



**HAL**  
open science

## Figures d'al-Ḥasan Ibn Hāni', dit Abū Nuwās, dans le Kitāb Aḥbār Abī Nuwās d'Ibn Manzūr

Katia Zakharia

► **To cite this version:**

Katia Zakharia. Figures d'al-Ḥasan Ibn Hāni', dit Abū Nuwās, dans le Kitāb Aḥbār Abī Nuwās d'Ibn Manzūr. Bulletin d'Etudes Orientales, 2009, 58, pp.131-160. <halshs-00706543>

**HAL Id: halshs-00706543**

**<https://shs.hal.science/halshs-00706543v1>**

Submitted on 11 Jun 2012

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.



HAL Authorization

INSTITUT FRANÇAIS DU PROCHE-ORIENT

BULLETIN  
D'ÉTUDES ORIENTALES

TOME LVIII

ANNÉES 2008-2009



DAMAS  
2009

Le Bulletin d'Études Orientale (BEO) est publié par  
l'Institut français du Proche-Orient (UMIFRE 6, CNRS-MAE, USR 3135)

Directeur des publications de l'Ifpo :

François BURGAT

Directeur du BEO :

Pierre LORY

Presses de l'ifpo

Responsable : Nadine MÉOUCHY

Site de Beyrouth

Infographie et PAO : Rami YASSINE

Technicien supérieur PAO : Antoine EID

Site de Damas

Techniciennes PAO :

Lina KHANMÉ-SBERNA

Nadima KREMI

Rana DARROUS

Diffusion

Coordination et diffusion générale Liban et étranger : Lina NACOUI

Diffusion Syrie : Lina CHAMCHIKH, Fatina KHOURY-FEHDE

Diffusion Jordanie : Mohammed al-KHALAF

© 2009, INSTITUT FRANÇAIS DU PROCHE-ORIENT

B.P. 344 - Damas - Syrie

Téléphone : (963 11) 33 20 214

Télécopie : (963 11) 33 27 887

internet : [www.ifporient.org](http://www.ifporient.org)

courriel : [diffusion@ifporient.org](mailto:diffusion@ifporient.org)

ISSN : 0253-1623

ISBN : 978-2-35159-143-7

Dépôt légal : 3<sup>e</sup> trimestre 2009



# BULLETIN D'ÉTUDES ORIENTALES

publication annuelle éditée par l'Institut français du Proche-Orient

*Direction des études arabes, médiévales et modernes*  
UMIFRE 6, CNRS-MAÉE, USR 3135

## COMITÉ ÉDITORIAL :

Denise AIGLE, directeur d'études à l'EPHE, Paris  
Antoine BORRUT, professeur assistant à Maryland University, EU  
Jamal CHEHAYED, professeur à l'IFPO, Damas  
Luc DEHEUVELS, professeur à l'INALCO, Paris  
Pierre LARCHER, professeur à l'Université de Provence  
Jérôme LENTIN, professeur à l'INALCO, Paris  
Jean-Paul PASCUAL, directeur de recherches, CNRS  
Manfred KROPP, professeur à l'Université de Mainz  
Abdul-Karim RAFAQ, professeur au College William & Mary, Williamsburg, EU  
Bethany WALKER, professeur à Missouri State University

## COMITÉ DE LECTURE :

André BINGGELI, chargé de recherche au CNRS / IRHT  
Marie-Odile ROUSSET, chargée de recherche au CNRS / UMR 8167  
Petra SIJPESTIJN, professeur à l'Université de Leiden  
Katia ZAKHARIA, professeur à l'Université de Lyon II  
Abdallah CHEIKH MOUSSA, professeur à l'Université de Paris IV  
Jean-Patrick GUILLAUME, professeur à l'université de Paris III  
Lidia BETTINI, professeur à l'université de Florence  
Claude AUDEBERT, professeur émérite à l'Université de Provence  
Heidi TOELLE, professeur à l'Université Paris III  
Paul COBB, professeur à University of Pennsylvania, EU  
Anne-Marie EDDÉ, directeur de recherches au CNRS / IRHT  
Ray MOUAWAD, professeur à l'Université Saint-Joseph, Beyrouth  
Fred DONNER, professeur à University of Chicago  
Brigitte MARINO, chargée de recherche au CNRS / IREMAM / MMSH  
Michel TUCHSCHERER, professeur à l'Université de Provence  
Eugene ROGAN, Professeur assistant à St Antony's college, Oxford  
Hind ABU AL-SHAAR, directrice de la Bibliothèque Nationale, Amman  
Régis MORELON, directeur de recherche émérite au CNRS / UMR 8584  
Mohamed AL-DBIYAT, bibliothécaire à l'IFPO, Damas  
Thierry BOISSIÈRE, maître de conférences à l'Université de Lyon II  
Claude GILLIOT, professeur émérite à l'Université de Provence,  
Christian MUELLER, directeur de recherche au CNRS / IRHT  
Emma GANNAGÉ, professeur à l'Université Saint-Joseph, Beyrouth  
Louise MARLOW, professeur à Wellesley University, EU

## SOMMAIRE

---

Denise AIGLE

L'histoire sous forme graphique en arabe, persan et turc ottoman  
Origines et fonctions ..... 11

Bethany J. WALKER

Popular responses to Mamluk fiscal reforms in Syria ..... 51

Jacqueline SUBLET et Muriel ROUABAH

Une famille de textes autour d'Ibn Ḥallikān entre VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup>/XVII<sup>e</sup> siècle  
Documents historiques et biographiques arabes conservés à l'IRHT ..... 69

Abbès ZOUACHE

Dubays b. Ṣadaqa (m. 529/1135), aventurier de légende  
Histoire et fiction dans l'historiographie arabe médiévale  
(VI<sup>e</sup>/XII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup>/XIII<sup>e</sup> siècles)\* ..... 87

Katia ZAKHARIA

Figures d'al-Ḥasan Ibn Hāni', dit Abū Nuwās,  
dans le *Kitāb Aḥbār Abī Nuwās* d'Ibn Manẓūr ..... 131

Mohamed BAKHOUCHE

Le calife 'Umar b. 'Abd al-'Azīz et les poètes ..... 161

Pierre LARCHER

Les systèmes conditionnels en 'in de l'arabe classique ..... 205

Manuel SARTORI

L'évolution des conditionnelles en arabe égyptien contemporain ..... 233

Daniel GIMARET

Un extrait de la *Hidāya* d'Abū Bakr al-Bāqillānī : le *Kitāb at-tawallud*,  
réfutation de la thèse mu'tazilite de la génération des actes ..... 259

Cécile BONMARIAGE

De l'amitié et des frères : l'Épître 45 des *Rasā'il Iḥwān al-Ṣafā'*.

Présentation et traduction annotée..... 315

Mohammed Chaouki ZINE

Herméneutique et symbolique :

le *ta'wīl* chez Ibn 'Arabī et quelques auteurs antérieurs ..... 351

Francesco CHIABOTTI

*Naḥw al-qulūb al-ṣāḡīr* : La « grammaire des cœurs » de 'Abd al-Karīm al-Quṣayrī

Présentation et traduction annotée ..... 385

Comptes rendus ..... 433

FIGURES D'AL-ḤASAN IBN HĀNI', DIT ABŪ NUWĀS,  
dans le *Kitāb Aḥbār Abī Nuwās* d'Ibn Manzūr

Katia ZAKHARIA

Université de Lyon (Lumière-Lyon 2) et GREMMO-UMR 5195

---

Cet article est consacré à la présentation générale de l'ouvrage d'Ibn Manzūr<sup>1</sup> (m. 711/1312), *Aḥbār Abī Nuwās*, et à l'image qu'il forge du célèbre poète *muḥdaṭ*, al-Ḥasan Ibn Hāni' (m. 199/815). Il constitue le premier volet d'un diptyque dont la seconde partie traite plus particulièrement du contournement de la tradition (littéraire et sociale) chez le poète<sup>2</sup>. Ces travaux ne visent pas à établir une « vérité historique » sur le personnage étudié, mais à montrer, par quelques exemples loin d'être exhaustifs, la complexité de l'*image littéraire* dont il est devenu l'objet au fil du temps, image dans laquelle il serait irréaliste de prétendre spécifier l'indéniable part de réalité qu'elle recèle immanquablement.

J'examinerai les relations de l'ouvrage d'Ibn Manzūr avec, d'une part, celui homonyme composé cinq siècles plus tôt par Abū Hiffān al-Mihzamī<sup>3</sup>, qui fut contemporain de notre poète, et, d'autre part, avec le monumental *Kitāb al-Aǧānī* (*Livre des chansons*), dans lequel quelques pages consacrées à Abū Nuwās par Iṣfahānī (m. 356/967) ont souvent été considérées comme lacunaires ; puis, il sera question des glissements par lesquels un personnage de chair et de sang – ici al-Ḥasan Ibn Hāni' – se mue en héros et en figure légendaire, à travers le temps et les narrations. Si ces glissements n'en relèvent pas moins

---

1. Connu surtout comme lexicographe, pour son célèbre dictionnaire *Lisān al-'Arab*, Ḡamāl al-Dīn Ibn Abū al-Faḍl Muḥammad Ibn Mukarram Ibn Manzūr s'était également consacré à résumer pour ses contemporains les grandes encyclopédies de leurs prédécesseurs. En effet, « Ibn Mukarram aimait à résumer les volumineux ouvrages d'auteurs antérieurs » (FUCK, EI, vol. III, p. 888). Il avait rassemblé ainsi des extraits du *Livre des chansons*, classés par ordre alphabétique des personnages cités, en y adjoignant des biographies que l'ouvrage ne contenait pas.

2. Cette deuxième contribution a fait l'objet d'un exposé dans le séminaire de l'équipe « Savoirs et pouvoirs » du GREMMO (UMR 5195), consacré aux « figures de la transmission » ; elle est à paraître dans les actes du séminaire.

3. ABŪ HIFFĀN, *Aḥbār Abī Nuwās*, Le Caire, 1953<sup>1</sup>. Les éditions postérieures, sur support papier ou en ligne reprennent cette édition établie par 'Abd al-Sattār Aḥmad Farrāǧ. Elle a notamment été utilisée dans l'établissement du *Der Diwān Des Abū Nuwās* par E. Wagner et G. Schoeler. Concernant Abū Hiffān, l'affirmation de MacDonald selon laquelle il s'agit d'une « prominent literary figure in the Baghdad of the middle of the third century of the Hijra » demeure d'actualité (MACDONALD, D., « A MS of Abū Hiffān's Collection of Anecdotes about Abū Nuwās », *American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 1907, vol. 24, n° 1, p. 86-91, p. 86). Elle peut être complétée par la notice que lui consacre Sh. Toorawa, qui le classe au nombre des « "bad boys" of Baghdad » (TOORAWA, Sh., *Ibn Abī Ṭāhir Ṭayfūr and Arabic Writerly Culture*, Londres, New York, Routledge Curzon, 2005, p. 110-112).

de l'histoire littéraire, c'est parce que l'héroïsation et la légendarisation<sup>4</sup>, véhiculées par les anecdotes en prose, visent ici à modeler le parangon du poète, aussi génial que débauché, et servent de cadre aux citations poétiques, données en exemple et parfois commentées, qui justifient le talent exceptionnel qu'on lui reconnaît. Dans les limites de cet article, seront examinés quelques éléments « biographiques », l'identité du poète et ses liens familiaux, ses relations avec les califes abbassides, puis avec les femmes. Enfin, dans une conclusion à caractère programmatique, quelques pistes demeurant à explorer seront signalées et deux récits particulièrement originaux que rapporte Ibn Manẓūr rapidement présentés.

#### I. PRÉSENTATION DES *AḤBĀR ABĪ NUWĀS* D'IBN MANẒŪR

Commençons par déterminer ce qu'il faut comprendre quand on évoque aujourd'hui l'ouvrage d'Ibn Manẓūr intitulé *Aḥbār Abī Nuwās*. Il s'agit d'un texte qui a fait l'objet de plusieurs éditions imprimées, mais pas encore, à ce jour, d'une édition critique. Parmi les éditions disponibles<sup>5</sup>, la version de référence utilisée dans cette étude sera celle figurant en appendice au *Livre des chansons*, dans l'édition de 1992, chez Dār al-kutub al-'ilmiyya<sup>6</sup>. Elle est la plus diserte des versions consultées<sup>7</sup> : la plus régulièrement annotée par l'éditeur 'Abd al-Amīr 'Alī Muḥannā, elle est aussi celle dans laquelle le texte attribué à Ibn Manẓūr est le plus volumineux car, probablement, la seule à n'avoir pas été expurgée. Quoique les autres éditions n'en disent rien explicitement et bien qu'on ne puisse exclure, en l'état actuel de la recherche, qu'elles se fondent sur des manuscrits différents présentant d'importantes variantes, voire qu'il convienne d'établir inéluctablement la paternité de ces versions<sup>8</sup>, il est difficile d'admettre que la censure ne soit pas, sous une forme ou sous une autre, le motif expliquant (à tout le moins en grande partie) pourquoi, par exemple, le texte arabe proposé dans l'édition de 'Umar Abū al-Naṣr, chez Dār al-Ġīl<sup>9</sup>, n'inclut

4. J'emprunte ce concept, dont l'usage est connu dans les études littéraires (pour désigner la mutation par laquelle des faits historiques deviennent légende), à l'historien médiéviste Jean Flori (voir notamment FLORI, J., *Croisade et chevalerie : XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles*, Bruxelles, De Boeck université, 1998, p. 245).

5. De ce fait, plus facilement accessibles que les manuscrits, notamment pour un public étudiant.

6. Il s'agit du tome 25 de l'édition du *Kitāb al-Aġānī* (désormais *Aġānī*, sauf pour le tome 25), annotée par 'A. A. Muḥannā, portant sur la couverture le titre de *Mulḥaq al-Aġānī, Aḥbār Abī Nuwās li-l-'allāma [...] Ibn Manẓūr*, Beyrouth, Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1992<sup>2</sup> (désormais *Aḥbār Abī Nuwās*). À ne pas confondre avec l'édition égyptienne de Dār al-kutub al-miṣriyya.

