

ASSOCIATION D'ÉTUDES ORIENTALES  
DE LA RÉPUBLIQUE SOCIALISTE DE ROUMANIE

---

STVDIA  
ET ACTA  
ORIENTALIA

XI



BUCAREST 1983



ASSOCIATION D'ETUDES ORIENTALES  
DE LA REPUBLIQUE SOCIALISTE DE ROUMANIE

STUDIA  
ET ACTA  
ORIENTALIA  
  
VOL. XI

Bucarest 1983

Conseil de rédaction

Académicien prof. dr. Al. Graur, prof. dr. Ion Banu, Ilie Bădicuț,  
Rodica Ciocan-Ivănescu, Vladimir Drimba et Rodica Pop.

Rédacteur responsable

Constantin Daniel

Recueil publié par :

ASOCIAȚIA DE STUDII ORIENTALE DIN R.S. ROMÂNIA

Strada Edgar Quinet no, 5-7, sect. 1

70.106, Bucarest, *Roumanie*

P.O.Box. 1—226

## SOMMAIRE

- 1., Marie-Mathilde Alexandrescu-Iersca-Bulgaru, *Sur le régime des captifs dans l'Empire Ottoman aux XV — XVII siècles.*
- 2., A. A. Bolşacov-Ghimpu, *Cerné, la colonie punique dans le monde noir*
- 3., Virgil Căndea, *Beginning with 1701: The Romanian-Lebanese Dialogue through Books and Printing.*
- 4., Rodica Ciocan-Ivănescu, *Réminiscences hindoues dans la prose romanesque de Théophile Gautier.*
- 5., Constantin Daniel, *Une mention paronomasique des Esséniens auteurs des Manuscrits de la Mer Morte.*
- 6., Viorica Dinescu, *Une constante thématique du roman de la „Littérature des réformes“.*
- 7., Adrian Fochi, *La légende de la fondation de l'Empire Ottoman.*
- 8., Tahsin Gemil, *Documents concernant le vakf d'Isacia.*
- 9., Tudor Mateescu, *Les Arabes en Dobroudja.*
- 10., Athanase Negoitse, *Remarques sur le calendrier de Quman.*
- 11., Rodica Pop, *La Mongolie dans l'oeuvre du spathaire Nicolae Milescu.*
- 12., Grete Tartler, *Suggestions for an Oriental Aesthetics of Codification in Anton Pann's Work.*
- 13., Valeriu Veliman, *Un document turc de 1552 concernant le kharatch de la Moldavie.*

## CHRONIQUE

- 1., Le IV-e Congrès international de Turcologie (Istanbul, 20—25 sept. 1982)
- 2., Sergiu Al-George
- 3., Gheorghe Ion Constantin
- 4., Achim Popescu

## COMPTE-RENDUS

- 1., Ion Acsan şi Dan Constantinescu, *Tanka Haiku, Antologie de poezie clasică japoneză* (Anthology of Classical Japanese Poetry), (Rodica Ciocan Ivănescu)
- 2., Sergiu Al-George, *Arhaic şi Universal*, (L'archaïque et l'Universel) (Radu Bercea).
- 3., Mircea Anghelescu, *Călători români în Africa* (Voyageurs roumains en Afrique) (Constantin Daniel)
- 4., Alexandru A. Bolşacov-Ghimpu, *Cronica veche a Canaanului* (La chronique ancienne du Canaan) (Constantin Daniel)
- 5., Constantin Daniel, *Gîndirea egipteană antică în texte* (La pensée de l'Egypte ancienne dans les textes), (Rodica Pop)
- 6., Constantin Daniel, *Maxime, sentinţe şi aforisme din Egiptul antic* (Maxime, sentences et aphorismes de l'Egypte ancienne) (Rodica Pop)
- 7., Constantin Daniel, *Civilizaţia Egiptului antic* (La civilisation de l'Egypte ancienne) (Rodica Pop)
- 8., Constantin Daniel, *Civilizaţia asiro-babiloniană* (The Assyro-Babylonian Civilisation) (Rodica Ciocan Ivănescu)
- 9., Constantin Daniel et Ion Acsan, *Faraonul Kheops şi vrăjitorii — Povestirile Egiptului antic* (Le pharaon Kheops et les sorciers — Les contes de l'Egypte ancienne) (Rodica Pop)
- 10., Constantin Daniel et Ion Acsan, *Tăbliţele de argilă — Scrieri din Orientul antic*, (Les tablettes d'argile — Textes de l'ancien Orient) (Rodica Ciocan-Ivănescu)
- 11., Virgil Căndea, *Sistemul sau întocmirea religiei muhamedane* de Dimitrie Cantemir, (Le système ou l'organisation de la religion mahomédane, livre écrit par le prince Demetre Cantemir) (Rodica Pop)
- 12., Nicolae Dobrişan, *Antologia nuvelei arabe* (Anthologie de la nouvelle arabe) (Irena Ivănescu)

- 13., Nicolae Dobrișan și Grete Tartler, *Antologie de poezie arabă — Perioada clasică* (Anthologie de la poésie arabe — période classique), (Rodica Firănescu)
- 14., Nicolae Dobrișan, Maria Dobrișan, et Doina Dincă, *Mic dicționar arab-român* (Petit dictionnaire arabe roumain) (Rodica Firănescu)
- 15., Hasan Duman, *Ottoman Year — Books* (Mihail Guboglu)
- 16., Adrian Fochi, *Femeia lui Putifar* (La femme de Putiphar) (Al. Dobre)
- 17., Mehmet Ali Ekrem, *Civilizația turcă*, (La civilisation turque) (Irena Ivănescu)
- 18., Gheorghe Mușu, *Lumini din depărtări* (Lumières venues de loin) (Constantin Daniel).
- 19., Eugenia Popescu-Județ, Dimitrie Cantemir, *Cartea Științei Muzicale* (Le Livre de la Science musicale) (Gina Argintescu-Amza)
20. T. Radian, *Povești cu minuni moderne și vechi*, (Histoire merveilleuses modernes et anciennes (Florentina Vișan)
- 21., Mihai Rădulescu, *Civilizația Armenilor*, (La civilisation des arméniens) (Constantin Daniel)
- 22., Sabahattin Ali, *Madona cu haină de blană* (La madone à la pelisse) (Rodica Ciocan Ivănescu)
- 23., Silviu Sanie, *Culte orientale în Dacia Romană*. I, (Les cultes orientaux dans la Dacie romaine) (I.S.)
- 24., Teofil Simenschi, *Cultura și filosofia indiană în texte și studii* (La culture et la philosophie indienne dans les textes et les études) (Constantin Daniel)
- 25., Octavian Simu, *Mic dicționar japonez român* (Petit dictionnaire japonais roumain) (Rodica Pop)
- 26., Florin Vasiliu, *Pe meridianul Yamato* (Sur le méridien Yamato) (Rodica Pop)

## SUR LE RÉGIME DES CAPTIFS DANS L'EMPIRE OTTOMAN AUX XV<sup>e</sup> — XVII<sup>e</sup> SIÈCLES

Le problème des captifs (*esir*, *girift*, *giriftar* (pers.); *abd*, *gulam*, pl. *gilman* (arabe); *karavaş*, *köle*, *kul*, *tutsak* (turc); αἰμαλῶται) ou des prisonniers capturés par les Ottomans au cours des guerres et des incursions en territoire étranger n'a pas fait l'objet d'une étude spéciale embrassant tous ses aspects.

Il est vrai que les historiens qui se sont occupés du sort des esclaves dans l'Empire Ottoman tels que Bistra Cvetkova pour les terres bulgares<sup>1</sup>, M. Dan et S. Belu pour les territoires roumains<sup>2</sup> ont traités aussi certains aspects de ce problème en englobant les prisonniers de guerre ou captifs dans la catégorie beaucoup plus large des esclaves comprenant ceux nés dans l'état de servitude ou introduits dans l'Empire Ottoman par le commerce. Car il est souvent difficile d'établir une distinction nette entre ces deux catégories, d'autant plus qu'au point de vue juridique les prisonniers de guerre étaient assimilés aux esclaves et traités comme tels.

Il faut cependant remarquer qu'il y avait une différence de régime, les prisonniers de guerre ou captifs jouissant de certains avantages dont étaient privés les esclaves nés dans l'état de servitude ou importés de l'étranger. Les premiers bénéficiaient de l'appui de leurs ambassadeurs et même de leurs souverains, pouvant être échangés avec des prisonniers ou des captifs turcs, rachetés par l'état dont ils étaient les ressortissants, mis en liberté à la suite de négociations diplomatiques ou en vertu de traités conclus avec les puissances européennes telles que Venise et l'Empire des Habsbourg.

Au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle les captifs avaient un rôle économique important en tant que source de revenus pour l'État Ottoman et les particuliers par leur valeur marchande, les rançons payées pour leur mise en liberté, leur force de travail, leurs connaissances et leurs talents.

Correspondant à un intérêt et à un besoin réel de la société ottomane des XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, la prise des captifs constituait un des buts poursuivis par les Ottomans au cours de leurs expéditions et de leurs incursions (*akın*) en territoire étranger<sup>3</sup> ainsi qu'au cours de leurs combats navals en Méditerranée.

*Traitement des captifs.* Les prisonniers capturés en mer étaient dépouillés de leurs effets, battus pour livrer l'argent qu'ils possédaient et triés. Les commandants des galères se réservaient ceux qui étaient en état de payer des rançons élevées, après avoir prélevé les captifs qui revenaient au Sultan à titre de *pendjiek* ou quint. Ils étaient ensuite entassés dans des réduits privés d'air ou enchaînés sur les bancs des galères et obligés à ramer<sup>4</sup>.

Arrivés à Istanbul, les prisonniers défilaient devant le Sultan qui les attendait au Sérail. Suivant la relation d'un captif espagnol attribuée à Cristóbal de Villalón<sup>5</sup>, c'est du haut d'un chiosque du Sérail ayant vue sur mer que Suleyman le Magnifique (1526—1566) reçut le défilé des deux mille espagnols capturés par Sinan pacha près de l'île de Ponza (4—5 août 1552) au cours d'un combat naval livré contre la flotte d'André Doria. Huit ans plus tard, le 27 septembre 1560, Süleyman contemplait l'entrée de la flotte ottomane commandée par le kapudan pacha Piali (1554—1568),

victorieuse à Djerba (14 mai 1560). Parmi les captifs de marque se trouvaient l'amiral des galères de Sicile, Don Berenguer de Requesens et l'amiral des galères de Naples, Don Sancho de Leyva qui firent leur entrée dans le port d'Istanbul attachés à la poupe de la galère amiral. Il y avait aussi le commandant de la garnison de Djerba, Don Alvaro de Sande<sup>6</sup>, ainsi que les capitaines des galères espagnoles. Le 16 octobre 1573 le baile de Venise Andrea Badoar assistait à la réception de Piale Pacha qui remit au sultan Selim II (1566—1574) des captifs.<sup>7</sup>

Suivant la relation attribuée à Cristóbal de Villalón, les captifs réservés au sultan furent enfermés dans la tour de Galata<sup>8</sup> où ils couchaient sur des planches<sup>9</sup>. Les blessés et les malades furent conduits à Péra dans un ancien temple à demi ruiné. En fait de nourriture ils ne recevaient que du pain et de l'eau. Le baron Ogier Ghislain de Busbecq (1522—1591), « orator » du roi des Romains Ferdinand I<sup>er</sup>, se flattait de leur avoir sauvé la vie en assurant leur subsistance de ses propres deniers.<sup>10</sup>

Les prisonniers capturés sur les champs de bataille d'Europe étaient dirigés sur la capitale de l'État Ottoman: Bursa (1326—1402), Edirne (1402—1455) et Istanbul. En décembre 1438 le franciscain italien Fra Bartholomé de Yano (Giano en Ombrie) décrivait en ces termes les souffrances endurées par les captifs en cours de route: « des prêtres, des moines, des gens jeunes ou âgés, pouvant à peine marcher, étaient enchaînés et trainés par des chevaux » tandis que d'autres captifs étaient menés « comme un troupeau surveillé par des chiens ». Ceux qui s'attardaient en chemin à cause de la fatigue, de la soif ou plutôt à cause de leurs souffrances étaient tués sur place.<sup>11</sup> D'autres succombaient à leurs maux. Bartholomé de Yano a vu dans les rues d'Andrinople des masses de cadavres en putréfaction ou à moitié dévorés par les chiens.<sup>12</sup> Au XVI<sup>e</sup> siècle des témoins dignes de foi tels que le tchèque Václav Viatislav de Mitrovica<sup>13</sup>, l'allemand Salomon Schweigger<sup>14</sup> et l'« orator ». Stephan Gerlach l'Ancien<sup>15</sup> relatent avoir rencontré des convois de prisonniers portant les têtes de leurs compatriotes tués, bourrées de paille et plantées au bout des piques.

Les jeunes captifs réservés au Sultan à titre de *pendjiek*, très nombreux à l'époque de Mehmed II (1451—1481)<sup>16</sup>, étaient triés et destinés suivant leurs aptitudes à servir dans l'armée et dans la marine ottomane ou gardés au Sérail. Ils y apprenaient la langue turque, les arts<sup>17</sup> et différents métiers et ils étaient instruits dans la loi musulmane. Les captifs (*beçe*) les plus, doués étaient recrutés pour le corps des pages (*adjemioğlan*) du Sérail pouvant s'élever jusqu'aux plus hautes dignités<sup>18</sup>. Presque tous les grands vizirs de Mehmed II furent recrutés parmi les captifs élevés au Sérail tels que Mahmud pacha (1453—1467, 1472—1473) grec d'origine, Ishak pacha (1470—1472), un épirote, Daud pacha (1483—1496) un albanais. Sous le règne de Bayezid II (1481—1512) le fils du duc serbe Styepan Kosača, tombé en captivité, devint beglerbeg d'Anatolie et grand vizir (1496—1497, 1503—1507, 1511—1512) sous le nom de Hersezkzade Ahmed pacha<sup>19</sup>. Süleyman I<sup>er</sup> aussi choisit ses grands vizirs parmi d'anciens captifs.<sup>20</sup>

Les prisonniers capturés au cours des incursions (*akın*) en territoire étranger ou sur les champs de bataille étaient vendus, après que les begs eussent prélevé leur part d'un cinquième ainsi que le *pendjiek* du sultan<sup>21</sup>, aux marchands d'esclaves (en turc: *esirdji*, *esir tüdjdjari*; en latin: *lanistae*, *mangores*)<sup>22</sup>. Ces derniers suivaient l'armée ottomane avec des chameaux



chargée de chaînes pour les captifs qui étaient conduits à pied et les menottes aux mains<sup>23</sup> vers les grands marchés d'esclaves. Ou bien ils étaient entassés dans des chariots et menés à travers les villes de Macédoine et de Thrace vers les bords de l'Hellespont<sup>24</sup>. Parfois les captifs étaient conduits en bateau (*esirdji gemisi*)<sup>25</sup> jusqu'à Semendrie (Smederevo), enfermés dans la cale<sup>26</sup>, privés d'air et dévorés par la vermine. Ils suivaient ensuite la grande route qui reliait Sofia à Edirne — où il y avait un grand *bezzazistan*<sup>27</sup> — et à Istanbul<sup>28</sup>. Les prisonniers qui n'avaient plus la force de suivre le convoi ou qui tombaient malades en cours de route, étaient battus, attachés la tête en bas sur des ânes ou abandonnés. Ceux qui trépassaient étaient dépouillés de leurs vêtements et jetés dans les ravins<sup>29</sup>.

Ceux qui survivaient au froid, à la faim, aux mauvais traitements et aux maladies étaient exposés dans les grands marchés d'esclaves de la capitale<sup>30</sup> tels que le « *esir pazari* ou le *esirdjilerbazarı* »<sup>31</sup> « grande place entourée de petites chambres »<sup>32</sup> près du marché couvert (*bezzazistan*) et le *Kapan* du quartier Yedikule. D'autres captifs étaient acheminés vers les marchés de Gallipoli, de Bursa, d'Antalya etc.

Suivant un règlement (*kanunname*) délivré par Mehmed II après 1461, la vente des captifs n'était autorisée qu'au marché d'esclaves ou au *bezzazistan*<sup>33</sup>. Les captifs y étaient exposés presque nus « assis sur des bancs, dans une posture assez triste »<sup>34</sup>. Avant de les marchander, les acheteurs éventuels, grands personnages du gouvernement ou grands bourgeois, les soumettaient à un examen minutieux afin de se rendre compte de leurs qualités physiques et de leurs connaissances.

Ce commerce, fort lucratif, était placé sous le contrôle d'un intendant (*emin*) qui percevait sur le prix de vente des captifs la dîme tant du vendeur que de l'acheteur. Ces opérations commerciales avaient lieu en présence des courtiers (*dellal*). Ces derniers étaient tenus d'inscrire journalièrement dans le registre de l'*amil* toutes les transactions conclues par leur intermédiaire sous peine d'être condamnés à payer une amende de mille aspres<sup>35</sup>. Ce même règlement interdisait aux *dellals*, aux marchands ainsi qu'aux personnes qui s'adonnaient à la traite des esclaves de s'y livrer en cachette, sous peine d'être sanctionnées par le magistrat en fonction et à se voir chassés du marché.<sup>36</sup>

Un autre *kanunname*, toujours du XV<sup>e</sup> siècle, délivré pour le marché de Gallipoli, précise que les *dellals* pour esclaves étaient placés sous les ordres de l'*amil* de l'endroit, étant tenus à ne rien lui dissimuler sous peine d'être arrêtés, punis et expulsés du marché par le *yasakdji*.<sup>37</sup>

Dans les villes et dans les bourgs qui ne possédaient pas de *bezzazistan*, comme Gallipoli, les captifs étaient vendus publiquement au marché (*bazar*, *kapan*) comme des animaux.<sup>38</sup>

Ces transactions commerciales étaient soumises au paiement d'une taxe de marché, *bağ*, fixée en 1488 à deux aspres (*akçe*) par tête<sup>39</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle à 4 aspres tant pour le vendeur que pour l'acheteur, ainsi qu'il ressort du *kanunname* de la ville de Babadag<sup>40</sup>, important centre commercial pour la traite des captifs (*esir*)<sup>41</sup> tombés au pouvoir des Ottomans au cours des guerres contre la Pologne.

Depuis la pénétration des Ottomans dans la Péninsule des Balkans, les sultans avaient institué une taxe de 25 aspres sur les prisonniers chrétiens. Au XVI<sup>e</sup> siècle, suivant un rapport du *kadi* d'Akçe Kazanlik du 15 avril

1520, le fisc percevait en lieu et place du *pendjiek* une taxe de 20 aspres par tête pour les captifs qui passaient par les échelles danubiennes de Valachie, de Dobroudja et de Bulgarie<sup>42</sup> et de 25 aspres suivant le *kanunname* de Feth-i Islam (Kladovo)<sup>43</sup>. Ceux qui essayaient de faire passer les captifs à l'insu des douaniers étaient frappés d'une amende. Il en ressort qu'il s'agissait bien d'un droit de douane perçu à la place du *pendjiek*. Par suite de la dévaluation de l'aspre<sup>44</sup>, cette taxe fut fixée dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle à 180 *akčes*<sup>45</sup>, étant doublée en cas de fraude.

La commerce des captifs auquel s'adonnaient les Juifs<sup>46</sup> était très rémunérateur. Les prix variaient suivant la loi de l'offre et de la demande. Après la bataille de Golubač (1428), les Ottomans ayant capturé un très grand nombre de prisonniers, le plus haut prix atteint au marché d'Edirne ne dépassait pas trois cent *akčes*<sup>47</sup>. Vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle, pendant la campagne de Sinan pacha en Valachie (1595), les Ottomans capturèrent un si grand nombre de prisonniers que leur prix baissa de trois *reales* d'argent à trois *suelos* suivant la relation du captif espagnol Diego Galán.<sup>48</sup> En général le prix des prisonniers chrétiens était plus élevé que celui des esclaves, atteignant 60 écus alors qu'un esclave était payé 40 à 60 écus<sup>49</sup>. Au XVII<sup>e</sup> siècle, lorsque les conquêtes ottomanes se résumèrent dans la prise de l'île de Crète, le nombre des captif décrut<sup>50</sup> sensiblement. Leurs prix augmentèrent en conséquence, allant de 80 à 100 écus. Suivant l'âge, l'état de santé, le métier et les talents des captifs, ils s'élevaient jusqu'à 300 écus, atteignant parfois 400 écus.<sup>51</sup>

Assimilés aux esclaves, les prisonniers se voyaient privés de la plénitude des droits réels et personnels, étant considérés comme la propriété exclusive de leurs maîtres. Soumis à leur bon plaisir, ils pouvaient être vendus, échangés et légués par testament. Ils étaient tenus à travailler continuellement suivant leurs aptitudes et leur métier, s'ils en avaient un. Comme artilleurs, armuriers, médecins, chirurgiens et ingénieurs ils étaient très recherchés et avaient même la possibilité de gagner de l'argent<sup>52</sup>.

La relation attribuée à Cristóbal de Villalón donne des détails très intéressants et parfois pittoresques sur la carrière d'un captif espagnol désigné sous le nom, vrai ou supposé, de Pedro de Urdemalas sous lequel pourrait se cacher l'auteur même. Devenu le médecin de son maître, Sinan pacha<sup>53</sup>, il fut appelé en consultation auprès de la sultane Mihrmah, fille de Suleyman le Magnifique et femme du grand vizir Rustem pacha (1555—1561)<sup>54</sup>. Grâce à son esprit d'observation et à certaines connaissances dans l'art d'Hypocrate, le captif espagnol obtint des récompenses en argent et en vêtements; il fut même délivré de ses chaînes<sup>55</sup> et finalement mis en liberté<sup>56</sup> mais sans avoir le droit de retourner dans son pays. Par la suite il fut promu médecin impérial à un ducat par jour.<sup>57</sup>

Par contre le sort des captif qui n'exerçaient aucun métier — tels que les nobles, exceptés toutefois ceux en état de payer des rançons élevées, les membres du clergé catholique et les gens de lettres, ainsi que les gens du commun — était très dur. Les Ottomans les employaient à l'arsenal<sup>58</sup>, à la construction de mosquées telle que la Suleymaniye (1550—1557)<sup>59</sup>, de palais tels que le Topkapı Sarayı (1462—1464)<sup>60</sup>, l'Ibrahim pacha Sarayı<sup>61</sup>, le Galata Sarayı<sup>62</sup>, l'Üsküdar Sarayı<sup>63</sup> — et de karavanserais tel que celui de Sokollu Mehmed pacha à Burgos<sup>64</sup>. D'autres captifs de la catégorie *forsa* ou *aysen* appartenant au Sultan ou aux *re'is* étaient employés comme rameurs (*küferekdji*) sur les galères sultaniennes<sup>65</sup>.

La relation attribuée à Cristóbal de Villalón contient des données très précises sur les travaux exécutés par les captifs du kapudan Sinan pacha (1550—1554) frère du grand vizir Rustem pacha. Ils furent chargée de démolir trois cents maisonnettes achetées par leur maître près de l'Atmeidan et d'élever sur leur emplacement un palais somptueux. Ces travaux auraient été exécutés dans le temps record de six mois par mille cinq cents captifs placés sous la surveillance de deux cents gardiens et sous les ordres de contremaîtres (*işbaşı*, *cabemaestros*) grecs et turcs libres<sup>66</sup>. Environ deux cents captifs étaient logés sur les lieux mêmes dans une étable, d'autres dans la Tour Noire<sup>67</sup> (Kara Kule) du Sultan où ils étaient privés d'air et de lumière<sup>68</sup> ainsi que dans la prison du Bagne, à la réputation tristement célèbre<sup>69</sup>.

Levés de bonne heure au son des trompettes, les captifs recevaient pour toute nourriture un quart de pain par personne et de temps en temps une portion de fèves ou de lentilles bouillies à l'eau. Comme boisson, ils buvaient de l'eau tirée d'une grande fontaine qui alimentait un des palais du grand vizir Ibrahim pacha (1523—1536). De temps à autre, les captifs recevaient un peu d'argent avec lequel ils s'achetaient le soir du pot au feu (*sebze li siğir*, en esp. *olla*). Pour attester leur qualité d'esclaves, un barbier leur coupait tous les quinze jours les cheveux et la barbe.

Les captifs du Sultan, du kapudan pacha et des grands dignitaires travaillaient à l'Arsenal de Kasim pacha, à la construction des galères, au tissage des voiles, à la fabrication des cordes et des mats<sup>71</sup> ainsi qu'à la fonderie du canon de Tophane. Ils étaient logés au Bagne, dans un bâtiment grand comme une grange, entouré de murs, munis de postes de garde pour les surveillants qui faisaient jour et nuit des rondes<sup>71</sup>. Evliya Çelebi relate que cette prison était « construite de telle manière qu'aucun homme ne puisse s'en échapper. Si un oiseau y entrait, il ne pourrait trouver le moyen de s'envoler. On a même pavé le sol de blocs de marbre entassés de telle manière qu'il est impossible d'y creuser un souterrain »<sup>72</sup>

Les contremaîtres et les artisans étaient logés dans le premier corps du Bagne nommé par Reinholt Lubenau « Magistranza », dans de petites cellules en planches<sup>73</sup>, desservies par de grands corridors<sup>74</sup>. Par contre les cinq à six cents captifs qui n'exerçaient aucun métier, étant employés comme manoeuvres, étaient relégués dans le « Bagno grande »<sup>75</sup>. Ils couchaient dans une grande halle, garnie de rangées de cages superposées en planches et en clayonnage de la grandeur d'un homme, munies de balustrades leur permettant de grimper jusqu'aux plus élevées, placées sous le plafond.<sup>76</sup>

Suivant la relation de Diego Galán, il y avait au Bagne des cellules pour quatre personnes où les captifs, privés d'air et de lumière, couchaient à demi nus par terre, ne recevant pour toute nourriture que trois pains d'une demi-livre et une écuelle de fèves assaisonnée d'un peu d'huile et de vinaigre.<sup>77</sup>

Les malades étaient parqués dans le troisième corps de la prison, désignée par Reinholt Lubenau et par Stephan Gerlach sous le nom de « Santo Paolo », Saint Paul. A l'intérieur il y avait une estrade où chaque captif bénéficiait d'une petite place pour y dormir et garder ses effets<sup>78</sup>. Un captif courbé par l'âge, relate Lubenau, leur apportait chaque jour un pain rond et un petit broc d'eau. Le vendredi, ils recevaient une poignée de lentilles ou de haricots cuits à l'eau et une gorgée de vin. Lorsqu'ils recouvraient la santé, ils retournaient à leur tâche. Ceux qui mouraient étaient enterrés dans les champs voisins<sup>79</sup>.

Afin de gagner un peu d'argent en travaillant à leur propre compte, les captifs se portaient malades de temps à autre, de concert avec leur chef (*esirdjiler şeyhi*)<sup>80</sup> qui recevait de leur part un ou deux ducats. Chargé par les autorités ottomanes de maintenir l'ordre dans la prison et de répartir les taches journalières des prisonniers, le *esirdjiler şeyhi*, lui aussi un captif, gagnait en moins d'un an mille à deux mille ducats<sup>81</sup>. Vers le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle cette fonction lucrative était remplie par un prisonnier espagnol, un certain Campo<sup>82</sup>.

Au Bagne et dans les prisons des grands dignitaires il y avaient des auberges où le *esirdji şeyhi* achetait des aliments pour les captifs bénéficiant d'une permission accordée par le chef des gardiens ou par l'intendant des prisons (*esirdji emini*) moyennant quelques ducats par mois. C'était de la viande, du pain, du poisson et du vin qu'il revendait aux prisonniers à des prix plus élevés. St. Gerlach soutient que les captifs qui avaient de l'argent pouvait obtenir tout ce qu'ils désiraient<sup>83</sup>. Suivant le témoignage de R. Lubenau ils avaient aussi la permission de fréquenter les trois tavernes du Bagne où ils pouvaient se procurer un morceau de viande et de la salade pour la somme de 4 aspres<sup>84</sup>. Les captifs pouvaient aussi diner chaque soir dans une taverne en payant un Gulden hongrois par mois. Ils jouissaient en outre du privilège de prendre gratuitement du pain, des fruits et d'autres aliments aux Turcs qu'ils recontraient en se rendant à leur travail<sup>85</sup>.

Au Bagne il y avait aussi des boutiques à louer pour six, huit ou dix Thalers et même à vendre. Elles étaient séparées par des ruelles auxquelles les captifs Allemands et Autrichiens avaient donné des noms inspirés par ceux de leur patrie.<sup>86</sup> Il y avait aussi un endroit réservé au jeu, loué par un captif exempté de l'obligation de travailler. Les prisonniers — anciens commandants ou soldats, écuyers et enseignes — y jouaient aux dés, aux cartes et au trictrac, risquant tout leur avoir et parfois même leurs effets<sup>87</sup>.

Les captifs se procuraient de l'argent en tissant, en tricotant ou en fabriquant de petits objets pour la vente. Ils recevaient aussi chaque mois 15 à 20 aspres<sup>88</sup> pour leur travail. Les charpentiers et les calfats étaient payés 12 aspres par jour<sup>89</sup> et les contremaîtres, 10 aspres par jour.<sup>90</sup>

Une fois par an ainsi qu'aux jours de fêtes, à Noël et à Pâques, le résident impérial ou l'internonce leur offrait des sommes d'argent pour améliorer leur ordinaire. Certains captifs de marque enfermés dans la prison de Yedikule recevaient de l'argent de leurs familles.<sup>91</sup>

Grâce à la tolérance des Ottomans à l'égard des chrétiens, « gens du Livre », c'est à dire de l'Évangile, chaque prison avaient une chapelle et un autel<sup>92</sup>. Les captifs qui travaillaient à l'Arsenal avaient sur la place même du Bagne leur propre chapelle entourée d'une grille. Le vendredi, de dimanche et les jours de fêtes un moine catholique recruté parmi les prisonniers célébrait la messe, revêtu par dessus ses habits de travail d'une chassuble en soie. Il disposait d'un autel consacré, d'un calice doré, d'images saintes et de bougies<sup>93</sup>. Le soir il portait le crucifix à la prison des malades. Lorsqu'il disait la messe il recevait un aspre par captif.<sup>94</sup>

Dans ses mémoires, Diego Galán relate que lorsqu'on ne trouvait pas de prêtre parmi les prisonniers du Bagne, ces derniers allaient entendre la messe à la chapelle Saint François. La veille de Noël ils amenaient un prêtre ou un moine pour recevoir leur confession, leur donner la communion et

l'absolution et célébrer la messe. Grâce à la complaisance payés du gardien, le moine passait la nuit avec ses ouailles.<sup>95</sup>

A Noël ou à Pâques les captifs du Sultan et des grands dignitaires étaient dispensés de travailler<sup>96</sup>. Ils assistaient à la messe et ils avaient la permission de recevoir la visite de leur compatriotes enfermés dans d'autres prisons.<sup>97</sup>

Le traitement auquel étaient soumis les captifs dépendait entièrement du bon plaisir de leurs maîtres. Les captifs de Kapudan Uludj Ali ne recevaient pas d'argent mais ils étaient nourris et vêtus et ils obtenaient parfois de petits présents<sup>98</sup> tandis que ceux du grand vizir Sokolli Mehmed pacha (1565—1579) étaient assez mal traités.<sup>99</sup>

Les captifs des simples particuliers menaient en général une vie assez dure. Ceux qui n'exerçaient aucun métier rémunérateur, tel que celui de charpentier, maçon, forgeron, barbier, étaient employés comme manoeuvres à scier du bois, à charrier des pierres, à moudre du blé ou comme valets de ferme (*irgat*). Il y avait des captifs établis dans les villages et obligés à mettre la terre en culture<sup>100</sup> pour le compte de leurs maîtres. Leur sort dépendait du caractère de ces derniers. S'ils avaient le malheur de tomber sur un maître dur et exigeant, ils travaillaient jusqu'à l'épuisement de leurs forces et dormaient la nuit les fers aux pieds. S'ils avaient la chance d'avoir un bon maître, ils étaient traités avec humanité<sup>101</sup>.

Certains maîtres arrondissaient leurs revenus en les louant pendant l'été pour ramer sur les galères sultaniennes<sup>102</sup>. D'autres mettaient leur propres galères à la disposition du Sultan pour quelques milliers d'aspres, recevant en plus des biscuits pour l'entretien des prisonniers et de la toile pour les voiles.

En sa qualité de *kapudan* pacha, Sinan recrutait pour l'équipage de la flotte ottomane ses 2500 captifs pour lesquels il recevait 20 sequins par tête pour toute la durée de l'expédition.<sup>102bis</sup>

La vie des galériens, qu'ils fussent captifs du Sultan, du *kapudan* pacha ou des *re'is*, était encore plus dure. Attachés trois ou quatre par banc de nage, les pieds enserrés de chaînes, ils ramaient, mangeaient et dormaient, une ou deux heures, assis, sans oser remuer de peur de faire sonner leurs chaînes ce qui leur aurait valu des coups de fouet administrés par le surveillant turc.<sup>103</sup>

Leur régime alimentaire était plus sévère que celui des chiourmes embarquées sur les galères vénitiennes, génoises et espagnoles<sup>104</sup> ou sur les galères des chevaliers de Rhodes<sup>105</sup>; car ils ne recevaient que 26 onces de biscuit et en cas de pénurie 20 onces. Parfois on y ajoutait une demi-écuelle de lentilles ou de riz et tout autant d'huile par mois, du vinaigre, des oignons, parfois du poison<sup>106</sup> et une livre de viande pour les fêtes du Bayram. Les captifs qui ramaient sur les galères qui transportaient des pierres de taille, de la chaux et des poutres ne recevaient que deux pains par personne.<sup>107</sup>

Les captifs s'ingéniaient à adoucir leur triste sort en travaillant par calme plat ou lorsque les galères mouillaient dans un port à de petits objets: peignes de coiffure, épingles à cheveux curedents ou en tricotant des gilets et des bonnets. Ils les vendaient lorsqu'ils obtenaient la permission de se promener dans les port sous la surveillance de leurs gardiens auxquels ils donnaient deux aspres pour leur complaisance. Ils arrivaient ainsi à ramasser jusqu'à cent ou même deux cents ducats qu'ils mettaient de côté, risquaient au jeu la nuit ou prêtaient contre intérêt aux *re'is* et aux surveillants.<sup>108</sup>

La tolérance des Ottomans s'exerçait aussi à l'égard des galériens qui entendaient la messe les dimanches et les jour de fêtes célébrée par leur chapelain.

*Libération des captifs.* Pour échapper à leur triste sort, les captifs recouraient à des voies légales et extra-légales.

Comme les esclaves ordinaires, ils pouvaient être affranchis par leurs maîtres en récompense des services rendus. Le captif espagnol désigné sous le nom vrai ou supposé de Pedro de Urdemalas fut mis en liberté par Sinan pacha qu'il venait de quérir de l'hydropisie<sup>109</sup>. Certains captifs étaient libérés pour obéir aux prescriptions du Koran. Ce fut le cas des cinq cents captifs d'Uludj Ali (Ochiali), attendri par leurs prières<sup>110</sup>.

Les captifs pouvaient aussi bénéficier de l'affranchissement (*'ithk, i'tak, 'ataka*) recommandé par le Koran (XXV, 33) en payant une rançon (*fidiye, mezat*) dont le montant était fixé de commun accord en rapport avec leur position sociale<sup>111</sup>, leur âge, leur état de santé, leur métier<sup>112</sup> et leurs talents. Vers la fin du XV<sup>e</sup> siècle et au XVI<sup>e</sup> siècle le montant des rançons était très élevé<sup>113</sup>, allant de 10 000 à 20 000 Guldens. Pour obtenir ces sommes insignes, les captifs s'adressaient à leurs ambassadeurs ainsi qu'aux riches marchands et usuriers d'Istanbul qui le leur fournissait contre caution. Le baron Ogier de Busbecq affirme avoir prêté de grandes sommes d'argent à certains captifs, se portant aussi garant du paiement de leurs dettes<sup>114</sup> par leurs parents ou leurs amis. Des nobles vénitiens furent aidés pécuniairement par le baile de Venise Marc Antonio Tiepolo en 1576 qui leur assura en outre l'appui du grand vizir Sokollu Mehmed pacha.<sup>115</sup>

Par contre les galériens, les prisonniers qui exerçaient des métiers recherchés et ceux dénués de moyens et de toute possibilité de s'en procurer se voyaient privés de l'affranchissement par rachat<sup>116</sup>. Il en était de même pour les personnages de marque ainsi que pour les capitaines que le Sultan gardait jusqu'à leur mort enfermés dans la tour de Galata, allouant deux aspres par jour pour leur entretien<sup>117</sup> vu qu'ils étaient dispensés de travailler. Au XVII<sup>e</sup> siècle le propre frère du cardinal-patriarche d'Aquilée, Marc Antonio Dolfin, passa vingt deux ans dans la prison de Yedi Kule où il mourut à l'âge de quarante deux ans.<sup>118</sup>

Mais en certains cas des prisonniers de marque obtenaient leur mise en liberté (*azat, 'itak*) par l'entremise de leurs ambassadeurs ou de souverains étrangers. Les trois nobles espagnols capturés à Djerba, Don Berenguer de Requesens, Don Sancho de Leyva et Don Alvaro de Sande pour lesquels avait vainement intercédé l'ambassadeur du roi de France Henri II (1547—1559) furent mis en liberté sur les instances de Ferdinand I<sup>er</sup> (1556—1564) et du baron de Busbecq, soutenu par Ibrahim pacha<sup>119</sup>. Un autre noble espagnol, Don Juan de Cardona, obtint son élargissement sur les instances de son beau-frère, le baron de Dietrichstein, et sur celles du baron de Busbecq.<sup>120</sup>

Les nobles captifs bénéficiaient aussi de l'usage institué par les sultans du XVI<sup>e</sup> siècle d'être remis en don aux ambassadeurs des grandes puissances avec lesquelles ils désiraient maintenir de bonnes relations. C'est ainsi que Süleyman le Magnifique fit don de quelques prisonniers aux ambassadeurs du roi d'Espagne et de l'Empereur: Joachim von Sinzendorf et le baron de Busbecq.<sup>121</sup>

Ce ne fut que lorsque l'Empire Ottoman subit certains revers que les puissances chrétiennes introduisirent dans leurs traités avec la Porte des

clauses réglementant la mise en liberté de leurs ressortissants tombés prisonniers. Au début du XV<sup>e</sup> siècle la ligue anti-ottomane conclue entre Venise, Byzance, Gênes, Naxos et Rhodes mit à profit la défaite subie par Bayazid I<sup>er</sup> à Ankara (26 juillet 1402) pour imposer à Suleyman Çelebi, émir d'Edirne, par le traité négocié par Pierre Zeno (1403), la restitution des prisonniers.<sup>122</sup> Les traités turco-vénitiens de 1411<sup>123</sup> et de 1451<sup>124</sup> prévoyaient également la restitution des prisonniers, exception faite pour ceux qui auraient embrassé l'Islam et pour lesquels le Sultan s'engageait à payer mille aspres par tête comme dédommagement.

De pareilles conventions furent conclues aussi avec la Pologne. En novembre 1558 Suleyman I<sup>er</sup> ordonnait aux *kadis*, aux *na'ibs* et aux *zabits* des *kazas* qui jalonnaient la route reliant la Moldavie à la capitale Ottomane de remettre tous les prisonniers polonais et russes (*Leh ve Leh'e tabi olan Rus taifesi*) à l'envoyé du roi de Pologne contre une somme égale au prix d'achat de ces captifs<sup>125</sup>.

Mais ces dispositions humanitaires n'étaient pas toujours respectées. En 1576 le baile de Venise Marc Antonio Tiepolo se plaignait du fait que les ressortissants vénitiens de Dulcigno, d'Antivari et de Famagoste tombés en la puissance des Ottomans avaient été retenus par ces derniers au mépris du dernier traité de paix.<sup>126</sup>

Dix ans plus tard Selim II ordonnait au beg d'Akkerman Khasim de rendre les prisonniers (*esirler*) moldaves et polonais capturés au cours d'une incursion des *akindjis*.<sup>127</sup>

S'étayant sur ces précédents, les Habsbourg mirent à profit leurs victoires pour imposer à la Porte la mise en liberté des prisonniers par voie d'échange réciproque, d'état à état. En 1573 des captifs chrétiens furent échangés à Komarno contre des captifs turcs<sup>128</sup>. Le traité de Zsitvatorok (1606) prévoyait la mise en liberté des prisonniers contre paiement de la rançon fixée avant la signature de la paix et l'échange de ceux dont le prix de rachat n'avait pas encore été fixé.<sup>129</sup> Le traité de Komarno (27 février 1618) insiste sur l'élargissement des prisonniers sans rançon.<sup>130</sup> Cette clause fut reprise par le traité de 1642 qui prévoyait aussi un délai de trois mois pour son exécution.<sup>131</sup>

A partir du milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, la rançon des prisonniers était payée par l'état dont ils étaient les ressortissants. Sous le règne de l'Empereur Léopold I<sup>er</sup> (1680—1705), la cour de Vienne envoya à Istanbul d'importantes sommes d'argent pour le rachat des captifs enfermés dans la prison de Yedikule.<sup>132</sup> Le traité de paix de Carlowitz (26 janvier 1699) stipulait la mise en liberté de tous les prisonniers appartenant à l'état ou aux particuliers contre le paiement d'une rançon modérée (*mediocri lucris*).<sup>133</sup> Par la convention du 26 juillet 1700 cette clause fut appliquée à tous les captifs originaires des provinces de la Maison d'Autriche.<sup>134</sup>

Les dispositions concernant l'échange et le rachat des prisonniers furent reprises par le traité russo-turc du 13 juin 1700. En cas de contestation, le montant de la rançon dûe aux particuliers devait être établie par serment ainsi que par l'administration de preuves.<sup>135</sup> Le traité précise en outre que jusqu'à leur mise en liberté, les prisonniers de marque seraient traités avec tous les égards dûs à leur rang. Bien que ces idées humanitaires ne s'appliquassent pas aux prisonniers du commun, elles n'en sont pas moins l'expression d'une conception nouvelle qui se fera jour lentement à mesure que les défaites subies par l'Empire Ottoman vont tarir cette source de gains et

de travail servile. Par ailleurs, les transformations qui se produisirent dans le domaine de l'agriculture et de la navigation réduisirent l'importance économique des captifs.

*Évasion des captifs.* Les captifs privés des possibilités légales d'obtenir leur mise en liberté recouraient à l'évasion. C'était une entreprise téméraire, parfois désespérée, pleine de risques et de privations et souvent vouée à l'échec.

Les captifs qui se trouvaient en Europe avaient plus de chances de s'évader que ceux relégués en Anatolie<sup>136</sup>, obligés de traverser le Bosphore en radeaux ou en barques (*şaiika*) et d'affronter les courants qui les rejetaient impitoyablement sur la côte de l'Asie Mineure.

Certains prisonniers qui disposaient d'un peu d'argent et qui bénéficiaient de l'appui d'un ambassadeur s'entendaient avec leurs gardiens pour être conduits dans la maison d'une personne de confiance. Un certain Hans Joseph Schwab von Dustenstein auf Lichtenberg, capturé en Transylvanie et emprisonné à Istanbul, réussit à s'assurer le concours de son gardien moyennant 40 à 50 ducats fournis par Stephan Gerlach.<sup>137</sup>

A Istanbul il y avait des Grecs qui s'engageaient à conduire en l'espace d'un mois les fugitifs jusqu'à Raguse ou à Corfou moyennant dix ducats par jour en plus de leurs dépenses personnelles.<sup>138</sup> Le captif de Sinan pacha désigné sous le nom de Pedro de Urdemalas s'adressa à un certain Stamati qui l'hébergea avec un autre captif, chirurgien de son état. Se faisant passer pour des moines venus du Mont Athos<sup>139</sup>, les deux espagnols réussirent à tromper la vigilance des janissaires envoyés à leur poursuite et, après avoir fait le tour des monastères athonites<sup>140</sup>, à s'embarquer pour Chios<sup>141</sup> où les Hospitaliers recueillaient les fugitifs.

En 1598 Diego Galán réussit lui aussi à s'évader de Nègrepont où avait fait escale la flotte du renégat Cigala, le frère de Don Carlos Zigala, chevalier de l'ordre de Santiago. Travesti en Turc puis en Grec, Galán se cacha dans des monastères orthodoxes. Il fut aidé par le métropolite d'Athènes à gagner par Pirgos et Cérigo La Canée d'où il s'embarque pour l'Espagne.<sup>142</sup> Parfois même des galériens parvenaient à s'enfuir. Diego Galán relate que les captifs espagnols qui ramaient sur deux galères se rendant à Fez et à Tunis avaient réussi à les diriger sur Barcelone<sup>143</sup> après avoir tué leurs gardiens.

Les captifs s'évadaient surtout en été, à l'époque de la récolte, cheminant de nuit et dormant le jour dans les forêts et dans les marécages au risque d'être dévorés par les bêtes sauvages.<sup>144</sup> Ils se nourrissaient d'herbes et de glands. Parfois ils attaquaient les pâtres pour leur dérober leur nourriture. Mais la plupart des fugitifs mourraient de faim, étaient dévorés par les bêtes sauvages ou tués par les Ottomans.<sup>145</sup>

Certains captifs cherchaient refuge sur les navires étrangers en rade d'Istanbul. En 1671 le chevalier de Beaujeu, évadé de la prison de Yedikule après vingt ans de captivité, se réfugia sur un bâtiment français au risque de provoquer un incident diplomatique<sup>146</sup> qui fut heureusement applané par le marquis de Nointel, ambassadeur du roi de France.

Lorsqu'ils étaient découverts, les fugitifs étaient remis à leurs maîtres ou vendus aux enchères. Un *berat* délivré par Mehmed II avant le 20 octobre 1461 ordonnait de les livrer, avec l'assentiment du *kadi*, aux *amils* chargés d'annoncer leur arrestation à laquelle ni les détenteurs des villages *mülk* ni les administrateurs des *wakf* n'avaient pas le droit de s'opposer. Les fugitifs



étaient remis à leurs maîtres, tenus de payer le *muştuluk* ou *müzdelik*<sup>147</sup> fixé à 30 aspres pour le fuyard appréhendé à une journée de distance du lieu de l'évasion, à 60 aspres pour ceux appréhendés à deux journées de distance et à cents aspres pour un mois de distance. Si leurs maîtres ne se présentaient pas dans un délai de trois mois, les fugitifs étaient vendus aux enchères par les *amils* sous la surveillance du *kadi* qui enregistrait la transaction. Le prix était encaissé par les *amils*, à charge de le verser au maître des fugitifs au cas où ce dernier se présenterait après la vente.<sup>148</sup>

Les paysans des villages où avaient été découverts les fugitifs étaient obligés de payer une amende<sup>149</sup> alors que ceux qui leur avaient prêté assistance étaient empalés.<sup>150</sup> Les fugitifs étaient soumis à des peines dont la dureté dépendait entièrement du bon plaisir de leurs maîtres. Certains étaient suspendus par les pieds et battus jusqu'au sang<sup>151</sup>, d'autres avaient le cou enserré dans un anneau de fer garni d'une pointe qu'ils étaient obligés de porter jour et nuit pendant des années<sup>152</sup> ou bien ils se voyaient condamnés à avoir les mains et les oreilles coupées<sup>153</sup> ou ils étaient soumis à la peine du feu (*poena incendii*).<sup>154</sup> Malgré la dureté de ces châtiments certains captifs préféraient risquer leur vie en tentant une nouvelle évasion plutôt que de rester leur vie durant en captivité. Les galériens surtout étaient prêts à s'exposer aux pires dangers et à entreprendre de longs voyages pour retourner dans leurs pays.<sup>155</sup>

*L'abjuration.* Afin d'obtenir leur liberté, il y avait des captifs qui renonçaient solennellement à leur religion pour embrasser l'Islam dans l'espoir de parvenir plus facilement à s'évader<sup>156</sup> et à rentrer dans leur patrie. D'autres, poussés par l'esprit de lucre, se laissaient circonvenir par les promesses falacieuses de leurs maîtres qui faisaient miroiter à leurs yeux un avenir brillant dans l'espoir de s'assurer ainsi leurs services leur vie durant. Car une fois passés à l'Islam, les renégats étaient privés de par les traités du droit de rentrer dans leur pays d'origine. Suivant la relation attribuée à Cristobal de Villalón, Sinan pacha aurait promis inutilement à son captif, Pedro de Urdemalas, de lui donner de l'argent, de lui confier une place de choix parmi son propre personnel et même de le faire nommer premier médecin du Sultan.<sup>157</sup> Le baile de Venise à Istanbul, Paolo Contarini (1580—1583) relate que Uludj Ali (Occhiali) avait fait nommer capitaines des galères, sandjak begs et même beglerbegs des renégats italiens qu'il avait eu à son service.<sup>158</sup> Suivant le témoignage de Stephan Gerlach, un renégat espagnol était devenu *re'is* d'une galère à 25 aspres par jour.<sup>159</sup> Dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle un renégat italien, Giovanni Masselini da Ferrara, avait été nommé médecin particulier du grand vizir Köprülü Fazil Ahmed pacha<sup>160</sup> (1661—1676).

D'autres captifs abjuraient ne pouvant plus supporter la faim, les mauvais traitements et surtout les menaces d'être mis à mort.<sup>161</sup> Mais lorsqu'ils n'exerçaient pas un métier recherché, les renégats étaient envoyés travailler à l'Arsenal de Khasim pacha<sup>162</sup> où ils étaient surveillés de près, mal payés et traités avec dédain par les ottomans comme étant des « gens de peu de foi ». <sup>163</sup>.

A partir du XVII<sup>e</sup>me siècle le nombre des renégats diminua sensiblement car ceux qui désiraient embrasser l'Islam étaient obligés de faire une déclaration publique devant leurs ambassadeurs ce qui les privait à l'avenir de la possibilité de rentrer dans leurs pays d'origine.

Les sources que nous avons consultées nous permettent de dégager les conclusions suivantes:

1. Le régime des prisonniers, désignés communément sous le nom de captifs, se confondait jusqu'à un certain point sous le rapport juridique, économique et social avec celui des esclaves, les captifs étant privés de la plénitude des droits réels et personnels.

2. Tandis que les captifs appartenant au Sultan et aux grands dignitaires étaient gardés et employés à différents travaux, ceux qui avaient été achetés par les marchands d'esclaves étaient vendus à l'*esir bazar*, aux *bezzazistansh* et aux *kapans* à des prix qui variaient suivant la loi de l'offre et de la demande ainsi que d'après le métier, l'âge et les qualités personnelles du sujet en question.

3. Le régime des captifs variait d'après leur métier, le lieu de détention, le travail auquel ils étaient assujettis et les exigences de leurs maîtres.

4. Il comportait certains adoucissements pour les captifs de marque ainsi que pour ceux qui exerçaient certains métiers recherchés ou qui disposaient d'argent, gagné par eux-mêmes ou donné par leurs ambassadeurs ou envoyé par leurs familles.

5. Les captifs bénéficiaient de la tolérance religieuse des Ottomans envers les « gens du Livre », ayant leur propre chapelle dans les prisons et leur chapelain sur les galères.

6. Par leur savoir et leurs talents, certains captifs pouvaient obtenir en des circonstances exceptionnelles leur mise en liberté mais non pas le droit de quitter l'Empire.

7. La Porte s'évertuait à garder jusqu'à leur mort les captifs de marque, ceux qui s'étaient distingués dans le métier des armes, ceux qui exerçaient un métier recherché et ceux qui ramaient sur les galères.

8. A l'encontre des esclaves nés en l'état de servitude ou importés de l'étranger, les captifs pouvaient obtenir leur mise en liberté par rachat, voie d'échange, don ou libération sans rançon suivant les stipulations des traités conclus par l'Empire Ottoman avec les puissances européennes.

9. Par contre le régime punitif appliqué aux captifs qui cherchaient leur salut dans la fuite était le même que celui auquel étaient soumis les esclaves arrêtés par les autorités ottomanes.

10. Mais à la suite des revers subis par la Porte à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, les captifs de marque ne furent plus assimilés aux esclaves, étant traités avec les égards dus à leur rang.

1) Bistra Cvetkova, *Robstvo v Osmanskata imperia a po spetsialno v bălgarskite zemi pod turška vlast* (L'esclavage dans l'Empire Ottoman et plus spécialement dans les terres bulgares sous la domination ottomane) dans « Istoriceski Pregled », X/2, 1955, p. 82—100. 2) M. Dan et S. Belu, *Despre robii în Imperiul Otoman (Cu câteva date privilegiate la Târlă române)* (Sur les esclaves dans l'Empire Ottoman (Avec certaines données concernant les Pays Roumains)) dans « Anuarul Institutului de Istorie » Cluj, 1961, IV, p. 7—60. 3) Voir Ismet Binark, *Türk sefer ve zeferleri Bibliografya* (Bibliographie des campagnes et des vidoires turques), Ankara, 1969, 234 p. 4) Critóbal de Villalón, *Viaje de Turchia*, ed. Antonio García Solalinde dans la Collección Universal, Madrid, Barcelone, 1919, I, p. 61. 5) *Ibidem* p. 87. Le *Viaje de Turquia*, conservé en deux manuscrits à la Biblioteca Nacional de Madrid (mss 3871 et 6395) a été publié pour la première fois dans le tome II de la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles. Autobiografias y memorias coleccionadas é ilustradas*, Madrid, 1905 par M. Serrano a Sanz qui en attribue la paternité à l'écrivain espagnol contemporain de Miguel Cervantes, Cristóbal

de Villalón, auteur des oeuvres *El Scolastico*, Madrid, 1911 et *l'Ingeniosa Comparación entre lo antiguo y lo presente*. Sociedad de Bibliófilos españoles, t. XXXII, Madrid, 1898. Cette thèse, exposée dans l'introduction au *Viaje de Turquía*, p. 6—7, a été combattue par Marcel Bataillon dans son livre *Erasme et l'Espagne*, Paris, 1937, p. 719 n. 2 et dans la traduction espagnole *Erasmo y España*, México, 1950, II, p. 286 n. 16 et surtout dans les *Nouvelles recherches sur le Viaje de Turquía*, dans « Romance Philology », 1954, Berkeley et Los Angeles, V, 1951/1, p. 77—97. Dans *Le docteur Lagune, Auteur du Voyage de Turquie*, Paris, 1958, Marcel Bataillon en attribue la paternité au médecin de Charles V et du pape Jules II. Cette thèse a été combattue par R. Schevill, *Erasmus and Spain*, « Hispanic Review », VII, 1939, p. 108—109. 6) *Lettres du baron de Busbecq*, II, Paris, 1748, p. 246. 7) E. Alberi, *Relazioni degli ambasciatori veneti al Senato*, Florence, 1844, XII, p. 381. 8) Cristóbal de Villalón, *op. cit.* I, p. 87. 9) Busbecq, *op. cit.* II, p. 254. 10) *Ibidem*. 11) Bartholomé de Yano, *Epistola de crudelitate Turcorum*, dans J. P. Migne, *Patrologia graeca*, tome CLVIII, Paris, 1860, col. 1059. 12) *Ibidem*. 13) Václav Vratislav de Mitrovica, ed. P. Matković, *Pútovaníja po Balkanskom poluotoku XVI vieku* (Voyages dans la Péninsule des Balkans au XVI<sup>e</sup> siècle) dans « Rad » t. CXXX, 1897, p. 169. 14) Salomon Schweigger, *Ein neuers Reysbeschreibung auss Teuschland nach Constantinopel und Jerusalem*, Nürnberg, 1613, p. 94. 15) *Stephan Grilach's des Alteren Tagebuch*, Frankfurt am Main, 1674, p. 229, 385. 16) Voir Cippico (1472) dans C. Sathas, *Documents inédits relatifs à l'histoire de la Grèce au Moyen Age*, Paris, 1880—1890, VII, p. 28. 17) Bartholomé Giurgević dans Ph. Ionicus, *Chronicorum Turcicarum*, I, Frankofurti ad Moenum, 1578, f. 106 v — 107 r. Voir aussi B. Miller, *The Palace School of Mehmed the Conqueror*, Cambridge, 1941, p. 140 et suiv., p. 174 et suiv. 18) Voir la relation du baile de Venise Marino Cavalli (1560) dans E. Alberi, *op. cit.* XII, p. 295. Voir aussi notre communication « Sur le rôle des esclaves en Romanie Turque au XV<sup>e</sup> siècle présentée au Colloque Byzantin de Strasbourg en 1982 (sous presse). 19) Erdmute Heller, *Venedische Quellen zur Lebensgeschichte des Ahmed Paša Hersch-oghlu*, München, 1961, p. 825—826. 20) Ibrahim pacha (1523—1536) était grec; Ayas pacha (1536—1558) était originaire d'Avlona; Lutfi pacha (1538—1540) ét: it albanais; Rustem pacha (1544—1553, 1555—1561) était croate; Sokollu Mehmed pacha (1565—1579) était serbe. 21) Selon Mustafa 'Ali (*Mustafa 'Ali's Counsel for Sultans*, 1681, ed A. Tietze, Vienne, 1979, p. 72, 171) les begs choisissaient les meilleurs captifs et réservaient les pires au Sultan. 22) M. Zeki Pakalin, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri sözlüğü* (Dictionnaire des expressions et des termes historiques ottomans), Istanbul, 1971, I, p. 552—553. 23) *Cautiverio y trabajos de Diego Galán, natural de Consuegra y vecino de Toledo*, 1589 a 1600, Madrid, 1913, p. LXXXV. 24) Voir la lettre de Ciriano d'Ancona du 7 décembre 1443 dans Raynaldus, *Annales ecclesiastici*, IX, Lucca, 1782, p. 413. 25) M. Zeki Pakalin, *op. cit.* I, p. 553. 26) Václav Vratislav de Mitrovica, *op. cit.* p. 124; St. Gerlach, *op. cit.* p. 225; Salomon Schweigger, *op. cit.* p. 94. 27) *Itinerario di Marc'Antonio Pigafetta, gentili'uompo vicentino*, ed. P. Matković dans « Starine », Zagreb, 1890, p. 217. 28) *Hans Dernschwann's Tagebuch einer Reise nach Constantinopel und Klein Asien*, ed. Fr. Babinger, München, Leipzig, 1928, p. 247—256; O.G. Busbecq, *op. cit.* I, p. 195—96. 29) *De la vida y costumbres de los Turcos*, ms du XVI<sup>e</sup> siècle, Madrid, Biblioteca Nacional, I, 200 fol 21—22; B. Giurgević, *op. cit.* f. 106 v. 30) *De la vida y costumbres de los Turcos* fol. 17—26. Sur les marchés d'Istanbul au XVI<sup>e</sup> siècle voir Marc'Antonio Pigafetta, *op. cit.* p. 106. Sur le XVII<sup>e</sup> siècle voir John Burbury, *A Relation of a Journey of the Right Honorable Henry Howard from London to Vienna and thence to Constantinople*, London 1671, p. 197—158. Voir aussi Miss Pardos, *Esir pazarlari* (Les marchés d'esclaves) dans „Tarih Mecm'asi”, VIII, Istanbul 1965, p. 33. 31) A. C. Barbier de Meynard, *Dictionnaire turc-français*, Paris, 1881—1882, I, p. 59; M. Zeki Pakalin, *op. cit.*, I, p. 553—554. 32) *Les voyages de M. Quiclet à Constantinople par terre*, Paris, 1664, p. 178; François Aubry de la Motraye, *Voyages ... en Europe, Asie et Afrique* La Haye, 1727, p. 260. 33) N. Beldiceanu, *Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris*, t. I: *Actes de Mehmed II et de Bayezid II du ms fonds turc ancien* 39, Paris, La Haye, 1960, p. 131, doc. 43, paragr. 3. 34) Tournesfort, *Relation d'un voyage au Levant*, Paris, 1717, I, p. 515. 35) N. Beldiceanu, *op. cit.* I, p. 161. 36) *Ibidem* p. 131. 37) *Ibidem* p. 134 doc. 46. 38) Voir la relation du baile de Venise Francesco Contarini (1602—1608) dans N. Barozzi et G. Berchet, *Relazioni degli ambasciatori e baili veneti a Costantinopoli*, Venise, 1873, p. 103. 39) Voir le *kanunname* de Mehmed II du 2—10 juin 1488 dans Fr. Kraeclitz Greifenhorst, *Kanunname Sultan Mehmed des Eroberes. Die ältesten osmanischen Straf- und Finanzsetze* dans *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte*, I, Vienne, 1921, p. 30 n. 16; p. 46, n. 16. 40) *Le kanunname-i bac pazar kasaba-i Baba* publié par Hadiye Tuncer, *Osmanlı imparatorluğunda toprak hukuku, arazi kanunları ve kanun actıkmaları* (Le droit de la terre dans l'Empire Ottoman, les lois agraires et leur explication) Ankara, 1962, p. 41—42, fixe une taxe de marché (*bağ*) de 4 aspres tant pour l'acheteur que pour le vendeur d'un *esir*. La taux du *bağ* était le même à Vidin (Bistra Cvetkova, *Actes*

concernant la vie économique des villes et ports balkaniques au XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles dans la « Revue des Études Islamiques » XV/2, p. 360, doc. II), à Nighbolu (*Ibidem* p. 371), à Feth-i Islam en 1586 (Mihnea Berindei, Marielle Kalus-Martin et Gilles Veinstein, *Actes de Murad III sur la région de Vidin et remarques sur les kanuns ottomans* dans „Südost Forschungen“, XXXV, 1976, p. 51 doc. 1) à Bana (*Ibidem* p. 55) et dans les nahiyes bulgares Haskovo, Akçe Kazanlik et Nova Zagora (Ö. L. Barkan, *XV ve XVI ingi asırlarda osman'ı İmparatorluğunda zıvat ekonominin hukukî ve malî esasları* (Les bases juridiques et financières de l'économie agraire dans l'Empire Ottoman au XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles), I. *Kanunlar*, Istanbul, 1943, p. 257, 258. 41) M. M. Alexandrescu-Dersca Bulgaru, *Ştiri despre Babadag în Evul Mediu* (Données sur Babadag au Moyen Age) dans la „Revista istorică“ XXXI/3, 1978, p. 459–461. 42) Voir le rapport du kadi d'Akçekazanlik dans N. Beldiceanu, *Fiscalité et institutions de plusieurs échelles danubiennes* dans *Le Monde Ottoman des Balkans (1402–1566)*, Londres, Variorum Reprints, 1976, p. 99–100. 43) Voir le règlement de l'échelle de Feth-i Islam publié par Mihnea Berindei, Marielle Kalus-Martin et Gilles Veinstein, *op. cit.* p. 52. 44) En 1510 une pièce d'or valait 54 akçe, en 1527, 57 akçe, en 1580, 66 akçe et en 1584, 120 akçe. H. İnalcık, *L'Empire Ottoman*, rapport au I Congrès International des Études Balkaniques et Sud-Est Européennes dans *Les Peuples de l'Europe et du Sud-Est et leur rôle dans l'Histoire*, Sofia, 1966, p. 200; Idem, *The Ottoman Empire. The classical Age 1300–1600*, Londres, 1973, p. 46. 45) Voir le firman du 15 mai 1632 à la Bibliothèque Chiril et Méthode de Sofia OAK 24/88. 46) Du Loir, *Voyages du sieur Du Loir*, Paris, 1634, p. 58. Sur le commerce des esclaves voir Em. Gül Şemsi Rıza Zabu, *Esir Ticareti* (Le commerce des esclaves) dans „Tarih mecmuası“, III, Istanbul 1971, p. 20; Alton Arasli, *Esir Türklere Dair* (Sur le commerce des esclaves) „Tarih mecmuası XI, 1974, p. 24; Reşat Ekrem Koçu, *Esirler ve Esirciler* (Les esclaves et les marchands d'esclaves) *Ibidem*, V, 1972, p. 45. Voir aussi R. Mantran, *La vie quotidienne à Constantinople au temps de Soliman le Magnifique et de ses successeurs (XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles)*, Paris, 1965, p. 141 et suiv. 47) Mehmed Neşri (ed. Fr. Taeschner, *Gihannuma. Die altosmanische Chronik des Mevlana Mehmed Nescri*, II, Leipzig, 1955, p. 242) relate qu'un „bey“ hongrois avait été vendu pour 300 aspres. 48) Diego Galán, *op. cit.* p. 190. Voir aussi Al. Ciorănescu, *Un témoin espagnol de la campagne roumaine de 1595* dans la « Revue des Études Roumaines », t. IX–X. Paris, 1965, p. 91. 49) Cristóbal de Villalón, *op. cit.* p. 93. Suivant St. Gerlach, *op. cit.* p. 494 le prix d'un esclave au bezzazistan était de 25 à 50 ducats. 51) Voir la relation de Cristoforo Valier (1616) dans N. Barozzi et G. Berchet, *op. cit.* p. 273. 52) Michele Febvre, *Teatro della Turchia*, Milan, 1681, p. 490. 53) Cristóbal de Villalón, *op. cit.* p. 117. 54) *Ibidem*, I, p. 60. 55) *Ibidem*, I, p. 143 et suiv. 56) *Ibidem*, I, p. 111–112. 57) *Ibidem*, I, p. 198. 58) A la construction des galères. Voir la relation du baile Bernardo Navagero (1549–1553) dans E. Alberi, *op. cit.* XII p. 67. 59) Ö. L. Barkan, *Süleymaniye Cami ve İmaret inşaatı (1550–1557)* (La construction de la *djami* Süleymaniye et de l'Imaret), Cilt (vol., I) Türk Tarih Kurumu Basimevi, Ankara, 1972, p. 132–137. 60) F. Davis, *The Palace of Topkapu in Istanbul*, New York, 1970. 61) Atasay, Nurhan, *İbrahim paşa sarayı* (Le palais d'Ibrahim pacha), Istanbul, 1972. 62) Il fut restauré par l'architecte Sinan Meriç. Rikfu Nabil. *Mimar Sinan hayati eseri* (L'œuvre de la vie de l'architecte Sinan) I, Ankara, 1965, p. 40, 117, 63) *Ibidem*, p. 40. 64) Marc'Antonio Pigaletta, *ed. cit.*, p. 161. 65) Fr. Seidel, *Denkwürdige Gesandtschaft an die osmanische Pforte ...* Görlitz, 1721, p. 43 et suiv. 66) Cristóbal de Villalón, *op. cit.*, I, p. 121 et suiv. 67) Voir la description de la Tour Noire par Václav Vratislav de Mitrovica dans *Kaiserliche Gesandtschaften ans Goldene Horn*, ed. Karl Teply, Stuttgart, 1968, p. 396. 68) Cristóbal de Villalón, *op. cit.*, I, p. 124. 69) « Une des plus affreuses prisons du monde » dit Tournefort, *op. cit.*, I, p. 503. 70) Voir la relation du baile Bernardo Navagero (1549–1553) dans E. Alberi, *op. cit.*, XII, p. 62. 71) Reinhold Lubenau, *Beschreibung der Reisen (1573–1589)* ed. W. Sahm, Königsberg 1912, I, p. 205; *Kaiserliche Gesandtschaften*, ed. K. K. Teply, p. 382. Suivant St. Gerlach (*op. cit.*, p. 493) il s'agirait d'une galerie. 72) Evliya. Çelebi, *Seyahet name* (Livre de voyages), Istanbul, 1896, I, p. 417. 73) R. Lubenau, *op. cit.* p. 205; *Kaiserliche Gesandtschaften* p. 382. 74) St. Gerlach, *op. cit.*, p. 138, 494. Il semblerait que Gerlach n'a visité que la „Magistranza“. 75) R. Lubenau, *op. cit.*, I, p. 206 et suiv. *Kaiserliche Gesandtschaften* p. 383. 76) Salomon Schweigger, *op. cit.*, p. 133. 77) Diego Galán, *op. cit.* p. 95. 78) R. Lubenau, *op. cit.*, p. 208 et suiv. *Kaiserliche Gesandtschaften* p. 387; St. Gerlach, *op. cit.*, p. 493. 79) R. Lubenau, *op. cit.*, p. 209; *Kaiserliche Gesandtschaften* p. 387. 80) M. Zeki Pakalin, *op. cit.*, I, p. 553; St. Gerlach (*op. cit.*,) p. 309 emploie le terme de „Schreiber“ (en turc *Katib*) et R. Lubenau celui de „Scrivano“ et „Granscrivano“. *Kaiserliche Gesandtschaft* p. 384 et suiv. 81) St. Gerlach, *op. cit.*, p. 309. 82) *Ibidem*, p. 494. 83) *Ibidem*, loc. cit. 84) R. Lubenau, *op. cit.*, p. 206; *Kaiserliche Gesandtschaften* p. 385. 85) St. Gerlach, *op. cit.*, p. 386. 86) „eine (Gasse) heisst Zum Lugeck, die andere Herrengasse, die dritte Stock im Eisen, die vierte Hoher Markt, die fünfte Kohlmarkt, die sechste Graben, die siebente Kärtnerstrasse, die achte Bei den Scotten“ R. Lubenau, *op. cit.*, p. 208–209; *Kaiserliche Gesandtschaften* p. 386. 87) *Ibi-*

dem, p. 385—386. 88) St. Gerlach, *op. cit.*, p. 424, 493. 89) Voir la relation du baile de Venise Paolo Contarini (1583) dans E. Alberi, *op. cit.*, XIV, p. 221. 90) Cristóbal de Villalón, *op. cit.*, I, p. 96. 91) Thomas Charles Fleurian, *Extrait de l'état des Missions en Grèce en 1665* dans A. Carayon, *Relations inédites des missions de Jésus à Constantinople et dans le Levant au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1864, p. 247—248. 92) R. Lubenau, *op. cit.*, p. 206; *Kaiserliche Gesandtschaften* p. 384. 93) St. Gerlach, *op. cit.*, p. 138. 94) *Ibidem*, p. 309, 493. 95) Diego Galán, *op. cit.*, p. 98. 96) Pendant trois jours suivant St. Gerlach (*op. cit.*, p. 138, 434). Suivant Diego Galán (*op. cit.*, p. 98) les captifs étaient exemptés de travailler aussi le vendredi, jour férié des musulmans. Pour les jours de congé (*tatileri*) accordés en 1554—1557 aux ouvriers et aux captifs qui travaillaient à la Süleymaniye voir les statistiques publiées par Ö. L. Barkan, *op. cit.*, chapitre, V, p. 157—183. n. 12—15. 97) St. Gerlach, *op. cit.*, p. 138. 98) Voir la relation de Paolo Contarini dans E. Alberi, *op. cit.*, XIV, p. 221. 99) St. Gerlach, *op. cit.*, p. 309. 100) *Descrizione del vizio de Constantinopoli de ser Catharin Zeno, ambascador straordinario a sultan Soliman e suo ritorno*, ed. P. Matković dans „Starine“, Zagreb, 1878, p. 253, 256. 101) P. Belon du Mans, *Les observations de plusieurs singulartitez et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Égypte, Arabie et autres pays estrangers*, Paris, 1555, p. 426. 102) Diego Galán (*op. cit.*, p. 97) affirme que le Sultan payait 40 ducats (= 2 000 aspres) par rameur. Ce chiffre nous semble exagéré car les rameurs qui contractaient un engagement volontaire ne recevaient que 200 aspres (= quatre ducats) pour les premiers quatre mois et seulement 150 aspres (= trois ducats) pour les mois suivants. Voir la relation du baile Antonio Errizo (1553—1557) dans E. Alberi, *op. cit.*, XIV, p. 129. 102) bis E. Alberi, *op. cit.*, XIII, p. 150—151. Au XVII<sup>e</sup> siècle la paye était de 25 sequins (1250 aspres) pour toute la durée du voyage. N. Barozzi et G. Berchet, *op. cit.*, I, p. 272. 103) Cristóbal de Villalón, *op. cit.*, I, p. 64. 104) Les chiourmes des galères vénitienues recevaient 17 onces de pain, une soupe de fèves (*minestra*) le matin, un pot de biscuits cuits à l'huile le soir et souvent du vin. A. Tenente, *Christoforo da Canale et la marine vénitienne avant Lépante*, Paris, 1962, p. 104. Les chiourmes des galères génoises recevaient du pain à volonté, de la soupe au riz, 27 onces de biscuits, de la viande trois fois par semaine, des sardines et du ton les autres jours. (G. Pansa, *Historia nuova de la guerra di Barbaria*, Milan, 1535). Les Espagnols donnaient chaque jour du pain à volonté et des légumes (*Relacion del gusto*, 1560, Madrid, Musco Naval, Colección Navarete, t. XII, F. 315 r. et v.). 105) Fr. Seidel, *op. cit.*, p. 45—46; *Kaiserliche Gesandtschaften* p. 393. 106) Cristóbal de Villalón, *op. cit.*, I, p. 63. Voir aussi la relation du baile Marino Cavalli (1560) dans E. Alberi, *op. cit.*, XII, p. 294; XIII, p. 151. Les biscuits étaient fabriqués à Modon, à Lépante et à Avlona (Relation du baile Antonio Barbarigo (1556—1558) *ibidem* XIV p. 152). 107) Fr. Seidel, *op. cit.*, p. 46; *Kaiserliche Gesandtschaften* p. 369. 108) Salomon Schweigger, *op. cit.*, p. 100—101; Cristóbal de Villalón, *op. cit.*, I, p. 82—83. 109) Cristóbal de Villalón, *op. cit.*, I, p. 196 et suiv. 110) R. Lubenau, *op. cit.*, I, p. 239 et suiv; *Kaiserliche Gesandtschaften* p. 291. 111) St. Gerlach (*op. cit.*, p. 125) relate que le pacha de Bude avait capturé huit nobles hongrois dont la rançon avait été fixée à 60 000 thalers. 112) La rançon d'un calfat ou d'un charpentier appartenant au kapudan Uludj Ali montait à 300 sequins alors que celle des autres captifs était fixée à 200 sequins. Voir la relation du baile Paolo Contarini dans E. Alberi, *op. cit.*, XIV, p. 222. 113) Václav Vratislav de Mitrovica dans „Rad“ CXXX, 1897, p. 124. 114) O. G. Busbecq, *op. cit.*, II, p. 256. 115) Voir la relation du baile Marc'Antonio Tiepolo dans E. Alberi, *op. cit.*, XIII, p. 176. 116) Cristóbal de Villalón, *op. cit.*, II, p. 230. 117) *Ibidem*. 118) A. Carayon, *op. cit.*, p. 237—238. 119) O. G. Busbecq, *op. cit.*, II, p. 316—321. 120) *Ibidem*, p. 248. 121) St. Gerlach, *op. cit.*, p. 322, 496; S. Schweigger, *op. cit.*, p. 95. 122) G. T. Dennis, *The Byzantine-Turkish Treaty of 1403* dans „Orientalia Christiana Periodica“, Rome, 1967, p. 72—78; G. M. Thomas, *Diplomatarium Veneto-Latinum*, II, New York, p. 292—293. 123) *Ibidem*, II, p. 303, 12 août et 3 septembre 1411. 124) *Ibidem*, II, p. 384 n° 209, 10 septembre 1451. 125) Direction générale des Archives de l'État à Bucarest (par la suite DGAE) microfilm 17 (30) du firman de muharrem evr. 966 (3—12 novembre 1558). Voir aussi Z. Abrahamowicz, *Katalog Dokumentów Tureckich, Dokumenty do Dziejów Polski i krajów óściennych wo latach 1455—1672* (Catalogue de documents turcs. Documents concernant la Pologne et les pays voisins de 1455 à 1672), Varsovie 1959, I, p. 160—161, n° 160. 126) Bibliothèque de l'Académie Roumaine doc. turc DLXXX/61 a—61; DGAE microfilm 12 (51), 25 zilkade 971 (22 mai 1568). 127) Relation de Marc'Antonio Tiepolo dans E. Alberi, *op. cit.*, XIII, p. 182—183. 128) St. Gerlach, *op. cit.*, p. 8. 129) L. Fekete, *Türkische Schriften aus dem Archive des Palatins Nikolaus Esterházy (1606—1645)*, Budapest, 1932, p. 209. 130) *Ibidem*, p. 232, 233. 131) Gabriel Effendi Noradounghian, *Recueil d'actes internationaux de l'Empire Ottoman. Traité, conventions, arrangements, déclarations, protocoles, procès-verbaux, firmans, bérats...* (1300—1902), Paris—Leipzig, 1897—1903, I, p. 121. 132) Takáts. Sándor, *Rajnok a török világból* (Esquisses du monde turc), Budapest, 1915, I, p. 167—173, 199, 202—204. 133) G. Noradounghian, *op. cit.*, I, p. 188, 195. 134) Joseph von Hammer,,

*Geschichte des Osmanischen Reiches*, IV, p. 20. 135) G. Noradounghian, *op. cit.*, I, p. 201. 136) B. Gjurdjević, *ed. cit.*, f. 108 v. 137) St. Gerlach, *op. cit.*, p. 188. 138) Cristóbal de Villalón, *op. cit.*, I, p. 226. 139) *Ibidem*, I, p. 228. 140) *Ibidem*, II, p. 6. 141) *Ibidem*, II, p. 31 et suiv. 142) Diego Galán, *op. cit.*, p. 246, 267—268, 286—287, 290, 295, 331. 143) *Ibidem*, p. 193—198. 144) B. Gjurdjevic, *ed. cit.*, I, f. 108 r. 145) *Ibidem*, I, f. 108, 109. 146) *Mémoires historique sur l'ambassade de France à Constantinople par le marquis de Bonnac*, ed. Charles Schefer, Paris 1894, p. 26. 147) Somme d'argent versée à celui qui apportait une bonne nouvelle. T. X. Bianchi, J. D. Kiefer, *Dictionnaire turc-français*, II, p. 878, 908. 148) N. Beldiceanu, *Actes*, I, p. 20—91, doc. 19. 149) J. Kabrda, *K problematice studia feudalismu v Bulgarsku y 16 stoleti* (Sur le problème de l'étude de la féodalité en Bulgarie au XVI<sup>e</sup> siècle) dans „Slovanské Historické Studie“, III, 1950, p. 252. 150) Cristóbal de Villalón, *op. cit.*, I, p. 226. 151) B. Djurdjevic, *ed. cit.*, I, f. 109 r. 152) St. Gerlach, *op. cit.*, p. 391. 153) Diego Galán, *op. cit.*, p. 232. Conrad Jacob Hillebrandt's *Streifache Schwedische Gesandtschaftsreise nach Siebenbürgen, der Ukraine und Constantinopel (1656—1658)*, ed. Fr. Babinger, Leiden, 1937, p. 99—100. 154) B. Djurdjevic, *ed. cit.*, f. 108 v. 155) Relation du baile Giovanni Moro (1590) dans E. Alberi, *op. cit.*, XIV, p. 352. 156) Cristóbal de Villalón, *op. cit.*, I, p. 116. 157) *Ibidem*, I, p. 114. 158) Voir la relation du baile Paolo Contarini dans E. Alberi, *op. cit.*, XIV, p. 223. 159) St. Gerlach, *op. cit.*, p. 309. 160) *Quanto di più curioso e vago hà potuto raccorre Cornileo Magni nel primo biennio de esso consumato in viaggi e dimore per la Turchia*, Parma, 1679, p. 348. 161) Cristóbal de Villalón, *op. cit.*, I, p. 117. 162) St. Gerlach, *op. cit.*, p. 452. 163) Voir la relation du baile Domenico Trevisano, (1553—1554) dans E. Alberi, *op. cit.*, XII, p. 143.

A. A. BOLŞACOV-GHIMPU

## CERNÉ, LA COLONIE PUNIQUE DANS LE MONDE NOIR

Le commerce maritime phénicien avec l'Égypte et le monde égéen était bien développé au II<sup>e</sup> millénaire av.n.è., lorsqu'intervint la guerre de Troie (1193—1184 av.n.è.) et la migration des « peuples de la mer » d'origine grecque et microasiatique<sup>1</sup>, qui ont freiné cette évolution par l'établissement des Philistins sur la côte du Canaan.

L'affaiblissement de la domination philistine (1176—1136 av. n.è.), la cessation des attaques assyriennes, le renforcement des Araméens<sup>2</sup> et les conditions sociales intérieures conduisirent à la fin du XII<sup>e</sup> siècle av.n.è. à une nouvelle expansion du commerce phénicien, cette fois-ci également dans la partie occidentale de la Mer Méditerranée<sup>3</sup>, où la ville forte de Tyr fonde les premières factoreries à Gadès et Utique, lesquels assuraient les échanges avec le pays de Tarsis du sud de l'Espagne, mentionnée par les textes bibliques (III R., X, 22; II Chr., IX, 21) à l'époque de Salomon (970—930 av.n.è.).

Aux siècles suivants sont fondées les colonies principales: Motya en Sicile, Nora en Sardaigne, Melitta à Malte, Lixus et Tingis au Maroc et surtout Carthage, probablement vers les années 826/3 av.n.è. Les occupations assyrienne, babylonienne et perse feront que l'hégémonie de Tyr soit remplacé peu à peu, dans l'Ouest et le centre de la Mer Méditerranée, par celle de sa colonie Carthage<sup>4</sup>, à la tête de laquelle se trouveront après l'année 550 av.n.è. le suffète aux pouvoirs royaux Magon, ensuite ses fils Hasdrubai et Hamilcar, mort en 480 av.n.è., et après eux les six petits-fils, dont Hamilcar et Hannon, les fils d'Hamilcar (Justin, XIV, 1—2)<sup>5</sup>.

Carthage lutte avec les Numides et les Maures et commence une colonisation active au nord de l'Afrique, mais aussi au sud de l'Espagne, ainsi que des îles de Sicile, de Sardaigne et des Baléares. L'expansion sera partiel-

lement arrêtée par les Grecs, à la suite de la défaite de Himère de l'année 480 av.n.è. A cette époque les sources historiques mentionnent deux grandes expéditions dans l'Océan Atlantique, d'Hamilcar vers l'Albion (Angleterre) et de Hannon vers le sud, le long de la côte ouest de l'Afrique<sup>6</sup>.

La description du voyage de ce dernier est comprise dans « Le périple de Hannon », qui était gardé dans le temple de Chronos (Baal Hammon) de Carthage et qui a été traduit, probablement dans une forme retouché en langue grecque avant le milieu du IV<sup>e</sup> siècle av.n.è. Certaines informations comprises dans celui-ci sont mentionnées dans les oeuvres d'Ephore, d'Aristote et du Pseudo-Scylax. Sa traduction a été conservée dans le « Codex Heidelbergensis 398 » du X<sup>e</sup> siècle d.n.è. et dans une copie manuscrite à Londres.<sup>7</sup> La majorité des chercheurs ont reconnu l'authenticité du texte, mais certains l'ont contestée.<sup>8</sup>

L'expédition est datée à juste raison par la plupart des chercheurs entre les années 480—470 av. n.è., Hannon dans le périple portant le titre de basileos, donc gouvernait Carthage. Toutefois certains chercheurs la datent après 450 av.n.è., Hérodote, ne la mentionnant pas directement. D'autres la considèrent comme antérieure à 500 av.n.è., car Hécatee de Milet, qui a visité l'ouest de la Mer Méditerranée vers 516—500 av.n.è., mentionne la colonie libyenne (africaine) de Melissa (Etienne de Byzance, fragm. 355, 357), considérée comme étant la même que la colonie de Melitta du périple.<sup>9</sup>

La datation de l'expédition peut être établie dans ses grandes lignes en comparant les dates du périple à celles d'Hérodote (IV, 43 et 196) sur l'expédition contemporaine du Persan Sataspès à l'époque du roi Xerxès (485—465 av.n.è.) et sur le commerce des Phéniciens avec de l'or. Les expéditions rentrent des régions où vivaient des gorilles et des Pygmées, ce qui correspond sur la côte d'ouest d'Afrique, avec les pays de Cameroun et de Gabon. Donc, étant donné que de telles expéditions étaient difficiles à entreprendre, il doit s'agir d'une seule expédition, qui eut lieu entre les années 479—466 av.n.è.

Selon les renseignements du périple et des auteurs anciens on peut déduire que l'expédition eut trois buts bien définis: la colonisation de la côte atlantique du Maroc, la création d'un marché d'échange avec le monde noir, surtout pour l'or, selon Hérodote et le Pseudo-Scylax, et un but plus éloigné, selon Pline (Hist. nat. II, 67, V, 1), le tour de l'Afrique en sens inverse de celui entrepris par les Phéniciens, sous le pharaon Néchao II autour de 600 av.n.è. (Hérodote, IV, 42). Il semble que Hannon eut un précurseur, Euthymènes de Massilia, qui est arrivé jusqu'au Sénégal.

Les opinions sont divisées sur la localisation des colonies et des zones géographiques du périple, le texte résumé conservé, n'indique pas certaines distances parcourues ou estime d'une manière erronée la distance de la colonie de Cerné à Gibraltar, qui aurait été égale à celle de Carthage à Gibraltar, c'est-à-dire d'environ 1500 km.

Les distances dans le périple sont spécifiées en journées de navigation, et les géographes grecs et romains estiment la journée moyenne, sans la nuit, approximativement 500 stades, c'est-à-dire 92,50 km ou selon d'autres chercheurs, 78,75 km, en fonction du stade pris en considération. Les informations sur les premières colonies sont plus exactes. Thymiatéron se trouvait à deux journées de navigation de Gibraltar et est localisé hypothétiquement à Méhédia à 250 km du détroit ou même à l'ancienne Sala romaine (Saleh).<sup>10</sup> La distance est trop grande, donc la localisation improbable. Selon le Pseudo-

Scylax elle était placée pas loin de la colonie de Lixus, qui se trouvait sur la rive droite de la rivière Lixus (Oued Loukkos) au sud d'Arzila près d'El-Araich (Larache) où a été découverte une agglomération punique.

Après Thymiatérion se trouvait le cap Soloeis, mentionné aussi par Hérodote (II, 32 ; IV, 43) et un golfe dans lequel ils naviguèrent un peu vers l'est et découvrirent une lagune et une zone avec des éléphants, lesquels étaient nombreux dans le Maghreb aussi à l'époque romaine. Les renseignements correspondent le mieux à la zone Gharb de l'embouchure de la rivière Subur (Oued Sebou) du Maroc, donc le cap Soloeis et la colonie de Thymiatérion se trouvaient un peu vers le nord, la dernière près d'El-Hader. A partir de cette lagune, à distance d'une journée de navigation ont été fondées des colonies, à savoir : Karikon Teichos (Le mur des Cariens), Gytte, Akra (Le rocher), Melitta et Arambys. Strabon et Pline affirment que ces colonies furent détruites plus tard par la population locale.

La majorité des chercheurs sont d'accord qu'elles se trouvaient répandues sur la côte du Maroc jusqu'à Mogador et même Agadir. Des découvertes archéologiques puniques ont été faites, à l'exception de Tanger et de Larache au nord, pour le moment au cap Cantin du IV<sup>e</sup> siècle av.n.è. et à Mogador du V<sup>e</sup> siècle av.n.è., donc la localisation proposée est réelle, car nous avons de l'époque romaine d'autres découvertes à Saleh, Casablanca, Safi et Mogador. Les colonies se trouvaient probablement situées à une distance d'environ 100 km l'une de l'autre, entre Saleh et Mogador, la côte étant peu peuplée vers le sud.<sup>11</sup>

Le périple mentionne, après ces colonies, sans indiquer la distance, probablement pour en garder le secret, le grand fleuve Lixos, qui séparait les Libyens des Ethiopiens, c'est-à-dire la population blanche chamitique de la population noire, ensuite à deux journées vers le sud et une journées vers l'est a été fondée la colonie Cerné sur une île. Immédiatement au sud de celle-ci se trouvait la grande rivière Chrétès avec un estuaire large comme un lac et ensuite une autre rivière, ayant des crocodiles et des hippopotames.

Les informations du périple ont été interprétées d'une manière erronée par Ptolémée qui a écrit son oeuvre au temps de Trajan,<sup>12</sup> Cerné étant indiquée du côté des monts Atlas, et le cap Soloentia un peu vers le sud, ce qui a induit en erreur beaucoup de chercheurs. C'est pourquoi des historiens, qui admettent l'impossibilité d'une navigation côtière du nord au sud considèrent que l'expédition n'a pas dépassé le cap Juby ou le cap Bojador. Ils soutiennent que la rivière Lixos est celle du même nom du nord du Maroc, et placent les six colonies nouvellement fondées entre le Tingis et le Lixus, et Cerné à Fedala et ultérieurement à Mogador. Toutefois la majorité des chercheurs ont identifié le fleuve Lixos avec la vallée large et sèche de l'Oued Draa du sud du Maroc et ont placé l'île de Cerné quelque part sur la côte de l'ancien Sahara espagnol à l'embouchure de l'Oued Seguiet el-Hamra, à l'île de Herné au golfe Rio de Oro, appelée ainsi par les Portugais seulement au XV<sup>e</sup> siècle, à l'île d'Arguin ou dernièrement même à l'embouchure de la rivière Sénégal. Beaucoup d'auteurs identifient à présent la rivière Chrétès avec le fleuve Sénégal.

Le reste des régions décrites dans le périple ont été localisées très différemment. Certains considèrent que l'expédition n'a pas dépassé Sierra Leone ou le cap des Palmes et que le volcan le Char des Dieux, décrit comme étant en éruption serait le mont Kakoulima (Sagres), un volcan éteint déjà aux époques géologiques, mais d'autres considèrent qu'on a atteint le golfe



Biafra, la montagne étant le volcan Cameroun actif encore de nos jours, et les gorilles vivaient au Gabon.<sup>13</sup>

Une solution à part est donnée par A. Mer, qui a localisé Cerné sur l'île de Gorée devant la ville de Dakar et a identifié Chrètes avec la Gambie et la rivière aux crocodiles et hippopotames avec Rio Geba.<sup>14</sup> Nous devons relever le fait que la région du nord de l'Afrique à l'ouest du lac Tritonis, selon la description d'Hérodote (II, 32; IV, 184—185) contemporain plus jeune de Hannon, avait un aspect semblable à l'aspect actuel, confirmé aussi par Théophraste, Strabon, Diodore de Sicile, Pomponius Méla et Sénèque. On ne peut constater à l'époque historique au sud du Maroc la présence des nègres ou des grandes rivières et ni l'existence des crocodiles et surtout des hippopotames, lesquels ont aussi complètement disparu de la zone de Tassili et de Hoggar, dès l'époque néolithique, vers la fin du III<sup>e</sup> millénaire av.n.è.<sup>15</sup>

Le nord de l'Afrique selon Hérodote (II, 32; IV, 184, 191), était habité par des Lybiens chamites, et les nègres se trouvaient, selon Pline (Hist. nat. V, 30, 43) au sud de Gaetulia (Sahara) et du fleuve Nigeir<sup>16</sup>. Nigeir peut, être identifié avec le fleuve Niger et pas avec une autre vallée sèche du Sahara, comme l'ont supposé certains chercheurs.<sup>17</sup> A l'époque néolithique, lorsque le climat était beaucoup plus humide, il résulte, des peintures rupestres de Tassili, des découvertes archéologiques et anthropologiques du Sahara, que les populations nègres étaient répandues vers le nord jusqu'au parallèle 25°.<sup>18</sup> Au second millénaire av.n.è., le dessèchement progressif du Sahara a conduit à la diminution de la population noire, qui vivait de la chasse et à la pénétration des Chamites éleveurs de bétail, lesquels ont répandu les armes de cuivre et le char de combat emprunté aux Égyptiens. L'avance a eu lieu par l'est par les Gétules<sup>19</sup> et par le centre du Sahara par les Garamantes et par d'autres peuples, selon Hérodote (IV, 170, 183). De sorte qu'au I<sup>er</sup> millénaire av.n.è. les Chamites s'étaient répandus jusqu'au Sénégal et même au Niger.<sup>20</sup> Les études sur les groupes sanguins montrent la persistance du groupe 0 caractéristique des nègres dans le Sahara central et un pourcentage plus bas dans la partie occidentale.<sup>21</sup> L'influence de la culture nordique chamitique est ressentie dans les cultures nègres du Sahel.<sup>22</sup>

Le périple, probablement pour garder le secret, n'a pas indiqué la distance jusqu'au fleuve Lixos et a diminué à dessein la distance de Gibraltar à Cerné, pour dérouter complètement ceux qui auraient essayé de se diriger vers le marché lointain de l'or et cela justement devant le rivage inhospitalier du Sahara. La grande rivière Lixos doit être identifiée avec le fleuve Sénégal, lequel même à présent forme la frontière entre les populations berbéro-arabes du nord et les populations nègres. Aujourd'hui aussi la tribu berbère Zénaga de Trarza habite au bord nordique du Sénégal, auquel il a transmis aussi son nom.<sup>23</sup>

Hannon mentionne vers les sources du Lixos dans les montagnes, la présence des troglodytes bons coureurs, de même que ceux dont parle Hérodote (IV, 183) dans le Sahara central. Les archéologues ont confirmé leur présence par les découvertes faites dans les grottes du massif Fouta Djallon.<sup>24</sup> Le périple indique qu'on a navigué au sud du Lixos deux jours le long d'un rivage désert, c'est-à-dire la savane sèche d'entre le Sénégal et Dakar, ensuite la direction a été changée vers l'est, ce qui signifie qu'on a dépassé le Cap-Vert, et à une distance d'une journée, approximativement de 100 km de Dakar, sur une île a été fondée la colonie de Cerné, laquelle

se trouvait quelque part à l'embouchure de la rivière Saloum. Le large fleuve Chrètes peut être identifié à l'estuaire de la rivière Gambie, long de 40 km et large jusqu'à 12 km<sup>25</sup>, et la rivière aux crocodiles et aux hippopotames avec la rivière Casamance. Sur ces deux rivières, les Portugais faisaient aux XV — XVI siècles du commerce muet avec les nègres pour l'or, et les Arabes plus tôt au X siècle sur la rivière Sénégal.<sup>26</sup>

Dans l'Afrique de l'ouest, les hippopotames se trouvent maintenant seulement au Libéria, mais les Arabes, les mentionnent sur le cours moyen de la rivière Sénégal, et les Portugais sur la rivière Gambie. Les crocodiles sont signalés sur les rivières Sénégal, Gambie et Casamance.

A 12 journées de navigation vers le sud de Cerné on a changé la direction vers l'est, donc on avait atteint le cap des Palmes, et le Corne de l'Occident et le Corne du Sud, peuvent être identifiés avec les golfes Bénin et Biafra. Le volcan actif le Char des Dieux ne peut être que le mont Cameroun, appelé par les autochtones Mongo ma Loba, c'est-à-dire le mont des dieux. Au Cameroun du sud se trouve la limite nordique d'expansion des gorilles,<sup>27</sup> rencontrés par Hannon et des Pygmées de Sataspès, car aujourd'hui encore se trouve ici la tribu Bakola.<sup>28</sup> Donc les Pygmées ne pouvaient se trouver au cap des Palmes et ni sur le Niger, où certains chercheurs considèrent que les Nasamones, mentionnées par Hérodote (II, 32—33), les auraient rencontrés. En réalité ceux-ci ont voyagé directement vers le sud par l'Oasis d'Augila, mentionnée par Hérodote (IV, 172, 182) et sont arrivés au Bahr-el-Arab, affluent du Nil, au sud duquel se trouvent aussi des tribus de Pygmées.

Le Gabon a été la dernière région visitée, où on trouve également des gorilles et des Pygmées, et par la zone de l'Equateur on a renoncé à la continuation de l'expédition à cause de la diminution de la nourriture et du manque de vent. Le retour eut lieu en plein automne, lorsqu'existaient des vents favorables au sud sur la côte ouest de l'Afrique.<sup>29</sup>

L'établissement de Cerné comme centre d'échange a probablement continué à exister jusqu'à la conquête par les Romains de la place-forte de Carthage, car ce n'est qu'ainsi que s'explique l'expédition entreprise par Polybe, mentionnée par Pline (Hist. nat. VI, 199). Au milieu du II<sup>e</sup> siècle av.n.è. les pêcheurs de Gadès et un marchand d'Espagne voyageaient encore vers cette région.

Dans la zone des îles de la rivière Saloum ont été découverts beaucoup de monticules de coquillages avec de la belle céramique et des ornements, et sur le rivage une concentration de menhirs et de tombeaux d'incinération qui peuvent être probablement attribués à l'influence des Phéniciens. On indique dans les régions proches la présence de quatre textes néo-puniques dans la zone de Bafing et de fragments céramiques de même origine sur le plateau de Timbi dans le Fouta Djallon, c'est-à-dire justement dans la région des riches gisements aurifères de Bambouk, Bafing, Bouré, etc., aux confins de l'ancien royaume du Ghana<sup>30</sup>, connu pour sa richesse en or.

## NOTES

1) A. Bolsacov-Ghimpu, *Contributions à la chronologie du Proche Orient*, „Studia et acta orientalia”, X, 1980, p. 47—52. 2, A. A. Bolşacov-Ghimpu, *Cronica veche a Canaanului. Studii de istorie antică a Orientului Apropiat* [L'ancienne chronique du Cannan. Etudes d'histoire an-

cienne du Proche Orient], Bucarest, 1980, p. 111—118. 3) A. Moscati, *Lumca Fenicienilor* (trad.) [Le monde des Phéniciens], Bucarest, 1975, p. 147—150. C. Daniel, *Civilizația feniciană*, [La civilisation phénicienne], Bucarest, 1979, p. 42—46. 4) *The Cambridge Ancient History*, IV, 1930, p. 347—382 (R. Hackforth); I. Š. Šifman, *Wosniknowenie karthagenskoj dershawy*, Moscou—Leningrad, 1963, p. 49—81. 5) *Oeuvres complètes de Justin*, Paris, 1862, p. 59, 217—220. 6) M. Cary, E. H. Warmington, *Les explorateurs de l'antiquité*, Paris, 1932, p. 51, 70—77; A. Mayer, *5000 Jahre Entdeckungsfahrten*, Leipzig, 1935, p. 25; *Istoria universală* (trad.) [Histoire universelle], I, Bucarest, 1958, p. 500, 505. 7) C. Müller, *Geographi Graeci Minores*, I, Paris, 1855, p. IX, 1—4; E. Mveng, *Les sources grecques de l'histoire négro-africaine depuis Homère jusqu'à Strabon*, Lille, 1972, p. 48—51, 197, 213—216. 8) G. G. Germain, « Hespéris », XLIV, 1957, p. 208; R. Mauny (rec. G. Germain), « Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire » (B.I.F.A.N.), série B, XX, 1958, 1—2, p. 646—647. 9) Caissac de Chavrebière, *Histoire du Maroc*, Paris, 1931, p. 33; *Der Grosse Brockhaus*, 8, 1931, p. 159; *Schweizer Lexikon*, I, Zürich, 1949, p. 682; *Boljšaja Sowetskaja Enciklopedija*, 10, 1952, p. 209, 457—458; *Chambers's Encyclopaedia*, VI, Londres, 1955, p. 728; *Encyclopaedia Britannica*, 11, Londres, 1955, p. 159; *Larousse du XX siècle*, III, Paris, 1955, p. 953; R. Carpenter, "American Journal of Archaeology", 62, 1958, 1, p. 35—53; I. P. Maghidovici, *Istoria descoperirilor geografice* (trad.) [Histoire des découvertes géographiques], Bucarest, 1958, p. 31; Meyers Neues Lexikon, IV, 1962, p. 15. 10) J. Goulven, « Hespéris », I, 1921, 3, p. 317—336; H. Basset, E. Lévi-Provençal, « Hespéris », II, 1922, 1—2, p. 1—92. 11) Lt. Ziegler, J. Hallemans, R. Mauny, « Libya », II, 1954, 2, p. 476—477; G. Vuillemot, « Libya », III, 1955, 1, p. 14—39. 12) J. Desanges, « Revue des études anciennes » (R.É.A.), LXVI, 1964, 1—2, p. 40—41. 13) Stéphane Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, I, Paris, 1920, p. 476—510; H. F. Tozer, *A History of Ancient Geography*, Cambridge, 1935, p. 103—108; E. Albertini, G. Marçais, G. Yver, *L'Afrique du Nord française dans l'histoire*, Lyon, 1937, p. 41; E. F. Gautier, *Le passé de l'Afrique du Nord*, Paris, 1937, p. 44—52; R. Hennig, *Terrae incognitae*, I, 1944, p. 86—95, II, 1950, p. 484—485, Leiden; R. Mauny (rec. J. Carcopino, J. E. Casariego), „B.I.F.A.N.“, XI, 1949, 3—4, p. 570—571; R. Mauny, „R.É.A.“, LVII, 1955, 1—2, p. 92—101; B. H. Warmington, *Histoire et civilisation de Carthage*, Paris, 1961, p. 85—93; *Afrika Gestern und Heute*, Leipzig, 1961, p. 25, 39; D. Harden, *The Phoenicians*, Londres, 1962, p. 172—177; *Afrika* (réd. I. I. Potemchin), I, Moscou, 1963, p. 33, 314; R. Mauny, „B.I.F.A.N.“, série B, XXXI, 1969, 2, p. 574—587. 14) A. Mer, *Mémoire sur le Périples d'Hannon*, Paris, 1885, d'après St. Gsell, *op. cit.*, p. 490, 494, 496, 501. 15) E. F. Gautier, *Le Sahara*, Paris, 1928, p. 64, 95, 98; *Encyclopédie Française*, V, 1937, p. 580—3, 580—4; Th. Monod, *Contributions à l'étude du Sahara Occidental*, I, *Gravures, peintures et inscriptions rupestres*, Paris, 1938, p. 9, 18, 45, 48, 54; L. Balout, *Préhistoire de l'Afrique du Nord*, Paris, 1955, p. 107—109; H. Alimen, *Préhistoire de l'Afrique*, Paris, 1955, p. 40, 48, 106—107, 130, 167, 413; H. Lhote, *A la découverte des fresques du Tassili*, Vichy 1958, p. 17—19, 22—23, 26, 120, 174; G. Roberty, „B.I.F.A.N.“, série A, XX, 1958, 3, p. 869—875; P. Quezel, „B.I.F.A.N.“, série A, XXII, 1960, 2, p. 353—359. 16) L. C. Briggs, *The Stone Age Races of Northwest Afrika*, Cambridge (Massachusetts), 1955, p. 76—81, 90; W. Vychil, „B.I.F.A.N.“, série B, XVII, 1955, 1—2, p. 153—167; H. Baumann, D. Westermann, *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, 1957, p. 27—28; B. Davidson, *Redescoperirea Africii vechi* [La rédecouverte de l'Afrique ancienne] (trad.), Bucarest, 1964, p. 85—102. 17) R. Mauny (rés. C. K. Meek), „B.I.F.A.N.“, série B, XXIII, 1961, 1—2, p. 343—344; R. Mauny (rés. J. Ferguson), „B.I.F.A.N.“, série B, XXIII, 1961, 1—2, p. 344—347. 18) H. Bessac, „B.I.F.A.N.“, XV, 1953, 4, p. 1582—1604; D. Paulme, « Cahiers d'Histoire Mondiale », III, 1956, 2, p. 277—301; H. J. Hugot, „B.I.F.A.N.“, série B, XX, 1958, 1—2, p. 1—6; L. C. Briggs, *Tribes of the Sahara*, Londres, 1960, p. 36—37, 66; R. Mauny, „B.I.F.A.N.“, série B, XXIII, 1961, 3—4, p. 388—410; B. M. Fagon, "The Journal of African History" (J.A.H.), VI, 1965, 1, p. 107—116; J. D. Clark, *Doistoričeskaja Afrika*, Moscou, 1977, p. 142—144, 191—196. 19) R. Mauny, „B.I.F.A.N.“, XIII, 1951, 1, p. 158—180; XIV, 1952, 2, p. 545—595; H. Lhote, „B.I.F.A.N.“, XIV, 1952, 4, p. 1268—1340; XV, 1953, 1, p. 283—291; P. Huard, „B.I.F.A.N.“, XV, 1953, 4, p. 1569—1581; R. Mauny, *Gravures, peintures et inscriptions rupestres de l'Ouest africain*, Dakar, 1954, p. 9, 14; H. Breuil, coll. Brenans, H. Lhote, *Les roches peintes du Tassili-n-Ajjer*, Paris, 1954, p. 56—57, 78—85; R. Mauny (rés. L. Balout), „B.I.F.A.N.“, série B, XVI, 1954, 3—4, p. 437—438; P. Huard, „B.I.F.A.N.“, série B, XVI, 1954, 3—4, p. 442—443; P. Huard, „B.I.F.A.N.“, série B, XIX, 1957, 1—2, p. 184—223; H. Lhote, „B.I.F.A.N.“, série B, XIX, 1957, 3—4, p. 617—658; H. Bessac, „B.I.F.A.N.“, série B, XX, 1958, 3—4, p. 317—367; N. Lambert, „B.I.F.A.N.“, série B, XXIII, 1961, 3—4, p. 423—455; P. Huard, „B.I.F.A.N.“, série B, XXIII, 1961, 3—4, p. 476—517. 20) R. Pottier, *Histoire du Sahara*, Paris, 1937, p. 33—39, 119, 129; G. Doutressoulle, „B.I.F.A.N.“, II, 1940, 3—4, p. 342—346; R. Mauny, „B.I.F.A.N.“, IX, 1947, p. 341—357; Th. Monod, „B.I.F.A.N.“, XIII, 1951, 1, p. 181—197; R. Mauny (rés. J. Meunier, Ch. Allain), „B.I.F.A.N.“, série B, XIX, 1957, 3—4, p. 686. 21)

J. P. Garlick, „J.A.H.“, III, 1962, 1—2, p. 297—300. 22) R Corbeil, R. Mauny, J. Charbonnier, „B.I.F.A.N.“, X, 1948, p. 378—460; R. Mauny, „B.I.F.A.N.“, XIII, 1951, 1, p. 155 167; 2, p. 463—475 et 3, p. 837—852; P. Thomassey R. Mauny, „B.I.F.A.N.“, XIII, 1951, 2, p. 438—462; L. Desplagnes, „B.I.F.A.N.“, XIII, 1951, 4, p. 1159—1173; J. Lukas, *Afrikanische Studien*, Berlin, 1955, Th. Monod, p. 30—44; G. Szumowski, „B.I.F.A.N.“, série B, XIX, 1957 1—2, p. 224—258; P. Huard, „B.I.F.A.N.“, série B, XXVI, 1964, 3—4, p. 297—396. 23) P. Dubié, „B.I.F.A.N.“, II, 1940, 3—4, p. 316—325; « Études Sénégalaises », n 9, Connaissance du Sénégal, fasc. 9; F. Brigaud, *Histoire traditionnelle du Sénégal*, Saint-Louis, 1961, p. IX. 24) B. Holas, „B.I.F.A.N.“, XIV, 1952, 4, p. 1341—1352; B. Holas, R. Mauny, „B.I.F.A.N.“, XV, 1953, 4, p. 1605—1618. 25) « Études Sénégalaises », n 9, Connaissance du Sénégal, fasc. 2, F. Brigaud, *Hydrographie*, Saint-Louis, 1961, p. 64, 70; *Pcmorska Enciklopedija*, Zagreb, 3, 1956, p. 138. 26) P. de Cenival, Th. Monod, *Description de la Côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentin Fernandes (1506—1507)*, Paris, 1938, p. 87; H. Lalouret, *Histoire des noirs d'Afrique*, Paris, 1950, p. 39—40; Cheik Anta Diop, *L'Afrique noire pré-coloniale*, Paris, 1960, p. 98—99; Djibril Tamsir Niane, J. Suret-Canale, *Histoire de l'Afrique Occidentale*, Conakry, 1960, p. 33; Joan Suret-Canale, *Afrique noire occidentale et centrale*, Paris, 1961, p. 147—155; R. Oliver, J. D. Fage, *A Short History of Africa*, Baltimore (Maryland), 1963, p. 61. 27) M. Delafosse, *Les noirs de l'Afrique*, Paris, 1941, p. 9; A. H. Booth, „B.I.F.A.N.“, série A, XXI, 1958, 2, p. 587—622; Endre Sik, *Histoire de l'Afrique Noire*, I, Budapest, 1961, p. 100. 28) A. Klotz, „Klio“, 1937, 3, p. 343—346; P. Schebesta (rés.), „B.I.F.A.N.“, I, 1939, 4, p. 865—867; B.W. Andrianow, *Naselenie Afriki*, Moscou, 1964, p. 100, 135, 219, 257 (carte) *Atlas narodow mira*, Moscou, 1964, p. 74, 79, 83, 84, 86. 29) P. Vidal de la Blache, L. Gallois, *Géographie universelle*, XI, 2, II; A. Bernard, *Sahara—Afrique occidentale*, Paris, 1938, p. 397; Kathleen Hau, „B.I.F.A.N.“, série B, XXI, 1959, 1—2, p. 109—154; R. Mauny, *Les navigations médiévales sur les côtes sahariennes antérieures à la découverte portugaise (1434)*, Lisbonne, 1960, p. 3, 11—14 16, 44. 30) J. Joive, „B.I.F.A.N.“, IX, 1947, p. 170—340; R. Cornevin, *Histoire des peuples de l'Afrique noire*, Paris, 1960, p. 164, 221; R. Mauny (rés. R. Cornevin), „B.I.F.A.N.“, série B, XXIII, 1961, 1—2, p. 349; R. Mauny, *Tableau géographique de l'Ouest africain au Moyen Age*, Dakar, 1961, p. 150—177, 293—306.

VIRGIL CÂNDEA

## BEGINNING WITH 1701: THE ROMANIAN — LEBANESE DIALOGUE THROUGH BOOKS AND PRINTING

Through a cyclic reversing of situations which history made us become quite accustomed to, the *Phoenicia libanesia*, which had given the alphabet to the ancient world, received in its turn, beginning with the XVI<sup>th</sup> century, the European book and the new art of printing, as a compensation of that inestimable gift. Three millenaries after “this unknown Phoenician who gave life and wings to the dead letter, who gave it the ubiquity and omnipresence of light itself”<sup>1</sup>, the inventive West succeeded, due to the genius of an energetic German, to reduce to a machine — the printing press — the mistery of converting words into written symbols. Conservative and traditional, the East couldn't resist the fascination and the appeal of the new method which, while liberating hundreds and thousands of copysts, subdued the book to stereotypy, thus turning it from a unique creation into a serial production.

This happened at the time when the Ottoman Empire was forging by force a new political oecumenism, from the Atlantic to the Indian Ocean, including the South-East Europe as well as the Near East. After the Macedonians had facilitated a better understanding and exchanges, the Romans and the Byzantines, two worlds only apparently distant, that of the North of the Danube — inhabited from that time on by the Romanians — and that

of Lebanon, were brought together again in the same political synthesis. Two worlds which shared the Christian spirituality, the culture springing from it, the armed opposition against the new oppressors, and commercial relations. Beginning with the XVI<sup>th</sup> century, as reported by the prince Demetrius Cantemir, ships loaded with Oriental or Romanian merchandise were travelling between the Lebanese ports and those of the mouths of the Danube.<sup>2</sup>

### *The Dialogue through books*

Towards the closing of the XVI<sup>th</sup> century, when Emir Fakhreddine, son of Korkmas Ma'an, was prudently and patiently the cult in the Syrian language was replaced by the one in the vernacular Arabic, such books offered elaborate texts to be used in the offices of the Eastern Church. The books of rhetoric and moral were as many sources for the didactic and sapiential literature intended to enlighten the believers. As for the historical works, they were the source of information about the past of Lebanon, so glorious and so old, in order to exact a new conscience of the nobility of its origins and of its specific traditions.

It was again in Romania (in Wallachia) that al — Hūrī Sāba ibn Yūsuf, the higoumen of the monastery of Balamand, concluded on the 12 May 1654 the transcription of a *Missel (Liturgikon)* now preserved in the library of this monastery.<sup>5</sup> Sāba was a Lebanese belonging to the family al — A'rağ from the village of 'Afsadik (Kūra) and he was travelling in Wallachia in the retinue of the patriarch Macarius of Antioch. Several decades later, another Lebanese scholar, Ilias ibn Fahr, translated into Arabic *Burhān al — asrār fī takdīs al-asrār*; it was in fact the first part of a book published in Bucharest in 1703 ("*The Dogmatic Doctrine of the Church*", in Greek) by Sebastos Kymenites, a professor at the princely Academy of the Wallachian capital<sup>6</sup>. This translation brought about the reaction of 'Abdallāh Zāher with whom we shall deal later on. We know another translator of religious books printed in Romania: this was Yuwāsāf al-Muṣawwer ibn Suwaidān al-'Umrānī, a miniaturist and a painter of icons, a Lebanese by adoption as bishop of Sidon and Tyr, as he liked to sign. Collaborating in 1696 with Christodulos of Gaza for the translation of the *Handbook against the Schism of the Papists* (Bucharest, 1690) by Maxim of Peloponese, it was he again that elaborated the preface.<sup>7</sup> But the Lebanese scholar to have the greatest merit in the transfer of works from Romania to the melkite literature is without any doubt Gabriel (Germanos) Farhāt, a maronite bishop, who achieved the translation of Demetrius Cantemir's "*Divan*" under the Arabic title of *Ṣalāh al-hakīm wa fasād al-'ālam ad-damīm*.<sup>8</sup> A native of Hasrūn, belonging to the family of Matār, Germanos Farhāt occupies a high place in the melkite literature as the author of original works in different fields as well as a translator. Moreover, he was a collaborator of 'Abdallāh Zāher, being thus situated once more in the chapter of the Romanian-Lebanese relations through books.

For the writings that the Lebanese scholars had discovered in the Romanian cultural world and that they had translated frequently brought about reactions, before and after 1724, the year in which some of the believers of the Patriarchate of Antioch passed under the Roman jurisdiction. Thus, for example, Sebastos Kymenites's translation previously mentioned, *Burhān al-asrār*, was used by 'Abdallāh Zaāhr for elaborating his refutation entitled: *Al-Muhāwara al-ḡadaliya 'alā l-kalimāt ar-rabbīya* (A Polemic Debate Re-

garding Lord's Word).<sup>9</sup> It was Zāher too who opposed in 1745 *The Syntagma against the Azym*s by Eustratios Argentis, before it was printed in Jassy, in Moldavia (1747)<sup>10</sup>. We shall not sum up here this literature of religious quarrels which originated in the works published in Romania in Greek or in Arabic.<sup>11</sup> The information taken from the fundamental works of Georg Graf and Joseph Nasrallah is sufficiently rich and pertinent in this respect. We shall only refer the readers to them by stressing the perspectives — long time unsuspected — that the patient research and the erudition of these scholars have opened for the two literatures. However, we must add, while resting on the same sources, that the intellectual exchanges that took place during the XVII<sup>th</sup> and XVIII<sup>th</sup> centuries between the Romanian Countries and Lebanon are also represented by the presence in the Lebanese libraries of numerous manuscripts and translations of works of Romanian origin, the (quite recent) identification and study of which have brought a great help to the understanding of the relationship between the two cultures. Thus, for example, *The Chronicle of Wallachia between 1290—1664*, in the Arabic translation of Macarius Za'im, offered the opportunity for us to recover the text of the *oldest Wallachian chronicle in Romanian* of a unitary elaboration (the Romanian original being lost). The text represents a chapter of *The Delicate Collection* (*Mağmū' Latīf*) which also includes other valuable information on the Romanian Countries of the XVII<sup>th</sup> century.<sup>12</sup>

The Arabic translation of the *Divan* of Cantemir, one of the most profound and prolific Romanian scholars of the XVIII<sup>th</sup> century, is preserved in at least two manuscripts in the Lebanese libraries: in Deir eš—Šuwair and in Šarfé. Its identification in 1970 revealed not only a new area of diffusion of Cantemir's work — the Near East — but also the extraordinary interest that was paid to this Treatise on moral which was copied eleven times during one century.<sup>13</sup> It is again in Deir eš—Šuwair, Deir eš—Šir, Deir Balamand and in the library of the Monastery of the Saviour near Šaydā that are preserved four copies of the Arabic translation of *ad-Durr al-manẓūm fī aḥbar mulūk ar-Rūm* (The Book of the Arranged Pearls about the History of the Rums' Kings), after the *Chronograph* of Dorothee of Monembasia (Venice, 1631); this is a synthesis written at the request of Peter the Lamé, prince of Moldavia. For two centuries the work has continued to be the handbook of history of the Greek culture<sup>14</sup>. We should finally mention that *an-Nahla* (The Book of the Bee), the Arabic version of the *Chrysomologion* of Paisios Ligardes, the great Greek scholar of the XVII<sup>th</sup> century, was elaborated by Macarius after a copy that he had obtained in Wallachia. The work includes interesting information concerning the foundation of this country<sup>15</sup>. Three copies of the Arabic translation are preserved in the Lebanese libraries of Deir al—Kreim, of the Saviour and of the College of the Three Hierarchs in Beirut<sup>16</sup>.

#### *The dialogue through printing*

However, there exists another field in which the Romanian-Lebanese relations through books have proved to be fruitful in modern times. It has been written many times about the strange fact that Arabic books have been printed in Romania (in Wallachia and Moldavia) at the request of two patriarchs of Antioch (first Athanase and then Sylvester) and with the help of two Romanian princes, Constantin Brancovan and Constantin Mavrocordato. The first printing house, which has worked in Snagov and Bucharest in 1701—1702, was later transferred to Aleppo where seven or eight books were printed

between 1706 and 1711.<sup>17</sup> Having studied the history of this printing house, Joseph Nasrallah attributes its activity to the well-known scholar 'Abdallah Zāher, the Lebanese by adoption<sup>18</sup>, proceeding from the positive piece of information furnished by Yuwākīm Mutrān, the disciple and the author of a biography of the latter: "He made a big printing house in Aleppo together with his brother. He imprinted the matrices, the letters and all the instruments. They printed here several books and this without having seen any printing house and without being guided by anyone in this work".<sup>19</sup> This is a peremptory, and even too peremptory statement — equivalent to a reinventing of the printing — because we wonder how could anyone have founded a printing house with all its parts, from the engraving of the matrices to the press, without ever having seen one ('Abdallāh had never visited Europe), and without having at least got a description of this installation which is so sophisticated to the inexperts. Nasrallah rightly wonders why in the preface of the *Psalter* of 1706 (the first book that was printed in Zāher's printing house) the patriarch addresses his gratitude to Constantin Brancovan and why the Romanian prince's arms appear on the frontispiece. "The previous favours of the voivod don't account for such praise, especially in the preface to the first book published in a new printing house, if the voivod had not really helped the creation of the new printing works in Aleppo. As for determining the details, this seems difficult for the time being: material support, maybe sending of the press itself".<sup>20</sup> But the answer to the problem is to be found in Athanase's dedicatory letter itself, in his preface to the *Psalter*, where the patriarch says to Brancovan: "First you sent your gifts to our brethren who preserved their faith even on Arabian land, who were weakened by the ignominy of servitude and violence, by means of the book of the *Ritual*<sup>21</sup> for the printing of which your Highness's generosity was made manifest. Secondly, your over-flowing favour and generosity towards the Christians offered us the opportunity of working also for the printing of David's *Psalms* in Arabic for the benefit of the believers' sons. You were like the one who, first interested in the fathers, then thought of the sons. In fact, in the first place you thought of the priests of Lord's Saint Church, then you turned towards their sons, in order that your interest should embrace at the same time the two flocks of the Saint Messiah's lambs. For your Highness was well aware of the fact that God wanted to let us receive His help through You, *when You assisted us in the making of Arabic letters, in the town of Aleppo in Syria*. At first we have printed these *Psalms*, of which we send a copy to You, in order to acknowledge the generosity You have bestowed upon us once and twice and we send Your Highness this saint book as a gift. It is a product of Your generosity ..."<sup>22</sup> It is then a question of a real help from the prince Brancovan "in the making of Arabic letters in the town of Aleppo". It is a matter of new characters used in the printing of the *Psalter*, different from the ones of the *Missel* in 1701 and those of the *Book of Hours* in 1702<sup>23</sup>. If the matrices were imprinted by Zāher it must be a matter of material and technical aid for the moulding of the characters, an operation needing the advice of an expert versed in the art of printing, in the form and dimensions of the letter. Did really a typographer travel to Aleppo for this purpose, like this Michael, son of Stephen, disciple of Antim the Iberian, metropolitan of Wallachia, engraver and chief printer, who assisted three years later at the installation of the first printing works of Tbilissi and at the printing of the first book in

the Georgian language? Or could it be that Symeon who signs in Greek the engraving representing king David of the *Psalter: Heir Symeon, 1706* (by the hand of Symeon, 1706)? In any case, it is without any doubt that Brancovan's coat of arms as well as this portrait were engraved in Aleppo, in the year of the publishing of the *Psalter*: they are different from the engravings of other books published under the protection of the Romanian prince, generally achieved by Ioanikie Bacov and rarely dated.

For anybody who is familiar with the complicated process of the endowment and assembling of a printing house — especially in the XVIII century, Zāher couldn't achieve it without a model, without an adviser, without the essential equipment (for example, the press coming from Wallachia, as Mgr. Nasrallah presumes). Nevertheless, we mustn't wonder too much about the difficulties which accompanied the creation of a printing house in Lebanon, even two decades after the Aleppo experience. These difficulties are fully related by Mgr. Nasrallah himself after the documents of the time — Zāher's correspondence and that of other contemporary witnesses: he started again from the beginning (although having the experience of the previously printed books) and without a qualified help ("he had no instrument to help him in this kind of work, no suitable building and no one who would know any craftsmanship besides ploughing, except for a goldsmith who helped him by providing some tools and by assisting him in some minor works")<sup>24</sup>. Nevertheless, he managed to get some tools in Aleppo, from the old printing house<sup>25</sup>; as for the press, "he had charged Father Fromage to bring it from Europe"<sup>26</sup>. However, in spite of these helps that we know about, the organizing of the printing house who started working in Deir eš—Šuwair in 1733 took at least seven years (the press having been requested in 1726): but then by what miracle was it possible to assemble the printing house of Aleppo in less than two years (back from Wallachia in 1704, Athanase publishes the *Psalter* as soon as 1706)? It is very likely that its essential installations were brought from Bucharest.

As a matter of fact, it is not "after Antim the Iberian's death that the printing in Bucharest declined"<sup>27</sup>. In fact, it ceased its activity as early as 1702, after the printing of the *Book of Hours*, and couldn't go on working anyway, after Athanase's departure, without the presence of some good speakers of Arabic, a language "unknown" to Antim, as he admitted himself.<sup>28</sup> The death of the Wallachian bishop, occurring in 1716, has nothing to do with the ceasing of the Arabic section of the printing house in Snagov and Bucharest. The explanation is its transfer to Aleppo.

Hereupon, we have no reason to doubt about the assertions in the dedicatory letter of the *Psalter* of 1706 concerning the part that Constantin Brancovan played in the implantation of the art of printing in the Near East. Athanase's flatteries couldn't go as far as to attribute to the Wallachian prince an action in which he played no part. On the other hand, we are not informed that 'Abdallāh Zāher ever claimed as his the creation of the printing house in Aleppo (as he would do for the printing house of Deir eš—Šuwair, in his letters to father Fromage, in 1740)<sup>29</sup>. We must then admit the evidence: Athanase's printing house, which worked between 1706—1711 under the direction of 'Abdallāh Zāher, was continuing that of Snagov and Bucharest, not only by its first beneficiary, the patron of the books (i.e. the patriarch



of Antioch), but certainly also by the installations, the experience, the craftsmen and the financial aids.

We were compeled to insist upon this point by the subject of this study: this continuity shows that the technology used by 'Abdallāh Zāher came to him from Wallachia. Att that time it couldn't have come from anywhere else, consequently the printing house of Deir eš—Šuwair was continuing, by this transfer, the one in Snagov and Bucharest. This is an event with many consequences as well for the history of the Romanian-Lebanese relations through books as for the history of the Arabian presses generally, considering that the Lebanese printing house of Deir eš—Šuwair, from its first book (1734) to the last (1899), had the longest activity of all the printing houses in the Near East as well as in the whole Arabian world.<sup>30</sup>

The Romanian-Lebanese dialogue through printing resumed in 1745 when the prince of Moldavia, Constantin Mavrocordato, founded an Arabic printing house working in Jassy and Bucharest, which published four books until 1747. Of the two Arabian typographers, one was a Lebanese, the monk Miḥail Bazzī of Kourt al—Dahab, near Tripoli. The rapid organizing of the printing house and the existence of the two typographers speaking Arabic allow the supposition that the experience achieved after 1706 had been fruitful: maybe the typographers that came to Jassy and to Bucharest were formed at the new school of Zāher; the difference of religious belief must not exclude the possibility of finding their names among those of the latter's first disciples in Deir eš—Šuwair.

#### *Arabic, a language of culture in the Romanian Countries*

The activity of the Arabic priting houses in Bucharest and Jassy had contributed to the introduction of Arabic as a language of culture in the world of the Romanian scholars. As a matter of fact, in the XVIII<sup>th</sup> century Arabic was not confined uniquely to the printing of books destined to the Near East or to the offices held in Arabic at the Saint Spyridon monastery of Bucharest: the prince of Moldavia, Demetrius Cantemir, spoke Arabic and used it in consulting the sources or in quoting from the Koran in his work *The System of the Mohammedan Religion* written in Latin, but published in a Russian version at Saint Petersburg in 1722<sup>31</sup>. Above the portal of the Saint Spyridon monastry in Bucharest the inscription of its founder — the prince Constantin Mavrocordato — is in Greek, and also, for the first time on a Romanian monument, in Arabic.<sup>32</sup> The venerated icon of the patron of the church, Saint Spyridon, bears a long inscription in Arabic; it is a real chronicle of the circumstances in which the church was built and dedicated, and it was elaborated by a Lebanese, "Peter Nawfal, son of George of Tripoli, scribe at the service of the saint monastery, in the year of 1748, in the blessed month of April"<sup>33</sup>. It was very unusual for the Romanius to see an icon bearing such a long inscription on its lower part where it received the kisses of the believers, which account for the deterioration of the text. Nevertheless, it is in this very XVIII century, a period of blossom for the melkite icons, that they will be seen more and more often by the Romanians pilgrims on the Holly Land or praying at the Saint Spyridon church in, Bucharest. These icons brought something new in the use of the Arabic writing as an ornamental and didactic element. We know indeed that in the Byzantine tradition the icons were characterized precisely by the scarcity of the inscriptions.

Beginning with 1742, Arabic is comprised in the syllabus of the princely Academy of Jassy and the marks received by the Romanian pupils prove that these classes were held at least until 1780.<sup>34</sup> The language was cultivated for practical reasons too, i.e. the development of economical connections with the Orient.

### *The dialogue through travellers*

The diffusion of the knowledge of world geography (Buffier's handbook is printed two times in a Romanian translation in 1785 and 1816), then the travel notes add new details to the information about the Near East that could also be obtained by a direct contact.

However, on the threshold of the XIX<sup>th</sup> century, the picture that the Romanians had about Lebanon through the medieval literature is changing, at the same time with the transformations in the Romanian culture itself, in the modern sense. Answering new political, social and cultural circumstances, the Romanian-Lebanese contacts change their course. From the previous picture only the literary themes and the subject of the historical research still exist.

The repression of the 1848 revolution in Romania spread on the roads of the exile, to the West but also to the East, some political leaders among whom there were several remarkable writers. One of them, Dimitrie Bolintineanu, a romantic poet, travelled to the East in April 1853, passing through Lebanon too. The Romanian literary circles benefited by his notes, carefully taken, often learned and well written. Tripoli, its monuments, evoking, the passing of the poet Saadi in this town, Beirut with its Phœnician ruins and the tradition of Saint George's dragon are the first towns visited by the Romanian revolutionary. Besides the aspect of Beirut, the Romanian traveller sees its capacity for development and considers that the town "seems to be destined to become one of the most important in the East one day". The Maronites, of which he briefly evokes the history, arouse his interest, as well as the Druses. The description of the costumes worn by the ladies of fashion of Beirut is the first of this type in the Romanian literature: "The various costumes of these peoples had really amazed us, but the strangest of all is undoubtedly the one of the Druse women. They wear on their head, under their veil, on one side, a cornet, long of about one arm's length. Here the travellers don't see anymore the women in the street wrapped in transparent veils, through which they could see bright and beautiful faces, hair voluptuously adorned with pearls, black or blue eyes the looks of which touch the foreigners with magic; here, the women are wrapped in white mantles; they wear on their head a white veil and on their face another thick veil, through which they can see without being seen. When seeing them thus covered with their white mantles one could say they are spirits coming out of their tombs, still wrapped in their death shrouds, wandering in a world which is not theirs anymore. Some of these women, whom we surprised without their veil for a moment, through the open doors of their houses, let us know that Beirut conceals in its bosom the rarest beauties".<sup>35</sup>

Although he didn't stop in Sidon or in Tyr, Bolintineanu considered it useful to evoke them, undoubtedly after some other descriptions, like all the Romanian romantics of the time, who were moved by the poetry of ruins.

The number of the Romanian travellers in the East increased in the XIX<sup>th</sup> century, but only few of them left us their memories or travel notes.

Towards 1911, four other Romanian globe trotters passed at the foot of the Lebanon Mountains, leaded by Dumitru Dan who, being a student in Paris, took part in the World Tour on foot, organized by the French Touring-Club. The four Romanians admire the ancient and medieval ruins, the forests of date-trees, of fig-trees and of olive-trees, the cedars they thought to be three millenaries old, but most of all the "Djebel cš — Šeih covered with snow of which the Arabians say that winter reigns on its top, spring on its shoulders and summer at its feet."

It is again from Beirut that G.M. Cantacuzino, an architect and a very sensitive Romanian literary man, started on his long journey of 1937 which was going to lead him across the desert to the traces of the venerable civilizations of Syria, Persia, and Irak.

However, the most impressive evocation of Lebanon in the Romanian modern literature is not, as we should have expected, the fruit of a voyage, but that of a meditation, in the Garden of Plants in Paris, in front of an old cedar. It is due to Dimitrie Anghel, a delicate Romanian poet and prose-writer, and it was written in 1911. In his meditation, the symbol of Lebanon rebuilds an entire world which the poet looks upon with sympathy and even with melancholy.

"The imposing old cedar of the Garden of Plants presses its forehead under the spring day that the sun appeases: he shudders, while staring at the horizon for to seize the dark row of the geese returning from its country.

Foreign and solitary, the patriarch dreams of Lebanon, of that land where the dust of the roads rises in a thin layer of rosy powder.

Instead of the golden desert where the blowing of the wind endlessly carries away the moving sand hills, he is surrounded by the vast see of the roofs. It is in vain that the old tree tries to catch on the horizon the fugitive image of the snowy peaks; it is in vain that he turns towards the expanse of filed hoping to grasp the contours of the large herds; it is in vain that he shakes his trembling branches trying to lie to himself; it is in vain that big amber tears fall from his branches in the expectation of the release.

From the four corners of the earth, millions of lives in exile, millions of strangers who were born either by the sea-shore or at the Tropics, or again under northern skies, are languishing in pain in the same way, however of a trifling sufferance compared to his immense grief.

Nevertheless, the years would pass and his rings, always more numerous, always wider, would wrap him up until one day when, emptied of his sap, he would remain facing the sky, waiting for the charitable storm which would lay him to the ground. The wooden scaffolding would fall with a poar, rotting in this foreign country; his wonderful trunk would be changed into humble boards and planks; the noisy saws would scatter the white powder of his chips, which, blown in the wind, would maybe take at least some part of the tree back to his native country.

However, none of them would become either a saint steeple to support the splendour of the Temple from Jerusalem, because the biblical times are long passed, or a precious board, destined to some Pharaon's coffin, because the Pharaons have left too this world, entering along with their ancestors under the white portal of the pyramids ...".<sup>38</sup>

- 1) Ch. Corm, *Quelques reflexions en guise de préface*, in Mgr Joseph Nasrallah, *L'Imprimerie au Liban*, Harissa, 1949, p. VI. 2) Demetrius Cantemir, *Descriptio Moldaviae*, translated by Gh. Guțu, Bucharest, 1973. 3) G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, III, Bd., Città del Vaticano, 1951, pp. 88–89; J. Nasrallah, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du V<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle*, t. IV<sub>1</sub>, Paris–Louvain, 1979, pp. 231–232. 4) O. Tafrali, *Le monastère de Succitza et son trésor*, in *Mélanges Charles Diehl*, vol. II<sub>2</sub>, Paris, 1930, p. 225. 5) J. Nasrallah, op. cit., p. 307. 6) G. Graf, op. cit., p. 136 and 138. 7) J. Nasrallah, op. cit., p. 210; G. Graf, op. cit., p. 123. 8) J. Nasrallah, op. cit., pp. 137 and 139. 9) Copies in the libraries of the Saint Joseph University, of the monastery of Suwair etc.; G. Graf, op. cit., p. 197. 10) J. Nasrallah, *Catalogue des manuscrits du Liban*, t. III, Beirut, 1961, p. 185. 11) References in t. IV<sub>2-3</sub> of the *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite* by Mgr Nasrallah (in preparation); see, for the time being, G. Graf, op. cit., Vol. III and IV; also, see V. Căndea, *Sources roumaines et grecques dans les bibliothèques du Proche Orient*, in « AIESEE Bulletin », VIII, 1970, pp. 66–78. 12) We identified this text in 1970 in Macarius's manuscript preserved in Deir-es-Sir; see V. Căndea *The Chronicle of Wallachia (1292–1664) in the Arabic version of Macarius Za'im* (in Romanian), published in the review of Bucharest „Studii”, XXIII, 1970, pp. 675–692. 13) The Romanian scholar ignored that his *Divan* was translated into Arabic; see our study *La diffusion de l'oeuvre de D. Cantemir en Europe du Sud-Est et au Proche Orient*, in « Revue des Etudes sud-est européennes », X, 1972, no. 2 pp. 345–361. 14) G. Graf, op. cit., III, pp. 106–107; J. Nasrallah, op. cit., p. 95. 15) See G. Brătianu, *The historical Tradition about the Foundation of the Romanian Countries* (in Romanian), Bucharest, 1945, p. 241. 16) G. Graf, op. cit., pp. 97–99; J. Nasrallah, op. cit., pp. 90–91. 17) See I. Ma'luf, *L'Imprimerie arabe orthodoxe de Roumanie*, in « an-Ni'ma », III, 1911, pp. 44–56; D. Simonescu and E. Murakadé, *Arabic Printing of Romanian Origin in the XVIII<sup>th</sup> Century* (in Romanian) in the review of Bucharest „Cercetări literare”, III, 1939, pp. 1–32; Dan Simonescu, *Impressions de livres arabes et karamanlis en Valachie et Moldavie au XVIII<sup>th</sup> siècle*, in „Studia et Acta Orientalia”, V–VI, 1967, pp. 49–75; J. Nasrallah, *L'Imprimerie au Liban*, p. 17; C. Aboussouan, *Une étape capitale dans les relations Orient–Occident: la naissance de l'imprimerie arabe en Europe occidentale et balkanique*, in *Actes du Colloque international de civilisations balkaniques*, Sinaia, 1962, pp. 150–158; V. Căndea, *Une politique culturelle commune roumano-arabe dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle*, in « AIESEE Bulletin », III, 1965, pp. 51–56; J. Nasrallah, *Histoire ...*, pp. 133 and 142, note 324. 18) J. Nasrallah, *L'Imprimerie au Liban*, pp. 18–20 and 25; however see further on, note 20. 19) Ms. of Harissa, p. 45, published in „al-Masarrat”, 1948, p. 387, cf. J. Nasrallah, op. cit., pp. 18–19. 20) Ibidem, pp. 19–20; In his *Histoire ...*, p. 145, the Author is positive: “When in 1705 Dabbas returned to Syria, he wanted to set up a printing house in Aleppo, his patriarchal town. He brought a part of that of Bucharest. Abdallāh Zāher moulded new characters”. 21) I.e. the *Missel* printed in Greek and Arabic, Snagov, 1701. 22) *Psalter*, Aleppo, 1706, preface: translation by Mr Godefroy Demombines, revised by O. Houdas, in I. Bianu and N. Hodoș, *Bibliografia româncască veche*, t. I, Bucharest, 1903, pp. 472–473. 23) J. Nasrallah, *L'Imprimerie au Liban*, p. 19. 24) Ms. of Harissa, pp. 44–45; „al-Masarrat”, 1948, p. 388; cf. J. Nasrallah, op. cit., p. 29. 25) “We have positive proof about the true origin of this printing house. Zāher who had first created the printing house in Aleppo (...) had to withdraw to Lebanon where, having found a building in Saint John of Chouer, he brought all his material from Aleppo and he expanded his work. This is exactly what we learn both from *Chouer's Annals* and the recently published Biography of Zaher”, T. Jock, *Jésuites et Choueïrites on la Fondation des religieuses basiliennes choueïrites de Notre Dame de l'Annonciation à Zouk-Mikail (Liban) (1730–1746)*, Central Falls, R.I. (s.a.), pp. 439–440, note 1; see also J. Nasrallah, op. cit., p. 29. 26) Ibidem. 27) J. Nasrallah, op. cit., p. 15. 28) *The Book of Hours*, in Greek and Arabic, Bucharest, 1702, p. 732; cf. I. Bianu and N. Hodoș, op. cit., p. 447. 29) J. Nasrallah, op. cit., pp. 33–34. After completing our article we were pleased to notice that Basile Aggoula reached the same conclusion about the printing houses of Aleppo and Suwair in his study *Le Livre libanais de 1585 à 1900*, in Camille Aboussouan (ed.), *Le Livre et le Liban*, Paris, 1982, p. 300 and foll. 30) No other printing house in the Near East (American, Catholic etc.) worked for more than 148 years (until 1982); the printing house of Suwair had been active for 165 years (until 1899) and inherited of a tradition begun in 1701. 31) See our translation published in Bucharest, 1977, p. 568. 32) Cf. Basile Radu, *The Saint Spiridion Monastery and the Patriarch Sylvester of Antioch* (in Romanian), in „Revista Istorică Română”, III, 1933, pp. 11–31. 33) The inscription has been recently published by V. Căndea and S. Agémian, in *Icones melkites*, Beyrouth, 1969, pp. 189–191. 34) C. C. Giurescu, *The Romanian Countries*

as support of education in the Balkans and the Near East, in *Contributions to the History of the Romanian Education* (in Romanian), Bucharest, 1970, pp. 7—18. 35) D. Bolintineanu, *Travels* (in Romanian), vol. I, (*on the Danube, in Bulgaria, to Jerusalem and in Egypt*), Bucharest, 1915, pp. 177 — and foll. 36) D. Anghel, *Prose* (in Romanian), Bucharest, 1975, pp. 76—78.

R. CIOCAN-IVĂNESCU

## RÉMINISCENCES HINDOUES DANS LA PROSE ROMANESQUE DE THÉOPHILE GAUTIER

Curiosité, scrupule et conscience.  
(Devise de Gautier en 1837)

§1. Il y a une vingtaine d'années, le comparatiste tchèque Jan Mukařovský accusait les grands courants littéraires du siècle dernier et de la première moitié du nôtre d'un « europocentrisme » aisément démontrable. Ceci équivalait, dans sa pensée, à la thèse suivante: même si l'on manifestait une prédilection, un intérêt marqués pour les choses ou les gens ou les phénomènes culturels soit de l'Orient soit de l'Extrême Orient, le point de départ et le point de vue étaient toujours ceux de l'homme européen, de l'écrivain d'Europe dont l'approche, pour savante et documentée qu'elle fût, impliquait une distance qui ne manquait pas de brouiller la juste vision des réalités ou d'empêcher d'atteindre leurs sources profondes. On ne saurait plus formuler un pareil reproche à l'égard de la littérature de nos jours et nous ne croyons point nous méprendre en regardant Théophile Gautier comme l'un des premiers écrivains qui dirigèrent dans une juste voie la recherche des structures intimes d'un exotisme outrepassant le clinquant pittoresque et le lieu commun de convention pure. Et certains antécédents de la création première de Gautier, certains traits de ses penchants innés, de son propre climat esthétique et moral représentent à nos yeux de sûres prémisses de cette note absolument originale dans l'ensemble de son oeuvre majeure.

Dans un passage très curieux de ses mémoires — le recueil de souvenirs d'enfance intitulé *Le premier rang du collier* (1902) — Judith Gautier relate que du temps de son éducation au couvent, on lui attribuait, à elle et à son père, une origine turque, ce qui — selon elle — eût été à peu près vraisemblable, étant donnés maints détails de la vie du poète, de ses goûts, son attrait pour l'exotisme artistique et littéraire avec lequel il se serait reconnu des affinités particulières. À ce moment de l'enfance de Judith, on consignait dans cette zone des écrits de Gautier le ballet *La Péri*, brodé par son père sur la légende des fées de l'Avesta aux forces surnaturelles, un drame en collaboration avec Noël Parfait, *La Juive de Constance* — titre significatif — joué à la Porte-Saint-Martin en 1846, ensuite un vaudeville, *La Négresse et le Pacha*, ébauche sans prétentions d'une intrigue de harem, assez frivole, mais finement crayonnée toutefois et avec une vive préoccupation de la couleur locale. Plus tard, lorsqu'il arrivait à la conclusion d'un conte inspiré par la grande tradition arabe, *La mille et deuxième nuit* (1869), il va exprimer son étonnement d'avoir

oublié l'arabe du Caire, qu'il avait dû sûrement parler dans une vie antérieure! — phrase qui allait attirer l'attention d'Eminescu (v. *Le pauvre Dionis*).

La compréhension de Gautier pour la civilisation de l'Espagne mauresque, pour le monde turc d'Istanbul et de la côte d'Asie, nous est assez connue — et son *Voyage à Constantinople* (paru en 1853) offre non seulement une source d'infinie délectation esthétique, mais représente aussi un document véridique de l'époque du Tanzimat et des changements récemment survenus dans la société ottomane. De ces années datent certains essais poétiques conçus dans le style *divani* (*Sélam, Scènes d'Orient*, 1850) et — dans ce sens — nous pourrions multiplier les exemples. Mais si la connaissance de l'Inde fut moins directe que celle du monde turc ou mauresque ou encore celle de l'Afrique musulmane (qu'il finira par explorer sur le tard), il n'est pas moins vrai, à notre avis, que depuis sa plus tendre jeunesse, le poète semble avoir été obsédé par le mirage de cette Inde fabuleuse et que c'est elle qui joua un rôle déterminant dans l'élaboration de son oeuvre.

Au temps du romantisme de la première heure, par exemple, un médiocre écrivain de ses amis, tel Bouchardy, lui apparaissait comme « un disciple de Kalidaça », pareil au roi Soudraka ou bien comme un maharadjah de Lahore trônant dans son palanquin. À ce propos, Gautier ne manque pas de vanter « la finesse des miniatures hindoues ». L'éloge suprême qu'il croyait faire à Delacroix est celui-ci : « on eût dit un maharadjah de l'Inde » — et pour caractériser la manière de Théodore Chassériau, il allait écrire en 1853 à propos de ce peintre : « un Indien qui a fait ses études en Grèce ».

Aux années '40 du siècle dernier, la richesse de ses lectures en la matière, l'investigation entreprise avec un sérieux proche de la recherche scientifique, détachent nettement Gautier du commun des romantiques français, pour la plupart d'aimables dilettantes, cultivant le pittoresque gratuit, extérieur. Tout un bagage d'informations solidement acquises et « repensées » fournit à Théophile Gautier la « toile de fond » d'oeuvres d'une incontestable originalité, ainsi que la trame de nombreux articles, des essais, des commentaires d'art, dont l'érudition est parfois prodigieuse, surtout étant vue l'époque. Aussi, lorsqu'en 1843, notre poète devant rédiger, en sa qualité de chroniqueur dramatique, le compte rendu détaillé d'une première du théâtre de la Porte-Saint-Martin, procéda-t-il d'une manière qui n'appartenait qu'à lui. Il s'agissait en l'espèce d'une féerie purement conventionnelle, *Les mille et une nuits*. Comme « le bon Théo » était d'une indulgence proverbiale et comme la dite pièce n'offrait aucun intérêt, notre chroniqueur — au lieu de déclarer carrément que le spectacle ne valait pas grand'chose — se met à décrire avec autant de justesse que de verve l'Inde brahmanique, les symboles des bas-reliefs, les sanctuaires d'Ellora, l'architecture hindoue à la fois monstrueuse et raffinée, le Gange sacré et bien d'autres aspects, indiquant une propension marquée pour l'Inde ancienne. Il va sans dire que tout ceci n'avait rien à voir avec la pièce jouée à la Porte-Saint-Martin, mais c'était un prétexte pour Gautier afin de donner libre cours à son admiration pour l'Inde et de brosser quelques pages à la fois colorées et savantes, qui supposent chez le poète — à notre avis du moins — une information laquelle se voulait exacte, un intérêt passionné et avisé en ce qui concernait les recherches indianistiques de ce temps et pour finir, la fascination éperdue que l'Inde

exerçait sur son imagination. N'oublions pas que Sakountala<sup>1</sup> commençait sa carrière d'ouvrage à la mode, grâce à la traduction anglaise de Charles Wilkins d'abord, à celle d'Antoine de Chézy en français ensuite. Gautier lui-même fera jouer une Sakountala mise en musique par Ernest Reyer, fort louée pour la partition par le grand Berlioz lui-même (1858).

Bhāgavādjita avait déjà paru en Allemagne (version latine, en 1823), où sept ans plus tard on allait publier une édition intégrale de Kālidāsa — et Gautier, traducteur de Goethe en collaboration avec son propre fils, Gautier junior, était fort au courant de la vie intellectuelle allemande. Enfin, en dehors des Recherches historiques et géographiques de l'Inde d'Anquetil-Duperron, très populaires, il aura dû lire l'Anthologie Sanscrite et les autres ouvrages du célèbre Burnouf, parus entre 1838 et 1844, continués par Christian Lassen — et, d'après les matériaux recueillis par son biographe d'entre les deux guerres Adolphe Boschot, admirablement renseigné — à cette époque (1840—1850 approximativement) le futur auteur d'Avatar était intensément préoccupé de l'histoire des religions et notamment de l'Inde brahmanique. Et — ajoutons-nous — même en étudiant les poésies baroques du règne de Louis XIII (Les Grotesques, pr. éd. 1834), Gautier cherchait non seulement « le côté turc » de Saint-Amant, mais aussi « la veine panthéiste » de Théophile de Viau.

Déjà vers 1837 notre poète avait composé un madrigal soi-disant « traduit de l'indostani » et peint un cadre de féerie indo-javanaise dont son Fortunio ou l'Eldorado. Il y avait introduit un personnage épisodique hindou, victime des Anglais — note à retenir ; quant à l'héroïne, la belle Soudja-Sari, il l'a délibérément affublée d'un costume semblable moins au goût de Java qu'aux parures des princesses ou déesses qu'on voit dans les miniatures de la dynastie moghole. Bien que dans le cas de Fortunio il s'agisse d'un gracieux badinage rococo, du type Aline, reine de Golconde de Boufflers, toutefois ce conte ne manque pas d'être significatif et vaut cette brève mention, d'autant plus que Paris hébergeait en ce moment des expositions d'art exotique et particulièrement hindou, visitées assidûment par le poète qui fit, pour les revoir, un voyage à Londres.

Mais la grande révélation en matière d'indianistique proprement dite — et ceci au niveau d'une préoccupation scientifique stricto sensu — ce fut d'abord celle de l'oeuvre de Frédéric von Schlegel, oeuvre qui eut un grand poids dans ce domaine et détermina le caractère d'un important secteur des écrits romanesques de Gautier, ainsi qu'on le verra par la suite.

§2. En 1837 avait paru en France l'Essai sur la langue et la philosophie des Indiens — tel fut le titre français du grand ouvrage de Schlegel « Über die Sprache und Weisheit der Indier », qui dut exercer une influence notable sur l'imagination de Théophile Gautier et fut aussitôt mis à contribution d'une manière assez bizarre. Il lui inspira un roman d'aventures, que notre poète publiera sous le

---

<sup>1</sup> La plupart des noms hindous sont reproduits dans notre essai tels que les écrivit Gautier, selon l'orthographe d'usage courant à cette époque (« Sakountala » ou « Çakduntala », « Kalidaça », « Vichnou », « Godavéry », « Ellora » au lieu d'Elürü etc.), surtout lorsqu'il s'agit de références puisées directement dans l'oeuvre gautiérienne. Nous avons adopté la transcription correcte seulement dans le cas d'une documentation puisée à la source même des ouvrages de spécialité, notant les signes diacritiques exacts. Le titre complet de la pièce de Gautier mentionnée ci-dessus est *L'Anneau de Sakountala*.

titre de *Partie carrée* (1848) et republié depuis à plusieurs reprises sous celui de *La belle-Jenny* ou *Les deux étoiles*. Il y a dans ce roman des pages qui touchent aux problèmes de l'actualité politique des années '40 du siècle dernier, aux conflits anglo-hindous se déroulant sous le signe des insurrections locales, de sorte que *La Belle-Jenny* n'est pas un roman archéologique, d'évocation et de description fouillée, reconstitutrice, tel que sera *Le roman de la Momie*, prestigieuse résurrection des mondes disparus, mais possède une valeur documentaire de stricte contemporanéité. Grand liseur de journaux, de revues, de mémoires, d'impressions prises sur le vif, Gautier place l'intrigue de *La Belle-Jenny* (c'est le nom du navire qui emporte vers les Indes orientales des militants pour la cause de la liberté hindoue) en pleine insurgence patriotique aux environs de 1843—1844, en plein mouvement dirigé contre la domination anglaise. La sympathie manifeste de l'auteur pour les insurgés rejoint les tendances humanistes propres à l'oeuvre d'un poète qu'on a prétendu « impassible » — et bien à tort. Mais évidemment son attention était sollicitée en premier lieu par les splendeurs des temples rupestres de Çiva se dressant sur les rives du Godavéry, par les conciliabules des vieux brahmanes conjurés contre le pouvoir britannique, des combattants mahrattes conduits par un organisateur moitié fakir, moitié pandit — tout ceci étant rendu avec un relief, une vivacité, une intuition remarquable, une documentation étonnante pour l'époque, documentation parfaitement intégrée à la structure romanesque du récit. Une lecture attentive du texte relève la « charge » érudite empruntée à Schlegel; parmi les Apsaras, flotte le souvenir du roi Douchmanta — et le protagoniste, le comte de Volmerange, fils d'une princesse hindoue, prétend descendre en droite ligne de ce roi légendaire. La belle Pryamvada, — c'est le nom d'une des amies de l'héroïne du drame de Kālidāsa — procède avec Volmerange exactement de la même façon que la nymphe Ménaka (mentionnée par Gautier dans *La Belle-Jenny*) à l'égard du sage Kanva — et le passage de l'incantation est inspiré directement par Schlegel. Du reste, Kanva est le père adoptif de Sakountala, Ménaka est la mère de celle-ci, les noms propres sont, par conséquent, puisés à la même source que celui de Dakṣa, personnage épisodique — c'est le père d'Aditi, du drame de Kālidāsa. Tous ces personnages sacrés paraissent — et non pas uniquement comme de redondantes figures de rhétorique — dans le discours du brahmane Sarngarava, au XVII<sup>e</sup> chapitre du roman. Quant à Ménaka, ce nom devait être familier aux lecteurs de *Rāmāyana*, traduit en français par Chézy — on l'a vu plus haut — car il figure dans le premier livre de ce poème (*Enfance de Rāmā*) et il désigne une apsara des plus séduisantes, sorte d'enchanteresse, nymphe des eaux, dont s'éprend le sage Visvamithra. Ainsi, sur la foi des textes hindous utilisés par Schlegel, Théophile Gautier imagina la substance mythologique et romanesque gravitant autour du « mouni » Dakṣa (chez Gautier « Dakcha »), substance fournie par le savant allemand et dont la trame est aisément reconnaissable dans la transposition de notre poète. Telle silhouette pittoresque ou tel trait destiné à cerner d'un contour plus précis et plus poétique à la fois la reconstitution du milieu, se font jour à travers les mailles d'un récit coloré dont les chapitres « hindous », les anthroponymes évocateurs et mélodieux (Parvati, Mahadeva, Lakshmi, Sarasvati, Saraouata, Canoua-recte Kanva — bien d'autres encore), les tableaux d'une féerie hantée de sortilèges, toute une botanique des rives du Gange ou des



jungles luxuriantes qui bordent le Godavāri, un langage imagé, finement émaillé de métaphores, prêté aux personnages autochtones, enfin les allusions aux ouvrages classiques de la littérature sanscrite, rehaussent l'éclat d'une vision qui s'est voulue exacte, intégrale, monumentale, ainsi que va l'exiger Flaubert, dont Gautier fut le maître incontesté. À ce propos, nous devrions ajouter que non seulement la fameuse *Sala m m b ô* fut créée sur le modèle du *Roman de la Momie* (la chose est bien connue et l'on sait que Flaubert eut d'abord l'intention d'écrire lui aussi un roman égyptien, *Anubis*) mais que la *Tentation de Saint Antoine*, oeuvre de jeunesse du grand romancier réaliste, mélange d'érudition, de sondages aux sources rares et d'imagination à peu près onirique, nous fait songer plus d'une fois aux épisodes hindous de la *Belle-Jenny*, peuplés de nymphes et de princesses appartenant à la « dynastie lunaire », évoluant dans un cadre étrange et mirifique, invoquant les puissances de la *natura naturans*.

Ce filon indianisant eut son poids dans la formation artistique d'un grand ami de Théophile Gautier ; dans certain passage de son roman, ce dernier fait allusion à l'héroïne du *Chariot d'argile*, le drame attribué au roi Soudraka. Cette allusion suggéra probablement au poète de la Cabale et des rêveries insolites, Gérard de Nerval, l'idée de traduire — vraisemblablement de l'allemand — et d'adapter de compte à demi avec le dramaturge Joseph Méry *Le Chariot*, qui fut joué non sans succès à l'Odéon en 1850. C'est justement à l'époque où Gautier lui-même travaillait avec Ernest Reyer à la version lyrique de son *Anneau de Sakountala*.<sup>2</sup> Mais la préoccupation majeure de notre écrivain était concentrée sur le projet du fameux *Avatar*, où Gautier allait aborder la terre mystérieuse des croyances brahmaniques au substratum gnoséologique des symboles et des incantations ésotériques, de la métempsychose et la transmigration, thèmes qui l'avaient déjà fasciné lors de la lecture passionnée de l'ouvrage de Schlegel.

§3. Le pivot de ce roman — élaboré avec ferveur, avec le scrupule minutieux du détail caractéristique — est constitué par les faits et gestes du docteur Balthazar Cherbonneau, moitié savant, moitié sorcier, doublé d'un fakir thaumaturge, protagoniste doué d'une nature à peu de chose près faustienne ou prospérienne (le Prospero de *Le Tempête*), représentant de ces étranges pays que — souligne Gautier — notre ignorante civilisation occidentale a jugé « barbares ». Le docteur Cherbonneau tâche de guérir par des moyens magiques le jeune Octave de Saville, qui se meurt d'amour pour la belle Polonaise Prascovie Labinska et après une fugitive apparition dans le premier chapitre du récit, le médecin désigné par l'auteur comme un véritable *pandit* fait preuve de ses capacités de psychagogue et de ses dons de pénétration psychologique dans le cadre fastueux de son opulent hôtel parisien, musée en miniature des splendeurs de l'Inde. Le lecteur — ou bien Octave, qui vient visiter le docteur dans sa demeure — voit défiler devant ses yeux tour à tour des fragments d'anciennes mosaïques, des parois « cryp-

<sup>2</sup> Il est probable que Gautier se soit inspiré de la traduction d'Antoine Léonard de Chézy (*SAKOUNTALA*, drame sanskrit et prakrit, 1830). Quant à la musique, le compte rendu de Berlioz (cf. *Grove's Dictionary of Music and Musicians*, 5th ed. by Eric Blom, London, 1954, t. VII, p. 142—143) nous fait attribuer l'intérêt particulier du compositeur pour la technique musicale hindoue — mélismes orientaux, emploi des instruments de percussion etc. — à l'influence de Gautier lui-même, qui aura exigé une partition adéquate à la couleur locale du sujet.

tiques » d'Ellora, la copie de l'escalier en marbre blanc de « Bénarès la ville sainte », des peintures vénérables, des statuettes figurant les étranges poses des fakirs et des « Sanyasi », c'est-à-dire des initiés dans la pratique du Karmā<sup>3</sup> — et bien d'autres objets sans prix, raffinés ou bizarres, illustrant l'art et la pensée créatrice hindoues. L'auteur ajoute, du reste, que beaucoup de ces exemples, de ces échantillons des mœurs ou des métiers de l'Inde ont été empruntés — il est modeste ! — aux vignettes dont « le prince Soltikoff a si pittoresquement illustré son Voyage de l'Inde ». Nous allons par la suite toucher un mot à propos de ce personnage curieux.

Le sujet lui-même — le comte Olaf Labinski va prendre l'aspect physique d'Octave de Saville et réciproquement, car le docteur veut aider ce dernier à obtenir l'amour de Prascovie Labinska de cette manière peu recommandable — rappelle en quelque sorte L'action inconsiderée ou Le tisserand à deux têtes (V livre, 8 chap. de Pantchanta, dont le protagoniste, Manitharaka, sanskr. « nigaud », « étourdi », cf. Th. Simenschy) reçoit une seconde tête comme un don inestimable de la part d'un démon qui lui veut du bien. Le démon du vieux conte a dû servir probablement de modèle au docteur Cherbonneau : tous les deux nourrissent les meilleures intentions à l'égard de leurs protégés, mais puisqu'ils ont transgressé les lois de la nature, usant de magie sacrilège, le dénouement de leur aventure est nécessairement tragique. Gautier aura puisé, en ce qui concerne le mythe des têtes échangées ou ajoutées — outre Pantchanta, connu depuis le XVII<sup>e</sup> siècle en France<sup>4</sup> — et la description de la thérapeutique du docteur Balthazar, dans l'oeuvre de Schlegel : les épisodes du double « interchange » des âmes, « deux petites lueurs bleuâtres et tremblotantes, deux points phosphoriques » (chapitres IV, VI, XI d'Avatar) rappellent les procédés du « système de la transmigration des âmes » (v. Schlegel, *ouvr. cit.*, p. 99 et suiv. de la version française). La discrète ironie propre à Gautier ne parvient pas à masquer les vertus incantatoires, ni le substratum ésotérique dont les pages schlegéliennes portent la marque ineffaçable, en développant le thème des perpétuelles « Wandeln und Wiederholung ».

Si le pittoresque extérieur, si la couleur locale du roman doivent en grande partie leur éclat chatoyant, leurs notes spécifiques aux impressions

<sup>3</sup> Cf. apud Vivekananda : Sannyasin. Le Glossaire de K.M. Panikar (A Survey of Indian History, Asia Publishing House, Bombay, Calcutta, New Delhi... 1966, p. 264) donne l'explication suivante : "An ascetic who has abandoned all worldly possessions and ties, the fourth and the last stage in the life of Hindus". Le terme se rapporte à une doctrine beaucoup plus tardive des religions hindoues, puisqu'il ne figure pas dans le Rāmāyana — ce qui atteste, dans le cas de Gautier, une information à vrai dire impressionnante pour l'époque, une documentation plus étendue que les sources concernant l'Inde classique.

<sup>4</sup> Quelques traductions incomplètes du vivant de La Fontaine, une première édition plus massive en 1707, enfin une autre plus complète encore d'après la version turco-persane (1724). Depuis, les traductions françaises, allemandes, anglaises etc., ont été innombrables (plus de 200, paraît-il, dans les langues occidentales, d'après une statistique du FIT).

de voyage du prince Soltykoff<sup>5</sup>, qui par deux fois visita l'Inde et enregistra par le menu les choses les plus curieuses qui frappèrent son imagination, si cet emprunt massif est avoué franchement par Gautier dans son *Avatar*, la texture philosophique et l'intention secrète de l'ouvrage se réclame directement de Friedrich von Schlegel; savant d'une effarante érudition, polyglotte, linguiste, poète, critique d'art, il possédait — toutes proportions gardées — plus d'un trait commun avec l'écrivain français, sollicité par tant de domaines de l'art, de la civilisation, de la pensée créatrice humaine. Tous les deux furent dominés par cette *gefrässige Wissbegier*, par le goût de l'ordre dans les faits compliqués, de la symétrie dans les choses capricieuses et de la clarté dans les choses obscures. Aussi Gautier aura-t-il trouvé des facultés analogues aux siennes chez ce savant bilingue, bien connu en France — et aura-t-il eu recours à ses thèmes, ses motifs d'histoire littéraire, son information de haute classe. Notons que le traducteur de Schlegel, M. de Mazure, introduisit dans le texte des réflexions qui lui appartiennent en propre concernant la pensée hindoue, plus ou moins pertinentes, mais fort suggestives en tout cas. De préférence à la prose un peu prolixe de Burnouf, Gautier a dû en appeler aux pages schlegéliennes, émaillées d'images et chargées de multiples suggestions. Il y emprunta les notions de « mouni », de « sannyasi », ascètes aspirant à supprimer un moi égoцентриque et considérant cette suppression comme le souverain bien du sage, ainsi que s'exprime Schlegel dans son chapitre « Sur le panthéisme »; c'est dans ce chapitre qu'on doit chercher, à notre sens, la vraie source d'inspiration du *Dakcha de la Belle-Jenny* et du docteur Charbonneau d'*Avatar*. Quant au fragment de *Māhābhārata* traduit par Schlegel lui-même et ajouté à la suite de son ouvrage, il a dû offrir à Gautier certains thèmes mythologiques dont il fit état dans la *Belle-Jenny* (l'épisode de Ménaka<sup>6</sup>) et plus tard dans son drame *l'Anneau de Sakountala*.

En revenant à l'*Avatar*, il faut souligner particulièrement son « indianisme », son impact nettement schlegélien (cf. la théorie de « l'émanation des âmes » et chez Gautier le chapitre VI et le final du roman): l'action magique de la rencontre et de l'échange des deux esprits à l'injonction du « pandit » Balthazar paraphrase des procédés relatés par Schlegel. Ces procédés sont détaillés surtout dans le chapitre XI d'*Avatar*, où le romancier décrit « l'interchange » des deux âmes qui changent également de corps et

<sup>5</sup> De son vrai nom Alekseï Dmitrievič Saltikov, ethnographe et orientaliste (clairé; la version russe de ses voyages en Inde parut dans le feuilleton de la revue *Moskovitjin* à partir de 1849 (v. *Enciklopedičeskij slovar' Efron-Brockhaus*, tome XVII, S.P., 1900, s.v.). Mentionnons aussi, pour la documentation iconographique, le texte d'Eugène Burnouf pour l'Inde française, ou *Collection de dessins lithographiés représentant les divinités, temples, pagodes* — et ses contributions au *Journal Asiatique* et au *Journal des savants*, familiers à l'érudit qu'était Gautier. Enfin, le poète obsédé par l'idée de la mort totale, horrifié par la crainte de la destruction absolue, passionné en même temps pour l'étude des religions orientales où il croyait découvrir un remède, une solution à ses terreurs (tel que nous le montrent les frères Goncourt dans leur *Journal*), a dû connaître également la traduction de *Bhāgavata-Purāṇa*, que Burnouf publia (1840—1847), offrant ainsi la synthèse de la mythologie et des traditions religieuses de l'Inde.

<sup>6</sup> Laquelle figure également dans un autre drame attribué à Kālidāsa: c'est une des « apsaras » de la belle Urvasi (qui donne son titre au drame), sauvée par le roi Puruvaras, « digne petit-fils de la dynastie lunaire », ce qui nous ramène de nouveau à l'atmosphère saturée de légende de *La Belle-Jenny*.

de physionomie: ce sont les épisodes-clé du roman, marqués au coin de la conception schlegélienne et acquérant de ce fait une singulière grandeur.

Le passage de la mort d'Octave, entre tous, débutant par ces mots: « Fulgurés par les conducteurs de métal chargés à outrance de fluide magnétique », porte en soi une étrange poésie, teintée — dirions-nous aujourd'hui — d'un élément fantastique de « science fiction », ce qui augmente le charme inquiétant et plurivalent de l'ouvrage.

§4. Aussi, dans un cadre exotique, reconstitué avec autant d'exactitude qu'il était loisible en France aux années '50 du siècle dernier (*Avatar* parut en librairie en 1857), puisant d'une part à Schlegel et à la littérature de spécialité courante à cette époque, de l'autre aux impressions vécues par le prince Saltikov — dont les livres étaient illustrés de ses propres croquis auxquels Gautier se rapporte plus d'une fois — notre poète mit à profit le procédé psychagogique de la transmigration des âmes comme thème passionnant, original, éminemment romanesque — et réconfortant, par dessus le marché, pour lui, l'écrivain hanté des affres de la mort. Une première fois, Gautier avait traité le problème de cette espèce de troc maléfique entre deux personnes ou deux esprits, déterminé par des malentendus amoureux — traité, à vrai dire, d'une manière naïve dans *La Belle-Jenny* (les couples Amabel-Bénédict, Volmerange-Edith), mais la critique littéraire allemande ne s'y trompa point et sut associer, coupler pour ainsi dire les deux romans gautiétiens, si proches dans leur essence intime. On les interprétait de cette façon en Allemagne, on les y publiait toujours ensemble: nous connaissons, par exemple, la traduction de Gabrielle Betz (Dresde, 1928), dans laquelle *Avatar* figure auprès de *La Belle-Jenny*, intitulée ici *Die vertauschten Paare*. Titre et thème doivent avoir frappé Thomas Mann qui — lors de son séjour en Californie (1940) — imagina une « légende hindoue » éditée plus tard à Stockholm sous le titre significatif *Die vertauschten Köpfe*; il s'agit de la jeune Sita, sollicitée par deux amoureux, Nanda et Shridaman, dont les têtes sont échangées par la vertu d'un sortilège, tout comme, dans *Avatar*, la belle Prascovie Labinska, éperdument adonnée par son mari et par Octave de Saville, détermine l'action magique du docteur Cherbonneau, maître «ès grand art» et «spirite» initié. Dans les deux cas (Sita-Nanda-Shridaman et Prascovic-Olaf-Octave), l'aventure finit d'une façon macabre, sauf que chez Gautier il y a une troisième transmigration (Octave-Balthazar).<sup>7</sup>

Nous vîmes plus haut que Gautier ne manquait jamais de se renseigner auprès des savants, des érudits, des ethnographes sur la religion (ou les religions), les rites et les sciences prétendues occultes des Indes — ce sont les Goncourt qui l'attestent. De son côté, Thomas Mann, lequel, soit dit en passant, était depuis sa prime jeunesse le grand admirateur de Gautier, dont le verbe « s'était transmuté en marbre et couleurs » („Worte in Farben und Marmor umgewandelt"), lut sa vie durant les hymnes védiques, y cherchant les sources et les principes de la métempsychose. Dans cette recherche, il rejoi-

---

<sup>7</sup> La légende népalaise de Matsyendranath, amoureux d'une reine cinghalaise et trans migrant dans le corps du roi, nous rappelle l'aventure d'Octave amoureux de la comtesse Labinska et trans migrant dans le corps du comte. Il est téméraire de supposer que Gautier eût connu la dite légende, mais une étude spécialement consacrée au thème de l'interchange successif Octave-Olaf-Balthazar, considéré au point de vue des pratiques hindoues, serait d'un intérêt certain.

gnit — pour ainsi dire — la pensée de Gautier, qui s'attacha au thème de la réincarnation. Car, somme toute, on doit regarder la dernière incarnation de Balthazar Cherboneau, l'homme supérieur, le thaumaturge qui mène le jeu d'*Avatar*, comme une « Herabkunft », la « descente des cieux » d'une divinité, d'un personnage céleste incarné dans une créature humaine, selon la doctrine de *Māhābhārata*, de *Rāmāyana* et de la littérature postérieure à ces chefs-d'oeuvres, où figurent si fréquemment les dix « avatars » de Vichnou. Et cette incarnation, procédant d'une action magique, allait offrir à Thomas Mann la trame d'un de ses contes les plus originaux et les plus troublants; c'est une transposition d'un domaine à l'autre, de celui de la mythologie à celui d'une équivalence littéraire, dont les implications ésotériques (le miroir d'eau évocateur d'images — à comparer avec les derniers vers de Kasyapa au dernier acte de *Sākuntalā* — le rituel de la hydromancie, dont une préfiguration se trouve dans le chapitre XIV de *La Belle-Jenny*, le symbole du lézard dans l'avant-dernier chapitre d'*Avatar*, d'autres encore) sont chez Gautier absolument saisissants. Rejoignant ainsi la fiction poétique de l'auteur d'*Avatar*, Thomas Mann entreprit à sa suite le sondage de « l'ésotérisme oriental » et de ses dons de guérisseurs initiatiques, y quêteant une doctrine susceptible de définir « le mythe comme une légitimation de l'existence » (v. sa conférence sur *Freud et l'avenir*, Vienne, 1936). Qu'il eut tort ou raison, c'est un tout autre problème, mais ce qu'il faut souligner en concluant, c'est la puissance de suggestion, la vitalité artistique, la fascination en un mot de l'*Avatar* gautiérien, capable d'inspirer en pleine guerre mondiale à un écrivain allemand l'étrange idylle des *Têtes interchangées*, dont l'atmosphère est saturée d'une étrange poésie, où l'on découvre un écho percutant de la culture, de l'art, de la pensée millénaire de l'Inde. Or, chez Gautier on ne trouve pas uniquement l'écho de l'Inde clasique: une analyse plus poussée de la structure intime des protagonistes d'*Avatar* nous fait supposer que l'auteur avait certaines lumières sur les principes de l'hindouisme au Moyen Âge, car dans le processus de la transmigration, Balthazar représente l'élément actif et créateur, « purusa », tandis qu'Octave personnifie l'élément passif, « prakriti ». Les dernières pages du roman justifient — croyons-nous — cette hypothèse interprétative.

§5. À l'occasion d'une récente traduction de quelques oeuvres de Gautier en polonais (notamment *Avatar* et *Le Club des haschichins*, publiés par la maison d'édition PIW de Varsovie), un commentateur polonais, Anatol Ulman, rattache le dit roman au surréalisme et la dite nouvelle aux fantaisies plutôt macabres suscitées dans l'imagination de poète par les dessins les plus échevelés de Callot et de Goya. À vrai dire, la texture « picturale » et le climat du *Club des haschichins* rappelle plutôt les diableries de Bosch, mais les images mêmes, les descriptions, la plastique de cette prose nous font songer à la mythologie zoomorphe de l'Inde préclassique, à ses divinités tricéphales ou plurimanes. C'est là ce qu'il croyait constituer la véritable quintessence et les « symboles mystérieux de profondes pensées cosmogoniques », comme il écrivait jadis dans *La Belle-Jenny* (v. le chapitre XII). Ce sont partout des créatures monstrueuses, c'est le mélange des mondes animal, végétal et celui d'une humanité fabuleuse, proliférant dans des visions qui rappellent irrésistiblement le souvenir des temples rupestres de l'Inde. Dans cette soi-disant nouvelle, il ne s'agit nullement d'une narration, d'une intrigue quelconque, mais de l'analyse des étranges

sensations éprouvées par les membres du club, qui fréquentaient le fameux hôtel Pimodan (dont l'atmosphère fut si brillamment et savamment évoquée par Paul Jarry). Ainsi, avons-nous la confession directe des expériences de certains curieux d'impressions rares, d'extases mythiques et de transmutations spirituelles — ce qui, en dernier ressort, nous ramène aux thèmes et aux figures majeures d'*Avatar* et de *La Belle-Jenny*.<sup>8</sup> Une étude effectuée par le menu des éléments du Club des haschichins — ce que nous ne pouvons pas entreprendre dans le cadre restreint du présent essai — serait susceptible de fournir des résultats surprenants, tant en ce qui concerne l'aspect de Gautier comme un des maîtres de la littérature onirique, qu'en ce qui regarde la source indianisante de ce secteur de sa création.<sup>9</sup>

La première version de cette nouvelle, publiée dans *La Revue des Deux Mondes*, relate des expériences remontant aux années 1845—1846, lorsque Gautier se trouvait en plein processus de l'élaboration de *La Belle-Jenny*, aussi ne faut-il point s'étonner si l'on trouve dans ces deux écrits, apparemment fort dissemblables, des interférences témoignant d'une source commune.

Une étude exhaustive sur l'ensemble de l'exotisme gautiérien (comportant aussi la propension du poète pour la culture chinoise — *La pipe d'opium*, le délicieux *Pavillon sur l'eau*, d'autres indices ou traces que Judith Gautier allait développer à la génération suivante — serait d'un intérêt tout aussi grand, mais on devrait départager auparavant le goût qui poussait l'esthète raffiné vers la Chine ou le monde islamique, de sa passion évidente — une vraie passion, celle-là — pour la pensée hindoue, les croyances, les mythes, le mirage tout-puissant de l'Inde, d'un côté opposé. Car, si l'on a répété à satiété le mot de notre poète sur « le monde extérieur », on doit tenir compte aussi du fait que le secret de ce monde, l'essence première cachée derrière les formes concrètes le préoccupaient également et l'on a tâché à juste raison de dépister un symbolisme philosophique dans une oeuvre qui semblait au premier regard purement descriptive, comme *Émaux et Camées*.<sup>10</sup> Mais l'investigation, fort minutieuse du reste, visait d'abord Goethe, ensuite la mystique du romantisme allemand (Novalis et ses émules, par exemple — et l'on doit à ce propos remarquer l'allusion à l'auteur

---

<sup>8</sup> Il faut faire ici la part de l'humour inénarrable de l'auteur, qui tempère ce que l'ambiance du « club » aurait de trop cauchemardesque (par exemple, tel refrain, des clubistes: « C'est aujourd'hui qu'il faut mourir de rire! »). Quant aux pages intitulées *La pipe d'opium*, précédant le « reportage » de l'hôtel Pimodan et publiés la même année (1863), elles se rattachent aux prédilections chinoises de notre écrivain, qui pourraient constituer le thème d'un essai tout différent.

<sup>9</sup> Nous laissons de côté son *Spirite*, nouvelle fantastique, publiée séparément, mais datant de cette même époque: il appartient moins aux prédilections que nous avons mentionnées plus haut qu'au domaine hoffmanesque, également familier à Gautier, qui écrivit des préfaces à la fois spirituelles et compétentes aux traductions françaises des œuvres de l'auteur des *Mines de Falun*.

<sup>10</sup> Cf. Oskar Sahlberg, *Thematik und Symbolik in Théophile Gautier's «Émaux et Camées»* (München, 1970). En général, les nouvelles éditions des œuvres gautiériennes, commentées par les critiques et les historiens contemporains (Boschot, Cottin, Delvaille, Richer, etc.) n'apportent guère de lumières, de vues originales sur l'horizon littéraire et philosophique de notre auteur. Le titre d'un ouvrage de M. Voisin (*Le soleil et la nuit*, Université libre de Bruxelles) est fort prometteur, mais le livre n'était point paru lors de l'élaboration du présent essai.

d'Henri d'Offterdingen dans *Avatar*, chapitre XII). Par contre, l'approche de la pensée hindoue nous semble à peine ébauchée, bien qu'il soit hors de doute que cette pensée eût exercé une influence décisive sur l'esprit de Gautier et non seulement en ce qui concerne sa prose romanesque, ainsi que nous avons tâché de démontrer ci-dessus, mais aussi dans ses poèmes prétendus « impassibles » et dénués de profondeur. Lorsque Balthazar Cherbonneau entame devant Octave sa confession et sa profession de foi (chapitre IV d'*Avatar*), déclarant que, déçu par la science de l'Occident, il s'en alla aux Indes pour trouver la clef d'une suprême connaissance dans ce « berceau de la sagesse antique », nous croyons deviner que c'est l'auteur lui-même qui se confesse à travers son héros. Oui, Théophile Gautier a été l'homme pour qui « le monde extérieur existait », qui n'admettait pas les demi-teintes, les à-peu-près, la confusion des images, des sentiments et des idées, ainsi que tant de ses contemporains romantiques ; mais s'il approuvait, s'il chérissait « ce qui est clair », il n'en goûtait pas moins « ce qui est obscur », tel jadis le tortueux érudit Pierre Bayle — et il le goûtait justement parce qu'il offrait une pâture délectable à sa curiosité, à sa soif de connaissance. « Curiosité, scrupule et conscience » — sa devise, avons-nous dit, à laquelle il faut ajouter cette phrase à propos de ses écrits : « Rien n'y est peint de convention » (préface de *Fortunio*, 1837). Pour satisfaire cette curiosité, pour éviter toute convention et pénétrer les structures secrètes des choses, il a tenté de sonder les arcanes des *Vedanta* et des *Gita*, évidemment dans les limites des recherches de son temps, mais non sans espoir d'y démêler maints détails de l'essence du *Chit* et de l'*Ac hit*. Peut-être cette approche de l'*Advaita* hindou, prônant la doctrine d'une « non-duality », d'une identité absolue, toujours la même à travers les multiples transformations de la matière et de la pensée, lui inspira-t-elle la foi d'une parfaite unité de toute création naturelle et humaine.<sup>11</sup> C'est — supposons-nous — cette foi qui transparaît dans le poème-préface des *Émaux et Camées*, cités plus haut : « Les affinités secrètes » — et c'est à bon escient que nous faisons cet appel, car dans certaines de ses parties, plus d'un vers préfigure l'intention cryptique d'*Avatar*. Surtout, les strophes 5, 6, 7 des « Affinités » cristallisent dans leurs métaphores les vues théoriques — usons de ce mot sans faux scrupules — de l'auteur, sur l'éternelle métamorphose et ce qu'on appelle « l'éternel retour ». Aussi, justifient-elles le sous-titre *Madrigal panthéiste*, que Théophile Gautier donna à son poème.

Car cet écrivain fut, à notre avis, en vers et en prose, un vrai poète panthéiste. Et ce panthéisme est dû, selon nous, à la pensée hindoue qui agit dans l'élaboration de son oeuvre, comme une irrésistible impulsion créative, comme un facteur déterminant.

Dans sa jeunesse, il concluait son *Fortunio* par le retour définitif de ce personnage aux Indes ; ce fut peut-être le signe d'une option spirituelle à laquelle Gautier, à tout prendre, resta fidèle toute sa vie.

<sup>11</sup> Certains de ces aspects ont été consignés dans la préface de la version roumaine d'*Avatar* (Bucarest, éd. Univers, 1973) par le critique L. Ulici — v. la préface, passim.

Par sa propension vers la documentation rigoureuse et par son imagination foncièrement intuitive et créatrice, Gautier rejoint non sans éclat ce que notre compatriote Silviu Iosifescu désigna d'une façon très pertinente comme une « littérature de frontière ». De ce genre, ses oeuvres à matière indianisante constituent les exemples les plus révélateurs.

R. Ciocan-Ivănescu

## BIBLIOGRAPHIE SELECTIVE

§1 Amita Bhose, « *Sakountala Epos* » in *European romanticism*, « Synthesis » (Bucarest) I, 1974. — Adolphe Boschot, *Théophile Gautier*, Paris, Desclée de Brouwer, [1933]. — A. Detrunner u.F. Sommer, *Geschichte der indogermanischen Sprachwissenschaft*, Zweiter Teil, Vierter Bd., Leipzig, Walter de Gruyter, 1929. — Judith Gautier, *Le collier des jours — Souvenirs de ma vie*, I, Paris, La Renaissance du Livre, [1910]. — Théophile Gautier, *Histoire de l'art dramatique en France* ..., 2 série, Paris, 1859. — *Histoire du Romantisme*, ib., id., 1923. §2. Antoine Allalat, *Gustave Flaubert et ses amis*, Paris, 1927. — Théophile Gautier, *La Belle-Jenny*, ib., Larousse, coll. « Contes et Romans pour tous », s.d. — *Pancatantra* (Panciatantra) trad. du sanscrit par Th. Simenschy, Bucarest, 1969 [v. livre V]. — V. Pisani, *Storia delle letterature antiche dell' India*, Milano [1954]. — *Ramajana, indijskij epos* [trad. en russe par] V.G. Erman, [et] E.N. Temkin, izd. « Nauka », Glavnaja redakcija vostočnoj literatury, Moskva, 1965. — Fr. von Schlegel, *Essai sur la langue et la philosophie des Indiens* ..., trad. fr. par M.A. de Mazure, Paris, 1837 v. chap. II]. — Jean Tild, *Théophile Gautier et ses amis*, ib. [1951]. Théophile Gautier, *Atatar*, Paris, E. Flammarion, éd., s.d. — *Un trio de romans*, coll. Nelson (1920). §§ 3—4 Ananda Coomaraswamy, *Pour comprendre l'art hindou* (Paris, Crès, 1926) — Thomas Mann, *Freud und die Zukunft* (Wien, Hermann Fischer Verlag, 1936). — Prince Alexis Soltikoff (recte Soltikov, Aleksej Dmitrievič) *Voyage dans l'Inde* (Paris, Garnier frères, s.d.) — *Voyage en Perse* (ib., id., 1854). — Swami Vivekananda, *The Complete Works*, Mayavati, Memorial Edition, Advaita Ashrama, Fifth Edition, Part I (chap. II—III) (Almorâ-Himalayas, 1931). §5 Théophile Gautier, *Émaux et Camées*, Paris, Flammarion éd., 1929. — *Romans et Contes*, ib., Fasquelle, Bibliothèque Charpentier, 1887. — Paul Jarry, *Cénacles et vieux logis parisiens*, ib., éd. Jules Tallandier [1930], [chap. I—II].

CONSTANTIN DANIEL

## UNE MENTION PARONOMASIQUE DES ESSÉNIENS AUTEURS DES MANUSCRITS DE LA MER MORTE

Dans notre article *Le nom cryptique des Zélotes*, publié dans « *Studia et Acta Orientalia* », X (1980), p. 61 sq., nous avons émis l'hypothèse que le verset 29 de Mt. XII pouvait avoir un sens littéral et historique aussi, que nous avons envisagé. En effet ce verset est : « Ou bien comment quelqu'un pourrait-il entrer dans la maison de l'homme fort et piller ses choses si d'abord il n'enchaîne le fort et alors il mettra sa maison au pillage » (Mt. XII, 29; cf. Mc., III, 27; Lc., XI, 21).

I — L'exégèse de cette péricope, comme celle de Mc., III 27 et de Lc., XI, 21 la considère comme une parabole qui a uniquement un sens allégorique. Mais cette parabole semble avoir comme point de départ un événement réel qui a pu avoir lieu en Palestine à cette époque. C'est-à-dire que nous croyons



que cette péripécie a un sens littéral qui se rapporte à des faits vécus, à savoir le pillage d'une maison appartenant à un homme fort qui habitait en Judée. De tels faits étaient courants, dans ces temps comme le prouve la parabole du bon Samaritain (Lc., X, 30 sq.) et les brigands sont attestés bien souvent dans le N.T.<sup>2</sup>

II — Mais qui pouvait être ce personnage énigmatique « l'homme fort », mentionné dans ce texte? Sans doute il ne s'agissait pas d'un homme doué d'une importante force physique, puisqu'il fut maîtrisé et lié par le brigand lui seul. Sa force, sa puissance est donc d'ordre social et politique, et c'est un homme fort grâce à son pouvoir dans la société de son temps. Cependant cet homme fort qui a une influence et un pouvoir notable vit d'une façon très singulière, il n'a pas de serviteurs et de gardiens qui puissent le défendre, il n'a pas de famille et vit seul dans sa maison. Un tel homme, dont le mode de vie est si bizarre, ne peut être qu'un *homo religiosus* et nous verrons la secte à laquelle il peut appartenir. *A priori* si l'homme fort est un *Homo religiosus* il doit être ou Sadducéen, ou Pharisien, ou Essénien puisque outre les Zélotes qui ont un autre rôle dans ce texte, c'étaient les trois groupements politico-religieux des Juifs en Palestine à cette époque. Mais l'homme fort ne peut pas être Sadducéen car ceux-ci étaient mariés et obéissaient à l'ordre de *Génèse II* 18—24, de plus ils avaient des serviteurs et ils avaient une famille et des enfants. De même les Phariséens étaient mariés, ne vivaient pas isolés et pouvaient avoir des serviteurs et des esclaves. Par suite, l'homme fort, ne peut être que Essénien, qui eux ne se mariaient point, n'avaient pas de famille et pas de serviteurs ou d'esclaves. Cette hypothèse sera confirmée par nombre d'autres arguments que nous allons développer par la suite.

III — Pour le moment nous devons envisager le fait que les Esséniens au premier siècle de notre ère pouvaient être appelés « hommes forts » puisque le roi Hérode le Grand et ses successeurs leurs ont accordé les plus grandes faveurs. En effet Hérode le Grand honorait grandement les Esséniens selon Josephus Flavius « en pensant plus de bien à leur sujet que concernant une nature mortelle »<sup>3</sup> c'est-à-dire qu'il les considérait comme très proches des anges, tels qu'ils se regardaient eux-mêmes dans certains de leurs écrits. Et le grand historien juif explique la raison de cet attachement de Hérode le Grand, par la prédiction faite par un Essénien du nom de Ménahem, de l'avènement d'Hérode comme roi de Judée.

Il est intéressant à remarquer que les Esséniens semblent être les seules gens qui furent bien traités par ce cruel tyran qui tua ses femmes, ses enfants et ses parents, outre un grand nombre de ses sujets. Après la mort de Hérode le Grand les Esséniens restent à la cour de Archélaüs le fils de Hérode.<sup>4</sup> En fait la faveur dont jouissaient les Esséniens de la part de Hérode et de ses successeurs est confirmée par Philon d'Alexandrie.<sup>5</sup> Et Hérode fit construire pour les Esséniens une porte spéciale dans le mur d'enceinte de la ville de Jérusalem, sans doute une porte démunie d'images de divinités romaines ou de bustes de l'empereur et d'insignes payennes.<sup>6</sup> De plus Hérode le Grand dispensa complètement les Esséniens du serment de fidélité.<sup>7</sup> Et les doctrines des Esséniens se retrouvent chez les fils de Hérode ses successeurs et chez leur maître de philosophie Nicolas de Damas.<sup>8</sup> C'est pourquoi les Esséniens sont nommés dans Mt., XI, 7—8 et Lc., VI, 24—25 « ceux qui sont dans les maisons des rois » et dans ces mêmes versets l'on peut lire qu'ils sont vêtus

de vêtements luxueux.<sup>9</sup> Par suite les Esséniens doivent être identifiés aux Hérodiens du N.T., comme nous avons pu le montrer.<sup>10</sup>

De la sorte l'homme fort de Mc., XII, 29 pourrait bien être un Essénien, puisque ceux-ci étaient forts par l'influence et les faveurs que leur accordaient Hérode le Grand et ses descendants. Mais cet homme fort est sans doute un singulier collectif considéré comme type général de toute une classe d'individus — comme cela se retrouve si souvent dans les textes hébreux.

IV — Cependant la relation du pillage de l'homme fort faite dans Mt., XII, 29 comprend plusieurs faits contradictoires et peu compréhensibles. Par contre, si l'homme fort de Mt., XII, 29 est un Essénien, ce texte devient clair, intelligible et privé de toute ambiguïté. C'est-à-dire qu'il nous faut présenter des explications logiques et pertinentes pour tout ce qui n'a pas de sens ou a un sens peu clair dans ce texte assez bref.

En effet pour quelle raison ce verset appelle « quelqu'un » (en grec *tis*) le voleur ou le brigand qui pille l'homme fort et pénètre dans sa maison?

Si l'homme fort est un Essénien, son ennemi qui l'attaque et le dévalise est celui que les Manuscrits de la Mer Morte nomment voleurs et brigands, c'est-à-dire les Zélotes.<sup>11</sup>

Ceux-ci défenseurs de la liberté du peuple juif, luttèrent contre les Romains, contre les rois hérodiens et contre leurs suppôts, les Esséniens, appelés Hérodiens par le peuple par mépris et haine des tyrans. Sans doute l'appellation de « voleurs » ou de « brigands » donnée aux Zélotes est péjorative et méprisante et le texte de Mt. ne veut pas employer de tels termes dépréciatifs et insultants. Car parmi les apôtres il y avait au moins deux qui avaient été Zélotes: Simon le Zélote et Barthélemy,<sup>12</sup> sans compter Judas l'Isariote qui paraît avoir été sicaire donc membre d'une faction extrémiste des Zélotes.<sup>13</sup> Il se peut que le texte de Mt. XII, 29 considère les Zélotes comme des *homines religiosi* dignes de respect, puisqu'ils luttèrent pour la liberté du peuple juif. Ou encore il se peut que le nom de Zélotes fut évité et omis parce que sa mention pouvait être considérée comme un acte hostile envers les Romains. Les écrits qui auraient cité ouvertement le nom des Zélotes pouvaient être soupçonnés de complicité avec ceux-ci.<sup>14</sup> Nous avons montré dans un article cité ci-dessus<sup>15</sup> que les Zélotes ont été appelés dans le N.T. comme dans la littérature rabbinique par des noms cryptiques, justement pour ne pas provoquer l'hostilité des Romains et des autorités religieuses du Temple. C'est pourquoi le terme « quelqu'un » (en grec *tis*) dans le contexte d'un acte de brigandage, est une appellation éiptique des Zélotes, qui attaquaient les amis des Romains ou des rois hérodiens, donc les Esséniens, qui étaient forts grâce à l'appui qu'ils recevaient de leurs protecteurs.

V — Cela étant il nous faut expliquer pour quelle raison « l'homme fort » habite seul, sans serviteurs, esclaves ou gardiens qu'il devait avoir du fait de son pouvoir social et politique. Or si l'homme fort était un Essénien il ne pouvait pas avoir de domestiques ou d'esclaves. En effet Philon d'Alexandrie écrit que les Esséniens n'avaient pas d'esclaves ou de domestiques puisqu'ils se rendaient service l'un à l'autre.<sup>16</sup> Et les Esséniens condamnaient les gens qui possédaient des esclaves. De même Josephus Flavius confirme que les Esséniens n'avaient pas d'esclaves et que chacun devait effectuer un travail manuel, car les esclaves affirmaient-ils provoquaient des révoltes.<sup>17</sup> Ainsi l'homme fort mentionné, s'il était Essénien, ne pouvait pas être entouré de domestiques et d'esclaves.

D'autre part si l'homme fort est Essénien, il n'a pas de femme et d'enfants près de lui et devait vivre sans aucune famille<sup>18</sup>, puisque c'était là le mode de vie des Esséniens qui ne se mariaient pas et étaient célibataires. Et selon Mt., XII, 29 l'homme fort vit seul sans aucune famille.

L'on peut se demander de même pour quelle raison celui-ci ne possédait pas chez lui des armes: une épée, un poignard, une lance, des flèches et un arc, car s'il était vraiment fort il devait avoir des armes. Mais Philon d'Alexandrie écrit que chez les Esséniens personne ne fabriquait des armes: flèches, arcs et poignards et qu'en général il n'y a pas chez eux des artisans pour travailler des armes<sup>19</sup>. Josephus Flavius, de son côté, affirme que les Esséniens ne portaient des armes que lorsqu'ils voyageaient pour se défendre contre les brigands<sup>20</sup>.

Mais de plus l'on peut déduire que l'homme fort de Mt., XII, 29 est un Essénien du fait qu'il cède si facilement devant le brigand qui l'attaque et ne cherche pas à se défendre et à lutter. Puisque selon la *Règle de la Communauté*, IX, 21—22 l'Essénien doit nourrir «une haine éternelle contre les hommes de perdition, en esprit de secret, en leur abandonnant fortune et salaire, comme un serviteur à l'égard de son maître». C'est-à-dire qu'il ne doit pas résister et s'opposer aux hommes de perdition (= les gens qui ne font pas partie de leur secte) donc aux brigands et il doit leur abandonner ses biens. C'est justement le comportement de l'homme fort qui se laisse piller sans opposer aucune résistance.

Toutefois nous devons nous poser la question pour quelle raison le voleur qui pille l'homme fort ne trouve dans sa maison et ne peut voler que «ses choses». En effet le texte grec est *ta skēyē autou* qui se traduit par «ses meubles, bagages, objets»; mais il ne peut s'agir de meubles trop volumineux pour être emportés par un voleur, et c'est le sens plus général d'objets de choses qui se trouvent chez quelqu'un qui semble correspondre le mieux au terme grec.

Mais il aurait été plus logique de penser qu'un voleur dérobe et pille d'abord de l'argent, des pièces de monnaie, puisque un homme fort devait en posséder. Toutefois dans Mt., XII, 29 la voleur n'emporte aucune pièce de monnaie. La raison est que cet homme fort ne pouvait pas posséder de l'argent s'il était Essénien. Plin l'Ancien relate que les Esséniens n'employaient pas l'argent (*sine pecunia*).<sup>21</sup> Cela parce que les pièces de monnaie portaient gravées les images des empereurs ou celle des divinités romaines et représentaient une transgression évidente du Décalogue qui interdisait toute image.<sup>22</sup> C'est pourquoi les Esséniens ne portaient pas de l'argent sur eux et le brigand ne peut trouver de l'argent chez l'homme fort.

De même dans la parabole du bon Samaritain (Lc., X, 30 sq.) le voyageur qui allait à Jéricho et qui est attaqué par des brigands paraît être lui aussi un Essénien comme nous l'avons montré dans un article paru à Leyde.<sup>23</sup> Mais les brigands ne lui volent pas de l'argent et cela ne peut s'expliquer que par le fait qu'il ne portait pas de l'argent sur lui. Comme tout voyageur prend cette précaution élémentaire d'avoir de l'argent sur lui, le fait que ce voyageur n'en portait pas ne peut être dû qu'à l'interdiction de posséder des pièces de monnaie, car l'argent souillait un Essénien et était entièrement prohibé. En fait St. Hippolyte affirme que certains Esséniens n'avaient pas même le droit de regarder des pièces de monnaie<sup>24</sup>, sans doute pour ne pas voir les images païennes de ces monnaies.

VI — Si l'on se rapporte au texte syro-araméen de Mt., XII, 29<sup>25</sup> qui doit être très proche du texte original judéo-galiléen ou judéo-chrétien de Mt., XII, 29 l'on constate que le terme grec *skeyos* (au neutre pluriel *skeyē*) est rendu par *mono* (à l'état emphatique) dont le sens est: « vase, vêtement, appareil, instrument ». <sup>26</sup> C'est le sens de vêtement qui paraît le plus probable, surtout parce que dans la parabole du bon Samaritain le voyageur qui est attaqué par les brigands (Lc., X, 30 sq.) et qui est également Essénien est dépouillé de son vêtement. Car à cette époque un vêtement de lin, confectionné avec de la toile de lin de Scythopolis coûtait plus cher que le salaire qu'on payait une année à un ouvrier spécialiste qualifié. <sup>27</sup> Par suite il semble probable que le voleur qui a attaqué l'homme fort lui a volé le vêtement de lin coûteux dont il était vêtu.

VII — Mais le sens réel de ce texte de Mt. devient très clair si nous rapportons au texte syriaque qui est très proche du texte original rédigé peut-être dans le dialecte christo-palestinien ou syro-galiléen fort semblables d'ailleurs entre eux.

En effet dans le texte grec de Mt., XII, 29 le terme « (l'homme) fort » est rendu par *ishyros* (au génitif singulier *ishyroy*) qui se retrouve deux fois dans ce verset. Mais en syriaque il existe de nombreux termes qui traduisent l'adjectif « fort » à savoir *'atlisso'*, *'gabronio'*, *'ganboro'*, *'garmonoio'*, *'zrizo'*, *'h̄sio'*, *'heliso'*, *'ṭehino'*, *'ṭarco'*, *'corizado'*, *'l'bibō'*, *'malošo'*, *'m'aram*, *'hasino'* et *'hailotono'*, <sup>28</sup> outre les participes des verbes ayant le sens de « être fort, puissant ».

Cependant parmi tous ces adjectifs ayant le sens de « fort, puissant » le texte syriaque de Mt., XII, 29 ne choisit que celui de *hasino*, qui se prononçait comme *asino'* puisque nous savons qu'en araméen palestinien les gutturales n'étaient pas prononcées. Or le terme *asino'* est très proche au point de vue phonétique de *essenos*, l'un des deux noms grecs des Esséniens.

D'autre part St. Epiphane de Salamine qui était un homme très cultivé puisqu'il savait cinq langues (*pentaglossos* disent les textes qui parlent de lui) connaissait très bien les Esséniens puisqu'il était né en Judée à Eleutheropolis vers 315. Il avait fondé dans la ville où il était né, un monastère dont il fut l'abbé presque trente ans. <sup>29</sup> Dans son traité *Panarion*, concernant toutes les hérésies, <sup>30</sup> il affirme que ce nom d'Essénien (*Ossenos*) se traduit par « fort, puissant ». Or St. Epiphane savait très bien ce qu'il affirmait et ses informations concernant les Esséniens sont très précieuses. De la sorte l'étymologie du nom des Esséniens serait celui de « fort » (sans doute dans leur foi et leur fidélité envers Dieu) et cet adjectif est rendu en syriaque par *hasino'* qui se prononçait *asino'* donc très proche phonétiquement du grec *essenos* « Essénien ».

Par suite dans le texte araméen initial de Mt., XII, 29 il existait une amphibologie intentionnelle, un jeu de mots entre *hasino'* « fort » et *essenos* « Essénien » et dans ce verset il y a donc une mention paronomastique de Esséniens.

VIII — L'on sait — d'autre part — que les Esséniens se donnaient à eux mêmes un nombre considérable d'appellations comme par exemple: les hommes du conseil de Dieu, les hommes du lot de Dieu, les fils de la lumière, les gens qui comprennent, les membres de la communauté, les exilés du pays de Damas, les fils de la vérité, les fils de l'alliance, les fils de Sadoq, la communauté des pauvres, les convertis du désert, les volontaires, les

nombreux (ou: les grands)<sup>31</sup> et bien d'autres noms encore. Mais parmi ces appellations toutes laudatives, certaines constituent des amphibologies intentionnelles, des jeux de mots avec le terme rendu en grec par *essenos* et *essaïos* « Essénien » et ces paronomasies ont pu être considérés comme étant l'étymologie du nom de ces sectateurs.

Tels sont le nom de « medecin » en syriaque '*asio*' qui est très proche phonétiquement du grec *essaïos* « Essénien » ou encore « pieux, pur » en syriaque *hasio*' très proche du grec *essaïos* « Essénien » au point de vue phonétique, et tel est le terme syriaque qui signifie « voyant, prophète » *hozeh* qui lui aussi est proche de *essaïos* puisque les gutturales ne se prononçaient pas en syriaque de Palestine et surtout en galiléen.

De même *hasino* « fort » est proche phonétiquement du grec *essenos* et le texte de Mt. XII, 29 mentionne ce nom paronomasique des Esséniens.

Mais le nom même d'Essénien semble avoir été frappé d'un interdit étant un *nomen odiosum*, du fait que ces sectateurs étaient des hérétiques qui suivaient un autre calendrier, ne faisaient pas des sacrifices au Temple et avaient des rites différents. De plus le terme « Essénien » signifiait « pieux » et les autres juifs ne pouvaient pas accorder ce nom laudatif à des hérétiques. C'est pourquoi l'on employait des surnoms ou des paranomasies pour les nommer.

IX. — Toutefois le contexte même de Mt., XII, 29 prouve que ce verset mentionne bien les Esséniens. En effet dans le même péricope, en parlant de l'expulsion des démons l'ons'adresse aux Pharisiens et on leur dit « Et si moi je chasse les démons par Beelzeboul, vos fils par qui les chassent-ils? » (Mt. XII, 27). On doit se demander qui étaient ces fils des Pharisiens qui chassaient les démons. Ceux-ci ne pouvaient pas être les Pharisiens eux-mêmes, car dans ce cas il n'y a pas de raison pour que les fils de Pharisiens soient mentionnés comme une espèce logique à part. Il faut que ces fils soient différents et qu'ils soient dissemblables en constituant un autre groupement de *homines religiosi* qui à la différence des Pharisiens chassaient les démons, par des exorcismes et des pratiques théourgiques. Or l'origine de la secte des Esséniens, selon de nombreux auteurs est commune avec celle des Pharisiens<sup>32</sup>, les Esséniens s'étant séparé peut-être à une certaine époque des Pharisiens, donc ils étaient en quelque sorte les fils des Pharisiens. Et les Esséniens avaient la réputation d'être d'admirables guérisseurs et exorcistes qui pouvaient chasser les démons.<sup>33</sup> C'est donc les Esséniens qui sont mentionnés dans ce verset (Mt., XII, 27) également.

Nous devons conclure que dans Mt. XII, 27 l'on retrouve une mention paronomasique des Esséniens. Mais cela prouve que le texte de Mt., a été écrit avant la destruction du second Temple et la guerre contre les Romains (66—71 n.e.) lorsque la secte des Esséniens existait encore, lorsque les Zélotes attaquaient les protégés des rois hérodiens et lorsque l'appellation obscure « l'homme fort » pouvait être comprise par le lecteur de langue araméenne comme se rapportant par jeux de mots aux Esséniens.

Constantin Daniel

- 1) M.J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 243; Idem, *Évangile selon Saint Marc*, Paris, 1920, p. 66; Idem, *Évangile selon Saint Luc*, Paris, 1921, p. 332. 2) Io, XVIII, 40; Mt., VI., 19—20; Mc., XI, 17; Lc., XIX, 46; Mt., XXIV, 43; Lc., XI, 39, Mt., XXVI, 55; Mc., XIX, 48, etc. 3) Flavius Josephus, *Antiquités judaïques*, XV, X, §4, no. 372 4) *Ibidem*, XVII, XIII, §3, no. 346 5) Philon d'Alexandrie, *Quod omnis probus liber sit*, §89—91; Idem, *Apologie des Juifs*, § 18 6) Constantin Daniel, *Les Hérodiens sont-ils des Esséniens?* dans la « Revue de Qumran », no. 21 (1967), p. 31—52. 7) Josephus Flavius, *Antiquit. jud.*, XV, X, § 4, no. 371 8) Constantin Daniel, *Op. cit. supra*, p. 35—38 9) Constantin Daniel, *Les Esséniens et ceux qui sont dans les maisons des rois*, dans la: « Revue de Qumran », no. 22 (1967), p. 261—277 10) Articles mentionnés aux notes 6 et 9 et: Constantin Daniel, *Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodiens et des Esséniens*, dans la « Revue de Qumran » no. 27 (1970), p. 397—402. 11) cfr. *Hymnes*, IV, 35; IV, 24, IV, 26, etc. 12) Constantin Daniel, *Les noms cryptiques des Zélotes*, dans: « Studia et Acta Orientalia », X (1980), p. 61—68. 13) *Ibidem*, p. 65. 14) J.L. Teicher, *The Essences*, dans: « Studia Patristica », Berlin, 1957 p. 544—545 montre que les Romains considéraient à une certaine époque comme une action criminelle celle de faire mention du nom des chrétiens. 15) Article cité à la note 12. 16) Philon d'Alexandrie, *Quod omnis probus liber sit*, §79. 17) Josephus Flavius, *Antiquit. jud.*, XVIII, I, 5, §21. 18) Plin l'Ancien, *Naturalis Historia*, V, 17 19) Philon d'Alexandrie, *Quod omnis probus liber sit*, §79. 20) Josephus Flavius, *Bellum judaicum*, II, VIII, 4, §125. 21) Plin l'Ancien, *Loco citato*. 22) Exode, XX, 4—5. 23) Constantin Daniel, *Les Esséniens et l'arrière-fond historique de la parabole du bon Samaritain*, dans: « Novum Testamentum », vol. XI, fasc. 1—2, 1969, p. 71—104. 24) St. Hippolyte, *Philosophumena*, Migne, P.G., vol. 16<sup>3</sup>, col. 3403. 25) *The New Testament in Syriac*, London, British and Foreign Bible Society, 1905—1920, sub voce. 26) J. Brun, *Dictionarium syriaco-latinum*, editio altera, Beyrouth 1911, p. 282. 27) S.W. Baron, *Histoire d'Israël*, Paris, 1957, tome I, p. 575, p. 10. 28) *Lexicon Syriacum*, auctore Carolo Brockelmann, editia secunda aucta et emendata, Halis Saxonum, 1928, sub vocabulo. 29) Otto Bardenhewer, *Patrologie*, Freiburg im Brigau, 1910, p. 288. 30) St. Epiphane, *Panarion*, lib. I, tomus I, ord. XIX dans: *Corpus haeresiologicum*, II, Berlin, 1859, p. 94. 31) Constantin Daniel, *Une mention paulinienne des Esséniens de Qumran*, dans: « Revue de Qumran », no. 20 (1966), p. 553—567. 32) Jean-Carmignac et P. Guilbert, *Les Textes de Qumran*, I, Paris, 1961, p. 14; John Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, A reappraisal, Penguin Books, Middlesex, England, 1956, p. 106. 33) Jean-Carmignac, E. Cothénet, et P. Guilbert, *Les Textes de Qumran*, II, Paris, 1962, p. 214, 233, 291.

VIORICA DINESCU

## UN THÈME CONSTANT DU ROMAN DE LA « LITTÉRATURE DES REFORMES »

Vingt ans environ après le mémorable firman de Gülhane — première tentative de créer une nouvelle Turquie par arrachant un empire agonisant à son inertie et sa stagnation séculaires, « le Courant littéraire des réformes » (*Tanzimat Edebiyatı Akımı*) s'oriente ouvertement vers l'Europe, vers ses idées et ses formes artistiques, essayant de se détacher de l'esthétique orientale dont il s'était nourri depuis le XIII<sup>e</sup> siècle. Il ouvre par conséquent un chapitre nouveau dans la riche littérature turque multiséculaire et inaugure sa période moderne.

Les détails significatifs fournis par de nombreux voyageurs étrangers souvent de proéminentes personnalités littéraires, telles qu'un Théophile Gautier, un Gérard de Nerval, un J.H. Champfleury et surtout Edmondo

de Amicis, surprenaient avec cette fraîcheur d'impression que donne une optique détachée, le trait essentiel de l'époque: celui d'être une *époque de transition*, où le neuf et l'ancien se disputent le terrain: une lutte acerbée entre deux mentalités qu'en retrouvaient tant dans la vie quotidienne que dans les sphères les plus élevées, comme la littérature.

Littérature profondément contradictoire, par son caractère transitoire même que celle du *Tanzimat*, où «européaniser» (*batılılaşma*) devient le principe irradiant; il est donc naturel qu'on pose le problème des modèles de choix dans la configuration de deux genres littéraires fondamentaux dans l'acception occidentale: la dramaturgie et le roman.

Sachant que les thèmes favorisés d'une étape littéraire reflètent d'une manière significative le mouvement d'idées contemporain, ainsi que les relations socio-politiques que les ont cristallisées, et que, par un processus dialectique naturel, ils permettent de reconstituer, en partie, un certain climat spirituel, le présent article se propose d'étudier un thème récurrent: celui des ravages de la passion sensuelle, et de personnage de la femme de moeurs légères — y compris quelques coordonnées thématiques subordonnées. Nous avons suivi l'évolution de ce thème, les métamorphoses subies d'une oeuvre à l'autre, ainsi que ses prolongements au-delà de la littérature du *Tanzimat*. En même temps nous avons insisté sur les innovations survenues au cours du transfert du thème de la littérature européenne à la littérature turque, essayant de leur trouver une explication dans le climat général des idées ayant cours à l'époque (comme émanations des réalités sociales), facteur décisif pour la littérature du *Tanzimat*, indissolublement liée aux impératifs socio-politiques.

Paru en 1876, le roman *Intibah* «Le Réveil» (titre initial *Son Pişmanlık* «Dernier regret», modifié pour raisons de censure) inaugurait un thème qui deviendra cher à la littérature du *Tanzimat*, à savoir les ravages de la passion sensuelle et, parallèlement, un personnage auquel le roman turc fera souvent appel: la femme déçue, personnage qui, en *Intibah*, occupe un rôle prépondérant.

Certains historiens littéraires turcs, comme Ahmed Hamdi Tanpınar et Mustafa Nihat Özön ont révélé des analogies avec le célèbre roman d'Alexandre Dumas-Fils, *La Dame aux Camélias* et avec la non moins célèbre *Manon Lescaut* de l'abbé Prévost; des situations identiques ont été mises en évidence: le thème de l'envoi, par Armand Duval, des cinq cents francs accompagnés d'une lettre irrespectueuse; le rôle du père d'Armand Duval s'opposant aux amours des deux jeunes gens, rôle assumé par la mère d'Ali Bey, similitude dans la description de la chambre de Marguerite Gautier et de la chambre à coucher de Mahpeyker. De plus, Ahmet Tanpınar considère que l'auteur turc, en créant le personnage du marchand syrien Abdullah, soumis à l'impératif du «pouvoir de l'argent» a subi l'influence du personnage balzarien Vautrin.<sup>1</sup> Chose assez surprenante, dans son ouvrage *Türk Edebiyatında Fransız Tesiri*, Cevdet Perin ne fait pas mention du roman *Intibah*; il le considère, probablement, comme un argument insuffisant pour sa thèse fondamentale, à savoir, le romantisme de Namık Kemal.

Dans son original et ample étude *La genèse du roman turc au XIX-e siècle*, Guzine Dino propose comme modèle pour *Intibah* pas autant la source européenne que les chercheurs turcs antérieurs ont tous invoquée, mais un conte populaire en grande faveur, paraît-il, en ce même XIX-e siècle — compte

tenu de sa grande diffusion en manuscrit et surtout de sa publication, en 1851, par un écrivain proéminent du Tanzimat, Ali Bey — il s'agit de *Hançerli Hanımın Hikâye-i Garibesi* « L'étrange Histoire de la Dame à la Dague », dont l'action se déroule sous le règne du sultan Murat IV (1623—1640).<sup>2</sup> Son argument repose sur certaines similitudes frappantes des deux ouvrages, notamment la préférence pour l'esclave au lieu de la dame de qualité; le motif de la vengeance meurtrière sur la rivale et l'objet de la passion (le jeune marchand Süleyman, dans le conte populaire). La popularité du conte soulignée dans l'ouvrage ci-dessus indique de façon indiscutable l'existence d'un métabolisme de l'époque en faveur du personnage social de l'esclave, — indice précieux de la mentalité et du goût de la période respective.

Cependant le roman *Intibah* soulève d'emblée la question suivante: pourquoi Namık Kemal a-t-il choisi précisément le personnage de la courtisane, personnage outrageant pour la mentalité courante? N'était-ce pas faire preuve d'une grande témérité pour un genre à peine constitué qui, afin d'assurer sa survie, devait démontrer son utilité et sa profonde moralité? D'autant plus que les lecteurs — Namık Kemal l'affirme lui-même dans la préface à son roman — se montraient assez méfiants à l'égard de la capacité du roman « de servir la morale ».<sup>3</sup>

Il est certain que Namık Kemal nourrissait un attachement particulier pour *La Dame aux Camélias* qu'il considérait l'oeuvre fondamentale de l'écrivain français, la seule qui présentât un intérêt général: « écrite pour l'humanité entière et preuve de son talent ».<sup>4</sup> *Intibah* ne serait-elle que le simple reflet de la séduction que cet ouvrage avait exercé sur l'auteur, après avoir longuement fasciné le public français, sous forme de roman et de pièce de théâtre?

Afin de pouvoir situer le roman turc par rapport au modèle européen, il convient de faire deux précisions extra-littéraires, révélatrices du climat de l'époque. Nous analyserons ensuite les modifications survenues dans la configuration du principal personnage féminin. La première se rapporte à la façon dont Namık Kemal conçoit l'eupéanisation dans son ensemble, soulignant les *limites* de l'assimilation des modèles occidentaux: « n'oublions pas que la situation de la civilisation européenne comporte de nombreuses lacunes et des insuffisances de toutes sortes. Pourquoi les nations en voie de civilisation devraient-elles imiter l'Europe à tout prix, et en toute chose? Nous n'avons pas trouvé opportun d'emprunter aux Chinois, pour nous civiliser, le kebab de sangsues; pourquoi serions-nous obligés d'imiter la manière européenne de danser ou de concevoir le mariage? Les besoins de notre propre morale, le discernement des éléments justes de notre morale sont amplement suffisants pour greffer les oeuvres de la civilisation ».<sup>5</sup>

La deuxième précision est fournie par le volume *Muharrir bu ya* d'Ahmet Rasim<sup>6</sup>, précieux et instructif pour la compréhension de l'histoire des mentalités de la Turquie moderne. Feuilletant les pages des collections du journal *Tercüman-ı Ahval*, l'auteur s'arrête sur une lettre publiée dans le numéro du 18 janvier 1866 sous le titre *Çapkınlara dair* « Sur les débauchés », lettre révélatrice pour notre sujet. Elle dénonce, entre autres, l'inconduite et l'attitude de certaines femmes « ignobles » qui, par leurs promenades *en calèches* sur la place Beyazit — « vrais lieux de perdition » — par « leur extrême élégance », qui les rend « particulièrement attrayantes et séduisantes », incitent « certains jeunes gens soumis à la nouvelle éducation » à des actes



scandaleux et réprobables, parce que « la nature de l'homme penche vers les désirs sexuels ». La lecteur moraliste demande à la gazette « d'écrire plus souvent à ce sujet, de dépeindre le comportement « scandaleux » de ces femmes, et va jusqu'à proposer, comme moyens thérapeutiques, l'intervention de la police (!).

Par conséquent l'introduction, dans le roman turc à ses débuts, du type de la femme de moeurs légères à l'image de celle créée par la littérature française, correspondait — d'une part, à un état de fait social et, d'autre part, à l'intérêt manifesté par le lecteur turc — ce qui assurait le succès du roman.

Tous ces détails confirment l'authenticité du thème, lui confèrent un caractère autochtone et justifient *de l'intérieur*, l'apparition de Mahpeyker, réplique turque de Marguerite Gautier, éclairant la direction dans laquelle se sont opérées les modifications de structure du personnage.

Craignant d'être accusé de faire l'apologie du vice et par là de léser la morale, l'auteur de *La Dame aux Camélias* avait pris ses précautions: au début et à la fin du roman il précisait sa position en termes explicites, qui peuvent se résumer ainsi: « *Je ne suis pas l'apôtre du vice mais je me ferai l'écho du malheur noble partout où je l'entendrai prier. L'histoire de Marguerite est un exception* ». <sup>7</sup> Mais le livre abonde, à côté de la fable proprement-dite, en signes de sympathie et de compréhension à l'égard de la femme déchue en général, considérée comme la victime d'une fausse morale; le choix même d'une héroïne que l'hérédité prédispose aux ravages de la tuberculose, fatalement aggravés par une vie désordonnée et un amour malheureux, éveille la compassion du lecteur, et le rend perméable vis-à-vis de cette victime injuste de la société.

*Il ne s'agit pas de mettre tout bonnement à l'entrée de la vie deux poteaux, portant l'un cette inscription : Route du mal — et de dire à ceux qui se présentent : Choisissez.* <sup>8</sup> C'est ainsi que l'écrivain français formulait sa vision artistique, en rejetant le didacticisme. Or c'est précisément ce qui se passe dans le roman de Namik Kemal, qui se veut, — et qui l'est effectivement — un avertissement contre les méfaits de la passion aveugle, uniquement génératrice de malheurs. La thèse profondément romantique du modèle français est modifiée dans son essence, la tension romantique étant transférée sur *l'esclave* qui devient la victime, sans justification réelle, de préjugés sociaux obtus et dégradants. C'est Dilâşup qui accomplit le sacrifice sublime et non Mahpeyker, qui ne subit en rien la miraculeuse métamorphose de Marguerite Gautier; l'antithèse romantique entre la condition sociale de cette dernière et son vrai fond est attribuée à l'esclave; Mahpeyker est présentée, avec une abondance de détails caractérogiques — dans la première partie du roman — et par ses actes vengeurs, dans la deuxième partie, comme une émanation du mal, dont l'extirpation est la seule issue équitable. Elle est une « virtuose de son art dans la pleine acception du mot », « s'adonnant totalement à la passion », elle est « une prostituée professionnelle »; son amour pour Ali Bey n'est que « l'âpre désir pour ce mâle attrayant et vertueux ». <sup>9</sup> Par son manque d'expérience, Ali Bey devient une proie facile, elle lit en lui comme dans « un livre ouvert » et par la suite, prévoit ses réactions, en provoquant, par une habile dissimulation, celle qu'elle désire. Dès le début les rôles du modèle français sont renversés: c'est le mâle qui est la victime, et non pas la courtisane. Dans *La Dame aux Camélias* c'est Armand Duval qui a l'ini-

tiative, il est foudroyé par la beauté irréal de Marguerite, et l'attribue à l'affinité des fluides; dans le roman turc, Ali Bey est littéralement pris au piège par Mahpeyker, d'une main de maître. La sincérité, la franchise, l'ironie subtile caractérisent Marguerite; définitoires pour Mahpeyker sont la fourberie, la fausseté, la patience du « chasseur vis-à-vis de la victime ». Dans les deux roman il y a un protecteur qui fournit de l'argent aux deux femmes. Le fait que celui-ci est, dans *Intibah*, non pas un vieux dans le genre du duc de Bagnères, qu'un penchant équivoque lie à Marguerite dû à sa fantastique ressemblance avec sa fille bien-aimée qu'il venait de perdre, mais le marchand syrien Abdulalh Efendi, hideux jusqu'à l'horreur (dont le portrait, digne d'une palette naturaliste, est à ce point de vue, un pendant à la scène de l'exhumation de la *La Dame aux Camélias*), donne une ampleur accrue à la déchéance de Mahpeyker, avec un accent supplémentaire à la fin, quand la superbe femme lui baise « la bouche baveuse ». La synchronisation avec le roman de Al. Dumas-Fils s'atténue à partir du moment où Ali Bey l'abandonne, horrifié; il en va de même avec *Manon Lescaut*, la même Manon souvent évoquée dans *La Dame aux Camélias*, Manon que Marguerite désavouait, et que les romantiques ont remise dans ses droits par de nombreuses rééditions accompagnées de préfaces retentissantes dont celle de Dumas-Fils lui même.

Conjuguée avec le thème de l'amour sensuel, la vengeance devient le leitmotiv de la deuxième partie du roman, animant le conflit et imprimant à l'action un dynamisme jusqu'alors absent. La vengeance est-elle un reflet du conte populaire turc dont parle Guzine Dino? Peut-être; cependant l'interférence de sources aussi profondément dissemblables n'est pas exclue. La vengeance constitue l'un des grands motifs romantiques, même si nous devons nous rapporter uniquement aux oeuvres de Victor Hugo et de Al. Dumas-Père, tant admirées par l'auteur turc<sup>10</sup>; et la vengeance instinctuelle, meurtrière, par jalousie, due à la passion contrariée de la femme abandonnée, a joui de la faveur du public même après que le courant romantique eût perdu son éclat en France — la preuve: le succès retentissant du drame d'Eugène Scribe et d'Ernest Legouvè *Adrienne Lecouvreur*. Des échos de *La Dame aux Camélias* se retrouvent dans des éléments de composition. A l'instar d'Armand Duval, Ali Bey à la suite de la crise provoquée par les calomnies dirigées contre Dilâşup contracte une fièvre du cerveau; dès lors sous l'influence de la littérature française, la fièvre cérébrale, la congestion cérébrale deviennent la réaction stéréotype de l'organisme masculin devant la sollicitation nerveuse extrême provoquée par une affectivité exacerbée. Un quiproquo induit Ali Bey en erreur, culpabilisant Dilâşup de façon analogue à celui qui noircit Marguerite aux yeux d'Armand Duval, avec les même effets désastreux. Ali Bey envoie à Mahpeyker une lettre méprisante, et de l'argent — prix des moments d'amour vécus ensemble, — comme Armand Duval à Marguerite.

La fin sanglante, d'une extrême violence, digne de la gesticulation mélodramatique des pièces de Dumas-Père, est d'un grand effet théâtral comme chez lui. La vengeance voluptueuse, c'est la victime désignée qui la savoure à présent; bourreau justicier, Ali Bey frappe la femme fatale à coups de couteau répétés, en guise de réplique aux vaines promesses et aux supplications de celle qui tente de sauver sa vie.

Le type de Mahpeyker — la femme légère irrécupérable qui allume délibérément la passion au coeur des jeunes gens atteints d'aboulie et privés de discernement à la suite d'une éducation anachronique et lacunaire en

les menant à la déchéance totale — se multiplie, avec des différences insignifiantes. Cependant par la violence dont elle est dénoncée par l'auteur, aucune n'atteint les dimensions maléfiques d'une Mahpeyker. Seule Ürani du roman *Zehra* peut lui être comparée, par les effets dévastateurs exercés sur Süphi, par le sentiment profond qu'elle lui a inspiré, car, dans la scène de l'incendie, quand Süphi, déchu au rang de pompier à cause d'elle et en danger de mort, dirige vers elle ses dernières et tendres pensées. Les autres personnages similaires se contentent d'ajouter un surplus de crédibilité et de cohérence à la typologie schématique devenue traditionnelle, en ce qu'elles profitent froidement de la fortune des mâles jusqu'à leur ruine complète pour ensuite les quitter sans le moindre scrupule. Cependant la leçon de morale est toujours formulée et sans équivoque.

Un seul écrivain de l'époque, Ahmet Mithat, sera assez courageux pour se défaire de la tyrannie du modèle de Namık Kemal, en réhabilitant la femme déchue, en la restituant à la société; par l'idée fondamentale qui se dégage de l'oeuvre, il approche des intentions humanitaires d'Alexandre Dumas-Fils, bien que, paradoxalement, sous l'angle artistique, il n'ait que des vagues points de contacts avec *La Dame aux Camélias*. C'est lui qui avait réalisé la première version turque du roman français *La Dame aux Camélias*, parue en 1879. Plein de précautions envers les habitudes d'un certain mode de penser, l'auteur a soin que la prostituée professionnelle du roman *Henüz On Yedi Yaşında* « Elle n'avait que dix-sept ans » (1880/1881) soit une Grecque, Caliopi; elle sera sauvée par un bienfaiteur turc qui la marie à un jeune Grec. La prostitution est présentée comme une maladie sociale et la misère morale, comme une conséquence directe de la misère matérielle. La dépravation de la jeune Caliopi n'est qu'une tentative désespérée de sauver sa famille de la mort par inanition.

Les répliques turques authentiques de *La Dame aux Camélias* sous le rapport de l'optique et des moyens artistiques prédilectes devaient apparaître beaucoup plus tard, dans la Turquie édiflée par Mustafa Kemal Atatürk, effectivement débarrassée d'anachronismes et préjugés ayant cours au Tanzimat, quand la fragilité du discernement entre le bien et le mal d'un lecteur novice impiétait sur le langage artistique, imprimant aux oeuvres un caractère lourdement didactique. Sabahattin Ali, en deux contes particulièrement émouvants, *Mehtaplı Bir Gece* « Une nuit au clair de lune » et *Köstence Güzellik Kraliçesi* « La Reine de beauté de Constantza » plaide de manière convaincante, à l'aide d'une subtile analyse psychologique, en faveur des femmes bannies par la société, mais pleines de dignité et de chaleur humaine, donc infiniment supérieures à ceux qui les ont condamnées.

De toute façon, Namık Kemal initie un thème qui a porté fruit pendant une longue période de temps.

Si, ainsi que nous l'avons vu, c'est l'esclave qui est le personnage de contraste de la courtisane tant réprouvée, le personnage masculin connexe est le jeune homme de condition, souffrant du mal de l'euphomanie, plus exactement de la francomanie. Par son incapacité de discerner entre l'apparence et l'essence, il devient une victime facile. Le jeune Turc de haute volée, éduqué à l'occidentale, qui selon les exigences de la mode et non selon des impératifs économiques ou éthiques devient automatiquement fonctionnaire de l'état, affichant une occupation soit-disant intellectuelle, est ridiculisé dès les débuts du roman turc, à travers Felâtn Bey (personnage

du roman d'Ahmet Mithat, *Felâtn Bey ile Rak'm Efendi*). Ultérieurement transféré dans d'autres ouvrages, le nouveau dandy turc de la deuxième moitié du siècle passé présente une grande stabilité biographique et typologique.<sup>11</sup> Automatisation livresque des sentiments, stéréotypie du langage par l'utilisation copieuse d'expressions empruntées telles quelles au français sans égard à la capacité de compréhension de l'interlocuteur — du genre de *Iorgu de la Sadagura* de V. Alecsandri — dérision de la vie par des habitudes mineures élevées au rang de principes de conduite, c'est ce qui caractérise également un Felâtn Bey ou un Bihrûz Bey, objets d'une satire acide, quel que soit le timbre particulier ou la structure artistique de l'oeuvre où ils sont insérés. Ebüzziya Tevfik<sup>12</sup> crayonnait dans un article de journal le type du jeune homme turc partisan des réformes; vêtu à la *franga*, adoptant ostensiblement une allure méditative (il est « effilé », « pâle », « il se meut lentement, penché en avant »), affecte des préoccupations intellectuelles par d'incessantes visites aux librairies de Beyoglu et la présence emblématique d'un livre français à la main. La réalité elle-même avait pris une tournure caricaturale fournissant un matériau littéraire facile à exploiter.

*Araba Sevdas* « Amour à la promenade » représente dans le *Tanzimat* le roman de moeurs le plus significatif axé sur le thème de la francomanie, suggérée, ainsi que nous l'avons vu, par la réalité même. Ecrit en 1889, ce roman singulier dans l'ensemble de l'oeuvre par sa modalité artistique, sera imprimé à peine en 1896. La comédie *Çok Bilen Çok Yan'lr* — « Qui sait beaucoup, souvent se trompe », écrite probablement vers 1874, a connu un sort identique, étant publiée à peine en 1914. Ce décalage entre la création de l'oeuvre et sa publication, serait-ce un simple hasard? Quand Recaizade Mahmud Ekrem avait canonisé *ex cathedra* les styles littéraires dans ses *Talim-i Edebiyat* « Connaissances sur la littérature » lithographiées en 1878 et imprimées en 1882, il avait montré de la réticence envers le style *âdi* « commun » exemplifié par Ahmet Mithat et destiné « à amuser et à instruire », l'excluant presque de la sphère littéraire proprement dite; ses suffrages, s'étaient dirigés sans réserve vers les styles *âli* « sublime » et *müzeyyen* « ornementé », le premier étant illustratif pour Namık Kemal, le deuxième pour Abdülhak Hâmit Tarhan. Comme dans les trois volumes de poésies intitulés *Zemzeme* « Murmure » (1883—1885), il se ralliait au romantisme, cultivant de prédilection l'élégie, avec ses thèmes envahis de tristesse et, dans « La Préface » (*Önsöz*) du troisième volume, statuant la primauté de l'affectivité et de l'imagination. Etait-ce pour ne pas contrarier la direction tracée par Namık Kemal, surtout, après que ce dernier, dans sa mémorable « Préface au drame Celâleddin Harzemşah » s'était déclaré adepte du romantisme, en répudiant explicitement la comédie en général, et la farce populaire turque en particulier? Plus que cela: jusqu'à un certain point le roman de Recaizade Mahmud Ekrem peut être considéré comme une parodie — d'ailleurs très réussie — des tics du mélodrame et de quelques romans turcs, inaugurés par l'*Intibah* même, se détachant ainsi, par la modalité comique adoptée, du goût artistique ressenti déjà comme vétuste, anachronique. Bihrûz Bey, jeune homme appartenant à la haute volée, fonctionnaire public comme Ali Bey, voit pour la première fois Periveş également à Çamlıca, où cette dernière étalait dans une somptueuse calèche son luxe et sa beauté, tout comme Mahpeyker. Son amour foudroyant se nourrit de quelques rendez-vous fugitifs

dans le même lieu de promenade de *bon ton*, le Bois de Bulogne d'Istanbul, ville qui se voulait à tout prix occidentalisée; suit une pathétique demande en mariage identique à celle d'*Intibah*. Cette fois encore, le mot caractérisant la bien-aimée idéalisée, devenue une obsession, est obstinément répété: *melek, anj* « ange », dénotant la même myopie à l'égard de l'identité véritable de l'objet de la passion. Un ami à qui il confie l'« heureux » secret, et qui détient un rôle important dans l'action, une mère naïve, tendre et faible vis-à-vis des caprices de son fils, et surtout les tortures sentimentales subies à la disparition de la bien-aimée illusoire sont des éléments de convergence entre les deux romans, si différents au point de vue du style.

Ce phénomène social qui consiste à vivre une vie strictement mimétique selon un modèle européen assimilé de façon superficielle et vide de sens, s'amplifie par la suite, en fréquence comme en profondeur, et contamine également les milieux moyens. Le ridicule de la francomanie dont les effets funestes ne sont guère exclus, connaîtra une ample bibliographie surtout après le *Tanzimat*, sous la pression des réalités généralisées, infiltrées par de multiples canaux: mode des soit-disant gouvernantes étrangères, mode des séjours à Paris pour des études hypothétiques, mondanité vestimentaire, marques d'un snobisme durable. Hüseyin Rahmi Gürpınar fera de ce thème un large usage, en plusieurs hypostases, en créant à l'aide des romans tels *Ş'k* « Chic » (1889), *Mürebbiye* « L'Éducatrice » (1898), *Ş'psevdi* « L'inconstant » (1911) une suite de personnages qui descendent directement de la « Littérature des réformes »<sup>13</sup> aux accents de farce populaire, du genre de celle d'*Araba Sevdası*.

## NOTES

- 1) Ahmet Hamdi Tanpınar, 19 *uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, Üçüncü Baskı, İstanbul, Çağlayan Kitabevi, 1967, p. 391. 2) Guizine Dino, *La genèse du roman turc au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1973, p. 48—50. 3) Namık Kemal, *Son Pişmanlık Mukaddemesi*, apud Cevdet Kudret, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman 1*, İstanbul, Varlık Yayınevi, 1965, p. 79. 4) Ahmet Hamdi Tanpınar, *op. cit.*, p. 332, n. 2. 5) Yusuf Mardin, *Namık Kemal'in Londra Yılları*, İstanbul, Milliyet Yayınları 1974, p.167—168. 6) Ahmet Rasim, *Kadın ve Zamparalık* „La femme et la débauche» in *Muharrir Bu Ya!* Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1969, p. 398—404. 7) Alexandre Dumas-Fils, *La Dame aux Camélias*, Paris, Calmann-Lévy, p. 252. 8) Alexandre Dumas-Fils, *op. cit.*, p. 40. 9) Namık Kemal, *Intibah-Ali Bey Sergüzeşti*. Bugünkü dile çeviren Fazıl Yenisey, İstanbul, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1973, resp. p. 26, 27, 27, 33. 10) La correspondance de Namık Kemal ainsi que les préfaces à ses œuvres, surtout *Celâleddin Harzemşah Mukaddemesi* sont particulièrement éloquentes. 11) Viorica Dinescu, *Romanul turc (Perioada modernă)*, « Le roman turc-Période moderne », Centrul de multiplicare al Universităţii din Bucureşti, 1978, p. 45—46, n. 27. 12) Ebüzziya Tevfik, *Yeni Osmanlıların Sebebi Zuhuru*, in «Tasvir-i Efkâr», nr. 95, apud Cevdet Perin, *Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri*, İstanbul, 1946, p. 61: *Tanzimatçı Tipi*. 13) Viorica Dinescu, *op. cit.*, p. 69—73.

## LA LÉGENDE DE LA FONDATION DE L'EMPIRE OTTOMAN

Le présent travail vise à clarifier un détail de l'oeuvre du plus grand poète roumain Mihai Eminescu, en partant d'une possible source de son inspiration. Il s'agit du fragment du début de son poème bien connu et admiré « La troisième épître », publiée au mois de mai 1881.

Nous donnons ce passage ci-dessous afin de rendre notre article plus clair. Il s'agit d'un sultan qui voit en rêve sa bien-aimée:

Et dans son coeur à lui voilà que croît un arbre  
d'une croissance de plusieurs siècles en un instant, d'une croissance  
continue!

Il étend son feuillage par-dessus le monde, par-dessus la mer;  
son ombre gigantesque embrasse les horizons,  
et dans l'ombre, à ses pieds, s'allonge l'univers...  
Aux quatre coins du monde, voici qu'il aperçoit les chaînes des montagnes  
les plus hautes,

l'Atlas, le Caucase, le Taurus et les séculaires Balcons;  
il voit l'Euphrate, il voit le Tigre, le Nil, le vieux Danube...

L'ombre de l'arbre majestueux domine toutes choses,  
et l'Asie, et l'Europe, l'Afrique et ses déserts,  
et les vaisseaux noirs qui sillonnent les fleuves,  
et les flots verts des grains, en vagues, dans les champs,  
les mers côtières, les cités étagées au long du rivage...  
Tout s'offre devant lui... Tapis immense...

Il voit des pays voisinant d'autres pays, des peuples aux côtés d'autres  
peuples...

Et, comme au travers d'une brume blanchâtre, oh! il devine qu'ils se  
transforment  
en un vaste empire, à l'ombre de cet arbre!<sup>1</sup>

Des recherches récentes et anciennes ont mis ce passage en relation avec le « rêve d'Osman » le fondateur de la dynastie ottomane, tel qu'il est relaté dans « L'Histoire de l'Empire Ottoman » de Joseph von Hammer.<sup>2</sup> L'identification de la source d'inspiration du poète a été établie dès la parution de ce poème, par le critique Anghel Demetriescu.<sup>3</sup> Cependant celui-ci ne voulait pas donner des explications concernant l'inspiration et le travail de création du poète, mais lui reprocher l'exotisme et le manque d'originalité. Anghel Demetriescu faisait partie du groupe littéraire de Bucarest, qui gravitait autour de la revue « Revista contemporană ». Celle-ci avait été vivement critiquée par Titu Maiorescu dans son célèbre article « Beția de cuvinte » l'ivresse verbale et il était normal qu'elle ait partagé des opinions défavorables à Mihai Eminescu.<sup>4</sup>

Le critique reprochait au poète qu'il voulait susciter non pas la compréhension mais la stupeur, « du fait qu'il faisait usage de noms étrangers, orientaux en l'espèce, comme le plateau Eskişer, le cheikh Edebali, la belle

Malcatun, tous des noms énigmatiques ». Ensuite il nous raconte le rêve d'Osman « qui n'est rien d'autre chose qu'une paraphrase en vers du texte de Hammer ». <sup>5</sup>

Depuis que Anghel Demetriescu reprochait à Eminescu le droit à la liberté d'inspiration et le considérait animé par le « désir d'épater et d'étonner le lecteur », en faisant connaître la source de son inspiration, on n'a pas réalisé de progrès notable dans l'étude de ce poème.

Seul D. Caracostea a pu montrer plus tard, que la légende relatée par Hammer a « un fond folklorique très ancien et fait partie des légendes concernant les origines. Sans tenir compte des éléments spécifiques orientaux : la lune et Constantinopole, le fond nucléaire de cette légende est constitué par l'arbre symbole qui s'étend comme un géant au dessus de l'Europe et des eaux qui l'entourent ». <sup>6</sup> Ensuite, D. Caracostea fait mention du parallélisme de cette légende avec celle de la naissance de Cyrus, selon Hérodote.

C'est tout ce que l'on a écrit, à notre connaissance, jusqu'à ce jour, au sujet de la partie initiale de ce grand poème. C'est pourquoi nous nous sommes décidés à reprendre le problème de la source d'inspiration du poète, à partir de l'hypothèse de D. Caracostea, en enrichissant la documentation sur ce que l'on a nommé « fond nucléaire ». Comme nos connaissances sont aujourd'hui plus abondantes, nous espérons pouvoir agrandir les perspectives de l'interprétation de ce passage du poème. Si D. Caracostea a connu une seule attestation hormis celle que cite Anghel Demetriescu, nous connaissons encore trois de plus, que celle citée par ce dernier. De la sorte nous disposons de documents plus nombreux qui pourront nous permettre une appréciation plus juste des légendes ayant un sujet semblable, et en même temps donner la possibilité de sonder d'une manière plus efficace les intentions artistiques de notre poète.

Ce sont là les mobiles qui ont fait naître la présente étude qui paraît maintenant lorsque l'on peut célébrer cent ans depuis la publication du poème. Nous allons commencer par faire connaître les attestations de cette légende, connues jusqu'à ce jour, en suivant surtout leur diffusion géographique, du fait que la précision d'une chronologie rigoureuse et hors de doute met en cause des faits et des problèmes auxquels il est impossible de donner une solution pertinente, au stade actuel de nos connaissances. C'est ainsi que nous mentionnons la première attestation de cette légende, sans vouloir affirmer par là qu'il s'agit vraiment de la plus ancienne variante connue. La numération que nous établissons a par suite un caractère transitoire, méthodologique, qui est strictement limité à la présente étude.

1. La première attestation se trouve dans la *Bible* et comprend la même image d'un arbre naît d'un ancêtre commun. Il s'agit du très connu « arbre de Jessé » cité par le prophète Isaïe qui écrit : « Un rejeton sortira du tronc de Jessé et sa racine donnera un surgeon » (Isaïe, XI, 1). Les évangélistes qui montrent l'arbre généalogique de Jésus Christ nous font connaître cette filiation : « Jessé a eu comme fils les roi David, et celui-ci est l'ancêtre de la famille du Christ (Mathieu, X, 5—6; Luc, III, 32). Dans les Actes des Apôtres il y a la même généalogie (Actes, XIII, 22). Cependant le thème iconographique que cette légende a provoqué est plus connu que la généalogie elle-même. Et ce thème iconographique paraît en Occident vers la fin du XI-e siècle. « L'une des plus anciennes représentations se trouve dans l'Évangélaire de Prague, nommé encore l'Évangélaire du cuoronnement

du roi Vratislav qui date de la fin de cette époque. Près d'Isaïe se trouve Jessé, qui porte un arbrisseau. Sept petites colombes sont perchées sur ses rameaux. De cette même manière l'arbre de Jessé est représenté sur la façade de l'église de Notre-Dame-la-Grande de Poitiers, dans une fresque française et dans un évangélaire de Salzbourg. C'est Suger, le célèbre moine de l'abbaye de Saint Denis (Paris), l'inspirateur de tout un symbolisme chrétien et d'un art médiéval original, qui a eu l'idée de développer et de fournir à ce thème sa forme définitive. Nous le retrouvons dans un vitrail de Chartres, qui est une copie (datant de 1150) d'un vitrail de Saint Denis. Du corps de Jessé s'élève un grand arbre dont le tronc est formé par des portraits de rois l'un au dessus de l'autre, ne portant aucun attribut. Au faite de l'arbre, la Sainte Vierge trône; Dieu et les sept petites colombes du Saint Esprit volent au dessus dans l'air. L'on voit la main de Dieu ou une colombe au dessus des prophètes dont les portraits constituent les rameaux de l'arbre. Jessé est représenté couché dans son lit et en train de dormir. Une lampe est allumée au dessus de sa tête pour montrer qu'il fait nuit, et que ce que nous voyons, c'est une vision qu'il a eu en rêve »<sup>7</sup>. Le thème de l'arbre de Jessé est né — selon ce que montre le même auteur — d'un drame liturgique célèbre, qui était représenté le jour de Noël dans de nombreuses églises occidentales. « Les croisés ont apporté le thème en Orient. En 1169, du temps du roi Amaury de Jerusalem, le miniaturiste Ephrém a représenté l'arbre de Jessé dans l'église de Bethléem ... Cette composition et ses détails se retrouvent dans les peintures murales du Mont Athos (Le Lavre et le monastère de Diochiriaou) et dans les églises de Moldavie du XVI-e siècle (Humor, Vatra Moldoviței, Voroneț) et au monastère Saint Georges de Suceava »<sup>8</sup>.

Plus proche de la légende que nous étudions est l'image de certains manuels byzantins de peinture. C'est ainsi que dans « l'herminie du Mont Athos, Jessé est représenté dormant. De sa poitrine sortent trois troncs d'arbre. Le plus grand se dirige en haut et encadre les rois des Juifs depuis David jusqu'à Jésus Christ. Le premier est David tenant dans ses mains une harpe, viennent ensuite Salomon et les autres rois ayant un sceptre dans leurs mains. Au sommet de l'arbre il y a la naissance de Jésus Christ ... Par contre l'arbre de Jessé n'a pas été peint en Valachie, et en Moldavie on le trouve dans les églises du XVI-e siècle peint sur la muraille sise au sud. A l'église du monastère de Humor il est peint sur la muraille du nord, et dans les églises construites au siècle suivant à l'intérieur du monument, sur un mur du nartex ... A Voroneț, les rois constituent le tronc central de l'arbre. Marie et le Christ se trouvent au sommet. Des philosophes comme Aristotel, Platon, Socrate, la Sibylle, et deux autres encore dont le nom est difficile à déchiffrer, portent des rouleaux à inscriptions ... A Sucevița, ce thème iconographique est complété par toute une frise de philosophes: Astacos, la Sibylle, Goliud, Porphyre, Saul, Homère, Platon, Sophocle, Aristotel, Vason et Jeson. Tous portent dans leurs mains des rouleaux à inscriptions »<sup>9</sup>.

D'après ces données l'on voit que le thème iconographique de l'arbre de Jessé est né tardivement en Occident, d'où il a voyagé ensuite, avec les croisés dans tout l'Orient chrétien. Il est important de noter toutefois que l'origine de ce thème doit être placée en Orient. Il s'agit du passage de la Bible comprenant la légende de Jessé. L'Ecriture affirme que Jessé était originaire de Bethléem, d'où ses rapports avec le Christ qu'on affirme être



né dans la même localité. Le Christ est représenté comme appartenant à la dynastie royale d'Israël (comme il est connu, lors de sa crucifixion on lui a placé un écriteau portant cette inscription), mais aussi comme celui qui contient toute la doctrine des grands philosophes de l'Antiquité et celui qui réalise toutes les prédictions de l'Écriture. Nous devons faire la remarque que dans la représentation plastique de cette légende, se trouvent incluses de nombreuses légendes différentes, afin de la rendre plus claire: il s'agit d'un rêve du fondateur de la dynastie qui voit en rêve un arbre qui sort de son corps, arbre qui porte les portraits de ses descendants.

Parmi ceux-ci se trouvent des laïques aussi, dont l'origine est dans la culture grecque (Homère, Sophocle, Platon et Aristotele) ou latine (les Sibylles). Tout cela prouve que le „mythe de l'arbre de Jessé» unifie de nombreuses traditions anciennes, et il doit être envisagé comme une synthèse médiévale de légendes orientales très anciennes. Bien que l'on doive rechercher le point de départ de ce mythe dans la vieille prophétie d'Isaïe, le développement définitif de ce thème paraît dans le monde occidental seulement, au début du second millénaire de notre ère, et doit être considéré comme une création médiévale. L'idée fondamentale de ce mythe, que nous devons retenir, est que du corps du fondateur d'une dynastie (celle des rois d'Israël) naît un arbre symbolique dont les rameaux portent les images de ses héritiers dans l'ordre de leur succession.

Mais il suffit pour comprendre les significations profondes de ce mythe de penser à l'expression très connue maintenant d'« arbre généalogique » où se trouve incluse une métaphore qui compare le développement historique d'une famille à un arbre touffu, qui a germé du corps d'un ancêtre commun.

2. Il nous faut envisager maintenant l'attestation de ce thème chez Hérodote (environ 484—425 avant notre ère), mention qu'avait connu D. Caracostea aussi. Il s'agit du roi Cyrus, de la famille des Achéménides, roi de Perse (559—529 avant notre ère) le conquérant de la Médie, de la Lydie et de Babylone. Cette fois-ci, la possibilité de fixer une chronologie à cette légende est moins difficile, du fait que le roi Cyrus de même que Hérodote, sont bien connus comme personnages historiques.

Voici la manière dont apparaît cette légende telle qu'elle est racontée par « le père de l'histoire ». La première année du mariage de « Cambyse et de Mandane, Astyage eut une autre vision; il lui semblait que du ventre de sa fille poussait une vigne et que cette vigne s'étendait sur toute l'Asie. Après avoir consulté sur cette vision les interprètes des songes, il envoya chercher en Perse, sa fille qui était près d'accoucher. Quand elle fut venue, il l'entoura de gardes, résolu à détruire le rejeton qui sortirait de ses entrailles. Car les mages avaient présagé que l'enfant de sa fille régnerait à la place de son père »<sup>10</sup>.

Cette légende est tout à fait semblable à celle que nous trouvons dans la tradition ottomane. Du corps de Mandane (la femme qui allait engendrer le futur fondateur d'une dynastie) poussait un végétal (mais cette fois-ci une vigne et non pas un arbre) qui devait s'étendre sur l'Asie entière. Nous remarquons là le symbolisme de la vigne qui pour les anciens était la plante de la vie éternelle. Hérodote n'a pas compris cependant le sens réel de cette vision, c'est-à-dire, de ce mythe qui était la fondation d'une monarchie universelle (regnant sur toute l'Asie). Mais sous l'influence de la mythologie grecque cette fois-ci, il se prépare à passer dans le domaine d'une autre

légende, celle de l'abandon et l'exposition du héros (afin d'empêcher qu'il n'usurpe pas le pouvoir, en écartant du trône le roi légitime) <sup>11</sup>. Ainsi Hérodote combine ici deux légendes différentes: le mythe oriental concernant le fondateur d'une dynastie, et la très répandue légende grecque de l'exposition de l'enfant afin de prévenir le détronement du souverain légitime.

Ensuite <sup>12</sup>, Hérodote relate en détail ce qui est arrivé à l'enfant qu'on avait exposé: comment il eut la vie sauvée à la suite d'un hasard heureux, puis de quelle façon la destin que les dieux lui avaient fixé dès sa naissance, fut réalisé. Cependant tous ces détails ne nous intéressent guère, mais seulement ceux qui se rattachent au rêve concernant la grandeur de Cyrus et il nous faut découper du contexte de la relation de Hérodote strictement ce qui fait l'objet direct de ce travail.

Il est intéressant de noter que Xenophone qui a écrit une vie de Cyrus l'Ancien, le fondateur de l'état persan <sup>13</sup>, et qui a une conception plus évoluée sur l'histoire que celle de Hérodote (il a vécu environ un siècle après celui-ci, environ entre 430—354 a.n.é.) ne nous fait part aucunement de cette légende. Cependant il n'oublie pas de faire mention du fait que chez les Perses, il y avait différents contes et chansons au sujet de Cyrus, et de cette façon il fait allusion aux traditions orales attachées à sa vie <sup>14</sup>.

Nous pouvons donc affirmer que la légende que nous étudions est orientale et très ancienne, étant donné que dès le IV—V-ième siècle a.n.é. elle était connue en Perse et en Médie où elle a été entendue par Hérodote. Plus tard, il semble qu'elle ait été connue par Xenophone aussi, sans pourtant nous la transmettre.

En ce qui concerne le contenu de la légende, nous devons retenir le détail qu'il s'agit d'un rêve prophétique qui annonce la future grandeur de Cyrus et en même temps celle de l'empire perse fondé par lui. La métaphore du mythe fait comparaître un végétal (la vigne avec son symbolisme très vaste) à côté d'une personnalité importante de la famille des Achéménides, qui va fonder un empire et une dynastie. Nous ne possédons pas une représentation plastique de cette légende, comme il a été le cas de l'arbre de Jessé.

3. La légende n'a pas disparu de l'Orient, au cours des années, mais elle a été adaptée à d'autres situations et à d'autres nécessités spirituelles. Nous la rencontrons, cette fois-ci, à Byzance, en relation avec un autre fondateur de dynastie, l'empereur Basile le Macédonien. Nous citons le texte remarquable d'un livre de Charles Diehl <sup>15</sup> qui, parmi d'autres personnalités de Byzance, réserve un chapitre tout entier, le septième, aux aventures romanesques de l'empereur Basile le Macédonien: « Les chroniqueurs byzantins, fort épris de merveilleux, ont soigneusement raconté les présages par où s'annonça la grandeur future de Basile: comment, un beau jour d'été qu'il s'était endormi dans les champs, un aigle planant au-dessus de l'enfant l'avait abrité de l'ombre de ses ailes; comment sa mère avait en rêve vu sortir de son sein un arbre d'or, chargé de fleurs et de fruits d'or, qui devenait immense et ombrageait la maison tout entière; et comment, une autre fois, un songe lui avait fait apparaître saint Elie le Thesbite sous les traits d'un grand vieillard à barbe blanche, dont la bouche laissait échapper des flammes, et comment le prophète avait annoncé à la mère les hautes destinées qui attendaient son fils. La superstition de la société byzantine colorait volontiers de ces prestiges la jeunesse des grands hommes et sincèrement elle croyait à la valeur de ces prédictions ».

Toutes ces prévisions miraculeuses ont été mentionnées par Albert Vogt aussi, qui a consacré une monographie complète à la vie et aux œuvres du grand empereur. Ces prévisions miraculeuses ont été annoncées à sa mère qui les a raconté plus tard: « N'avait-elle pas révélé elle-même qu'un jour, ayant laissé son fils couché en plein soleil dans les champs, un aigle par trois fois était venu l'ombrager de ses ailes? N'avait-elle pas vu, en un rêve, sortir de son sein « comme autrefois la mère de Cyrus » un arbre d'or immense chargé de fleurs et de fruits d'or qui couvrirait de ses rameaux la maison tout entière, et, une autrefois, Elie le Thesbite lui prédisant que Dieu donnerait à son « cher fils » le scèptre de l'Empire, l'exhortant par là à le laisser partir pour Constantinople? » <sup>16</sup>

Les prévisions sur la grandeur future de Basile le Macédonien concentrent trois légendes différentes, dont seulement une, la seconde offre un intérêt pour notre étude, c'est celle qui se rapporte au rêve prophétique de sa mère, du sein de laquelle émergeait un arbre géant d'or dont l'ombre couvrait toute la maison. Albert Vogt compare cette vision au rêve concernant Cyrus, car les deux rêves sont très semblables. Bien que l'empereur ait fondé la dynastie appelée « macédonienne » il descendait d'une famille obscure de paysans des environs d'Andrinople, colons pauvres d'origine arménienne que les circonstances ont emené en Macédoine, et que la guerre avec les bulgares avait ruiné et que la mort de leur père — dernier malheur — avait abandonné sans ressources <sup>17</sup>.

Nous mentionnons tous ces détails par ce qu'ils nous conduisent de nouveau vers l'Orient et cette fois vers l'Arménie. Donc nous possédons trois indices au sujet de l'origine orientale de cette sorte de légendes: l'ancienne Palestine pour la légende de l'arbre de Jessé, l'ancienne Perse pour la légende de Cyrus l'Ancien et l'Arménie pour la légende de Basile la Macédonien. <sup>7</sup>

Ces trois versions de la légende confirment la thèse selon laquelle les matériaux de cette espèce ont pu naître dans une région qui s'étend de la Mer Méditerranée à la Mer Caspienne et de là au golfe d'Aden.

Nicolas Iorga a montré que la légende de Basile le Macédonien possède une riche iconographie <sup>18</sup>. Parmi les images qu'il reproduit se trouve aussi celle qui présente le rêve de la mère du futur empereur. De son corps émerge un arbre qui contient l'image d'un enfant (le futur empereur). Les miniatures, dues à un moine sicilien du XIV-e siècle, accompagnent le texte de la chronique de Jean Skylitzes, historien byzantin du XI-e siècle. Ces images représentent les époques essentielles de la vie de Basile I (867—886) le fondateur de la dynastie macédonienne qui a fait parvenir l'Empire byzantin au sommet de sa gloire. Originaire de Macédoine, fils de gens simples, Basile arrive à détenir une place importante à la cour de l'empereur Michel VIII (842—867), devient son associé, et en fin de compte — à la suite d'une révolte de palais — il prend sa place et monte sur le trône. Sa biographie où la légende se mêle souvent à la réalité historique, a été rédigée par Skylitzes qui s'étayait sur un écrit plus ancien attribué à Constantin le Porphyrogénète, et inséré dans le Corpus des Continuateurs de Théophane. C'est un document assez représentatif concernant la mentalité byzantine et la vie de la cour impériale de Byzance <sup>19</sup>.

Si nous voulons analyser le contenu de cette légende nous nous rendons compte qu'il est tout à fait semblable à ce que nous avons appris auparavant. Il s'agit d'un rêve où la mère de l'empereur voit émerger de son corps un

grand arbre d'or (détail qui manquait dans les témoignages antérieurs mais qui a le rôle de signifier le destin impérial) qui couvre de son ombre toute la maison (il ne s'agit pas de recouvrir tout un continent comme dans la légende de Cyrus; il faut retenir que Basile est un simple fondateur de dynastie et pas un fondateur d'état et de dynastie). Malgré ces petites différences, la légende, dans ses grandes lignes, est complète. Bien qu'elle nous fût transmise par plusieurs écrivains byzantins, elle reste ce qu'elle a toujours été, une légende purement orientale, du fait qu'elle est née dans la famille arménienne de la mère du futur empereur.

4. L'on rencontre pour la quatrième fois cette légende attestée dans la biographie mythique du fondateur de l'Empire ottoman, Osman, légende connue par Mihai Eminescu qui l'a utilisé dans son poème. Dans une ancienne chronique ottomane anonyme, publiée par Friederich Giese, en partie traduite en allemand dans les années 1922—1925, la légende est présentée de la manière suivante: « Ertogrul s'en alla chez le cheikh Edebali qui était un savant renommé et un interprète des songes, et il lui dit: O cheikh, j'ai vu en rêve comme de ton sein s'élevait la lune et comme elle entraît ensuite dans mon sein. Après que la lune fut entrée dans mon sein, de mon nombril (aus meinem Nabel) un arbre a poussé, et son ombre s'étendait sur le monde entier. Sous son ombre se trouvaient des montagnes, des rivières jaillissaient et coulaient aux pieds de ces monts. Quelques gens buvaient l'eau de ces rivières, d'autres en arrosaient leurs jardins. Alors je me suis éveillé. C'est là mon rêve ». Le cheikh reflecta longtemps sur l'interprétation de ce rêve, puis il lui dit: « Jeune homme, tu auras un fils, dont le nom sera Osman, il fera de nombreuses guerres contre les infidèles. Je dois t'annoncer la bonne nouvelle: L'empire sera octroyé à ta famille. Que cela soit une bénédiction de ma part. Ton fils Osman va se marier à ma fille. De ce mariage vont naître de nombreux fils qui seront empereurs »<sup>20</sup>.

Comme l'on peut se rendre compte, le contenu de cette légende est identique à celui que nous avons cité auparavant et à ce que nous lisons dans le poème de Mihai Eminescu.

Mais le poète ne pouvait pas s'inspirer du texte que nous avons mentionné ci-dessus, puisque ce passage n'était pas publié à son époque et puis, Eminescu ne connaissait pas le turc ottoman. Nous savons que ce grand poète a porté un vif intérêt pour les langues et les cultures orientales, mais ses connaissances n'ont pas dépassé les bonnes intentions<sup>21</sup>. Nous nous sommes alors adressé à d'autres sources et nous avons retrouvé cette légende chez Ioannes Leunclavius, chez un auteur accessible à notre poète.

Ertogrul, nommé par ce dernier qui latinisait d'une manière inhabile ce nom, Ertuculus, raconte à Edebales son rêve: après que la lune fut entrée dans son sein, « ex vmbilico meo mox enatam fuisse arborem, quae regiones aliquot, ac praealtos montes, latosque campos vmbra sua tegeret », mais Edebales « qui a suis vir sanctus habebatur » interprète le rêve de la manière suivante: « Nascetur tibi filius, inquit, vir optime, cui nomen erit Osman. Is bella plurima geret, ac posterii tui deinceps reges, terrarumque principis erunt. Mea quoque filia nuptura est Osmani, ex qua procreabit ille liberos, qui regiam ad dignitatem peruenient, ac populis cum imperio praeerunt »<sup>22</sup>. Mais de ce texte aussi les détails qui se trouvent chez Mihai Eminescu font défaut. Chez les grands turcolgues roumains Dimitrie Cantemir, Nicolae Iorga, Aurel Dceci, Mihail Guboglu, cette légende ne se trouve pas mention-

née, bien que le premier surtout n'a pas dédaigné du tout les légendes et il les a incluses dans son grand œuvre « L'Histoire de l'Empire Ottoman ». Ce que nous avons remarqué une autre fois d'ailleurs <sup>23</sup>.

C'est alors que nous avons recouru au livre bien connu de Joseph von Hammer, auquel renvoyait Anghel Demetrescu aussi. Nous avons pu constater ainsi qu'effectivement le poète s'est inspiré de son livre. Et nous avons comparé la traduction d'Anghel Demetrescu avec le texte de Hammer et comme elle est fidèle et correcte, nous la rendons ci dessous: « Un soir lorsque Osman était couché dans la maison d'Edebali, où il avait été reçu comme hôte, il eut une vision venue du monde invisible à l'œil endormi à l'extérieur, mais visible à l'intérieur. Il voyait en rêve sa propre personne et son hôte le cheikh couché. De sa poitrine sortait la pleine lune et en s'inclinant vers Osman comme pleine lune, celle-ci se cacha et pénétra dans sa poitrine. Alors, de ses hanches poussa un arbre, et celui-ci devint plus grand et plus fort de plus en plus, et il déploya ses rameaux et ses branches plus loin et plus loin encore, recouvrant avec son ombre les pays et les mers jusqu'à l'extrême Orient de la terre. Sous son ombre les monts Atlas, Caucase et Haemus s'élevaient semblables à quatre piliers d'un toit infiniment vaste et quatre fleuves jaillissaient des racines de cet arbre paradisiaque — le Tigre, l'Euphrate, le Nil et l'Istros. Des navires recouvraient la surface des rivières et la flotte celle des mers, les semailles s'étendaient au dessus des champs et des forêts, au dessus des montagnes. Des sources fécondes jaillissaient du flanc des monts et arrosaient des rosiers et des cyprès qui poussaient dans des près et des prairies célestes. Dans les vallées s'élevaient des villes où l'on distinguait des dômes et des coupoles, des pyramides et des obélisques imposants, puis des colonnes et des tours au sommet desquels brillait la sémi-lune. Dans leurs couloirs retentissaient les sons des prières mêlés au concert des rossignols aux milles voix et des péroquets flamboyants et multicolores qui chantaient et murmuraient sous l'ombrage frais dont les feuilles avaient la forme d'épées. Puis un vent irrésistible s'éleva et courba leur sommets vers les villes et surtout vers la cité impériale de Constantin, sise au lieu de confluence de deux mers et de deux continents, semblable à un diamant entre deux émeraudes et deux saphirs constituant la pierre précieuse de l'anneau de l'empire qui s'étend et prend toute la terre. Osman voulait justement s'emparer de l'anneau, quand il se reveilla. L'interprétation du rêve, comme presage du règne universel d'une dynastie sortie des côtes d'Edebali et d'Osman, supprime tous les obstacles qui s'opposaient au mariage d'Osman avec la belle Malchatun, figurée par la pleine lune » <sup>24</sup>.

En confrontant le texte de Hammer avec ce que nous lisons dans le poème de Mihai Eminescu, il ne peut subsister la moindre doute que le poète s'est inspiré de ce passage, et Anghel Demetrescu a découvert la vraie source de son inspiration. Mais le penchant polémique de son article a vicié la juste compréhension du fait que le poète a assumé la légende d'une manière créatrice. Parmi les petites similitudes, qui rendent la filiation certaine, nous citons le quatrième vers de ce poème: Mais l'œil fermé au dehors, se réveille au dedans », qui correspond à l'idée de Hammer « une vision invisible à l'œil endormi à l'extérieur, mais ouvert à l'intérieur », ou encore les vers 28 et 29 où l'on apprend l'existence de quatre montagnes qui soutiennent le ciel (l'Atlas, le Caucase, le Taurus et les Balkans) et les quatre grands fleuves qui jaillissent de l'intérieur de son empire futur (L'Euphrate,

le Tiggre, le Nil et le Danube) qui développe l'idée de l'empire étendu sur trois continents que les Ottomans posséderont.

Les variantes du manuscrit de ce poème conservent plusieurs autres détails du texte de Hammer; la version imprimé est une stylisation très brève afin d'assimiler le passage dans la structure du poème entier. En comparant la légende du rêve d'Osman avec les autres légendes concernant les fondateurs de dynasties et d'empires, nous constatons l'identité presque complète de la tradition de base. Ce n'est que les noms des héros et les détails qui dépendent de la couleur locale qui sont différents, tout le reste est identique et peut se définir de la manière suivante: quelqu'un a un rêve où un arbre géant apparaît qui pousse de son propre corps ou celui d'autrui, arbre qui s'étend sur la terre toute entière. L'interprétation du rêve est toujours la même: la personne d'où sort l'arbre va engendrer un fondateur d'empire, qui va constituer en même temps la racine d'une nouvelle dynastie.

L'histoire place le début de la carrière prodigieuse d'Osman quelque part à l'est de l'Anatolie (le cheikh Edebali du monastère Itburnu, près de Eskişehir — l'ancien Dorilaeum — a marié sa fille Malhatun au gazi Osman bey et a soutenu les entreprises héroïques de ce dernier)<sup>25</sup>, donc il s'agit du périmètre de circulation de l'ancienne légende. De cette façon la tradition concernant le rêve d'Osman n'est rien d'autre qu'une vieille légende orientale rendue actuelle, concernant les fondateurs de dynasties et d'empires. Cela ne signifie point, que dans son aspect nouveau, la légende ottomane aurait perdu son originalité spécifique et son intérêt. D'après toutes les lois qui régissent les emprunts littéraires, cette légende a été rajeunie et enrichie, et dans sa nouvelle forme elle a connu un développement remarquable qui lui a assuré une nouvelle impulsion vitale affectant entre autre l'œuvre poétique de Mihai Eminescu aussi.

5. La dernière fois que nous rencontrons cette légende, d'après ce que nous savons jusqu'à ce jour, est en l'an 1414, chez le poète italien Buonamente Aliprando, mais cette fois-ci avec une modification essentielle dans son contenu; cette fois il ne s'agit pas du fondateur d'un empire politique, mais du fondateur d'un empire spirituel. La légende est mise en relation avec le poète latin Virgile, dont nous savons qu'il a joui au Moyen-Age d'un prestige et d'une gloire incontestables. C'est ainsi que le grand citoyen de Mantoue est arrivé à devenir le guide de Dante dans son voyage aux Enfers. Aliprando, en parlant de Virgile comme d'une gloire de la cité de Mantoue, a fait usage de toutes sortes de légendes orales et parmi elles la légende du rêve fatidique de sa mère aussi, selon laquelle de son corps poussait un rameau d'or portant des fleurs et des fruits. En allant chez un astrologue qui puisse interpréter son rêve, sa mère apprend qu'elle allait engendrer un fils, qui sera sage et savant sans pareil au monde. En s'étayant sur une etymologie populaire le nom de Virgile a été dérivé de *virga*, qui a le sens de « verge, baguette, sarment, pousse ». Le passage se termine par les vers qui soulignent l'honneur et la gloire que toute sa lignée va acquérir à la suite de la naissance du poète. Le texte de la légende d'Aliprando est le suivant:

Una notte la donna se sognava, / Che fuor del corpo suo produciva / Un ramo lauro, che fior si portava. / E quello ramo poi pomi facia. / E una verga le pareva di vedire / Che fiore e frutto assai si se avia. / Questa donna pur si volea sapire / Quel, che questo suo sogno le indicava / Innanzi che venisse

al partorire. / Un astrologo grande domandava, / Che'l suo sogno le dovesse spianare. / E quello a lei molto la confortava. / Dicea: „Voi vi dovete confortare / Di questo sogno: che vi so ben dire, / Che voi v'avete molto a rallegrare. / Un figlio maschio avete a partorire. / Sarà saggio, e di scienza ben'imbutto. / Non si troverà simil', al ver dire. / E perchè'l sogno vostro sia compiuto, / Per segno della verga de li fuori / Virgilio per suo nome sia mettuto. / Il figlio alleverete con amore. / Simul di lui alcun non sarà al mondo. / Per lui avrete ancora grand'onore <sup>26</sup> /.

L'anecdote se trouve — in nuce — déjà chez Suétone, qui écrit: *Praegnans eum mater somniavit evixam se laureum ramum quem contactu terre coalescere et excrevisse ilico in specie matura arboris refertaque varris pomis et floribus, ac sequenti luce cum marito rus propinquum petens ex itinero devertit atque in subiecta fossa partu levata est* <sup>27</sup>.

Nous savons toutefois que l'idée d'un arbre qui se développe d'une façon immense pour montrer la naissance d'une personnalité exceptionnelle (héros ou saint) se retrouve chez d'autres peuples encore, comme par exemple chez les estoniens <sup>28</sup>. La description de ces textes faite par Stith Thompson est toutefois trop lapidaire, pour nous être utile dans cette discussion, surtout parce que les textes eux mêmes nous sont inaccessibles.

Par là nous avons fini l'analyse de tous les témoignages concernant notre légende. D'après ce que nous avons montré, il résulte que le sujet de cette légende, attesté encore avant notre ère, a voyagé à partir de son lieu d'origine vers l'ouest en s'insérant au cours de sa pérégrination dans de nombreuses cultures, depuis la culture arabe, persane, latine, byzantine et ottomane, jusqu'aux peuples baltiques. Le rapport exact entre les versions que nous avons analysé est difficile et peut-être impossible à établir, dans le stade actuel de nos connaissances. C'est pourquoi nous nous sommes limités à rassembler seulement les cinq témoignages dont nous avons connaissance, en projetant une étude plus approfondie, après une documentation plus complète.

Sans doute Mihai Eminescu n'a pas connu tous les avatars internationaux de la légende, mais par son intuition et sa pénétration géniale il a parfaitement compris son message et il l'a employé exactement, selon les significations les plus profondes, comme mythe des origines, comme un corollaire des narrations concernant les grands fondateurs de dynasties et d'empires. Par suite, le passage correspondant de la « Troisième épître » doit être pris à la lettre, et non pas comme une simple tentative d'introduire une note d'exotisme dans notre culture. Il ne s'agit pas du « désir de surprendre et d'étonner le lecteur ... comme s'il voulait stimuler non pas sa compréhension mais sa stupeur » comme croyait Anghel Demetrescu, mais plutôt il s'agit de nous rendre plus familière et plus proche une modalité éternelle humaine d'imaginer la gloire d'une personnalité considérable.

De cette façon la résistance glorieuse du prince Mircea l'Ancien à la bataille de Rovine, contre la vague ottomane, instrument puissant de la fatalité historique, devient plus pathétique et plus éloquente encore.

Il nous a semblé important que ces textes soient connus et c'est pourquoi nous les avons groupé ensemble. Le poème de Mihai Eminescu ajoute un chaînon de plus à la longue suite de ces témoignages concernant un trait commun à la psychologie humaine.

Notre article, écrit cents ans exactement après la parution du poème de Mihai Eminescu, est un très modeste hommage rendu à son inoubliable mémoire.

## NOTES

- 1) Nous citons d'après la traduction: Mihail Eminescu, *Quatre poèmes* présentés par Hubert Juin, Paris, Edition Hautefeuille, [1958], p. 76. 2) Joseph v. Hammer, *Geschichte des osmanischen Reiches*, vol. I, p. 49—50. 3) Anghel Demetriescu, *Mihail Eminescu*, dans le vol. „Opere“ [Oeuvres], Edition Ovidiu Papadima., Buc., Fundația pentru literatură și artă, 1937, p. 262—263. 4) George Panu, *Amintiri de la „Junimea“ din Iași* [Souvenirs de la société littéraire « J » de Iassy], