissi, Dominique Avon

DANS **DE L'ATLAS À L'ORIENT MUSULMAN (2011)**, PAGES 255 À 275

CHAPITRE

Les acteurs politiques et intellectuels du monde arabe de la seconde moitié du **L**XX^e siècle n'ont pas manqué de mythifier une « renaissance », une « réforme », ou un « réveil »^[1]. Ils en ont trouvé les germes soit dans les contacts avec une Europe de la Réforme catholique (particulièrement l'Italie), soit dans la réaction wahhâbite à l'autorité ottomane deux siècles plus tard, soit encore dans les mouvements de type national provoqués par l'expédition égyptienne de Bonaparte... chacun cherchant dans le passé une caution pour justifier son engagement et celui de son groupe à l'heure des combats de libération face aux puissances européennes^[2]. Ce processus de relecture d'une histoire susceptible de mobiliser des forces collectives n'en reposait pas moins sur des phénomènes de rupture qui ont effectivement précédé la dislocation de l'empire dominé par la Porte au lendemain de la Grande Guerre^[3].

1

L'étude des œuvres écrites de deux membres de la famille des Bustânî, *al-Mu'allim* Butrus (1819-1883) et son proche parent Sulaymân (1856-1925), permet d'appréhender cette césure d'une manière à la fois précise et large. Ces hommes font une observation : face à l'Europe, l'espace arabe subit un déclin relatif. Ils ont la certitude que la langue arabe est capable de relever le défi. Ils formulent, pour ce faire, la condition d'une nécessaire ouverture à l'étranger, soit à ce qui diffère d'un héritage répété, déformé et finalement dévoyé. En d'autres termes, ils promeuvent un mouvement qui consiste d'abord en une capacité à s'étonner, à se mêler, à se « marier », comme l'écrit explicitement Sulaymân en présentant sa magistrale traduction de *l'Iliade*. C'est précisément sur ce point qu'intervient l'originalité de la démarche. Cet « autre » envisagé est, bien sûr, l'Européen qui vient de la rive nord de

2

la Méditerranée, mais c'est aussi le Grec (ou dans une moindre mesure, le Romain) qui vient d'un temps antérieur à l'Arabe. Et, s'il est possible de s'unir à lui, de faire corps avec lui, n'est-ce pas la preuve que son altérité n'est pas absolue ?

L'hypothèse de travail est la suivante : pour les Bustânî, la ligne de partage entre les hommes, celle qui distingue le « civilisé » de celui qui ne l'est pas, c'est un mode de vie avant d'être une appartenance confessionnelle ou – plus largement – culturelle. Sulaymân al-Bustânî, qui a longuement étudié les tribus de l'Orient depuis le Golfe jusqu'aux Indes, parle de « désert de bédouinité » pour évoquer la condition des Arabes avant la constitution de leur empire fondé sur un processus de sédentarisation. L'établissement à demeure, l'entrée en « cité » ont été explorés par Ibn Khaldûn sous le vocable *tamaddun*^[4], concept repris par Butrus al-Bustânî. Cette manière de voir rejoint précisément la notion de citoyenneté antique : en grec, c'est la *politeia*, en latin, la *civitas*. Pour les Grecs comme pour les Romains, la vie en cité est la dernière étape franchie par les hommes qui se sont extraits de la « sauvagerie »^[5]. La vie en cité suppose pour eux la sédentarité, un lien fort avec la terre vue comme nourricière, le règne de la loi entre les hommes et le respect de la piété dans les relations avec les puissances divines. Autant d'échos qu'il nous semble retrouver ici, même si l'idée d'une appartenance commune à l'espace méditerranéen n'est jamais explicitée^[6].

Sans surévaluer la dimension « méditerranéenne » de la culture arabe, toujours implicite, il nous appartiendra de mettre en évidence la complémentarité des projets intellectuels des deux membres de la famille Bustânî, qui a fourni de nombreux lettrés (1^{re} et 2^e parties), mais aussi de nous intéresser aux moyens mis en œuvre et d'analyser, dans la mesure du possible, la réception de leurs productions (3^e partie).

LE MAÎTRE, AL-MU'ALLIM

Né en novembre 1819 à Debbiyé, Butrus al-Bustânî est le benjamin d'un trio^[7] qui a ouvert les portes du *Bilâd al-Shâm* (pays de Syrie) aux influences européennes. Les deux autres ont pour nom Nâsif al-Yâziî (1800-1871), auteur prolifique d'ouvrages de grammaire, de rhétorique, de langue, de logique, de médecine, et Ahmad Fâris al-Shidyâq (1804-1887), maronite converti au protestantisme puis à l'islam, auteur d'un dictionnaire des synonymes arabes, précédé d'un abrégé de grammaire, paru à Malte en 1839. C'est d'ailleurs cette île qui sert de poste d'observation à Shidyâq pour tenter de découvrir le secret des sciences de l'Europe dans son ouvrage *Wâsita fî ma'rifa ahwâl Mâlta* [Moyen de connaître la situation de Malte] paru à Tunis en 1866 et réédité à Istanbul en 1886. Ce qui distingue Butrus de ses deux aînés est sans doute une empathie qu'il se garde de confondre avec une attitude de servilité à l'égard des Européens ou des Nord-Américains.

Les facultés intellectuelles du jeune Butrus al-Bustânî sont repérées assez tôt par son entourage. Son parent, Mgr ‘Abd Allâh al-Bustânî, évêque de Sidon et de Tyr, décide de l’envoyer à l’école de ‘Ayn Warqa où le jeune homme découvre la littérature arabe, acquiert une connaissance approfondie du syriaque, de l’italien et du latin et étudie la philosophie, la théologie, le droit canon, sans oublier l’histoire, la géographie et les mathématiques^[8]. ‘Ayn Warqa est un établissement scolaire unique en son genre^[9]. Suivant les prescriptions du Synode maronite de 1736, le collège – qui est aussi séminaire – a été fondé en 1797 et vise à apprendre « d’abord aux enfants la lecture et l’écriture en arabe et en syriaque, puis les Psaumes de David, le service de la messe, le bréviaire, les Épîtres et les Évangiles... »^[10]. C’est à Rome que Butrus al-Bustânî doit achever son cycle d’études, selon l’itinéraire de quelques prestigieux prédécesseurs, tel Joseph Simon Assemani^[11], mais sans pouvoir bénéficier de la structure du Collège romain maronite dont la fermeture a été décidée à la fin du siècle précédent par le général Bonaparte. Le départ est finalement annulé, al-Bustânî étant dans la nécessité, après le décès de son père, de subvenir aux besoins de sa famille. Il demeure donc quelques années encore à ‘Ayn Warqa, cette fois-ci comme enseignant.

En 1840, Butrus al-Bustânî quitte son établissement pour s’installer à Beyrouth. Le contexte est très tendu. Muhammad ‘Alî, considéré plus tard comme le fondateur de l’Égypte moderne, avait un grand projet syrien qui heurtait de front son suzerain historique à Istanbul. L’idée d’établir les fondations d’un nouvel empire a été mise en œuvre par son fils Ibrâhîm pacha qui franchit le désert du Sinaï avec plus de 30 000 hommes pour remonter la côte levantine et pénétrer à l’intérieur des terres, jusqu’à Damas où il entre victorieux le 16 juin 1832. Devant cette démonstration de force qui remet en question l’intégrité de l’empire ottoman, la Grande-Bretagne et la France contraignent le conquérant à signer, en mai 1833, le traité de Kutahiya. Muhammad ‘Alî et son fils sont repoussés vers l’Égypte mais ils en obtiennent la possession héréditaire. La situation que découvre Butrus al-Bustânî en arrivant à Beyrouth est très instable. Soutenue par des subsides ottomans et anglais, la révolte est aussi attisée par l’action de Français. Le 4 juin 1840, dans l’église Saint-Élie d’Antélias, des maronites, des druzes, des chiïtes et des sunnites s’engagent à combattre côte à côte contre l’autorité égyptienne tandis qu’à Dayr al-Qamar, dans le Chouf, un autre groupe de druzes et de maronites prend un engagement similaire. L’insurrection est celle d’une classe populaire, les *‘âmmiya*, mais elle se voit débordée par les appétits des Puissances conduites par la Grande-Bretagne qui, en conformité avec un traité international adopté le 15 juillet et marginalisant partiellement la France, exige le retrait égyptien^[12]. L’ultimatum étant ignoré, Beyrouth est bombardée le 10 septembre alors qu’un corps expéditionnaire comptant six mille soldats ottomans, cinq cents autrichiens et deux mille britanniques débarque au nord, dans le port de Jounieh, sonnante la retraite des forces d’Ibrâhîm pacha.