7. Outre l'édition présentée dans la note précédente, ont été consultées en vue de cet article : (1) l'édition sans date de 'Umar Abū al-Naṣr, Dār al-Ġīl (Beyrouth, Liban) (désormais *DAĠ*), dans laquelle le texte attribué à Ibn Manẓūr est encadré par une préface puis une postface de l'éditeur dont il est précisé qu'il a réorganisé les anecdotes par thèmes (avec un titre de chapitre pour chaque groupe et un sous-titre spécifique pour chaque anecdote) après les avoir « corrigées et réparties ». (2) l'édition sans date ni nom d'éditeur, publiée par Dār al-ma'ārif li-l-ṭibā'a wa-l-naṣr (Sousse, Tunisie) et (3) l'édition établie par Muḥammad 'Abd al-Rasūl Ibrāhīm, Dār al-Bustānī (Le Caire) (désormais *Bustānī*). Il est à noter que (1) et (2), exception faite des pages rédigées par l'éditeur, présentent les mêmes table des matières, notes et texte d'Ibn Manẓūr. (3) présente plusieurs points communs avec (1) et (2), mais inclut de nombreux récits un peu lestes qui ne figurent pas dans les précédents. Enfin, les trois éditions présentent de très nombreuses similitudes avec l'édition de référence, les différences portant essentiellement sur les lacunes.

8. Aucune édition ne fait explicitement référence au(x) manuscrit(s) utilisé(s).

9. L'éditeur, 'Umar Abū al-Naṣr, s'il évoque les *mabādīl* (ici, excès) d'Abū Nuwās, semble avoir décidé de gommer toute forme d'homoérotisme, voire d'érotisme, de sa biographie. Ainsi, il le présente de la manière suivante : « Génial

pratiquement aucune anecdote à thématique homoérotique, quand celle de Dār al-kutub al-‘ilmiyya en propose trente-six<sup>10</sup>, auxquelles s’ajoutent dix-sept citations<sup>11</sup> en vers, non contextualisées, traitant du même sujet. D’ailleurs, de manière générale, l’ensemble du dernier corpus est plus volumineux.

Ajouts et variantes ne sont pas anodins. Ainsi, les deux éditions susmentionnées relatent dans les mêmes termes une anecdote dans laquelle on conduit devant al-Rašīd<sup>12</sup> Abū Nuwās, accusé d’hérésie, après qu’il a répondu *labbayka* (me voici, à ton service !) à un imam qui récitait « [...] Ô vous les infidèles<sup>13</sup> ! ». Suite au récit, dont le dénouement sera favorable au poète, Ibn Manzūr intervient dans le texte, comme il le fait rarement :

Muḥammad Ibn al-Mukarram [Ibn Manzūr] a dit : C’est là, par Dieu, un humour impudent (*muǧūn*)<sup>14</sup>, médiocre et détestable, outrepassant les limites de la raison, de la bienséance et de l’appréciable. Par ma vie, le libertin (*māǧin*) tire [généralement] des leçons de créatures comme lui, s’il se reconnaît avec elles la moindre ressemblance ; comment [celui-ci] ne tirait-il pas même de leçons de la puissance divine ! Abū Nuwās a, en plus de ce récit-là, un large spectre [d’autres manifestations] de libertinage<sup>15</sup>.

L’histoire s’arrête là dans la version de Dār al-ǧīl, de sorte que le commentaire de l’auteur apparaît comme une glose conjoncturelle, portant sur l’anecdote qu’il vient de rapporter. Elle se poursuit, au contraire, dans celle de Dār al-kutub al-‘ilmiyya, par des souvenirs personnels d’Ibn Manzūr, visitant Sodome et ses environs, y entendant raconter des histoires terribles sur le châtement du « peuple de Loth » (*qawm Lūṭ*<sup>16</sup>). Ces souvenirs édifiants sont liés à ce qui les précède par l’énoncé « Cela m’a rappelé... ». Après les avoir relatés, l’auteur revient à notre poète et conclut en disant :

---

dans la description du vin et de ses effets, exceptionnel dans son badinage avec les femmes, maître dans le domaine du *ǧazal* » (p. 229). La proximité femmes/*ǧazal* (poésie d’amour) dans cet énoncé établit inévitablement un lien entre les deux dans l’esprit du récepteur, surtout non averti. C’est sans doute la même logique qui le conduit à affirmer plus loin (p. 257) que la plus importante source concernant le poète est le *Livre des chansons*. Nous le verrons, cet ouvrage a principalement traité du roman d’amour entre Abū Nuwās et la belle Ğinān, roman dont notre éditeur n’a conservé que le squelette, ne reproduisant pas l’ensemble du corpus comme cela est le cas dans l’édition de référence.

10. Les anecdotes en prose sur l’homoérotisme dans *Aḥbār Abī Nuwās* se trouvent dans les pages : 17, 20, 35-36, 96-98, 98-99, 178, 258 ; celles mêlant poésie et prose, dans les pages : 71, 72-73, 75, 99-100, 102-103, 125-126, 127, 142-143, 179-182, 183-185, 187-188, 189, 199-200, 230-231, 238-239, 258, 262, 262-263, 264, 265, 279, 279-280, 283-284, 295, 295-296, 297, 301, 303. Dans cette note ou dans les autres, renvoyant au dépouillement de l’ouvrage d’Ibn Manzūr, la mention répétée d’un même numéro de page pour un même thème signifie que la page contient autant d’anecdotes sur le sujet que le nombre de fois où elle est mentionnée.

11. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 74, 102, 113, 121, 126-127, 143-144, 186, 207-208, 211, 238, 241, 241, 264-265, 284, 285, 300-301, 304.

12. Peu importe ici la réalité des faits ou leur fictionnalité. Les anecdotes auxquelles il sera fait référence seront traitées comme des *réalités textuelles*. Dans ce sens, l’emploi de l’indicatif ne vaut pas authentification.

13. Sourate des infidèles, verset 1.

14. Il ne faut pas oublier qu’Ibn Manzūr est un auteur tardif pour lequel la notion de *muǧūn* a un spectre plus large que lors de son apparition autour du VIII<sup>e</sup> siècle.

15. DAĞ, p. 203-205 et *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 162-164.

16. Utiliser l’expression coranique (Coran, XI/70) *qawm Lūṭ* (peuple de Loth) pour désigner les homosexuels, singulièrement les sodomites, revient à s’exprimer par allusion. Je choisis de conserver dans la traduction ce détour de la langue source.

Fasse Dieu que je sache [un jour] ce qui portait Abū Nuwās à ce libertinage insolent, plein de dérision à l'égard de la déité (*rubūbiyya*). Que Dieu nous protège de ses égarements et qu'Il nous pardonne, Lui, le Maître des mondes <sup>17</sup>.

Dans le second cas, la réaction d'Ibn Manzūr n'est plus contingente de l'anecdote. Elle constitue un jugement général sur le poète. De plus, elle se double de l'expression d'un sentiment de culpabilité paradoxal, né de la vision spectaculaire et apocalyptique de Sodome, à laquelle je reviendrai dans la dernière partie : rapporter les méfaits du poète incite à demander pardon à Dieu, mais n'empêche pas de continuer de le faire !

Certes, on ne peut exclure l'hypothèse que, dans l'édition de *Dār al-kutub al-'ilmiyya*, ce récit apocalyptique, le nombre élevé des anecdotes homoérotiques ou d'autres traits de l'ouvrage puissent résulter d'expansions insérées pour souligner les débordements du poète. En termes de génétique des écrits et d'histoire littéraire, il serait indispensable de faire le point sur cette question et, dans une édition critique, de désigner comme telles les anecdotes identifiées comme des ajouts. Toutefois, à la différence de la censure, les expansions ne sont pas gênantes pour le présent travail, dans la mesure où il porte sur l'élaboration de l'image textuelle d'Abū Nuwās et que les récits en question, seraient-ils ajoutés, enrichissent le corpus des anecdotes rapportées à son sujet. C'est pourquoi, laissant la question de l'établissement du texte, je m'intéresserai aux effets, sur ses récepteurs, du corpus de référence tel qu'il se présente. Dans cette perspective, c'est davantage l'image qu'il livre du poète que le projet littéraire de l'auteur qui sont concernés, quoiqu'il ne soit guère envisageable de les dissocier, sinon logiquement et ponctuellement.

## II. LES *AḤBĀR ABĪ NUWĀS*, D'ABŪ HIFFĀN À IBN MANZŪR

L'enrichissement du corpus et, de ce fait, son orientation, apparaissent clairement quand on compare les deux ouvrages homonymes attribués à Abū Hiffān et Ibn Manzūr. D'après Ibn al-Nadīm (m. v. 385/995), dans la notice de son catalogue consacrée à Abū Hiffān, ce dernier serait l'auteur d'un *Kitāb al-Arba'a fī aḥbār al-šu'arā'* (Le Livre des quatre, ou anecdotes sur les poètes) <sup>18</sup> ; puis, dans la notice traitant d'Abū Nuwās, le libraire ajoute qu'Abū Hiffān avait composé (*'amila*) à son sujet un écrit rassemblant poèmes et anecdotes <sup>19</sup>. Ces deux données (absence de la mention par Ibn al-Nadīm, dans la notice présentant Abū Hiffān, d'un titre d'ouvrage portant sur Abū Nuwās et mention, dans la notice traitant du poète, de la composition qu'Abū Hiffān lui a consacrée) portent à adhérer à l'hypothèse avancée par MacDonald selon laquelle les *Aḥbār Abī Nuwās* d'Abū Hiffān auraient initialement constitué l'un des quarts du *Kitāb al-Arba'a* <sup>20</sup> susmentionné. Le recueil rassemble soixante-neuf anecdotes commençant chacune par « *qāla Abū Hiffān* ». L'introduction élogieuse consacrée à Abū Nuwās, qui précède les anecdotes dans le manuscrit, et qui, au vu des personnages

17. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 164.

18. IBN AL-NADĪM, *Fihrist*, Téhéran ?, éd. Riḍā al-Māzindarānī, *Dār al-masīra*, p. 161.

19. *Ibid.*, p. 182.

20. MACDONALD, *op. cit.*, p. 86.

qu'elle cite, constitue un ajout postérieur<sup>21</sup>, a été placée à la fin du volume imprimé par l'éditeur sous le titre « *hādā mā ḡā'a fī awwal al-nuṣḥa al-muṣawwara* » (voilà ce qui figure au début de la copie microfilmée/photocopiée). Il a ensuite procédé à la collecte, dans des sources secondes, d'anecdotes dont la transmission est également attribuée à Abū Hiffān. En plus de son intérêt intrinsèque, cet ouvrage permet, par comparaison, de voir comment la légende d'Abū Nuwās s'est étoffée dans la durée.

Certes, l'image que donne Abū Hiffān du poète n'est pas exempte de modélisation. Mais le personnage dépeint, s'il peut être dit remarquable, n'est pas encore extraordinaire. Quoiqu'il ne soit pas dans mes objectifs d'analyser le texte d'Abū Hiffān, quelques remarques sont indispensables pour différencier les deux ouvrages. Elles procèdent surtout de l'observation du nombre des anecdotes, de leur thématique et de leur place dans l'ensemble, autrement dit de l'impact sur le récepteur de leur classement et, plus généralement, de la composition. Ainsi, par exemple, Abū Hiffān, s'il souligne le talent du poète et rapporte quelques avis élogieux sur ce point, ne s'attarde pas sur cet aspect. Au contraire, chez Ibn Manzūr, cette dimension est très présente, qu'il s'agisse de jugements à caractère général sur le talent du poète et l'étendue de son savoir<sup>22</sup> ou, de manière plus particulière, d'un vers, d'un poème ou d'une querelle poétique<sup>23</sup>.

La thématique de l'ivresse est, bien évidemment serait-on tenté de dire, présente dans les deux ouvrages. Mais, au vu des anecdotes choisies et de leur nombre, son caractère burlesque et « humain, trop humain » ressort davantage chez Abū Hiffān. Dès la quatrième anecdote, il indique que l'ivresse privait le poète de ses moyens : « [...] *wa-qad aḥadāt-hu al-ḥamra fa-lam tada' fī-hi ḥaraka* » (la boisson s'était emparée de lui et l'avait laissé sans mouvement). Chez Ibn Manzūr, une semblable irrévérence, rompant avec l'image idyllique des cercles bachiques, où l'ivresse ne s'accompagne d'aucune altération physique, arrive tard dans l'ouvrage : il faut attendre la page 93 pour la première citation de vers bachiques, spécifiquement présentés comme tels<sup>24</sup>, puis la page 145 pour la première anecdote ayant l'ivresse pour thème central<sup>25</sup>, enfin, la page 243 pour lire : « *ṣariba laylatan ḥattā sakira wa-qāma fī al-layl li-yabūla fa-bāla wa-qa'ada 'alā bawli-hi* » (il but une nuit jusqu'à être soul, puis il se leva pour uriner, urina et s'assit dans son urine).

Chez Abū Hiffān, le poète semble moins faire œuvre de provocation, comme chez Ibn Manzūr, qu'essayer de concilier ses appétits mondains et sa pratique culturelle (ses craintes métaphysiques ?). Ainsi, anecdote 20 : « *inna Abā Nuwās kāna muḥāfiẓan 'alā ṣalāti-hi illā an yaskara wa-kāna yaqḍī mā yafūtu-hu min-hā ḥīna yufīqu min sukri-hi* » (Abū Nuwās était attentif à faire ses prières, sauf quand il était soul. Mais, dès qu'il retrouvait ses esprits, il accomplissait celles qu'il avait manquées). Plus largement, le mélange d'admiration et de dérision est patent chez Abū Hiffān. Il est bien résumé par le contraste entre l'élogieuse

21. Elle mentionne notamment à deux reprises le poète Mutanabbī, mort plus d'un siècle après Abū Hiffān.

22. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 13, 14, 21, 31-32, 32, 38, 39, 39, 39, 41, 40, 40, 40, 40, 42, 86-87, 115-118, 118, 118, 121, 167, 285-286, 287.

23. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 120-121, 137, 138, 151-152, 152, 158, 170, 172, 193-194, 196, 203-204, 204, 204, 206, 215-216, 220-221, 221, 221-222, 226, 229, 228-229, 229-230, 243, 245, 245, 245-248, 257-258, 264, 273, 280, 289, 289, 289, 293.

24. Pour toutes ces citations, voir *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 93, 148, 150, 214, 223, 241, 266-267.

25. Pour toutes ces anecdotes, voir *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 145-146, 146, 147-148, 207, 212-213, 275, 276-277, 294-295.

dernière séquence d'une longue anecdote, puis sa chute moins glorieuse. Les amis du poète, inquiets de ne pas avoir de ses nouvelles, le recherchent activement. Ils croisent un ânier :

Nous lui dîmes : « Connais-tu Abū Nuwās ? » Il dit : « Qui ne le connaît ? Je crois que même mon âne-là le connaît ! La pleine lune serait-elle invisible au regard ? <sup>26</sup> » Nous dîmes : « L'as-tu vu ? » Il dit : « Oui, je l'ai vu au sortir de Bāṭurunġī, dans la rigole du hammam qui donne sur la rue, ivre mort <sup>27</sup>. Les garçonnetts se sont rassemblés, l'entourant, chahutant et se moquant de lui. »

Si Ibn Manzūr rapporte lui aussi, parfois, des récits dans lesquels les propos élogieux basculent dans le burlesque, leur fréquence dans le corpus moins volumineux d'Abū Hiffān et leur apparition dès le début du recueil, croquent du poète une image différente.

Cette différence est également perceptible quand il s'agit des amours d'Abū Nuwās. Ibn Manzūr relate avec force détail les amours masculines du poète et leur cortège de débordements qui, on a pu l'entrevoir plus haut, ne sont pas sans le déranger ; alors qu'Abū Hiffān, avec une sorte d'affectueuse irrévérence, qui humanise le poète, semble s'amuser du fait qu'il était, résolument, insensible aux attraits de la gent féminine <sup>28</sup>. Là encore, l'organisation du récit et la proximité des anecdotes ont une fonction déterminante sur le récepteur. Ainsi, dès le *ḥabar* 8 chez Abū Hiffān, c'est la famille d'Abū Nuwās qui le marie, à un âge avancé, à une très belle compagne, dont il se détourne pour passer sa nuit de noces en compagnie d'un groupe d'éphèbes (*ġilmān*) <sup>29</sup> qu'il travestit en femmes, avant de divorcer au matin <sup>30</sup>. Aussitôt, *ḥabar* 9, le transmetteur indique, après avoir rapporté qu'Abū Nuwās courtisait une belle servante, en public et dans la rue : « Nul ne le lui reprochait, car il se jouait de tout le monde et qu'on ne le comptait pas au nombre de ceux qui s'intéressent aux femmes, ni ne le connaissait pour leur porter de l'amour ». Un peu plus loin, *ḥabar* 14, le poète en état d'ébriété, se plaint pourtant de son amour pour une servante. « Malheureux ! » lui dit son commensal, « tu es donc tombé sur la tête pour te mettre à t'éprendre également de femmes ! » Chez Ibn Manzūr, nous le verrons, le développement d'un discours plus solennel, mais surtout plus contradictoire, sur les amours d'Abū Nuwās, confère au poète une aura, qui, paradoxalement, enlaidit davantage ses transgressions et induit une mise à distance qui n'est pas sensible chez Abū Hiffān. On serait tenté d'affirmer que le poète paraît exercer sur Ibn Manzūr, son biographe le plus tardif, une fascination horrifiée, absente de l'ouvrage d'Abū Hiffān, son contemporain, et que cette différence tient pour l'essentiel au grossissement des traits de l'image du poète au fil du temps, accentuant son penchant pour la transgression et la provocation.

26. *Wa-hal yaḥfā l-qamar*. Hémistiche devenu proverbial d'un célèbre poème de 'Umar Ibn Abī Rabī'a (m. 711).

27. Littéralement "ivre à ne plus entendre raison".

28. Les deux ouvrages tendent à établir qu'il s'agissait chez le poète d'une véritable préférence sexuelle différente de ce que l'on pourrait qualifier d'homoérotisme mondain.

29. Afin de différencier les personnages masculins avec lesquels le poète est explicitement dit avoir eu une aventure sexuelle de ceux qui sont plutôt des partenaires potentiels, j'ai choisi de traduire dans le second cas *ġulām* par éphèbe et, dans le premier, par amant. Par ce choix, je souhaite également mettre l'accent sur le fait que, dans le présent corpus, les jeunes gens ne sont dit attrayants qu'à la condition qu'ils ne soient pas encore sortis de l'adolescence.

30. Anecdote rapportée par Ibn Manzūr, *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 77.

## III. IBN MANẒŪR ET LES AĠĀNĪ

En fixant cette nouvelle image, Ibn Manẓūr procédait-il délibérément ? Pour essayer de répondre à cette question, revenons à ce qu'il dit des motifs qui l'ont porté à composer l'ouvrage, dans la présentation qu'il a rédigée. Malheureusement, notre édition de référence n'a pas échappé à un problème que seule celle de Dār al-Bustānī, à laquelle nous empruntons ci-dessous le passage cité, ne pose pas : l'incorporation du bref préambule, composé par Ibn Manẓūr, remanié, dans l'introduction rédigée par l'éditeur « scientifique ». Or, ce préambule est essentiel : Ibn Manẓūr établit explicitement un lien de cause à effet entre la composition de l'ouvrage et sa frustration devant le peu de cas qu'Iṣfahānī fait, selon lui, d'Abū Nuwās, dans les *Aġānī* :

Voici une biographie qu'Abū al-Faraġ [al-Iṣfahānī] – Dieu ait son âme – a [également] biographiée sous le titre de : « *Aḥbār* traitant exclusivement d'Abū Nuwās et de Ġinān<sup>31</sup>, les *aḥbār* [traitant] du premier ayant été précédemment mentionnés<sup>32</sup> ». Or, je n'ai pas trouvé de biographie consacrée à Abū Nuwās dans les copies des *Aġānī* que j'ai pu consulter. Je ne sais pas si Abū al-Faraġ a omis de mentionner Abū Nuwās dans son livre ou si cette biographie a été exclue de son ouvrage par la suite. [...] J'ai donc ajouté à ce qu'il a mentionné dans ladite biographie des choses du même acabit que son écrit, sachant que tout ce qu'[al-Iṣfahānī] a rapporté dans cette biographie se résume à deux ou trois feuillets, pas davantage. C'est donc comme si, nous, nous nous étions acquitté de cette biographie à sa place<sup>33</sup>.

La question de cette notice manquante a été abordée par Hilary Kilpatrick dans son ouvrage de référence consacré à l'œuvre majeure d'Iṣfahānī<sup>34</sup>. À juste titre, elle indique à propos de ce « “missing” article »<sup>35</sup>, après avoir signalé qu'on ne pouvait, dans l'absolu, exclure l'hypothèse des chercheurs qui soutiennent que les notices sur Abū Nuwās et Abū al-'Atāhiya ont été « égarées » :

...It is quite as likely that Abū l-Faraj never assembled them, even if he had collected material for them. In particular, it is improbable that an *Aghānī* article on Abū Nuwās should have been lost, and lost immediately, while so many articles on obscure poets survived<sup>36</sup>.

L'explication fournie par Kilpatrick est frappée du sceau du bon sens et de la pondération, et peut paraître tout à fait convaincante. Elle est d'autant plus intéressante qu'elle vient aussi rappeler qu'un auteur 'abbasside ne rédigeait pas forcément son ouvrage dans l'ordre définitif qui devait devenir le sien.

Je souhaite pourtant ajouter une autre hypothèse à celles qui viennent d'être évoquées (notice perdue, notice délibérément supprimée ou notice programmée, mais non rédigée) : celle selon laquelle Iṣfahānī aurait volontairement limité la présentation d'Abū Nuwās

31. Ou Ġanān, selon les sources.

32. Sur cet énoncé attribué par Ibn Manẓūr à Iṣfahānī, voir plus loin, p. 138.

33. Bustānī, p. 2.

34. KILPATRICK, H., *Making the Great Book of Songs: Compilation and the Author's Craft in Abu l-Faraj Al-Isbahani's Kitab Al-Aghani*, Londres, New York, Routledge/Curzon, 2002.

35. *Ibid.*, p. 3.

36. *Ibid.*, p. 30.

aux seuls « *Aḥbār* traitant exclusivement d'Abū Nuwās et de Ġinān <sup>37</sup> », et que la deuxième partie de son intertitre, libellée en arabe « *id kānat aḥbāru-hu qad ufridat ḥāṣṣatan* » pourrait ne pas signifier, comme Ibn Manẓūr l'a reformulé, « *idā kanat aḥbāru-hu qad dukirat muqaddaman* » (les récits le concernant ayant été précédemment mentionnés).

En effet, en mettant à profit l'informatisation du corpus des *Aġānī* <sup>38</sup>, l'examen des occurrences de *id kāna /kānat* permet de constater qu'Iṣfahānī les utilise comme des expressions figées, signifiant « car », « dès lors que », sans que *kāna(t)* n'exprime forcément le passé ni l'antériorité <sup>39</sup>. La prospection permet d'observer également que l'auteur associe une seule autre fois le verbe *afrada* et le substantif *aḥbār*, dans un énoncé qui signifie sans ambiguïté : « aborder séparément (*afrada*) les récits (*aḥbār*) <sup>40</sup> ». Enfin, cette prospection permet d'affirmer que, lorsqu'il renvoie à des éléments qu'il a précédemment cités, Iṣfahānī emploie de manière récurrente le verbe *taqaddama*, notamment dans le composé *taqaddama dikru-hu* <sup>41</sup>. On est dès lors en droit de se demander si « *id kānat aḥbāru-hu qad ufridat ḥāṣṣatan* » ne signifierait pas contextuellement : « dès lors qu'il faut aborder spécifiquement les récits le concernant ». Devant cette « contrainte », l'auteur aurait choisi de présenter des *aḥbār manẓūma* formant un tout qui, sans être assimilé formellement à un roman d'amour, y est apparenté, par des biais parfois surprenants mais parlants et convaincants, on le verra, ces *aḥbār* ayant été repris tels quels par Ibn Manẓūr <sup>42</sup>.

Qui plus est, au vu de l'ensemble des mentions d'Abū Nuwās disséminées dans le *Livre des chansons*, l'intérêt que lui portait Iṣfahānī paraît limité et son appréciation pour le moins mitigée. En effet, ces mentions sont généralement plus négatives que positives et, aussi surprenant que cela puisse être aujourd'hui, l'auteur ne semble pas tenir en grande estime notre poète. Ce dernier est violemment présenté à trois reprises, sans nuances, comme un plagiaire de la pire espèce, surtout dans sa poésie bachique, autrement dit dans ce qui était généralement considéré comme le fleuron de sa production novatrice <sup>43</sup> : dans la notice consacrée à al-Walīd Ibn Yazīd (m. 126/743), il est dit qu'Abū Nuwās s'est approprié la totalité des images et idées du calife poète <sup>44</sup> ; dans celle d'al-Ḥusayn Ibn al-Ḍaḥḥāk (m. 250/864), il est indiqué qu'il s'est accaparé les compositions les plus réussies de

37. *Aġānī*, Vol 20, p. 71-84.

38. Cette consultation est rendue possible grâce à la bibliothèque virtuelle [www.alwarraq.net](http://www.alwarraq.net). Le titre de chaque ouvrage cité dans la version en ligne sera suivi par -w. Ainsi, la version en ligne des *Aġānī* sera désignée par *Aġānī-w*. Le lecteur pourra prendre connaissance dans le détail des citations concernées en recherchant sur le site, dans l'ouvrage, par la fonction *al-Kitāb al-ḥālī*, l'un des termes concernés.

39. Les neuf occurrences de *id kānat* figurent dans *Aġānī-w*, p. 13, 24, 74, 674, 824, 1035, 1114, 2221, 2483.

40. *Aġānī-w*, p. 13.

41. *Aġānī-w*, p. 9, 491, 997, 1025, 1045, 2388, 2492.

42. Voir *infra*, p. 156-159.

43. Les jugements contrastés sur les poètes ne sont pas rares dans l'ouvrage. Mais la virulence de ceux-ci et certains des termes employés (voir plus bas) amènent à porter sur eux un regard différent.

44. *Aġānī-w*, p. 716.

son commensal <sup>45</sup> ; enfin, dans la présentation d'Abū al-Hindī (m. ?), Abū Nuwās est accusé d'avoir pillé sans vergogne les vers de son prédécesseur <sup>46</sup>.

Il est vrai que les *Aġānī* rapportent pour plus d'un poète ou chanteur des avis contradictoires et que les propos tenus sur Abū Nuwās sont parfois élogieux <sup>47</sup>. Ce qui distingue les informations sur le poète est livré par des détails. Ainsi, dans la totalité de cette volumineuse anthologie, il n'y a que deux occurrences du verbe *salaha* (s'approprier, plagier ; littéralement : écorcher, arracher), associées à la poésie. C'est là une sévère condamnation d'un poète. Or, l'une des occurrences est utilisée à propos de l'œuvre d'Abū Nuwās <sup>48</sup> ; elle est assortie d'un commentaire sans appel d'İşfahānī : « Abū Nuwās surtout a usurpé (*salaha*) [à al-Walīd Ibn Yazīd] toutes ses idées pour les mettre dans sa poésie, répétitivement et à divers endroits. Si je ne détestais les longueurs, je les aurais tous mentionnés ici, mais [la poésie d'Abū Nuwās] parle d'elle-même <sup>49</sup> ! » L'absence d'une notice spécifique qui ne soit pas cantonnée au roman de ses amours manquées avec Ġinān pourrait trouver là, en partie, son explication et sa justification.

#### IV. FILIATIONS ET DÉSAFFILIATION D'ABŪ NUWĀS

Dans les premières pages de son ouvrage, sacrifiant à l'usage de son temps, Ibn Manẓūr s'intéresse au nom du poète et à ses liens de parenté. Le doute qui entoure ces données et qui est, par le nombre des versions et des variantes, nettement supérieur aux imprécisions que l'on peut relever chez Abū Hiffān, contribue à la transformation du poète en figure légendaire, tout en apportant certaines informations sur sa biographie, notamment en pointant les conditions extrêmement défavorables dans lesquelles il vivait avant sa rencontre déterminante avec Wālība Ibn al-Ḥubāb (m. 180/796).

##### 1- SUR L'ORIGINE DE L'EXPRESSION ABŪ NUWĀS, SURNOM D'AL-ḤASAN IBN HĀNĪ'

Ibn Manẓūr donne, en les mettant dans la bouche du poète, trois versions de l'origine de son surnom <sup>50</sup>. Leurs modalités de transmission ne sont pas mentionnées. S'il est vrai qu'Ibn Manẓūr avait pour habitude de supprimer les chaînes de transmetteurs dans les récits qu'il reprenait à son compte, la situation est ici légèrement différente : en effet, les nombreux verbes à la forme passive, dans toute la partie traitant de la généalogie du poète et de ses premières années, portent à penser que ce flou ne tient pas à l'omission délibérée du *sanad*, mais à l'imprécision des données en tant que telles, y compris pour les dates de naissance du poète (quatre dates différentes) et de sa mort (six dates). Les trois explications données du surnom du poète révèlent une dynamique récurrente dans le recueil : les différentes versions d'un même fait présentent, d'une manière ou d'une autre, une gradation allant

45. *Aġānī-w*, p. 756. Al-Ḥusayn Ibn al-Ḍaḥḥāk serait mort centenaire.

46. *Aġānī-w*, p. 2305.

47. Voir par exemple *Aġānī-w*, p. 348-349 ; 381 ; 767...

48. *Aġānī-w*, p. 716.

49. *Ibid.*

50. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 9-10.

du plus banal au plus extraordinaire ou inattendu. Bien évidemment, cette observation ne saurait permettre de déterminer lesquelles seraient plus authentiques que d'autres, car rien ne dit que le plus banal soit forcément le plus conforme à la réalité. Par contre, cela renseigne utilement sur les procédés d'agencement et de composition des récits.

Selon le poète, d'après un premier récit, « Nuwās » est le nom d'une montagne ; dans une autre version, le terme désigne un épi ou une houppe dans les cheveux et son surnom d'Abū Nuwās (l'homme à la houppe) lui a été donné par un voisin en raison de la disposition de ses mèches ; enfin, dans une dernière explication, il dit l'avoir choisi lui-même (*anā kannaytu nafsi*), estimant propitiatoire un surnom glorieux et distinctif : Nuwās renvoie au nom du dernier des souverains du royaume de Ḥimyar, Dū Nuwās. On voit très clairement dans le troisième cas une illustration explicite de la manière dont s'élabore l'héroïsation : Abū Nuwās se pose à l'origine de son propre surnom par lequel il déclenche son propre succès.

## 2- LE PÈRE D'ABŪ NUWĀS

À l'ouverture de l'ouvrage, le nom donné au poète est al-Ḥasan Ibn Hānī' Ibn 'Abd al-Awwal Ibn al-Ṣabbāḥ, *mawlā* d'al-Ġarrāḥ al-Ḥakamī<sup>51</sup>. Un peu plus loin, le prénom de son grand-père devient Rabāḥ, toujours *mawlā* du même<sup>52</sup>. Quant à son géniteur, il est bien difficile d'avoir une idée précise à son sujet. Ce flou sert, me semble-t-il, à induire le récepteur à présumer que le poète était un enfant naturel. Qu'elle corresponde ou pas aux faits, cette suggestion, si elle paraît en façade dévaloriser le poète, contribue à effacer le mérite lié à l'ascendance au profit du seul mérite personnel. Elle est confortée par les propos qui sont adressés au poète dans les satires et par les précautions que lui-même prenait : « En ce qui concerne son ascendance, Abū Nuwās faisait des plaisanteries et s'amusait, cachant sa généalogie et le nom de sa mère, par crainte des satires. Il est connu pour cela<sup>53</sup> [...] »

Hānī, le prénom supposé de son père, aurait été Hunayy. Hānī/Hunayy aurait été secrétaire de chancellerie, berger, tisserand ou soldat. Ceci explique sans doute, en partie, les efforts consentis par le poète pour s'attribuer une ascendance noble et reconnue, diversifiant les récits, changeant d'ancêtres au gré de ses humeurs, mais surtout s'exposant au ridicule et aux moqueries. Ses affabulations sont soulignées par deux fois au moins dans l'ouvrage. Ainsi, il est dit de lui : *kāna da'īyyan yaḥliṭu fī da'wati-hi*<sup>54</sup>. *Da'īyy* signifie « enfant naturel » et « suspect dans ses croyances ». L'énoncé, qui peut être compris comme « il était suspect dans ses croyances religieuses », si on le réfère au comportement transgressif du poète, signifie plutôt, si l'on se réfère au contexte dans lequel il s'insère, « c'était un enfant naturel, confus dans ses revendications généalogiques ». D'ailleurs, il est peu probable que l'ambiguïté de l'énoncé soit fortuite. De sa naissance obscure, le poète tire parti quand il répond à une satire en évoquant Ziyād Ibn Abī-hi, le bâtard d'Abū Sufyān et demi-frère du

51. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 9.

52. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 12.

53. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 35.

54. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 23.

calife Mu'āwiya, et au *ḥadīṭ* dans lequel le Prophète dit : *anā mawlā man lā mawlā la-hu* (je suis le protecteur de celui qui n'a pas de protecteur)<sup>55</sup>.

Dans la même logique, bien qu'il soit identifié par les autres comme Persan<sup>56</sup>, Abū Nuwās se dit d'ascendance yéménite<sup>57</sup> et insulte les tribus du Nord, puis il insulte les premiers et se proclame descendant des Nizār et apparenté à Farazdaq<sup>58</sup>, quand il ne s'affirme pas Damascène et membre des tribus du Šām<sup>59</sup>. Pour Ibn Manẓūr, « au nombre des proclamations faites par Abū Nuwās sur ses origines, ce qui est exact est qu'il était *mawlā* des Ḥakam<sup>60</sup> ». S'il n'est pas déraisonnable de penser que cette information, la plus régulièrement citée, serait la plus proche de la réalité, le flou dans lequel elle est noyée dans le texte est un procédé par lequel la figure littéraire du poète tisse des liens avec les héros : plus son ascendance paraîtra douteuse, plus son parcours semblera difficile, plus il gagnera en noblesse par son seul mérite, et plus sa réussite éclatante prendra valeur d'exception.

### 3- LA MÈRE D'ABŪ NUWĀS ET SA FRATRIE

Le flou entourant la mère du poète est moins frappant, mais tout aussi visible. Excepté un récit qui la désigne par le prénom de Šahma<sup>61</sup>, les autres s'accordent à l'appeler Ğullabān ou Ğulbān. Persane d'al-Ahwāz, elle aurait été lainière ou cultivatrice de bambou. Toutes les versions s'accordent à dire qu'elle se rend avec son fils à Baṣra alors qu'il a six ans<sup>62</sup>. Elle semble y avoir entamé une nouvelle existence, comme tavernière (*nabbāda*)<sup>63</sup> ou comme tenancière de maison close<sup>64</sup>. Elle est la seule figure familiale qui réapparaîtra, plus loin dans l'ouvrage, lorsque, après la mort de son fils, accompagnée de son nouvel époux, aussi ridicules, dit-on, l'un que l'autre, elle se présente à l'exécuteur testamentaire du poète pour réclamer sa part d'héritage<sup>65</sup>. La double dévalorisation de la figure maternelle, par les professions qu'elle exerce durant la petite enfance du poète-héros ou par la mesquinerie qu'elle manifeste après sa mort, en font moins une mère qu'une marâtre, topos qui, à son tour, alimente la fiction<sup>66</sup>.

55. Cité notamment dans le *Musnad* d'Ibn Ḥanbal/ al-Šāmiyyīn/ al-Miqdām Ibn Ma'dīkarib (n° 16571)

56. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 23.

57. *Ibid.*

58. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 26.

59. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 23.

60. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 13.

61. Littéralement : morceau de graisse ; le radical est une métathèse de celui de *ḥiṣma* (pudeur).

62. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 11.

63. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 27.

64. Bustānī, p. 30 : « Elle avait une maison dans laquelle elle rassemblait les filles de joie » (*la-hā bayt tunādihu fī-hi al-ġawānī*). La traduction de *ġawānī* tient compte de l'évolution sémantique du terme entre le VIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècles.

65. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 309.

66. Le lecteur incrédule doit bien garder à l'esprit que ces différentes versions se sont élaborées et agglutinées au fil du temps et qu'il serait inopportun ou faussement naïf de n'y voir que les différentes facettes d'une quête historique de la réalité.

Selon l'une des versions, Ğulbān aurait donné à son époux plusieurs enfants. De ces descendants, les sources, et singulièrement Ibn Manẓūr, n'en mentionnent que deux ; le frère dont le poète aurait été affublé, qui aurait (curieusement) répondu à la *kunya* d'Abū Mu'ād<sup>67</sup> et n'aurait eu comme mérite que de se draper dans la réputation de son frère (*lā yuḥsinu šay'an illā anna-hu taḥayyaša bi-anna-hu aḥun li-Abī Nuwās*)<sup>68</sup> ; la sœur dont on dit seulement qu'elle appartenait à Farağ al-Qaṣṣār, lui-même esclave d'Aḥmad Ibn 'Iṣma al-Bāḥarzī, information dont le rejaillissement sur l'image du poète n'est pas anodin.

Une information marginale, et difficilement classable parmi les autres, concernant Ğulbān, mérite qu'on s'y arrête. D'après une variante, la dénommée Ğulbān n'aurait pas été la génitrice du poète, mais une riche femme de Baṣra, prenant à sa charge l'éducation des bâtards (*awlād al-zinā*)<sup>69</sup>. Renforçant le statut d'enfant illégitime du poète, cette version tend à abolir aussi la figure maternelle, après avoir aboli la figure paternelle. Sans père ni mère, Abū Nuwās aurait été pris sous la protection de cette bienfaitrice, figure féminine positive.

#### 4- QUELQUES AUTRES TOPIQUES DE LA « FABRIQUE DU HÉROS »

Quoiqu'il en soit de ses géniteurs et de son lignage, comme tous les héros, Abū Nuwās n'accède à la liberté qu'après un passage par une forme de servilité. Dans son cas, ce servage symbolique est représenté par la prostitution, plusieurs séquences de l'ouvrage laissant entendre, directement ou indirectement, qu'il en a vécu un temps<sup>70</sup>.

Selon un autre topique des parcours héroïques, l'ascension sociale d'Abū Nuwās s'accompagne de déplacements dans l'espace, de la région d'al-Ahwāz à Baṣra, puis à Kūfa, puis dans la steppe, enfin à Bagdad, après un nouveau passage à Kūfa qui marque la fermeture d'une première boucle et son entrée dans l'âge adulte.

La première phase de son parcours se situe sous les auspices du poète Wālība dont il fut à la fois le disciple et le giton. Wālība l'initie à la poésie et au libertinage du cercle des *muğğān al-Kūfa*. Abū Nuwās se séparera de lui, avec son autorisation, pour se rendre dans la steppe, poursuivre son apprentissage chez les Bédouins. Cette « autorisation » porte à penser qu'il était encore sous son autorité ou sa tutelle. J'ai établi ailleurs pourquoi la séparation du poète et de son premier mentor devait être rapportée moins à la mort du second, comme le laissait entendre Ibn al-Mu'tazz (m. 296/908)<sup>71</sup>, qu'à l'entrée du premier dans l'âge adulte<sup>72</sup>. En effet, la mort très rapprochée de Wālība et de Ḥalaf al-Aḥmar, chez qui Abū Nuwās ira parachever sa connaissance de la poésie, ne permet pas d'adhérer à l'hypothèse avancée par Ibn al-Mu'tazz. La « permission » accordée par Wālība sonne plutôt comme l'affranchissement social et allégorique d'un jeune protégé que les années ont rendu, à la fois, plus talentueux comme poète et moins attrayant comme amant.

67. Il s'agit de la *kunya* du grand poète novateur Baššār Ibn Burd (m. 784).

68. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 28.

69. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 28.

70. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 17, 18, 20, 36.

71. IBN AL-MU'TAZZ, *Ṭabaqāt al-šū'arā'-w*, p. 57 : « Quand Wālība mourut, [Abū Nuwās] s'attacha à Ḥalaf al-Aḥmar. »

72. Voir « Abū Nuwās ou le contournement de la tradition », à paraître, actes du séminaire du GREMMO.

Si les maîtres qui ont formé le poète dans diverses disciplines sont nombreux et célèbres, ses deux mentors en poésie portent des noms dont la symbolique doit être relevée. Les noms communs *wāliba* et *ḥalaf* sont parasyonymes et signifient : descendant, héritier. Ils accréditent une filiation symbolique de génération en génération de poètes. Mais, si Abū Nuwās devient à son tour un héritier dans cette lignée, c'est au prix d'un renoncement à l'héritage poétique, emblématisé par l'amnésie forcée que Ḥalaf lui impose<sup>73</sup>. C'est riche de cette formation, d'autant mieux acquise qu'elle a été « oubliée », qu'il arrive dans la capitale pour poursuivre sa destinée et son rapprochement progressif de la plus haute sphère du pouvoir. En effet, s'il est tenu à distance de la cour des vizirs barmécides par la jalousie haineuse de leur poète attitré, Abān al-Lāḥiqī (m. v. 200/815)<sup>74</sup>, il va se retrouver rapidement dans l'intimité du prince héritier et futur calife al-Amīn (m. 198/813).

#### V. ABŪ NUWĀS ET LES CALIFES 'ABBASSIDES

Pour évoquer les relations du poète et d'al-Amīn, il convient de mettre en relation les trois séries d'anecdotes concernant ses contacts avec les califes de son temps, Hārūn al-Rašīd (m. 193/809) et ses deux fils al-Amīn et al-Ma'mūn (m. 218/833).

##### 1. ABŪ NUWĀS ET AL-MA'MŪN

Les sources sont concordantes, Abū Nuwās n'a jamais rencontré al-Ma'mūn. Cependant, Ibn Manzūr rapporte cinq anecdotes dans lesquelles al-Ma'mūn émet un avis élogieux sur la poésie du commensal de son frère et ennemi, al-Amīn, et une anecdote dans laquelle al-Ma'mūn envisage de sanctionner le poète, ayant appris qu'il s'était moqué de son calife de frère<sup>75</sup>. Cette dernière est intéressante car elle montre bien la complexité des relations du poète de cour à ses protecteurs et mécènes : al-Ma'mūn était en conflit avec son frère, et ses conseillers ne s'étaient pas privés, si l'on en croit Ṭabarī repris dans les sources postérieures dont la nôtre<sup>76</sup>, de contester la légitimité d'al-Amīn précisément en mettant en exergue les excès de son poète favori. Mais al-Ma'mūn, s'il attaque son frère, ne semble pas prêt à admettre qu'un poète débauché puisse le faire également.

Les cinq autres anecdotes mettant en scène al-Ma'mūn traitent surtout de poésie. Dans deux récits<sup>77</sup>, une citation d'Abū Nuwās est présentée comme le propos qui décrit le mieux une situation donnée. Deux autres récits procèdent d'un jugement littéraire à caractère plus général<sup>78</sup> et laudatif porté sur le poète par le calife. Enfin, dans une dernière anecdote<sup>79</sup>, de façon presque attendrissante, après avoir écouté réciter un poème de 7 vers dans lequel

73. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 40-41.

74. Dès les premiers mots de son ouvrage, Abū Hiffān indique : « Abān jalousait Abū Nuwās » et les récits de leurs querelles et satires réciproques sont aussi nombreux qu'éloquents. Voir aussi, par exemple, *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 27-28, 271-273...

75. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 71.

76. ṬABARĪ, *Ta'rīḥ al-rusul wa-l-mulūk-w*, p. 2126 ; *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 104. L'anecdote est analysée plus loin.

77. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 191-192, 205.

78. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 220-245.

79. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 288-289.

Abū Nuwās se plaint du mal d'amour, al-Ma'mūn dit : « Je suis cet homme, et c'est là mon histoire. Assurément, le calife ne peut tenir de propos qui restent secrets ni jouir de ce qu'il veut <sup>80</sup> ». Autrement dit, par-delà ce qui les différencie et aux dires mêmes du calife, sa subjectivité rejoignait celle du poète-narrateur. Toutefois, ce parallèle – qui survient dans les dernières pages de l'ouvrage – est atténué par le doute qui pèse sur l'identité réelle de l'auteur des vers récités, dont Ibn Manzūr fait état après avoir rapporté l'anecdote.

L'analogie entre les deux personnages est également évoquée, de manière rapide, en conclusion d'une anecdote <sup>81</sup> portant sur les liens d'al-Amīn et d'Abū Nuwās. Le poète, sévèrement sanctionné pour avoir proféré des paroles irrévérencieuses et provocatrices (il ridiculise la croyance selon laquelle un ange descend avec chaque goutte de pluie), compose un poème dans lequel il s'adresse à Dieu et demande l'appui d'al-Ma'mūn contre al-Amīn. Le premier se serait alors engagé à le récompenser généreusement et n'aurait pu le faire, le poète étant mort avant son retour à Bagdad. L'intérêt de cette anecdote et des vers qu'elle inclut tient moins à la demande de protection adressée à un mécène potentiel qu'aux propos teintés de mu'tazilisme qui rapprochaient idéologiquement ces deux grands esprits. Si la fiction s'accommode de leur non-rencontre, c'est que celle-ci a une fonction narrative : en présence d'al-Ma'mūn, calife épris de raison et de science, la figure de débauché et de transgresseur d'Abū Nuwās aurait été atténuée par ses sympathies mu'tazilites et sa grande culture religieuse et linguistique. Par contre, elle a tout le loisir de s'épanouir dans l'histoire de ses liens avec al-Amīn comme on le verra <sup>82</sup>.

## 2. ABŪ NUWĀS ET HĀRŪN AL-RAŠĪD

Si aucun récit ne prétend que le poète ait pu rencontrer al-Ma'mūn, la situation est plus complexe s'agissant de Hārūn al-Rašīd. Ibn Manzūr rapporte neuf anecdotes <sup>83</sup> dans lesquelles les deux personnages se croisent, tout en signalant, après les trois premières, que ces récits ne sont que forgeries (*mawḍū'āt*) <sup>84</sup> aux yeux de certains, car « Abū Nuwās n'a jamais obtenu une audience d'al-Rašīd, ni ne l'a jamais vu <sup>85</sup> ». Ces anecdotes se répartissent selon deux sous-catégories, l'une à la gloire du poète de cour, récompensé pour son talent poétique, l'autre condamnant l'impie, sanctionné pour ses dérives morales.

Dans la première anecdote <sup>86</sup>, al-Rašīd conteste le contenu d'un vers d'Abū Nuwās traitant de canitie, car il ne respecte pas l'idée reçue dans l'Islam, depuis le Prophète, que la sagesse vient avec les cheveux blancs. Le poète se défend par une pirouette qui ne trompe guère le calife. Quoique ce dernier lui annonce une sanction, il ne le punit pas. La deuxième anecdote <sup>87</sup> constitue une analepse ; elle est supposée décrire, par la bouche même du poète,

---

80. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 289.

81. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 70. L'anecdote sera examinée à propos des relations entre le poète et le calife al-Amīn.

82. Voir *infra* 146-152.

83. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 87-88, 154-155, 156, 156, 162-163, 176, 190-191, 268, 269-271.

84. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 156.

85. *Ibid.*

86. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 87-88.

87. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 154-155.

ce qui aurait été à la fois son premier contact avec ce calife et avec l'un des 'Abbassides. Dans le même temps, elle est construite sur un paradigme particulièrement célèbre, s'agissant d'al-Rašīd : insomniaque, il convoque lettrés ou savants pour le distraire. Ici, le calife récite deux vers et le poète improvise pour les compléter. Le calife le récompense et leur premier contact les satisfait tous les deux.

Faisant suite à ce récit<sup>88</sup>, la troisième anecdote en est une manière d'expansion. L'histoire est également connue ; elle introduit le topique de « Suzanne au bain » ou autre « Mutağarrida » : ayant vu une esclave se laver nue, le calife convoque le poète et lui demande de décrire la scène dans un poème construit à partir d'un vers qu'il lui livre. Abū Nuwās reconstitue l'histoire si précisément qu'on aurait pu croire qu'il y était ! Le calife le récompense, puis prend la servante comme courtisane. C'est à la suite de cette anecdote qu'intervient la remarque, rapportée plus haut, sur le caractère forgé de ces récits et l'affirmation que le poète n'a connu que le seul calife al-Amīn. D'ailleurs, aussitôt, plusieurs anecdotes concernant ce dernier sont rapportées, comme pour renforcer l'affirmation.

Les autres anecdotes mettant en scène le poète et al-Rašīd portent, d'une part, sur l'immoralité du poète et, d'autre part, sur le caractère fictionnel de la poésie. Concernant l'immoralité du poète, elles présentent une forme de gradation. La première dans l'ordre du récit<sup>89</sup> est celle qui a servi plus haut d'exemple sur les variantes entre les éditions : accusé de *zandaqa*, le poète est présenté devant le calife. Celui-ci prévoit pour lui une sanction. Suite à un quiproquo (le garde confond deux sanctions et le poète craint le pire pour lui-même) qui amuse le calife, il finit par le faire libérer sans que la punition ne soit exécutée.

Dans une autre anecdote, al-Rašīd reproche au poète d'utiliser l'expression « la verge de Moïse<sup>90</sup> » dans un éloge composé pour le gouverneur d'Égypte, al-Ḥaṣīb<sup>91</sup>. Dans le vers contesté, s'adressant aux Égyptiens, le poète les menace en soulignant la force inspirée de leur gouverneur : « S'il demeure en vous un peu de la ruse de Pharaon/ La verge de Moïse est assurément dans la main d'al-Ḥaṣīb. » Or, les références, même imaginées, aux prophètes, dans un registre profane, étaient fortement déconseillées, voire prohibées. Dans la version d'Ibn Manẓūr, le rappel à l'ordre du calife prend une forme édulcorée « Al-Rašīd lui dit : Et si tu disais plutôt (*a-lā qulta...*) : “[...] Ce qui reste (*fa-bāqī*) de la verge de Moïse<sup>92</sup>” », et le poète d'obtempérer. La même anecdote chez Ibn Qutayba (m. 267/889) est bien plus crue. L'anthologue fait dire au calife : « Fils de p... (littéralement : inexcisée puante<sup>93</sup>) ! Tu oses traiter à la légère la verge de Moïse, le Prophète de Dieu<sup>94</sup> ! » Et plus tard encore, Suyūṭī

88. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 155-156.

89. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 162-163.

90. Allusion au Coran. Voir par exemple II/60 ou VII/117.

91. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 176.

92. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 176.

93. La corrélation entre l'*odor di femina* et l'origine ethnique et/ou l'excision féminine est un des « arguments » fréquemment utilisés dans les querelles opposant partisans et adversaires de la *šu'ūbiyya*.

94. Ibn Qutayba, *Kitāb al-šī'r wa-l-šu'arā'-w*, p. 174.

(m. 276/1515) donne le vers en exemple de la banalisation injurieuse (*tasfīh*) des prophètes par les imbéciles (*aġbiyā'*)<sup>95</sup>.

Les exagérations des poètes sont un autre reproche qui peut leur être adressé. Ainsi, dans une troisième anecdote<sup>96</sup>, lorsque le calife al-Rašīd ordonne à son serviteur de lui trouver une servante semblable à une belle échansonne décrite par Abū Nuwās, la mission se révèle impossible, aucune jeune femme n'ayant pareilles qualités.

Si le poète a échappé une première fois à l'accusation de *zandaqa*, si la mise en relief des incohérences de la poésie et des « mensonges » qu'elle répercute ne lui ont pas porté directement préjudice auprès d'al-Rašīd, cela change dans la dernière anecdote<sup>97</sup> qu'il ne sera pas possible d'analyser ici dans le détail, mais dont il faut signaler qu'elle présente une structure originale, notamment dans l'organisation de la temporalité. Lors d'une audience, Sulaymān, oncle du calife, déclame devant son neveu, à deux reprises, des vers d'Abū Nuwās illustrant son hérésie. Furieux, le calife ordonne qu'on recherche le poète pour le jeter en prison, mais ce dernier, alerté, se cache. Ces derniers faits se déroulent alors que l'audience est toujours en cours. Un autre participant y récite à son tour des vers dans lesquels Abū Nuwās a directement mis le calife en cause. Celui-ci fait alors de son arrestation une affaire personnelle d'honneur, parvient à le faire capturer et le fait emprisonner un temps.

### 3. ABŪ NUWĀS ET AL-AMĪN

Les anecdotes mettant en scène le poète et le calife al-Amīn sont les plus nombreuses de la série « poète/calife ». Ces vingt anecdotes présentent un parallèle numérique avec celles consacrées à Ġinān (vingt également) et paraissent ainsi emblématiser, dans la structure même du texte, l'ambivalence du poète dans ses relations amoureuses ; car, quelle que soit par ailleurs la nature des relations d'Abū Nuwās avec al-Amīn, il apparaîtra qu'elle excède très largement celle d'un poète de cour et de son mécène, dans le cadre solennel des audiences publiques.

#### *1-Paradigme du poète reconstituant par l'imagination une scène vécue par un tiers*

Une seule anecdote exploite explicitement, au sujet des relations d'Abū Nuwās et d'al-Amīn, le même ressort que l'une de celles qui traitent du poète et d'al-Rašīd. Elle arrive assez loin dans l'ouvrage<sup>98</sup> et reprend deux poncifs de la précédente<sup>99</sup> : celui du calife s'éprenant au premier regard d'une servante et celui du poète qui, dans un poème, reconstitue, aussi précisément que s'il y avait assisté, une scène de la vie d'un tiers. Al-Amīn demande au poète d'improviser en insérant dans un poème l'énoncé proverbial « *kalām al-layl yamḥū-hu al-nahār* » (paroles nocturnes s'effacent avec le jour) par lequel une servante, qui lui plaisait et semblait avoir pris langue avec lui durant la nuit, l'a rejeté au matin. Abū Nuwās

95. Suyūṭī, *al-Ḥāwī li-l-fatāwī*, p. 167.

96. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 190-191.

97. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 269-271.

98. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 298-299.

99. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 156.

restitue la scène, si précisément qu'al-Amīn veut d'abord le faire fouetter parce qu'il pense qu'il y a secrètement assisté, puis il le récompense en raison de son génie poétique<sup>100</sup>.

## 2- Abū Nuwās et al-Amīn, gardien du dogme

Trois anecdotes visent à montrer le calife al-Amīn comme un gardien du dogme et de la foi, en dépit de comportements qui ne l'ont pas rendu particulièrement célèbre sous cet aspect. D'ailleurs, la complexité des trois récits témoigne de la complexité de la question en tant que telle, mais aussi des contradictions des divers personnages.

Dans la première anecdote<sup>101</sup>, al-Amīn, furieux des attaques de son poète au sujet de sa fortune, l'injurie vertement, se moque de ses efforts pour se forger une affiliation tribale, écoute plusieurs témoins l'accuser d'hérésie, puis le fait emprisonner sous le motif qu'il a dit boire autant d'anges que de gouttes d'eau de pluie réunies dans un verre, puisque « vous prétendez qu'un ange descend avec chaque goutte<sup>102</sup> ». L'architecture de l'anecdote porte à se demander si le calife aurait pris la même sanction s'il n'y avait eu sa colère du début. Le récit se conclut par l'évocation de l'admiration exprimée par le rationaliste al-Ma'mūn en entendant le poème composé par Abū Nuwās quand il prit connaissance de la sentence<sup>103</sup>.

Dans la deuxième anecdote<sup>104</sup>, al-Amīn veut faire reconnaître à Abū Nuwās qu'il est *zindīq*. Il s'en défend par un poème qui est une sorte de profession de foi bachico-islamique, si l'on peut ainsi dire, puisqu'il y revendique à la fois son adhésion aux piliers de l'islam et son penchant pour la boisson. Ce poème amuse le calife qui n'y relève publiquement qu'une astuce lexicale préservant la métrique ; il le récompense et le libère.

Tout de suite après<sup>105</sup>, une troisième anecdote informe le récepteur que la foule avait conduit le poète, à moitié nu, conspué et frappé aux cris de *zindīq*, devant le calife qui avait alors prévu de l'exécuter. Mais le poète récite quatre vers pieux qui lui valent là aussi d'être libéré et récompensé.

Il importe de souligner la différence entre ces anecdotes et celles qui ont été évoquées, pour la même thématique, à propos de Hārūn al-Rašīd. Dans ces dernières, il y avait une dichotomie entre le poète de talent et l'homme controversé : les anecdotes portaient soit sur l'un de ces aspects, soit sur l'autre. Dans celles que nous venons d'évoquer, le passage de l'homme controversé au poète de talent s'opère par un glissement à l'intérieur même de l'anecdote. Celle-ci commence avec l'homme controversé et se termine par une récompense adressée au poète de talent qui estompe le premier.

100. On notera que, dans ces deux anecdotes, le poète accomplit sa mission si précisément que le prince en vient à croire qu'il a été le témoin oculaire de la scène. Parmi les fonctions de cette adéquation, il y a celle de la superposition des figures du poète et du prince, le premier devenant en quelque manière la bouche par laquelle s'exprime le second. Dans ce sens, il n'est guère étonnant qu'il rapporte la scène « comme s'il y était ».

101. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 69-70.

102. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 70.

103. Voir *supra* 144.

104. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 160-161.

105. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 161.

À ces trois anecdotes, il convient d'en adjoindre une dernière<sup>106</sup> malgré sa tonalité légèrement différente. Le narrateur y évoque un poème bachique nostalgique composé par Abū Nuwās, suite à l'interdiction de boire que lui a intimée al-Amīn. Dans ce poème, le poète décrit ce qui lui est désormais interdit, ouvrant son propos par : « *iftu-hu mukrahan wa-ḥiftu l-Amīna* » (contraint, je l'ai abandonné, et j'ai craint al-Amīn). Le calife est ainsi présenté comme le gardien effrayant de la loi religieuse. Cette image, peu conforme au comportement privé d'al-Amīn, permet d'aborder un autre groupe de récits traitant de thèmes bachiques.

### 3-Abū Nuwās, commensal d'al-Amīn, ou l'ambiguïté du calife buveur

Trois anecdotes confrontent le récepteur au problème délicat du statut de l'ivresse à l'époque d'Abū Nuwās et à l'ambiguïté du calife buveur, à travers l'opposition des sphères publique et privée.

Dans la première<sup>107</sup>, un concours de boisson entre le calife et ses commensaux se termine par un « duo » entre nos deux protagonistes. Dans la seconde anecdote<sup>108</sup>, Kawṭar, ḥādim d'al-Amīn, lui présente pour la première fois le poète auquel il a confié la tâche d'échanson, en lui donnant pour conseil : « *inna al-saqya ilay-ka fa-rfuq bi-hi [...] fa-inna-hu idā sakira 'arbada wa-qatala* » (À toi de [lui] verser à boire ; sois bienveillant et attentif avec lui car, sitôt qu'il est ivre, il devient querelleur et assassin). Effectivement, sous l'effet de la boisson, le calife ordonne à Kawṭar de tuer le poète. Familier des ivresses de son maître, Kawṭar enferme Abū Nuwās dans une pièce sans l'exécuter. Et, comme il l'a prévu, au matin, le calife réclame le poète. Kawṭar lui dit qu'il l'a tué sur ses ordres et le calife menace de l'exécuter à son tour s'il a vraiment appliqué la « sentence ». Kawṭar lui raconte alors ce qui s'est passé. Ensuite, al-Amīn officialise le poète dans la fonction de commensal (*ilzam al-munādama*)<sup>109</sup>. Ces deux anecdotes ont lieu dans la sphère privée du calife et leur classement dans le temps du récit est inverse à celui de la chronologie de leur déroulement factuel supposé, puisque la seconde est une analepse qui raconte les conditions d'accès du poète au calife et au statut de commensal.

L'ambiguïté du calife buveur est surtout représentée par une anecdote qui s'intercale entre les deux précédentes<sup>110</sup>. Dans la première partie, al-Amīn donne audience. Abū Nuwās récite un poème bachique et se fait réprimander par le calife qui lui rappelle qu'il lui a interdit de boire. Le poète l'assure qu'il ne boit plus, puis il reprend à son compte un panégyrique, récité par un autre poète de l'assemblée, et l'améliore ; la première partie se termine là, avec la récompense qu'il reçoit. Aussitôt, le calife s'embarque sur le Tigre, à bord de l'une de ses *sumayriyyāt* de forme animalière, et le poète l'accompagne pour

106. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 197-198.

107. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 73-74.

108. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 156-157.

109. Sur la fonction de commensal, voir CHEJNE A. G., « The Boon-Companion in Early 'Abbāsīd Times », in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 85, n° 3, 1965, p. 327-335.

110. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 82-86.

*yunādimuhu*<sup>111</sup> (boire en sa compagnie, être son commensal). Ainsi, dans une partie de l'anecdote, la figure publique d'al-Amīn interdit à son poète la boisson, jusque dans sa poésie, et, dans l'autre, la figure « privée » d'al-Amīn s'adonne sans délai à la boisson avec le même poète. Parallèlement, dans la première partie, Abū Nuwās se proclame abstinent et troque son talent de poète bachique pour celui de panégyriste, puis, dans la deuxième partie, il accompagne le calife dans ses libations.

Les relations ambiguës entre Abū Nuwās et al-Amīn, et entre ce dernier et la boisson, sont également représentées par une autre série d'anecdotes dont le point commun est que le calife, pour faire bonne figure et convaincre ses ennemis de sa légitimité, utilise son poète comme repoussoir et les sanctions contre lui comme gage de moralité islamique. Pour ces anecdotes, le suspens dramatique décroît selon leur ordre d'apparition dans le récit. La plus « violente » est donc la première<sup>112</sup> : le calife a fait emprisonner Abū Nuwās pendant trois mois pour ébriété, il a voulu ensuite l'exécuter et le poète a dû la vie sauve à un panégyrique pour lequel al-Amīn l'a gracié, sous réserve qu'il ne boive plus.

Dans la deuxième anecdote<sup>113</sup>, le calife tente d'éviter à son poète la prison réclamée par son grand-oncle, Sulaymān, qui persiste dans cette demande, d'un calife à l'autre<sup>114</sup>. Al-Amīn pense qu'il serait regrettable d'emprisonner un poète aussi talentueux et essaie de les réconcilier. La rencontre des deux hommes se passe très mal et, selon le narrateur, le calife fut dans l'obligation d'emprisonner son poète pour ne pas être accusé d'avoir laissé insulter son grand-oncle sans réagir. Mais al-Faḍl Ibn al-Rabī' (m. 208/823) obtiendra la grâce d'Abū Nuwās, à la condition, cette fois-ci, qu'il ne compose plus de satires.

Une autre anecdote<sup>115</sup>, l'une des plus anciennes sur le sujet, dont la présence chez Ṭabarī a été rapidement mentionnée plus haut<sup>116</sup>, est assez violente, mais sa violence est davantage dans les intentions que dans leurs effets. Le vizir et chef militaire al-Faḍl Ibn Sahl (m. 202/818), dit Dū al-Ri'āsatayn, le frère d'al-Ḥasan dont al-Ma'mūn avait épousé la fille, la célèbre Būrān, avait pris parti contre al-Amīn. Il proclamait qu'il était licite de le destituer, vu les propos transgressifs qu'il laissait son poète attitré tenir dans ses audiences. L'ayant appris, al-Amīn prit peur et voulut, pour faire bonne figure, exécuter Abū Nuwās. Al-Faḍl Ibn al-Rabī' et quelques autres l'en dissuadèrent. Le poète se défendra en arguant que l'idée même de désobéir à Dieu présuppose qu'on croie en Lui.

La dernière anecdote<sup>117</sup> tempore le comportement que la peur dicte à al-Amīn. Elle montre, au-delà de toutes les ambiguïtés et contradictions, l'intérêt et l'admiration qu'il avait pour son poète. En effet, Ibrahīm Ibn al-Mahdī tente de le convaincre de se séparer d'Abū Nuwās pour sa propre sécurité. Le calife convoque le poète qui fait étalage de toutes les facettes de son talent (poète, courtisan, savant et commensal). Le calife renonce à se

---

111. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 85.

112. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 88-89.

113. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 91-92.

114. Voir *supra*, 146.

115. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 104.

116. Voir *supra* p. 143.

117. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 213.

séparer de cet homme de cour accompli : « Je n'ai jamais vu, dans ce monde, personne qui lui soit semblable » (*mā ra'aytu fī al-dunyā miṭla-hu qaṭṭ*).

#### 4- *Abū Nuwās et al-Amīn, mécène ombrageux*

Par peur, comme on l'a vu, al-Amīn se montre ombrageux. Mais il peut l'être parfois par simple caprice. Ainsi, lorsque Abū Nuwās récite devant lui certain panégyrique<sup>118</sup>, il lui reproche des vers laudatifs qu'il avait composés pour les Āl al-Rabī'. Abū Nuwās s'en sort par une pirouette convenue, l'assurant qu'il est le seul destinataire de tout panégyrique qu'il a jamais déclamé, même avant leur rencontre. Ailleurs, al-Amīn lui tient rigueur d'avoir conclu quelques vers bachiques en disant : « *ḏā'at ba'da Hārūn al-ḥilāfa*<sup>119</sup> » (plus de califat après Hārūn). Le narrateur relie même la rancune alors éprouvée par al-Amīn au fait qu'il fera facilement emprisonner le poète par la suite, l'accusant de *zandaqa*, notamment pour une autre *ḥamriyya* dans laquelle il disait préférer la compagnie des buveurs à la prière.

La figure d'al-Amīn comme prince ombrageux apparaît également dans un récit rétrospectif qu'Abū Nuwās, mourant, est supposé relater à un visiteur<sup>120</sup> qui le trouve très affaibli, mais somptueusement vêtu. Le poète raconte que le jeune al-Amīn lui avait un jour ordonné de faire la satire du serviteur que son père chargeait de veiller sur lui, et avec lequel il s'était disputé. Le poète ne pouvait répondre au désir du prince sans fâcher le calife, ni refuser d'obtempérer sans s'attirer la disgrâce du prince. Il s'était donc enfermé chez lui. Al-Kisā'ī (m. v. 189/805), précepteur d'al-Amīn, avait alors mis en place un double stratagème pour sauver le poète. Il avait, d'une part, œuvré à la réconciliation du prince et du serviteur et, d'autre part, expliqué à son pupille que l'absence prolongée d'Abū Nuwās tenait au fait qu'il avait été fait prisonnier, au sortir même du palais. Le stratagème réussit et le poète put se présenter à nouveau devant le prince qui fut si ravi d'entendre les vers qu'il avait composés durant son absence, qu'il lui fit don d'un coffre rempli de vêtements que sa mère venait de lui offrir, dont ceux dans lesquels il avait reçu son visiteur. On notera la dimension allégorique de ce récit dans lequel notre poète affronte la mort dans des habits de prince.

#### 5- *Abū Nuwās et al-Amīn, la composante homoérotique*

La dernière série d'anecdotes concernant les relations d'al-Amīn et d'Abū Nuwās tourne autour de la thématique homoérotique. Ni le goût d'al-Amīn pour les jeunes gens, ni celui d'Abū Nuwās ne sont ici en cause, mais la nature de leurs relations duelles.

Le premier récit apparaît assez tôt dans l'ouvrage<sup>121</sup>. Cette anecdote a plusieurs versions et c'est dans une seule qu'al-Amīn est l'un des protagonistes. Dans deux vers qui mélangent les préceptes religieux et les propos grossiers, Abū Nuwās invite le calife, qui s'était isolé avec son amant, à l'associer à leurs plaisirs, pour ne pas encourir la colère divine en se montrant peu partageur... L'histoire laisse donc entendre que le calife abandonnait ses commensaux pour s'isoler avec ses amants, mais qu'il ne répugnait pas à les partager

118. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 89-90.

119. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 159-160.

120. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 168-169.

121. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 78-79.

avec eux et que le poète s'autorisait en sa présence un registre de discours relativement grossier.

Ce thème va réapparaître dans un témoignage d'al-Ḥusayn Ibn Abī al-Mundir<sup>122</sup> qui affirme qu'Abū Nuwās, ayant vu al-Amīn et Kawṭar se baigner nus, s'était épris de l'un des deux (sans doute le calife) et avait aussitôt composé le poème<sup>123</sup> commençant par *aṣbaḥtu ṣabban wa-lā aqūlu bi-man* (me voilà épris, mais, de qui, ne le dirai). Il poursuit qu'il avait, en tous cas, déconseillé au poète de rendre ses vers publics s'il tenait à sa tête. Effectivement, tout de suite après dans le texte<sup>124</sup>, pour ce poème-là, ou un autre de *ǧazal ǧilmānī*, traitant de l'un de ces deux personnages, al-Amīn aurait autorisé la mise à mort du poète.

La dernière anecdote<sup>125</sup> est importante, à divers égards. Rappelons d'abord ce dont il s'agit. Al-Kisā'ī, dans son rôle de précepteur du jeune al-Amīn, introduit auprès de lui Abū Nuwās pour qu'il lui enseigne la poésie ; le poète veut absolument embrasser son élève. Pour y arriver, il menace al-Kisā'ī de faire parvenir à Hārūn al-Rašīd, sous sa signature, une satire calomnieuse et il commence à organiser la transmission de la satire jusqu'au calife. Al-Kisā'ī est contraint d'organiser une mise en scène<sup>126</sup>. Il persuade le poète de s'absenter. Supposé rentrer de voyage, il embrassera al-Kisā'ī et, dans le même mouvement, il embrassera le jeune prince sans paraître suspect. Abū Nuwās s'empresse évidemment de raconter cela en vers. Il est intéressant de remarquer que les deux anecdotes mettant en scène à la fois Abū Nuwās, al-Amīn et al-Kisā'ī utilisent la mise à distance, l'absence du poète, comme un élément central de sa relation au prince. Enfin, par-delà la figure princière, l'anecdote porte sur le thème de la ruse servant à circonvenir un jeune homme en trompant les adultes qui l'entourent ou en les menaçant. Ce thème se retrouve dans les anecdotes sur la séduction par le poète de jeunes garçons<sup>127</sup>. Le calife est ici un paradigme de l'éphèbe, victime, innocente ou complice, de la détermination érotique d'un adulte. Il faut observer également que si l'on admet qu'al-Kisā'ī a présenté le poète au prince, la première rencontre des deux protagonistes ne peut avoir eu lieu lorsque Kawṭar introduisit le poète aux fonctions de commensal<sup>128</sup>. Chacun de ces récits annule ainsi une partie de l'autre.

Signalons rapidement, pour finir, la citation de quatre vers dans laquelle Abū Nuwās aborde de manière assez ironique et franchement grivoise la guerre fratricide qui oppose al-Amīn et al-Ma'mūn<sup>129</sup>.

Une étude exhaustive des relations du poète au pouvoir nécessiterait de mettre ces anecdotes en relations avec d'autres qui placent Abū Nuwās en présence de divers notables,

122. Cité dans quelques sources comme un lettré et théologien, proche des mu'tazilites.

123. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 158.

124. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 159.

125. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 172-173.

126. N'oublions pas que, dans une autre anecdote, il avait permis au poète d'échapper à la demande du prince concernant un poème satirique au sujet du serviteur placé par son père à ses côtés. Voir *supra*, p. 150.

127. Au nombre des anecdotes dans lesquelles le ressort de la séduction est la tromperie, voir *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 17, 98-99.

128. Voir *supra*, p. 148.

129. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 297.

vizirs, gouverneurs ou princes. Dans les limites de cet article, j'ai voulu montrer la part de fiction et d'incertitude qui entre dans la composition des récits, éclairer leur organisation favorisant le suspens dramatique, qu'il aille en s'accroissant, comme lorsqu'il s'agit des sanctions adoptées par al-Amīn, ou au contraire, en diminuant, comme dans le cas des sanctions prévues par al-Rašīd. La relative marginalité d'al-Ma'mūn dans le corpus, alors qu'il est sans doute le plus proche idéologiquement du poète, tient précisément à la nécessité de ne pas montrer ce dernier sous l'aspect d'un penseur, mais d'en faire un débauché brillant mais excessif et séducteur jusque dans ses excès. Dans cette perspective, il est probable que ses relations avec al-Amīn sont euphémisées, alors même que leur nature plus intime est suggérée, car « les fils de calife, même dans la situation du Destitué <sup>130</sup>, occupent une place plus haute que celle qui voudrait qu'ils enlacent l'un de leurs sujets <sup>131</sup> ».

## VI. ABŪ NUWĀS ET LES FEMMES

Un autre ensemble d'anecdotes vaut d'être examiné pour voir comment la légende se tisse autour de notre poète ; il s'agit de celles qui évoquent ses relations avec des personnages féminins, d'autant plus intéressantes que leur fonction narrative n'est pas patente, s'agissant d'un héros qui affirmait :

Je désire quelque chose que je ne trouverai ni ici-bas ni dans l'au-delà [...]. Ce désir, je ne l'assouvirai, ni dans ce monde ni au paradis. [...] Je désire un éphèbe [dont il soit] licite [de jouir] (*ḡulāman ḥalālān*) <sup>132</sup>.

On peut répartir ces récits selon une première division en deux grandes catégories : les anecdotes dans lesquelles il est question de personnages féminins différents, qui changent d'un récit à l'autre, par opposition aux anecdotes consacrées exclusivement aux relations du poète avec Ğinān, dont il a déjà été dit qu'elles sont au nombre de vingt, comme celles consacrées au calife al-Amīn. La subdivision peut se faire selon une autre ligne et une autre logique. En effet, certains récits traitent du Désir, alors que d'autres portent sur des jeux de séduction anodins ou pervers en tant que simulacres excluant le Désir. Dans ce cas, les échanges sont centrés sur le discours et n'incluent pas forcément, voire excluent, toute autre dimension, alors que les précédents mettent en scène l'expression du manque et le souhait affirmé, affiché ou sous-entendu, d'un « projet » relationnel commun.

C'est la première de ces subdivisions qui sera suivie dans cet exposé, afin d'éclairer la spécificité des anecdotes mettant en scène Ğinān et qui ont fait, rappelons-le, l'objet d'un traitement particulier dans les *Aḡānī*.

D'entrée <sup>133</sup>, il est précisé que la famille du poète l'aurait contraint à se marier et qu'il aurait rapidement répudié son épouse en accompagnant cet acte de vers misogynes. Aussitôt <sup>134</sup>, il est question d'une entremetteuse qui tente, à son tour, de le persuader

---

130. Surnom d'al-Amīn.

131. *Aḡbār Abī Nuwās*, p. 172.

132. *Aḡbār Abī Nuwās*, p. 258.

133. *Aḡbār Abī Nuwās*, p. 77.

134. *Aḡbār Abī Nuwās*, p. 77-78.

de se marier, ce qu'il refuse : s'il n'a pas été séduit par les promesses divines faites aux croyants à propos du paradis, pourquoi irait-il prendre femme ici-bas ? Un peu plus loin, il est précisé que les relations du poète avec les femmes, qu'elles s'appellent 'Inān, Ğinān ou Ḥusn, sont des relations moins favorables et moins agréables que celles qu'il entretient avec les hommes. La citation mérite d'être mentionnée. Transmise sans indication de *rāwī*, introuvable dans d'autres sources, commentaire peut-être d'Ibn Manẓūr sur le sujet, elle dit :

Abū Nuwās aimait également une servante qui appartenait à Ğa'far Ibn Sulaymān, prénommée Ḥusn. Mais il fut privé d'avoir commerce avec elle (*ḥurima ṣuḥbata-hā*), de même qu'il fut privé d'avoir commerce avec (*ḥurima ṣuḥbat*) 'Inān et Ğinān, comme s'il n'avait avec elles aucune chance (*mağdūd*), contrairement à celle qu'il avait avec les éphèbes<sup>135</sup>.

On notera l'emploi répété du passif *ḥurima*. Outre ses liens morphologiques avec la notion de tabou (*ḥarām*), le verbe suggère qu'une force occulte empêche Abū Nuwās d'entretenir des relations suivies, ordinaires et habituelles, avec les femmes. Extériorisée, cette force s'apparente au destin ou à la volonté divine. Intériorisée, subjectivée, elle révèle un positionnement par rapport au manque et au Désir.

D'ailleurs, cet obstacle entre Abū Nuwās et la gent féminine est le plus souvent rapporté à son choix ou à ses préférences sexuelles. Ğinān le traite de *muḥannatt* (efféminé) et ajoute qu'il est menteur dans ses relations d'amour (*kāḍib fi ḥubbi-hi*)<sup>136</sup>. Cela peut être compris de manière circonstancielle : Ğinān accuse Abū Nuwās de mentir quand il lui dit qu'il l'aime ; ou de manière générale : Abū Nuwās ment dès lors qu'il exprime des sentiments d'amour pour une femme. Cette seconde lecture peut être confortée par la réaction attribuée au poète, lorsque, quelques pages plus loin, Ğinān lui pose comme condition pour accepter d'avoir une relation avec lui, qu'il renonce définitivement aux hommes. Il refuse de prendre un tel engagement qu'il affirme ne pas pouvoir tenir, puis il se définit, ou revendique, comme « *wāḥidun min qawm Lūt*<sup>137</sup> ». L'attrait du poète pour les jeunes gens est considéré par certains de ses proches comme exclusif ; Abū 'Uṭmān, beau-frère de 'Ammāra, dont Ğinān était la servante, disait que les sentiments affichés par Abū Nuwās pour la servante de sa belle-sœur n'étaient qu'un jeu, une plaisanterie (*'abaṭ*) car « les femmes n'étaient pas la religion d'Abū Nuwās » (*mā kāna madḥab Abī Nuwās al-nisā'*)<sup>138</sup>. Et, si quelques-uns de ses contemporains ne partagent pas cet avis, ce n'est pas pour le nier, mais seulement pour le relativiser. Seule sa relation avec Ğinān aurait, selon eux, fait exception à sa règle de vie : « On dit qu'Abū Nuwās n'éprouva pas d'amour vrai pour une autre femme qu'elle<sup>139</sup>. »

Ces informations tendent à souligner qu'il y avait chez Abū Nuwās, tel qu'il est présenté dans l'ouvrage, une véritable inclination subjective vers le semblable, autrement dit que les anecdotes à caractère homoérotiques, ou le *ğazal ğilmānī*, allaient chez lui au-

135. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 131-132.

136. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 131.

137. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 136-137. On peut se demander si la condition posée par Ğinān n'était pas pour elle un moyen de se dégager des assiduités aussi inattendues qu'encombrantes du poète (Voir *infra* 156).

138. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 137.

139. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 129.

delà d'une convention sociale, ou d'usages ponctuels, particuliers à un microcosme dans lequel l'élément féminin était relativement absent et où l'ambivalence sexuelle était une passagère, mais convenue, inclination de jeunesse.

#### 1. ABŪ NUWĀS ET LES BELLES PASSANTES

Pour autant, divers récits soulignent l'attirance éphémère, factice ou incidente, éprouvée par le poète pour une jeune servante de son entourage et les vers que cela lui inspire. En effet, l'un des points communs aux femmes qui semblent intéresser ou séduire Abū Nuwās est qu'elles sont de condition servile, comme la plupart des figures féminines dans les témoignages de son temps. Ainsi, Sahl Ibn Abī Sahl Ibn Nawbaḥt rapporte un long récit<sup>140</sup> dans lequel le poète, en état d'ébriété, lui avait révélé son attachement à une servante appelée Narġis. Abū Nuwās avait essayé de convaincre son commensal qu'il parlait d'un garçon, mais par une série de recoupements, Sahl avait déduit que le garçon en question n'était autre que Narġis. Il l'avait aussitôt acquise et offerte au poète.

Une autre histoire<sup>141</sup> met en scène Abū Nuwās et une très belle servante qui appartenait à Asmā' Bint al-Mahdī et répondait au joli prénom de Ma'sūq ; le poète réussit à la faire boire puis à la caresser, enfin à se satisfaire d'elle à sa convenance (littéralement : « en faire un garçon », *ṣayyartu-hā ġulāman*)<sup>142</sup>.

C'est aussi d'une autre servante, appartenant à al-Qāsim Ibn al-Rašīd, qu'il s'éprend un peu plus loin<sup>143</sup>. Ce qui ne l'empêche pas d'être, dans le même élan, sensible à l'attrait exercé sur lui par une *qayna*, une esclave chanteuse, qui appartenait aux Āl al-Muhallab<sup>144</sup>. Dans un jeu ressemblant à une fuite en avant, le poète avait courtisé l'esclave que cette *qayna* lui avait adressée en émissaire, pour s'en défendre quand elle lui en avait fait le reproche. Enfin, Abū Nuwās échange des propos badins avec une servante qui appartenait à al-Faḍl Ibn Sahl, pour laquelle il compose un poème<sup>145</sup>.

C'est dans l'espace poétique, plus que partout ailleurs, que ces rencontres sans lendemain s'épanouissent, donnant naissance à de nouveaux vers et poèmes. Elles sont parfois l'occasion de joutes comme lorsque Abū Nuwās se retrouve chez al-Ḍalfā', une esclave d'Ibn Ṭarḥān<sup>146</sup>. Arrive le célèbre panégyriste Marwān Ibn Abī Ḥafṣa (m. 182/797) que le maître de céans accueille fastueusement. Abū Nuwās est jaloux et les protagonistes rivalisent en composant des vers qui sombrent rapidement dans le discours le plus vulgaire.

Deux seules anecdotes permettent d'affirmer de manière assurée qu'Abū Nuwās est en contact avec des femmes de condition libre. Elles arrivent tardivement dans l'ouvrage. La

140. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 80 et 82.

141. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 122-124.

142. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 124.

143. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 141.

144. *Ibid.*

145. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 210-211.

146. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 153-154. Allusion possible quoique chronologiquement « décalée » à Sulaymān Ibn Ṭarḥān (m. v. 143/760).

première <sup>147</sup> entraîne le récepteur dans un discours rétrospectif. Le poète était encore jeune apprenti, dans la boutique du marchand de bois parfumé d'al-Baṣra où sa mère l'avait placé. Il se serait amusé à dénigrer son patron auprès de chacune de ses deux épouses successives. L'une, puis l'autre, aurait ainsi demandé le divorce. Le marchand avait cherché à comprendre les causes de son infortune et découvert qu'elles avaient prêté l'oreille aux rumeurs que son apprenti colportait à son sujet. En plus de son intérêt direct dans cet article, l'anecdote est intéressante par plus d'un aspect. Elle établit que le commerçant était monogame et que son jeune apprenti avait accès directement à chacune de ses épouses consécutives en son absence. Cela illustre l'idée selon laquelle la ségrégation spatiale entre les genres n'était pas la même dans les milieux populaires et dans les milieux aristocratiques, ou élitistes.

Dans la seconde <sup>148</sup>, la femme de condition libre est une bédouine. Abū Nuwās la croise en chemin et ils échangent des vers assez lestes. Cette femme, qui est mariée, semble estimer ce badinage sans conséquences. Plus tard, la scène se clôt par un *maḡlis* où Abū Nuwās, la bédouine et son époux boivent en commensaux. Ils perpétueront cela jusqu'au moment où les bédouins lèveront leur camp.

Le *muḡūn*, pris ici dans le sens de *witz* <sup>149</sup>, qui marque l'échange d'Abū Nuwās et de la bédouine, se retrouve dans d'autres récits mettant en scène des personnages féminins. Par exemple, Abū Nuwās demande à une belle femme qu'il croise dans la rue ce que fait une houri entre les maisons ; du tac au tac, elle répond en lui demandant ce qu'y fait le diable <sup>150</sup>.

Dans deux anecdotes seulement il est explicitement fait état d'une proximité physique, dans l'intimité et sans spectateur, entre le poète et une femme. La première est celle de Ma'ṣūq, mentionnée plus haut <sup>151</sup>. De la femme dont il s'agit dans la seconde anecdote <sup>152</sup>, on ignore tout. Abū Nuwās explique qu'il a eu l'idée de composer les vers qu'il venait de réciter, après qu'il a chassé une femme avec laquelle il s'était fâché. Contrarié d'avoir découvert qu'elle vivait une histoire galante avec un autre, il était rentré chez lui et s'était jeté sur sa couche, le visage vers le mur. Elle était venue s'étendre à ses côtés, puis il l'avait mise à la porte. Si la coloration sexuelle du récit et l'inversion des rôles, suggérées par la position occupée dans le lit par les protagonistes, retiennent l'attention, il est difficile d'en dire davantage. Cette discrétion tranche avec les propos grivois, crus, voire obscènes, par lesquels ses aventures galantes avec ses amants sont rapportées, avec une forme de délectation scandalisée, au fil de l'ouvrage.

Il est également difficile de déterminer le statut de la fille d'un garde récemment décédé et qu'Abū Nuwās a vu sortir de chez elle en tenue de deuil, ce qui lui a inspiré un poème <sup>153</sup>.

147. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 206-207.

148. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 209.

149. Voir à ce sujet FREUD S., *Le Mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient*, Gallimard, Paris, toute édition, p. 402 : « L'humour ne se résigne pas, il défie. »

150. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 280.

151. Voir *supra*, p. 154.

152. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 120.

153. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 139.

Toutefois, le nom du garde, Mubārak, porte à penser qu'il était de condition servile. D'autre part, le poème composé en l'honneur de cette fille est présenté dans d'autres versions comme un poème dédié à Ğinān se rendant à une visite de condoléances.

Si Ğinān, héroïne d'un « roman dans le roman », est la figure féminine centrale dans l'ouvrage, 'Inān<sup>154</sup> occupe une position intermédiaire entre elle et les autres femmes dont l'apparition est éphémère et se limite pratiquement toujours à une seule anecdote. Les échanges de satire entre le poète et 'Inān, leur badinage trivial ou franchement scabreux, préfigurent ce qui se passera avec Ğinān. 'Inān, qu'al-Rašīd finira par épouser, fuit la compagnie du poète<sup>155</sup> qui tente de lui imposer sa présence et ne cesse de lui exprimer son rejet par des vers méchants ou grossiers.

## 2. LE ROMAN D'ABŪ NUWĀS ET DE ĞINĀN

Il est temps de voir ce qu'il en était particulièrement des relations d'Abū Nuwās et de Ğinān, pour reprendre la formulation d'Iṣfahānī. Arrêtons-nous d'abord à quelques caractéristiques formelles. Il est assez facile d'observer qu'Ibn Manẓūr a fait figurer d'un seul tenant, les unes à la suite des autres<sup>156</sup>, l'ensemble des anecdotes concernant les relations des deux protagonistes. Il est également assez facile de constater qu'à cet égard il a suivi la même logique que dans le *Kitāb al-Aġānī*. Il faut rapidement exclure l'hypothèse selon laquelle la consécution de ces récits pourrait être rapportée à la paresse d'un copiste ou du « compilateur ». En effet, rien n'empêchait Ibn Manẓūr de les disséminer dans l'ouvrage, comme il l'a fait dans divers autres cas, par exemple pour les récits mettant en scène les califes. Il y a donc là véritablement un choix de préserver l'unité de l'ensemble.

Si cette unité est significative, que peut-on dire de sa signification ? Quoique par un biais complètement différent, l'histoire de Ğinān et d'Abū Nuwās témoigne, comme les romans courtois, d'une relation d'amour impossible. Affirmer une telle similitude pourrait sembler trop général pour être admis, si une série d'indices ne venait établir des points communs entre ce corpus d'anecdotes et les romans 'uḍrites, à première vue si différents.

Le poète s'éprend au premier regard de la belle servante<sup>157</sup> et leur amour est frappé, d'entrée, d'impossibilité, à tout le moins d'une grande improbabilité, puisqu'il s'agit de la passion portée par un homme qui, on l'a vu, n'aimait pas les femmes, à une femme qui, indique le narrateur, n'aimait pas les hommes<sup>158</sup>. Dans cette perspective, le point de départ de leur relation est plutôt défavorable à sa réalisation, même si ces empêchements ne sont pas d'ordre social (comme dans le cas du *tašbīb*, pivot du roman courtois umayyade), mais d'ordre subjectif. Ici, l'obstacle n'est pas extérieur aux personnages, mais intériorisé.

Un autre thème qui, sans dénoter dans le contexte abbasside, n'en est pas moins en relation avec la société antérieure, est celui de l'insulte comme mode d'échange entre les

154. Voir notamment *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 28-29, 29, 153, 239-240, 241.

155. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 153.

156. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 128-142.

157. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 129.

158. *Ibid.* : « wa-kānat Ğinān tuḥibbu al-nisā' wa-tamīlu ilay-hinna ».

amants : celle-ci est un élément constitutif du discours qu'ils tiennent l'un sur l'autre, ou qu'ils se tiennent l'un à l'autre, dès leur première rencontre. Apprenant qu'elle plaît à Abū Nuwās, Ğinān, furieuse, le traite de chien <sup>159</sup>. Elle récidive peu après <sup>160</sup>, puis se plaint de lui à son maître qui, à son tour, injurie le poète. Quelques lignes plus loin <sup>161</sup>, il est de nouveau question des insultes que Ğinān adresse au poète et, aussitôt, un nouveau récit vient en apporter une nouvelle illustration. Ce thème est abordé à cinq reprises en trois pages. Nous le retrouvons un peu plus loin <sup>162</sup>, quand on rapporte à Abū Nuwās les insultes que sa belle profère quand on l'évoque devant elle en son absence. Il ne faudrait pas en déduire qu'elle se prive de le faire en sa présence <sup>163</sup>. Abū Nuwās finit par se fâcher et refuse la réconciliation ; pourtant, cette réconciliation, il la souhaite tant qu'il rêve que la belle vient la lui demander (*ra'ā-hā fi al-nawm taṭlubu ṣulḥa-hu*). Dans un autre récit <sup>164</sup>, le poète adresse à Ğinān un poème de quatre vers, alors qu'il est fâché à cause d'une lettre qu'elle lui a écrite. La thématique de l'insulte trouve sa logique et sa cohérence à l'intérieur de ces anecdotes, si on tient compte du fait qu'Abū Nuwās n'intéressait pas Ğinān qu'il importunait, la suivant partout ou lui envoyant des émissaires.

Un autre clin d'œil à une tradition plus lointaine se trouve au début du récit <sup>165</sup>, lorsque la patronne de Ğinān, pour la protéger des assiduités d'Abū Nuwās, l'éloigne dans l'une de ses maisons de campagne située dans le village au nom suggestif à plus d'un égard de *Ḥakamān* (deux juges/arbitres). Le poète, lui-même généralement considéré comme *mawlā* des Banū *Ḥakam*, va se mettre à errer dans la campagne, à la recherche de la bien-aimée perdue, rappelant les pérégrinations du poète anté-islamique.

Dernier exemple d'une résonance avec les codes des romans d'amour courtois, celui des rencontres rares et publiques des deux amants. Dans ce cas, le poète rencontre son aimée à des noces <sup>166</sup> ou lors de condoléances <sup>167</sup>. Pour accompagner Ğinān et la voir à visage découvert, lors d'un deuil, il se travestit en femme <sup>168</sup>. Comble du paradoxe s'agissant d'Abū Nuwās, c'est pour suivre une femme qu'il se travestit et, quoiqu'elle l'ait traité ailleurs d'efféminé, il ne semble pas que c'était là une pratique courante pour lui.

Après moult péripéties, le récepteur apprend que Ğinān est enfin touchée par l'attitude du poète et que sa patronne, très émue par son obstination, avait décidé de lui en faire cadeau. L'objectif tant convoité par Abū Nuwās semble enfin atteint. Ğinān exige alors du poète qu'il prenne un engagement confinant à l'impossible (renoncer à ses amours masculines), et lui, qui n'avait rien épargné pour arriver jusqu'à elle, va refuser

---

159. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 129-130.

160. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 130-131.

161. *Ibid.*

162. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 139-140.

163. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 140.

164. *Ibid.*

165. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 136-137.

166. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 133-134.

167. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 139.

168. Il s'agit de l'unique anecdote faisant état d'un travestissement du poète.

de le prendre, se sachant incapable de le tenir ! Il est donc dans la nécessité narrative que l'histoire ne puisse avoir de fin heureuse, confirmant de la sorte qu'elle est bien, à sa façon, une singulière, mais réelle, déclinaison des romans courtois revisités.

Si l'histoire d'Abū Nuwās et de Ğinān tisse des liens avec les romans d'amour courtois, notamment parce qu'elle évoque un amour jamais accompli ni consommé, les héros sont apparentés aux amants libertins de l'époque umayyade par le thème de la rencontre pendant le pèlerinage. Il s'agit, évidemment, d'un clin d'œil patent à la poésie et à la biographie légendaire d'un autre grand séducteur, 'Umar Ibn Abī Rabī'a (m. 93/711), pour qui le pèlerinage était un « terrain de chasse » privilégié. Cependant, la reprise de ce thème n'a pas la même fonction que dans les histoires tissées autour du poète umayyade : loin d'inaugurer une histoire légère, il vient ici la clore et se trouve asservi à la logique des cycles d'amour courtois.

En effet, Abū Nuwās, ayant appris que Ğinān se rendait à La Mecque, décide aussitôt de faire de même <sup>169</sup>. Brièvement rapporté une première fois, le récit est repris plus en détail, pour servir de conclusion à l'ensemble des anecdotes consacrées à cette histoire d'amour <sup>170</sup>. Le poète et ami d'Abū Nuwās, al-Ġammāz, en donne sa version et souligne que l'objectif de son ami, en se rendant au pèlerinage, était exclusivement de se rapprocher de Ğinān, jusqu'à la toucher physiquement, sans qu'elle puisse le repousser ou le rembarrier. Il affirme avoir vu leurs deux visages se toucher sur la Ka'ba et en avoir fait le reproche au poète qui avait aussitôt transformé cela en poème. Il y a dans cette scène de clôture, un aspect allégorique qui ne peut être occulté : ce contact sexué, sans sexualité, sur la Pierre noire, au cours de la saison sacrée du pèlerinage, confère aux liens charnels, à la fois présents et absents, une dimension qui transcende le plaisir et le badinage. Cette rapide et subtile allusion à une forme d'union <sup>171</sup> des deux personnages qu'aucun désir ne rapproche dans la réalité narrative, est tout à fait intéressante et devait être relevée, survenant comme en apothéose de leur impossible parcours commun.

Ces exemples montrent comment cet ensemble d'anecdotes, tout en affirmant sa spécificité, est une sorte de « melting-pot » dans lequel on retrouve par les biais les plus divers les poncifs par lesquels les sociétés anté-islamique puis umayyade racontaient les amours malheureuses ou éphémères.

À partir du moment où la relation d'Abū Nuwās et de Ğinān s'effrite, les récits mettant en scène le poète dans ses relations avec des personnages féminins disparaissent pratiquement du recueil, hormis quelques exceptions dont des historiettes concernant 'Inān <sup>172</sup>. Il y a dans l'ouvrage une très nette différence de répartition et d'organisation entre les récits traitant des relations du poète avec les femmes ou avec les hommes. En ce qui concerne Abū Nuwās dans ses amours masculines, les anecdotes sont réparties tout au long du recueil. Il n'y a pas de personnage masculin qui se distingue véritablement, hormis al-Amīn, avec les ambiguïtés que l'on a pu voir, et les anecdotes sur le désir du

169. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 132.

170. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 142.

171. Que l'on ne saurait se résoudre à qualifier de mystique...

172. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 240 par exemple.

poète pour des hommes courent jusqu'aux dernières pages, y compris celles qui précèdent immédiatement son agonie et sa mort <sup>173</sup>.

## VII. CONCLUSION PROVISOIRE

Dans les limites de ce travail, je ne pourrai pas m'intéresser à deux anecdotes tout à fait remarquables qui traversent le recueil et le réorganisent, moins liées au poète qu'à Ibn Manẓūr. Il faut cependant en dire quelques mots, pour en souligner l'importance.

La première est celle de la visite à Sodome, rapidement mentionnée plus haut <sup>174</sup>. La géographie y cède la place à une vision surnaturelle : tout est obscurité, ruines, noirceur à « donner la chair de poule » <sup>175</sup>. Dans ce monde à l'envers, fait de feu et de fumée, un voyageur qui a osé saluer en ce lieu « les cités de nos amis [du peuple de Loth] » a vu la terre l'engloutir aussitôt. Cette anecdote divise l'ouvrage en deux moitiés presque égales et semble fonctionner comme un axe autour duquel les récits se distribuent. J'espère avoir l'occasion, si l'examen de cette hypothèse n'a pas, d'ici là, stimulé la curiosité d'un autre chercheur, de pousser plus loin cette hypothèse qui ne relève pas directement de la présente thématique, centrée sur l'image du poète, mais qui pourrait s'inscrire dans une perspective à la fois narratologique et génétique.

L'autre anecdote est l'un des rares textes descriptifs livrés dans le recueil et, plus généralement, dans la prose classique. Aṣma'ī (m. 216/831) et al-Faḍl Ibn Yaḥyā al-Barmakī sont chez ce dernier pour consacrer leur journée à ce que le second désigne comme *munādamat al-adab* <sup>176</sup>. Cela donne au narrateur l'occasion de décrire les meubles, bibelots, objets décoratifs, pelisses, vêtements, d'autant plus « étoffés » qu'il s'agissait d'un jour de grand froid. La rencontre sera l'occasion de donner une nouvelle version de ce qui motive la tiédeur des relations de notre poète avec les Barmécides. Elle se transformera en hommage à son génie poétique et s'achèvera par une récompense qui lui sera envoyée chez lui.

L'examen des thèmes présentés, dans leur diversité, a mis en évidence la manière dont, autour d'un noyau partiellement historique, difficile à spécifier, des expansions se sont agglutinées au fil du temps, accentuant les traits saillants du poète, gommant les nuances, et contribuant à en faire un personnage de légende, outrancier dans ses comportements, comme dans son talent, érigeant la transgression en mode de vie et la provocation en grand art. Toutefois, cet article ne livre qu'un échantillon des moyens utilisés par Ibn Manẓūr pour construire cette figure. Dans les limites de ce travail, il ne sera pas possible d'aborder les amours masculines d'Abū Nuwās, ni ses relations avec d'autres personnages de la cour, ou avec ses pairs, poètes et buveurs, ni la partie en apparence plus « littéraire » de l'ouvrage, qui traite de ses vers, appréciés ou dénigrés, des jugements émis sur son œuvre, ou qui livre sans commentaire les citations estimées les plus belles de sa poésie. Ne seront pas davantage abordés ses derniers jours, les anecdotes traitant de son hypothétique assassinat, de son agonie, de sa supposée conversion finale, ou de son reniement de 'Alī ; ni

173. La dernière anecdote à caractère homoérotique est p. 303 de l'ouvrage qui en compte, rappelons-le, 315.

174. Voir *supra*, p. 133-134.

175. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 164.

176. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 249. On peut approximativement traduire par l'énoncé par « libations littéraires ».

son testament, l'absence dans sa bibliothèque de toute poésie écrite <sup>177</sup>, son ensevelissement au lieu dit Tell des Juifs <sup>178</sup>, paraissant consacrer son bannissement et sa mise à l'écart de la communauté musulmane ; ni ses apparitions post-mortem dans les visions de ses amis. Enfin, la « photographie » de son apparence physique, qui permettrait de se le représenter autrement que par ses actes ou ses poèmes, n'a pas non plus été traitée. Pour ses actes, il a été montré à quel point il était difficile de les considérer comme des éléments d'information fiable.

Reste donc sa poésie.

---

177. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 311.

178. *Aḥbār Abī Nuwās*, p. 309.