Les premiers contacts avec le monde anglo-saxon de Butrus al-Bustânî datent précisément de cet événement. Il entre en relation avec les officiers des troupes britanniques au moment de leur débarquement. Peu après, il établit des liens avec deux missionnaires américains, Ely Smith (1801-1857), chef de la mission, et le Dr Cornelius Van Dyck (1818-1895), un intellectuel de sa génération avec qui il noue des liens d'amitié. Les deux hommes logent dans la même maison. Ce compagnonnage est l'occasion pour al-Bustânî de mieux se former aux langues étrangères (anglais, grec, hébreu), de s'initier aux sciences modernes et aussi de se convertir au protestantisme, ce qui provoque un scandale au sein de la communauté maronite. Cette conversion intervient en effet après celle d'As'ad al-Shidyâq, frère de Fâris, ancien séminariste de 'Ayn Warqa et secrétaire de l'évêque Pierre Karam Biskintânî ainsi que du prince Ḥaṣan 'Alî Shihâb. Dans le premier tiers du siècle, la lecture des livres protestants était interdite aux maronites, des contre-propagandistes étaient chargés de faire pièce aux missionnaires, et la fréquentation de protestants était condamnée sous peine de péché mortel relevant du patriarche. La fin tragique d'As'ad est connue : il serait mort d'hydropisie après trois années en prison, marquées par les souffrances physiques et morales endurées^[13].

Le climat a sensiblement changé lors de la conversion de Butrus, puisqu'il n'est pas menacé dans sa vie, ni dans ses mouvements. Les missionnaires américains utilisent à plein les compétences du néophyte. Nommé professeur à l'école de 'Abey en 1846, Butrus al-Bustânî revient à Beyrouth un an plus tard comme interprète et secrétaire au consulat américain, fonction qu'il occupe pendant une décennie avant d'être nommé consul par intérim (avril 1857-juillet 1858) sous l'égide du consul anglais Noel More. Il dirige l'imprimerie de la mission protestante et contribue à la traduction de nombreux ouvrages, proposant une version de la Bible ainsi que des écrits à caractère moral. Il assure la direction de l'École du dimanche de la mission pendant une quinzaine d'années et préside l'Association protestante de bienfaisance de Beyrouth jusqu'à devenir membre du Comité de l'Église évangélique et membre honoraire du Conseil supérieur de l'Église aux États-Unis^[14].

À côté de cet engagement diplomatique et confessionnel, Butrus al-Bustânî prend activement part à divers groupes dont le but est de promouvoir les richesses de la culture arabe : l'Assemblée pour l'éducation, puis l'Académie scientifique syrienne (*al-Jam'iyya al-'ilmiyya al-sûriyya*, 1857) présidée par l'émir druze Muḥammad Arslân^[15], enfin le Cénacle littéraire pour la diffusion des ouvrages arabes dont il est élu président en février 1860. Le Collège national, qu'il fonde en 1863, est le premier établissement de la région qui ne dépend ni d'une communauté, ni d'une mission et s'ouvre à tout impétrant pour lui dispenser l'*âdâb*, une culture générale destinée à l'élévation culturelle et sociale de l'individu. L'article 3 du *Règlement intérieur* précise que l'institution « reçoit des élèves de toutes les confessions, de tous les rites et de tous sexes, sans porter préjudice à leurs religions personnelles ni les obliger à embrasser une confession autre que celle de leurs parents, leur laissant une liberté totale pour pratiquer leur propre religion. » L'enseignement y est donné en plusieurs

langues, avec une priorité accordée à l'arabe ; Butrus al-Bustânî y prononce, tous les dimanches, une conférence aux professeurs et aux élèves, et y enrôle son ami Van Dyck. Malgré l'ouverture d'une section préparatoire pour les élèves souhaitant entrer au Collège évangélique syrien fondé en 1866 (future *American University of Beirut*^[16]), et l'appui des membres de sa famille qui s'investissent dans le projet, le Collège national doit fermer ses portes à la fin des années 1870. C'est avec son fils Salîm (1846-1884) que Butrus al-Bustânî fonde, en 1868, deux journaux : *al-Janna* (« le Paradis ») 1870-1881 et *al-Junayna* (« le Jardin ») 1871-1875, qui viennent s'ajouter à la revue *al-Jinân* (« les Jardins »)^[17] 1870-1886. Six volumes du grand œuvre, l'encyclopédie arabe *Dâ'irât al-Ma'ârif*, ont déjà publiés quand il meurt en 1883^[18].

Avec des motivations avouées ou non, les observateurs de l'itinéraire de Butrus al-Bustânî ont insisté sur son engagement politique^[19], la devise d'*al-Jinân* – « l'amour de la patrie vient de la foi » ayant donné lieu à des interprétations parfois très contradictoires liées à l'acceptation du terme « patrie ». Par-delà ces divergences, le consensus porte sur son attachement à la langue arabe qui est à la fois chant d'amour (cette langue, si belle, si fine et malléable, a su intégrer des sciences qui lui venaient de l'extérieur pour leur donner de nouvelles potentialités) et cri d'alarme (la production actuelle illustre un état de totale décadence et les Arabes ne semblent pas en avoir conscience). Sans doute est-ce dans la conférence sur « Le patrimoine culturel des Arabes », donnée à l'occasion d'une séance du Cénacle littéraire le 15 février 1859, que Butrus al-Bustânî a le plus précisément exprimé cette tension qui habite aussi son fils Salîm comme Sulaymân al-Bustânî. Le plan suit une trame chronologique, passant successivement de la période de *jâhiliyya* à l'âge d'or pour aboutir au temps du déclin contemporain. Mais, conclut l'intervenant, il ne doit y avoir dans ce constat aucune fatalité : à condition de savoir s'inspirer des Occidentaux, « les sciences vont se répandre parmi les Arabes ; elles rempliront leurs demeures pour en restaurer la splendeur d'antan et le croissant de la littérature, né au milieu du XIX^e siècle, deviendra pleine lune »^[20].

Inspiration donc, mais sans imitation servile. Depuis la publication de *L'Or de Paris* par Rifâ'a al-Tahtâwî, les lettrés de langue arabe glosent sur l'écart qui sépare l'espace arabe du monde européen et les ponts susceptibles d'être établis entre eux^[21]. Dans un style différent de l'imam égyptien qui avait pour ligne d'horizon l'Égypte associée à l'Umma islamique, et avec des préoccupations qui ne sont pas marquées par l'enjeu religieux, Butrus al-Bustânî rédige un *Discours sur la société et la comparaison entre les coutumes des Arabes et des Européens* dont les premiers éléments sont publiés en 1861. L'exposé, premier traité de sociologie en langue arabe depuis la *Muqaddima* d'Ibn Khaldûn, est divisé en trois parties : une définition du concept de société ; une définition de ce que sont les us et les coutumes ; la comparaison proprement dite en matière de conversation, de fréquentations, de tenue et de chevelure, d'alimentation, de normes morales et scientifiques. À la première lecture, ce qui domine est l'impression d'une grande différence, accentuée par l'observation d'un sentiment de mépris des Européens à l'égard des Arabes et d'un appel à

rejoindre ce niveau de civilisation sans renier ce qui peut faire le propre de l'identité arabe. Le tableau, qui reprend le concept de *tafarnuj* (« imitation des Francs »), thème littéraire de prédilection en ces années, est en fait plus nuancé. Ibn Khaldûn distinguait deux types de société, la bédouine et la citadine, Butrus al-Bustânî en ajoute une troisième, celle d'une société primitive marquée à la fois par l'idée du « bon sauvage » rousseauiste et par l'insistance liée au protestantisme d'une nature corrompue^[22]. La ville de Beyrouth apparaît non seulement comme le lieu du contraste mais aussi comme celui de la rencontre vécue entre les deux mondes. Ainsi, une ligne de partage existe certes entre les « Arabes » et les « Francs », mais d'autres séparent les habitants de Beyrouth et ceux de la Montagne, ou plus largement les habitants d'une cité et ceux qui n'en sont pas, en fonction des critères de « besoins » et de « peurs » :

13

Et puisque Beyrouth, notre séjour et notre patrie, est un maillon de la chaîne magnifique, et puisque le centre de cet anneau est important pour nous et pour la Syrie notre patrie, parce que cette cité communique avec les différentes régions de notre territoire et les relie aux pays étrangers, nous avons jugé bon d'utiliser cette ville comme exemple modèle. [...] la plupart des habitants de Beyrouth aiment la paix et la tranquillité publique. [...] il se trouve à Beyrouth des personnes de divers pays et races, voire du plus grand nombre de nations qui existent sous le ciel, que l'on peut répartir en deux groupes : les fils de l'Orient et les fils de l'Occident. Si ces gens diffèrent les uns des autres quant à la nationalité et l'origine, ils sont liés par des intérêts notamment commerciaux, politiques et éthiques. [...] la plupart des habitants de Beyrouth sont civilisés. Leurs sentiments, à tous, aspirent à la civilisation et y tendent. Ils ont à cœur d'en élargir le cercle dans leur pays et d'en répandre les avantages dans d'autres régions. En conséquence, leurs besoins sont ceux de gens civilisés, ainsi que leurs peurs^[23].

Traits communs donc, mais aussi « retard ». Dans la conférence sur « Le patrimoine culturel des Arabes », Butrus al-Bustânî indique avec netteté les moyens nécessaires pour surmonter l'apathie ambiante qu'il disait constater : des écoles, des imprimeries, des librairies et des bibliothèques... bref re-fonder une véritable culture de l'écrit arabe. Programme à la réalisation duquel son fils aîné Salîm, puis un cadet de la famille proche, Sulaymân, contribuent avec éclat^[24].

14

SULAYMÂN AL-BUSTÂNÎ, L'ILIADE ET LA NAHDA. ENTRE TRADUCTION ET TENTATIVE DÉTOURNÉE DE RÉHABILITATION D'UN PROJET DE RÉFORME

D'une certaine manière, Sulaymân al-Bustânî est un produit du programme éducatif mis en œuvre par *al-Mu'allim*. Né en mai 1856, il reçoit un premier enseignement dans une école de village du Chouf, mais passe surtout huit années à l'École

15

nationale dirigée par Butrus. Il profite des innovations pédagogiques de ce dernier sous la forme de plusieurs manuels scolaires, dont un ouvrage de mathématiques (*Kitâb Kashf al-hijâb fi 'ilm al-hisâb*) et le commentaire de la grammaire de l'évêque maronite d'Alep Germanos Farhât (*Misbâh al-Tâlib fi bahth al-matâlib*)^[25]. Il se passionne pour les langues qu'il apprend avec célérité (arabe, turc, français, anglais, grec ancien et moderne, syriaque, latin, italien, espagnol, allemand, russe, hébreu et indien), mais possède également des connaissances approfondies en sciences (mathématiques, chimie, droit, agronomie, minéralogie), ainsi qu'en commerce et en sociologie. Il mène une carrière double, d'enseignant et d'homme de lettres, contribuant aux revues *al-Janna*, *al-Junayna* et *al-Jinân*, propriétés de son parent. Il est enfin l'un des rédacteurs de *Dâ'irât al-Ma'ârif*. Il lui fait bénéficier de la somme encyclopédique de ses connaissances et de ses expériences, notamment des voyages qui l'ont conduit en Amérique (à l'Ouest) et aux Indes (à l'Est)^[26].

En préambule (*dibâjât al-Kitâb*) à sa traduction de *l'Iliade*, Sulaymân al-Bustânî affirme : « Ceci est *l'Iliade*, je l'offre en mariage (*azuffu-hâ*)^[27] aux lecteurs sous forme de poésie en langue arabe ; j'ai épuisé tous mes efforts pour la mettre en vers et en tisser la trame ; mon seul but était de vous offrir une bonne traduction dépourvue de tout défaut d'élocution et de barbarisme »^[28]. Sulaymân al-Bustânî s'introduit, à travers cette traduction, dans notre intimité ; il nous invite à découvrir le corpus de *l'Iliade* comme on découvre^[29], la nuit de noces, le corps d'une bien-aimée étrangère qui nous vient des contrées lointaines. Al-Bustânî est là, à l'intérieur de la chambre nuptiale, pour nous présenter la belle étrangère, enrobée dans une *mizaffa*, une litière traditionnelle tissée des mains d'un artisan-tailleur arabe. Mais à peine la fait-il entrer, qu'il se précipite, discrètement, par une petite porte dérobée en nous laissant le soin de découvrir la beauté de cette étrangère, *rûmiyya*, cette non-arabe, *a'jamiyya*, qui nous vient d'ailleurs. La beauté de son corps et de son corpus s'amalgament en constituant une alliance de poétique grecque et de prosodie arabe. Le contenu est d'ailleurs, mais le contenant est bien d'ici. Une *Iliade* grecque enrobée de rimes et de rythmes arabes.

Sulaymân al-Bustânî est tout à fait conscient de ce qu'il offre en mariage aux Arabes. C'est un projet qui a mûri^[30], il répond à la fois à des motivations personnelles, le goût pour la poésie épique depuis son plus jeune âge, l'admiration spécifique pour *l'Iliade* qu'il qualifie de « summum de la modernité », et à un besoin collectif :

Je me suis dit alors : il serait juste que notre langue arabe compte parmi ses textes, cet oiseau rare qu'est *l'Iliade* ; elle en est plus digne que n'importe quelle autre langue. Aucune des langues étrangères, européennes ou autres, et aucun de leurs poèmes ne sont prédisposés à parer et vêtir *l'Iliade* d'une robe aussi belle et fascinante que la langue arabe. [...] il n'existe dans aucune autre langue, sinon celle des poètes arabes, des mots et des expressions qui soient aussi proches, voire presque identiques à ceux de *l'Iliade*, tant sur le plan de la sagesse que celui de la description poétique^[31].

Le scandale et le danger, explique-t-il à demi-mot, c'est que depuis dix siècles la langue arabe est privée d'un texte majeur : « J'ai évoqué les causes des faiblesses de la poésie et de son déclin et la tendance des lettrés [à notre époque] à essayer d'en combler les lacunes et d'opter pour de nouvelles orientations »^[32]. À la suite de Butrus, il se désole du fait que les Arabes, maîtres incontestés du vers et de la rime, voient leur langue et leur poésie au fond de l'abîme. Que la crise et le déclin touchent les régimes politiques, l'économie ou n'importe quel domaine social, c'est dans l'ordre des choses ; mais que l'essence de l'expression arabe, la poésie, en soit affectée, prouve l'extrême gravité de la situation.

Pour venir à bout de cette décadence que les Arabes subissent, Sulaymân al-Bustânî évoque la *Nahda*, mouvement de « renaissance » et de « réveil », sursaut nécessaire pour réactiver cette formidable machine entreprise au Moyen Âge et abandonnée en cours de route, à un moment de l'histoire, pour des raisons à la fois politiques, religieuses et économiques. Les principales victimes de cet abandon furent la langue et surtout la poésie qui plongèrent dans une profonde léthargie. Dans son article consacré à la « Nahda » pour l'*Encyclopédie de l'islam*^[33], Nada Tomiche distingue deux objets complémentaires : le premier est endogène, qui tente une révision du phénomène islamique (*islâh*) ; le second est exogène qui naît du contact Orient-Occident et libère la pensée à la fois par rejet d'entraves héritées et par emprunts à des modèles étrangers. Si l'on reprend la classification adoptée par Tanios Njeim, Sulaymân al-Bustânî appartiendrait à la deuxième génération, non plus celle qui tente de « ressusciter le passé authentique avec ses genres et son style éloquent », mais celle qui entreprend « un mouvement de traduction de plus en plus vaste », avant de voir ses héritiers se détourner du passé et renoncer « à ses procédés formels et ses thèmes révolus »^[34].

À bien y regarder, le projet de Sulaymân al-Bustânî est à cheval sur les trois générations. Lorsqu'il décide de s'attaquer à la traduction de *l'Iliade*, il recadre le lecteur en le plaçant au cœur de son patrimoine, ainsi qu'il l'explique dès la première page de son préambule :

J'ai senti la nécessité de comparer celle-ci [*l'Iliade*] à la poésie arabe, ce qui m'a amené, pour l'expliquer et la rendre facile et accessible, à introduire la poésie arabe ancienne en évoquant ses origines, les causes de sa disparition, mais aussi les déclamations poétiques de sùq 'Ukâz et l'importance de la langue des Quraysh et son influence sur cette poésie, ainsi que le rôle du Coran dans le rassemblement et l'unification de tous les dialectes sous l'étendard d'une seule et unique langue, et son mérite dans la perfection de la rhétorique tant sur le plan de la poésie que celui de la prose^[35].

N'est-ce pas là une exhortation implicite à légitimer le corpus de *l'Iliade* en s'appuyant sur ces textes fondateurs avant d'entreprendre sa lecture ? En établissant ces ponts, le traducteur joue sur deux cordes : d'une part, il légitime son entreprise

en faisant accepter un corpus poétique jusque-là récusé par la tradition ; d'autre part, une fois cette légitimation acquise, il s'en sert pour tracer « des orientations nouvelles qui [peuvent], en se greffant sur le patrimoine ancien, donner le pas à la Renaissance »^[36].

En suggérant au lecteur de suivre cette belle étrangère déguisée en indigène qui s'introduit dans son intimité pour lui faire découvrir la sienne, Sulaymân al-Bustânî ne veut-il pas rompre avec cette impossibilité de peindre le même tableau avec deux pinceaux différents, imposée jadis par l'autorité de califes, assistés de *fuqahâ'*, de *kuttâb*, de *wu'âz*, de prêcheurs et harangueurs de foules en tout genre ? Il sait que le problème de la légitimation va se poser à un moment ou à un autre. Il sait que les adversaires sont nombreux, à l'affût de toute tentative d'introduction d'un quelconque corps étranger à l'intérieur d'un noyau conçu comme monolithique, et prêts à invoquer l'argument de l'« innovation blâmable ». D'autres, avant lui, se sont heurtés au mur : aux belles heures de la Bagdad abbasside, des traducteurs connaissaient par cœur des vers d'Homère, mais jamais ils ne les mirent par écrit en langue arabe^[37]. Alors, pour se prémunir de la menace et éviter la suspicion, il décide de s'expliquer.

Le chapitre intitulé *Kitâbat al-sharah* est fondé sur un genre inédit dans l'histoire du commentaire arabe. Son but n'est pas de faire une exégèse classique de *l'Iliade*, mais de provoquer le lecteur dans sa façon de percevoir sa propre civilisation et sa propre culture. En face du texte d'Homère, il place les habitudes, les mœurs, les mythes et les cultes les plus célèbres chez les Arabes, en évoquant le plus mémorable de leur système poétique, ainsi que les comportements de leurs rois, princes et hommes politiques, tout en montrant son étonnement devant la langue arabe potentiellement capable d'assimiler, de façon innée et instinctive, tous les sens et tous les imaginaires, et actuellement incapable d'intégrer l'esprit moderne pour entreprendre une réforme de la société qui se résume en deux points : la langue arabe et la condition sociale des Arabes^[38]. Sans équivoque, il situe avec précision le moment de la mise en sommeil quand les Arabes, après un mouvement d'ouverture extraordinaire aux textes philosophiques et scientifiques grecs, ont décidé de fermer la porte aux textes poétiques, ignorant, dès lors, deux vocables qui avaient échappé à la vigilance d'Averroès lui-même : la « comédie » et la « tragédie ». La conséquence de cette fermeture est une aphasie pluriséculaire. Regrettant de ne pas avoir été présent plus tôt pour ouvrir une brèche dans ce mur, Sulaymân al-Bustânî témoigne à charge. Il accuse les dirigeants, incapables de promouvoir ou de soutenir un mouvement de traduction, d'édition, d'art, bref d'aide à toutes les formes de savoir comme cela peut exister en Occident. Il blâme aussi les nostalgiques d'un retour à l'« islam authentique » et ceux d'un retour à l'« âge d'or », lorsque les Arabes avaient pour convives Aristote, Platon, Euclide, Ptolémée et bien d'autres. Œuvrant au long de vingt années, il s'emploie à réveiller la *hîmya*, cette fougue d'antan pour l'étonnement.

En introduisant quelque mille vers extraits de la poésie arabe classique, représentant plus de deux cents poètes, Sulaymân al-Bustânî veut montrer à quel point les sens, les images et les événements exprimés dans *l'Iliade* sont similaires à leurs équivalents énoncés en arabe^[39]. Mais l'invite n'est pas directe, le traducteur a l'habileté d'emprunter un chemin de traverse, il présente sa lecture habillée d'une lingerie fine nommée *qasîda*, forme poétique la plus ancienne en arabe, parangon du poème respectant l'héritage des anciens, et surmontée d'un pardessus nommé *khabar*, concentré d'histoires et d'anecdotes concernant les habitudes des Arabes, leurs us et coutumes ainsi que leur morale à travers les époques^[40]... avant de la dévêtir et de permettre au lecteur de se rendre compte qu'il est en face d'une *rûmiyya*, *a'jamiyya*, cette étrangère non arabe déguisée en arabe.

L'occasion lui est alors donnée de s'interroger sur les motifs qui ont conduit les Arabes à empêcher jusque là la traduction de *l'Iliade*. Car il ne s'agit pas d'un acte manqué, mais bien d'un « oubli délibéré » : d'une part, en raison de sa valeur reconnue, l'œuvre a été traduite en latin, en hindi, en persan^[41], en français, en anglais, en italien, en allemand, et même en syriaque^[42] ; d'autre part, la tradition a retenu les noms de ceux qui, parmi les Arabes, la connaissaient. Trois causes principales sont évoquées pour expliquer ce refus. La première est religieuse, et elle n'est pas propre à l'islam puisque les représentants du christianisme ont, dans les premiers temps, rejeté les textes d'Homère par crainte du polythéisme, certains l'accusant même d'être à l'origine des écritures apocryphes de l'Ancien Testament (mais cela n'a pas empêché un Jérôme de Stridon de connaître par cœur des chants entiers d'Homère). Sous les califes, il était possible de traduire le *Shâh-nâme* d'al-Firdawsî parce que ce dernier était considéré comme un homme de lettres musulman, mais pas le texte d'Homère, considéré comme un poète polythéiste. La sortie de la bédouinité^[43] coïncidant avec la conquête et la fondation de l'empire impliquait d'ailleurs un ordre de priorité pour les Arabes, leur intérêt pour les écrits scientifiques (médecine, logique, philosophie...). Une seconde raison, structurelle celle-ci, vient compléter la précédente. Les traducteurs des califes, tel Ibn Hûnayn, n'étaient pas Arabes de naissance, ou, plus précisément, n'étaient pas d'éducation arabo-musulmane. Ils éprouvaient donc des difficultés à composer en vers rimés et rythmés quand les poètes arabes, eux, ne connaissaient pas la langue grecque ; au demeurant, étant les maîtres incontestés de la prosodie, du rythme et de la rime, ces derniers ne sentaient pas la nécessité de traduire des textes qui n'auraient pu atteindre leur « océan sans rivage ». La troisième raison invoquée est d'ordre littéraire. Lorsqu'un poème est traduit en prose, il perd de sa poésie, de sa beauté et de sa splendeur. Ce fut le cas du *Shâh-Nâme* : les lecteurs s'en désintéressèrent dans sa version arabe, tout en le citant dans les ouvrages de littérature et d'histoire.

Ces trois motifs n'ont plus lieu d'être, conclut Sulaymân al-Bustânî, qui maîtrise le grec comme l'arabe et possède des qualités littéraires incontestables. Quant à l'argumentaire d'ordre religieux, il explique qu'il importe de reconnaître que nombre d'histoires et d'anecdotes compilées par les auteurs médiévaux, jusqu'aux paroles

attribuées à Adam, Ève et leurs deux fils en passant par les « anges », n'ont pas plus d'authenticité que les récits inclus dans *Illiade*. Il n'y a donc aucune crainte à traduire ces derniers pour qui sait regarder son patrimoine culturel avec un œil critique et constructif. À bon entendeur... Par-delà l'instauration du tamis d'une histoire critique, c'est à une véritable réforme de la langue elle-même qu'appelle le traducteur. Il adjure ses contemporains de ne pas commettre deux fois la même erreur, en laissant passer sous silence cet « éveil » qu'est la *Nahda*. Bien qu'elle soit étrangère, elle est le fruit de la concentration d'efforts entrepris, naguère, par les Arabes, et elle pourrait finir par s'acclimater, comme ce fut le cas pour sa grand-mère^[44]. Une culture sûre d'elle-même et une civilisation forte, ce sont celles qui, fermement, s'ouvrent aux autres, et se laissent séduire par les belles étrangères, car « l'étranger » qui est en « l'autre » n'est que le reflet de « l'autre » qui est en « soi ».

POUR UNE REFONDATION D'UNE CULTURE DE L'ÉCRIT ARABE ?

Le défi fondamental de la modernité occidentale est, selon les deux hommes, lexicographique et encyclopédique. L'Europe et l'Amérique du Nord se présentent devant l'espace arabe avec des réalités techniques, économiques, politiques, culturelles, sociales nouvelles. Comment en parler, si on ne les nomme pas ? Comment les comprendre, si on ne les définit pas ? Comment les trier, si on ne les hiérarchise pas^[45] ? Au début des années 1860, Butrus al-Bustânî annonce aux « amis de la langue arabe » qu'il a pris la décision de publier un dictionnaire, *Muhîṭ al-Muhîṭ* (« Océan des océans »), dont le premier tome est achevé en 1867, le second en 1870. L'ouvrage est présenté dans une version abrégée sous le titre *Qatr al-Muhîṭ*. À peine est-il achevé qu'est lancée l'entreprise d'une encyclopédie arabe qui compte rapidement six volumes (1876, 1877, 1878, 1880, 1881, 1882). Sa méthodologie reprend des modèles occidentaux : entrées groupées par ordre alphabétique, explications de longueur variable, parfois rehaussées d'illustrations. Quant aux moyens éditoriaux et financiers, ils sont encore mal connus. Butrus al-Bustânî bénéficie d'une aide de la mission américaine, mais celle-ci n'est pas illimitée et *al-Mu'allim* conserve son indépendance vis-à-vis d'elle, ce qui explique sans doute la courte durée de vie des périodiques qu'il publie. Sulaymân, alors qu'il n'a pas vingt ans, répond favorablement à l'appel des notables de Basra pour fonder une école et lancer un journal. Il s'installe pendant une douzaine d'années en Mésopotamie, est nommé membre du Tribunal de Commerce et Directeur de la Compagnie Khadiawite ottomane d'Oman, ce qui lui vaut sans doute des revenus d'une certaine importance. Il a des liens avec les imprimeries al-Ma'ârif (à Beyrouth) et Dâr al-Hilâl (au Caire). Peu d'études existent actuellement sur l'histoire de l'imprimé en langue arabe ; pour la presse, à l'exception de quelques monographies en arabe, il faut se contenter des notices, généralement succinctes, du répertoire des 3.200 revues et journaux arabes (de 1800 à 1965) établi par Abdelghani Ahmed-Bioud avec la collaboration de Hassan Hanafi et de Habib Feki il y a quarante ans^[46].

Les engagements politiques des deux intellectuels sont des prolongements logiques de leur positionnement culturel. Lors des massacres au Mont-Liban et à Damas en 1860^[47], Butrus al-Bustânî défend l'amour d'une patrie (*watan*) contre les déchirements communautaires et sans se départir d'un lien d'attachement au sultan, comme en rendent compte les cinq premiers numéros de *Nafîr Sûriyya*. La véritable religion, explique-t-il en substance, est celle qui recommande de faire le bien et de s'abstenir de faire le mal ; en l'occurrence, les noms de « Druzes » et de « Nasrânî », de « Musulmans » et de « Chrétiens », sont bafoués par ceux qui ne servent que leurs intérêts pour faire couler le sang. La patrie a pour nom Syrie : « La Syrie, connue sous l'appellation de Barr al-Shâm et 'Arabistân, c'est elle notre pays avec ses différentes plaines, ses déserts, son littoral et ses montagnes. Les habitants de la Syrie, avec leurs différentes confessions, sociétés, origines et divisions, sont les enfants de notre patrie. » Le régime, enfin, doit viser à dresser un rempart entre la *ri'âsa* (autorité religieuse) et la *siyâsa* (autorité civile). Sulaymân al-Bustânî partage ces convictions et fonde son engagement politique sur ces trois piliers. Sa loyauté envers la Porte lui vaut d'être délégué pour représenter l'empire ottoman à l'Exposition universelle de Chicago en 1893, mais cela ne l'empêche pas de défendre les droits et les intérêts des Arabes dès que ceux-ci paraissent menacés. Quinze ans plus tard, dans un contexte politiquement tendu^[48], il est élu député de la *wilâya* de Beyrouth, seul membre arabe chrétien du Parlement, ce qui lui vaut d'être chaleureusement applaudi par le futur vice-président du premier Congrès arabe, Chekri Ganem (1861-1929) : « Celui qui a traduit *l'Iliade* en superbes vers arabes n'est pas l'homme du coup de main ; c'est un conquérant qui procède par lente invasion. Sûr d'atteindre son but, il y marche d'un pas mesuré, calculé dirais-je, si l'artiste chez vous, c'est-à-dire l'homme prédestiné, n'avait une grande part dans la pensée et dans l'action. [...] Aussi votre élection fut-elle pour moi comme pour tous ceux qui vous connaissent, une grande joie. Et si je l'ai dit et crié, ce fut, cette fois, moins par reconnaissance et par amitié que par patriotisme. [...] Car vous portez, ainsi que chacun de vos collègues de la Chambre, avec la couronne civique que les électeurs vous ont octroyée, toutes leurs espérances. [...] je suis certain même que nos concitoyens ne sont ni séparatistes, ni autonomistes, qu'ils sont tout simplement Ottomans, qu'ils veulent le rester et que s'ils ont à lutter ou à combattre, pour des réformes intérieures, ils le feront en Ottomans, le texte de la constitution amendée à la main »^[49]. En 1910, Sulaymân est élu vice-président de l'Assemblée, il participe à de nombreuses commissions ou délégations parlementaires. Réélu député en 1912, il est nommé membre du Sénat, désigné ministre du Commerce et de l'Agriculture. Il a peut-être été membre de *al-Ikhâ' al-'ambî al-'uthmânî*, fraternité destinée à faire respecter la langue et les coutumes arabes^[50]. Il ne participe pas au Congrès arabe inauguré à Paris le 18 juin 1913, où le lien entre Arabes et Ottomans n'est d'ailleurs pas rompu. Il doit s'exiler en Suisse à l'automne 1914, quand la Porte entre en guerre aux côtés des Empires centraux. Il n'a de cesse de défendre la liberté d'expression contre les formes d'intransigeance religieuse jusqu'à son décès, en 1925.

À la manière des grands penseurs grecs qui n'étaient pas toujours dupes des mythes auxquels ils faisaient référence pour nourrir leur métaphysique^[51], Butrus comme Sulaymân al-Bustânî manifestent la conscience vive et le désir pressant d'établir une distinction entre le réel passé et l'imaginaire des hommes. Non pas qu'ils défendent l'expression d'un rationalisme étroit, mais ils paraissent impressionnés par l'affirmation du « réel » passé tel qu'il s'exprime de l'autre côté de la Méditerranée dans l'historiographie européenne qualifiée de « positive », bouleversant des représentations héritées comme celle des *asâtîr al-awwalîn* (ces « histoires des peuples anciens », peuples ayant existé ou seulement mythiques tels les 'Âd ou les Tamûd). Leurs contemporains ne semblent pas avoir pris toute la mesure de ce que cela pouvait signifier en termes de rapport au texte. Jurjî Zaydân, dans son *Histoire de la langue arabe* (vol. 4, Imprimerie al-Hilâl, le Caire, 1911), ne manque pas de souligner le rôle éminent de Butrus al-Bustânî. Il envisage la *Nahda* sous quatre aspects : elle a une dimension culturelle (i.e. scientifique et linguistique), sociale, religieuse et politique. Mais il ne s'étend pas sur la notion d'histoire, ou d'historicité, ni sur la manière nouvelle de l'envisager ; il évoque le retour de la « Civilisation » (*al-madaniyya*) par la *Nahda* et distingue, parmi d'autres, deux ensembles qui ont tenu tour à tour le rôle de phare de la « Civilisation » : la civilisation islamique (*al-tamaddun al-islâmî*) et la civilisation européenne (*al-tamaddun al-ḥadîth*)^[52]. Il en va de même pour Y. Debs (*Histoire des maronites*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1905) et pour le jésuite Louis Cheikho (*La littérature arabe...*, vol. 2, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1910) dont le projet est clairement apologétique^[53].

D'une manière générale, les autorités religieuses, chrétiennes comme musulmanes, adoptent un profil bas devant ces travaux. La traduction arabe de *l'Iliade* n'a fait l'objet d'aucune menace, d'aucune poursuite, mais sa diffusion a été limitée par le peu de publicité qui lui a été faite en dehors du petit monde des érudits – un procès aurait en effet risqué de la faire connaître plus largement.

L'intérêt que porte Sulaymân al-Bustânî à l'antiquité grecque et l'influence positive qu'il souhaite pour relancer la culture et la pensée arabes commencent cependant à se répandre de son vivant même. Le témoignage de Jamâl al-Dîn al-Afghânî est, de ce point de vue, tout à fait remarquable puisqu'il invite à nuancer l'affirmation d'une « inspiration foncièrement islamique »^[54]. Il encourage Sulaymân al-Bustânî dans son entreprise de traduction de *l'Iliade*, commencée en 1887 et achevée en 1895 : « Si une telle entreprise avait pu être menée il y a plus d'un millénaire, elle aurait été bien plus profitable que toutes les traductions de la philosophie grecque »^[55]. Pourtant, les manuels de l'enseignement de la langue et de la littérature arabes réalisés au XX^e siècle seront peu nombreux, à notre connaissance, à en avoir conservé des extraits ; ce sera le cas du manuel *al-Mushawwiq* publié par les Pères Paulistes à Harissa et diffusé dans les écoles privées du Liban et de la Syrie à la fin des années cinquante^[56].

À quelques siècles d'écart, le monde grec et le monde arabe ont en partage deux éléments : le passage tardif d'une poésie orale à une littérature écrite, illustrée justement ici par l'épopée homérique (on ne sait si Homère fut un aède ayant confié à un assistant le soin de noter son chant par écrit)^[57] et là par le texte coranique ; l'accélération brutale d'un processus d'élaboration de formes nouvelles de pensée (sciences démonstratives et du langage, philosophie) catalysées par l'installation en cité d'une population qui se dote d'un pouvoir centralisé et de règles de fonctionnement par écrit. Mais, dans le premier cas, le droit, la politique, l'économie et l'art se dégagent de la sphère religieuse, alors que dans le second, ces domaines sont précisément englobés par le religieux. Sans doute, Butrus et Sulaymân al-Bustânî n'avaient pas conscience de ces possibles analogies, mais le fait est que leurs engagements et leurs travaux ont donné du sens à ces rapprochements possibles par-delà la barrière du temps, de la langue et des référents confessionnels. Implicitement, ils ont donc pu contribuer à l'affirmation d'une sorte d'identité méditerranéenne elle-même ouverte à d'autres climats. Cette identité fut plus clairement revendiquée par la génération suivante où l'on retrouve notamment Ahmad Lutfî al-Sayyid (1872-1963), à la fois « théoricien de l'égyptianité face à l'islamisme cosmopolite » et du « libéralisme modéré^[58] » et Ahmad Shawqî (1868-1932) qui, ce n'est pas un hasard, se pencha sur le sort de la reine Cléopâtre^[59]. Parce qu'il revendiqua le libre exercice de la raison en dehors de toute contrainte dogmatique, sentimentale ou mythique, parce que les affinités entre les cultures orientales et occidentales lui paraissaient incontestables et qu'il voulait faire de l'Égypte le lieu de cette rencontre, Tâhâ Husayn se situa ouvertement dans le cadre d'une civilisation méditerranéenne avec l'héritage grec pour dénominateur commun^[60]. Au lendemain de la Grande Guerre, il traduisit des tragiques grecs (versions réunies dans le recueil *Suhuf mukhtâra min al-shi'r al-tamthîlî al-yunânî*) et la *Politique* d'Aristote^[61]. Parallèlement, il choisit ainsi d'enseigner l'histoire de la Grèce ancienne à l'Université égyptienne, expliquant aux étudiants son empreinte dans le domaine de la pensée comme des institutions. Ces idées sont au fondement des réformes qu'il proposa pour accélérer la marche de l'Égypte. Il en décline les éléments dans l'ouvrage qu'il publie en 1938 : *Mustaqbal al-thaqâfa fî Misr*^[62].

Le futur ministre égyptien de l'Instruction publique ne fut pas le seul à vouloir recréer un lien avec le monde grec. On assista à un véritable cycle de traduction de la poésie grecque qui s'accompagna d'une interrogation sur les raisons de son absence dans le patrimoine de langue arabe. Tawfîq al-Hakîm (1898-1987) pensait que l'art théâtral ne se satisfaisait pas du caractère nomade de la civilisation arabe, ce qui aurait conduit à un manque tragique : « Littérature arabe... tu te trouvas liée il y a bien longtemps à la Pensée grecque. Tu l'as examinée, en as retenu les sciences et la philosophie, mais t'es détournée de sa poésie... jusqu'à quand durera cette brouille ? Quand donc vous réconciliez-vous ? Examine-la un tant soit peu... autorise-toi à la traduire et à l'étudier... sans doute y trouveras-tu matière à consolider ton patrimoine et enrichir l'héritage que tu laisseras aux prochaines générations »^[63]. Louis 'Awad (1915-1990) alla dans le même sens en opposant un cadre agraire, plus

propice à l'expression d'une littérature épique, à un cadre citadin qui est celui du théâtre : « Les Égyptiens auront un théâtre vivant, quand se développera chez eux la civilisation de la cité, qui fera équilibre à celle des campagnes. C'est que le théâtre est à la cité ce que le temple est à la campagne »^[64]. La question qui se pose, pour paraphraser 'Abd al-Rahmân Badawî qui s'est, lui, intéressé aux phénomènes d'hybridation dans le domaine philosophique^[65], concerne les parts respectives d'influence directe (démonstrable) et de recreation dans ces représentations du passé.

NOTES

- [1] Cet article a pour origine une communication orale présentée lors du colloque organisée par Mme Odile Moreau : « Repenser la réforme, les narrations de la réforme et l'histoire de la Méditerranée musulmane du XVIII^e au XX^e siècle » (Montpellier, 14-16 juin 2007). Les auteurs tiennent à remercier Mme Anne-Laure Dupont pour ses remarques stimulantes.
- [2] Cf. Hichem DJAÏT, « La pensée arabo-musulmane et les Lumières », *Le Débat*, n° 42, nov. déc. 1986, p. 134-144, reprise partielle de son étude « Renaissance, réformisme, révolutions dans l'Islam depuis un siècle : 1880-1980 » parue dans *Annales d'études internationales*, Genève, 1980-1981. Pour une approche historiographique, cf. Dominique AVON, « Les origines de la *Nahda* au crible de l'orientalisme », in Karam RIZK et D. AVON (dir.), *La Nahdha. Réveils de la pensée en langue arabe. Approches. Perspectives*, Kaslik (Liban), Presses de l'Université Saint-Esprit de Kaslik (USEK), 2009, p.195-223.
- [3] Pour une lecture comparatiste, cf. Fatma MÜGE GÖÇEK, « Decline of the Ottoman Empire and the emergence of Greek, Armenian, Turkish, and Arab Nationalisms », in F. MÜGE GÖÇEK (dir.), *Social Constructions of nationalism in the Middle East*, New York, State University of New York Press, 2002, p. 39-56.
- [4] IBN KHALDÛN, *al-Muqaddima*, (trad. par Vincent MONTEIL), Paris, Sindbad, 1967/1968, chap. 4, p. 709-782.
- [5] François HARTOG, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, Gallimard, coll. Folio histoire, 2001 (éd. revue et augmentée), p. 331-394 ; Raoul LONIS, *La cité dans le monde grec. Quand le peuple crée un modèle d'organisation des sociétés humaines*, Paris, Armand Colin, coll.Fac., 2004, p. 143-175. On pourra également se référer à Arnaldo MOMIGLIANO, *Sagesses barbares : les limites de l'hellénisation* (trad. par Marie-Claude Roussel), Paris, Gallimard, 1991, 196 p.
- [6] Ce faisant, nous n'ignorons pas les débats qui ont permis de souligner les solutions de continuité entre la « science de la civilisation » selon Ibn Khaldûn et la tradition gréco-arabe de la philosophie d'une part, les sciences sociales configurées en Europe à partir de la Renaissance d'autre part (cf. Abdesselam CHEDDADI, *Ibn Khaldûn. L'homme et le théoricien de la civilisation*, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque des Histoires, 2006, p. 214-216).
- [7] En tant que tel, ce « trio » est repéré relativement tôt par les orientalistes, comme en témoigne Clément HUART, *Littérature arabe*, Paris, Armand Colin, coll. Histoires des littératures, 1912 [1^{re} éd. 1903], p. 407-409.
- [8] J. ELIAS, « Bustânî, Butrus A1- (1819-1883). Al-Mu'allim », in *Encyclopédie Maronite*, Kaslik (Liban), Publications de l'Institut d'Histoire de l'USEK, t. 2 (à paraître), p.

- [9] Nasser GEMAYEL, *Les échanges culturels entre les Maronites et l'Europe. Du Collège Maronite de Rome (1584) au Collège de 'Ayn-Warqa (1789)*, Beyrouth, s. e., 1984.
- [10] Henri MICHEL, « Les relations intellectuelles entre les élèves du Collège maronite de Rome et l'Occident aux XVII^e –XVIII^e siècles », dans K. RIZK et D. AVON (dir.), *La Nahda. Réveils de la pensée en langue arabe...*, op. cit., p. 19.
- [11] Pierre RAPHAËL, *Le rôle du Collège Maronite romain dans l'orientalisme aux XVII^e et XVIII^e Siècles*, Beyrouth, Publications de l'Université Saint-Joseph, 1950, p. 123-136.
- [12] Joseph HAJJAR, *L'Europe et les destinées du Proche-Orient (1815-1848)*, Paris, Bloud & Gay, « Bibliothèque de l'histoire de l'Église », 1970, p. 516-565. On trouve une relation détaillée des événements dans Karam RIZK, *Le Mont-Liban au XIX^e siècle. De l'Émirat au Mutasarrifyya. Tenants et aboutissants du Grand-Liban*, Kaslik (Liban), Bibliothèque de l'Université Saint-Esprit, 1994, p. 88-97. Interprétation différente et vue synthétique, cf. Kamal SALIBI, *Une maison aux nombreuses demeures. L'identité libanaise dans le creuset de l'histoire*, Paris, Naufal, 1989, p. 180-185.
- [13] Jean FONTAINE, *La crise religieuse des écrivains syro-libanais chrétiens de 1825 à 1940*, Tunis, Publications de l'Institut des Belles Lettres Arabes, 1996, p. 20-23.
- [14] Albert HOURANI, *Arabic thought in the liberal age 1798-1939*, Londres, Oxford University Press, 1962, p. 67 sq.
- [15] Georges ANTONIUS, *The Arab Awakening, the story of the Arab national movement*, Beyrouth, Librairie du Liban, 1969 (1939), p. 45 sq. Certaines interprétations d'Antonius, nationaliste arabe, sont discutées (cf. Nour el-Din ZEINE, *The Emergence of arab nationalism. With a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near East*, Beyrouth, Khayats, 1966, p. 42).
- [16] La meilleure introduction à la connaissance de ce milieu est la thèse d'Anne-Laure DUPONT publiée sous le titre *Gurgî Zaydân (1861-1914), Écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe* (Institut français du Proche-Orient, 2006) dont un chapitre est particulièrement consacré au *Syrian Protestant College* (p. 163-208). L'historienne évoque par ailleurs la conférence de Bustânî sur le « Patrimoine culturel des Arabes » (p. 122-123).
- [17] Najib M. ZAKKA, *Amin ar-Rihani. Penseur et homme de lettres libanais*, Presses de l'Université de Lille III, 1979, p. 18 (thèse de doctorat en littérature arabe contemporaine, sous la dir. de Toufic Fahd, Université de Strasbourg, 1975).
- [18] J. ELIAS, « Bustânî, Salîm al- (1848-1884) », in *Encyclopédie Maronite*, Kaslik (Liban), Publications de l'Institut d'Histoire de l'USEK, t. 2 (à paraître), p. 246-247.
- [19] Paul KHOURY, *Une lecture de la Pensée arabe actuelle. Trois études*, Münster, s. e., 1981, p. 117-118. P. Khoury constate à son tour un « retard de civilisation » du « monde arabe », une « stérilité culturelle » et cherche, à travers les exemples du siècle antérieur, à relancer le mouvement de pensée. Il expose à nouveau ces idées dans *Monde arabe et mutation socioculturelle. Problématique de la sécularisation et de la révolution culturelle* (Beyrouth, Deux Mondes, 2000, p. 9-13).
- [20] Conférence de B. al-Bustânî, « Khutba fî adâb al-'arab » dans Jean DAYA, *al-Mu'allim Butrus al-Bustânî : dirâsa wa wathâ'iq*, Beyrouth, Manchûrat majâlat fikr, 1981.

- [21] Rifâ'at al-Tahtâwî, *Takhlîs al-ibrîz fî tâ'rîkh bârîz*, Le Caire, al-Hay'a al-misriyya al-âmma li-l-kitâb, en particulier p. 376-395 ; trad. par Anouar Louca sous le titre *L'Or de Paris. Relation de voyage. 1826-1831*, Paris, Sindbad, coll. La Bibliothèque arabe, 1988, p.295-311.
- [22] Butrus al-Bustânî apparaît marqué par la lecture des philosophes de langue française mais aussi de langue anglaise, comme Locke et Hume.
- [23] Butrus al-BUSTÂNÎ, *Discours sur la Société & Comparaison entre les Coutumes des Arabes et des Occidentaux* (texte arabe et traduction en français par Karam Rizk), Kaslik (Liban), Publications de l'Institut d'Histoire de l'Université Saint-Esprit de Kaslik, 1999, p. 4-5.
- [24] Cf. Wajih FANUS, « Sulayman al-Bustani and Comparative Literary Studies in Arabic », *Journal of Arabic Literature*, n°17, 1986, p. 105-119 et Andras HAMORI, « Reality and Convention in Book of Bustani's 'Iliad' », *Journal of Semitic Studies*, n°23, 1978, p. 95-101.
- [25] M. MOUSSA et F. SAADE, « Bustânî, Slaymân al- (1856-1925) », in *Encyclopédie Maronite*, Kaslik (Liban), Publications de l'Institut d'Histoire de l'USEK, t. 2 (à paraître), p. 247-249.
- [26] Antoine MAKIDESSI valorise le rôle de la famille al-Bustânî dans « Les chrétiens et la Renaissance arabe », *Islamochristiana*, n° 14, 1988, p. 118-119.
- [27] L'entrée ZFE du *Lisan al-'Arab* (t. IX, p. 136-137) indique : « زَفَّ العروس يزُفُّها : هداها » c.-à-d. reconduire en cérémonie la nouvelle mariée à la maison de son mari » ; « المحفة التي تُزَفُّ فيه العروس المزفة » : litière dans laquelle on reconduit en cérémonic la nouvelle mariée chez son mari.
- [28] Ilyâdat Hûmîrûs trad. par Sulaymân al-BUSTANI, Sousse, Manshûrât dâr al-ma'ârif wa-l-tibâ'a wa-l-nashr, s. d., t. I. p. 5.
 "هذه إلياذة هوميروس أرفها إلى قراء العربية شعرا عربيا. ولقد استغذت وسعي في نظمها وإلحامها راجيا أن تكون محكمة التعريب خلية من شوائب اللكنة والعجمة". 28
- [29] Dans l'imaginaire arabe, le terme « rûmiyya » est à comprendre à la fois dans le sens de « Grecque » (qu'il faut ici retenir), « Byzantine » et « Chrétienne ».
- [30] *Ilyâdat Hûmirûs*, *op. cit.*, p. 72-74.
- [31] *Ilyâdat Hûmirûs*, *op. cit.*, p. 69
 "فقلت ما أحرى لغتنا العربية أن تحرز مثلا من هذه الدرة البتيمة فهي أولى بها ممن تناورها من ملل الحضارة. فليس في شعر الإفرنج ولغاتهم ما يوقر لها أسباب البروز بحلة أجما مما تهبه معدات لغتنا"
- [32] *Ibid.*
 "وانتهيت إلى أسباب الضعف والانحطاط في شعر المحدثين وجنوح النوايح من أبناء هذا العصر إلى سد الخلل وتعديل الخطأ"
- [33] *El²*, t. VII, p. 901-904
- [34] Tanios NJEIM, « Contribution des Libanais à la renaissance de la littérature arabe, le cas de khalîl Moutrân », dans K. RIZK (dir.), *La Nahda...*, *op. cit.*, p. 74. Il cite parmi ces écrivains Jubrân Khalîl Jubrân, Amîn al-Rihânî, May Ziyâda, Mikhâ'il Nu'ayma...

- [35] *Ilyâdat Hûmîrûa*, *op. cit.*, p. 7-8.
 "وانتقلت إلى المقارنة بين الإلياذة والشعر العربي. فوطأت لذلك الشعر القديم وأصله وسبب طموسه
 ومناشادات سوق عكاظ وشأن لغة قريش فيها وفضل القرآن في جمع أشنات اللغة وتوحيدها وإحكام بلاغتها
 في النظم والإنشاء"
- [36] T. NJEEM, « Contribution... », *art. cit.*, p. 74.
- [37] Myriam SALAMA-CARR, *La Traduction à l'époque Abbasside*, Paris, Didier, coll. Traductologie, n° 6, 1990, p. 27-29 (d'après 'Uyûn al-anbâ' fî tabaqât al-atibbâ' d'Ibn Abî Usaybî'a, Le Caire, 1882, t. 2, p. 185).
- [38] *Ilyâdat Hûmîrûs*, *op. cit.*, p. 72.
 "قرأيت أن أعلق عليها شرحاً أنتهج فيه أسلوباً جديداً لم ينتجعه أحد من الشراح، بغية أن يأنس
 القارئ العربي بالرجوع في نظره إلى أخلاق أمته في جاهليتها وبعض حضارتها والمشهور من أساطيرها
 وعباداتها والمأثور من آدابها وعباداتها ومناهج شعرائها وأديانها ومواقف ملوكها وأمرائها وساستها وزعمائها
 والإعجاب باتساع لغته في الوضع لكل معنى من المعاني الفطرية مع عجزها في الحال عن تأنية بعض الأوضاع
 العصرية وجميع ما يتناول وصف حالة العرب ولغتهم وحالتهم الاجتماعية"
- [39] *Ilyâdat Hûmîrûs*, *op. cit.*, p. 7
 "وقد علقت على الكتاب شرحاً توخيت فيه الفائدة والتفكيه، ورصعته بزهاء ألف بيت مما قاله
 العرب في مثل معاني الإلياذة وحوادثها."
- [40] *Ibid.*
 "وضمنته كل ما تجدر معرفته من أخلاق الأمة العربية في في جاهليتها وبدويتها وحضارتها
 والمشهور من أساطيرها وعباداتها والمأثور من آدابها وعباداتها ومناهج شعائرها وأديانها ومواقف ملوكها
 وأمرائها وساستها وزعمائها" إلى غير ما هنالك مما أوضحت في باب حكاية العرب"
- [41] Al-FIRDAWSI (الفرديوسي) fut, probablement, influencé par l'*Iliade* quand il composa le *Shâh-nâme* (الشهنامه).
- [42] Cette traduction en syriaque est due à Tawâfil IDN TOMÂ dit THEOPHILUS (*Ilyâdat Hûmîrûs*, *op. cit.*, t. 1, p. 265).
- [43] *Ilyâdat Hûmîrûs*, *op. cit.*, p. 65). مهامه البداوة
- [44] Entendons par là les patrimoines intellectuels grec, persan et indien qui ont été assimilés par les Arabes.
- [45] Sur cette thématique, cf. Jacques BERQUE (dir.), *Bibliographie de la culture arabe contemporaine*, Paris, Sindbad/Les Presses de l'Unesco, 1981, le sous-chapitre intitulé « Science, rationalité, positivité », p. 155-169.
- [46] Abdelghani AHMED-BIOUD, Hassan HANAFI et Habib FEKI, *3.200 revues et journaux arabes de 1800 à 1965*, Paris, Bibliothèque nationale, 1969, 249 p. On sait que plus de 2.700 périodiques ont été fondés entre 1800 et 1929 avec, dans le dernier tiers du siècle, la mise en place d'un « véritable marché de l'imprimé [...] avec des acteurs spécialisés dans la production et la diffusion ainsi qu'un lectorat » (Yves GONZALES-QUIJANO, « Les intellectuels et la production des valeurs : l'édition égyptienne » dans *Études politiques du monde arabe. Approches globales et approches spécifiques*, Actes du 2^e colloque franco-égyptien de politologie (Paris, 3-5 juillet 1989), Le Caire, Dossiers du CEDEJ, 1991, p. 105). Un vaste programme de recherche a été lancé en 2007 dans le cadre du 9th Mediterranean Research Meeting, sur un argument proposé par Anthony GORMAN & Didier MONCIAUD (« Entre politique, histoire sociale et culture : la presse au Moyen Orient et au Maghreb avant les indépendances »).

- [47] Georges CORM, *Le Liban contemporain. Histoire et société*, Paris, La Découverte, « Cahiers libres », 2003, p. 80-83. Un écho français du moment est rendu par l'abbé AZAÏS, « Les chrétiens du Liban et la France », *Revue catholique du Languedoc*, n° 6, 30 juillet 1860, p. 121-126.
- [48] Paul DUMONT et François GEORGEON, « La mort d'un empire (1908-1923) », in Robert MANTRAN (dir.), *Histoire de l'empire ottoman*, Paris, Fayard, 1989, p. 577-584. Roland BAREILLES, *Le crépuscule ottoman 1875-1933. Un Français chez le dernier grand sultan*, Toulouse, Privat, 2002, p. 213-219. Leyla DAKHLI, *Une génération d'intellectuels arabes. Syrie et Liban (1908-1940)*, Paris, IISMM/Karthala, coll. Terres et gens d'islam, 2009, p. 15-29.
- [49] Chekri GANEM, « Lettre ouverte à M. Suleyman Bostani, député de Syrie au Parlement ottoman », parue dans *Correspondance d'Orient*, n° 8, 15 janvier 1909 et reproduite dans les *Écrits politiques*, Beyrouth, Éditions Dâr al-Nahâr, 1994, p. 42-48.
- [50] Michel LAISSY, *Du Panarabisme à la Ligue Arabe*, Paris, Maisonneuve, 1948, p. 60.
- [51] Émile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, t. 1, *Antiquité et Moyen Âge*, Paris, PUF, coll. Quadrige, 1981 [1^{re} éd. 1931], p. 104-106.
- [52] A.-L. DUPONT, *Gurgî Zaydân (1861-1914), écrivain réformiste et témoin de la Renaissance arabe*, thèse d'histoire sous la dir. de Dominique Chevallier et Jacques Frémeaux, Université Paris IV Sorbonne, 2001, p. 21.
- [53] Cette dimension apologétique a fait l'objet de critiques, y compris de la part de coreligionnaires comme Graf et Anawati (D. AVON, *Les Frères prêcheurs en Orient. Les dominicains du Caire (années 1910 – années 1960)*, Paris, Cerf, 2005, p. 483).
- [54] Olivier CARRÉ, *L'Orient arabe aujourd'hui*, Bruxelles, Complexe, 1991, p. 13-16.
- [55] D'après le témoignage de Sulaymân al-Bustânî rapporté par Sharîf al-BIQÂ'Î, *al-anwâ' al-adabiyya*, Beyrouth, Mu'assasat 'azz al-Dîn li-l-tibâ' wa-l-nashr, 1925, p. 278.
- [56] *Al-Mushawwiq*, vol. 3, Harissa (Liban), al-matba'a al-bûlisiyya, 1957.
- [57] Jean-Pierre VERNANT, *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspero, 1979, p. 27-28.
- [58] Anouar ABDEL-MALEK, *Égypte. Société militaire*, Paris, Seuil, 1962, p. 202.
- [59] Antoine BOUDOT-LAMOTTE, *Ahmad Shawqî. L'homme et l'œuvre*, Damas, Institut français de Damas, 1977, p. 283-290.
- [60] Luc BARBULESCO, « L'itinéraire hellénique de Tâhâ Husayn », *REMM*, n° 95-98, 2002, p. 297-305.
- [61] Gaston WIET, *Introduction à la littérature arabe*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1966, p.289.
- [62] Cf. la bio-bibliographie dans *MIDEO*, n°8, 1964-1966, p. 454-456 et la biographie intellectuelle par E. S. SABANEHGH, *Muhammad B. Abdallah "Le Prophète". Portraits contemporains. Égypte 1930-1950* (thèse de lettres, Univ. Paris IV, 1979), Paris, Vrin, s. d., p. 211-272.
- [63] Tawfiq al-HAKÎM, *al-Malik Ūdîb*, Le Caire, Dâr misr li-l-tibâ'a, s. d., p. 11 sq. ; voir également Luc-Willy DEHEUELS, « Tawfiq al-Hakîm, Pygmalion et le théâtre de

l'esprit' », *Arabica*, t. XLII, n° 42, 1995, p. 1-55.

[64] Luwîs 'AWAD, *Dirâsât fî adabînâ alhadîth*, Le Caire, Dâr al-Ma'rifa, 1961.

[65] 'Abd al-Rahmân BADAWÎ, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, Vrin, 1968.

PLAN

Le Maître, al-Mu'allim

Sulaymân al-Bustânî, l'Iliade et la Nahda. Entre traduction et tentative détournée de réhabilitation d'un projet de réforme

Pour une refondation d'une culture de l'écrit arabe ?

AUTEURS

Abdellatif Idrissi

Enseignant-chercheur, Université Paul Valéry Montpellier III

Dominique Avon

Professeur, Université du Maine

Mis en ligne sur Cairn.info le 24/08/2020

<https://doi-org.doc-elec.univ-lemans.fr/10.3917/kart.avon.2011.01.0255>

Pour citer cet article

Distribution électronique Cairn.info pour Karthala © Karthala. Tous droits réservés pour tous pays. Il est interdit, sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, de reproduire (notamment par photocopie) partiellement ou totalement le présent article, de le stocker dans une banque de données ou de le communiquer au public sous quelque forme et de quelque manière que ce soit.

Cairn.info | Accès via Angers-Le Mans COMUE expérimentale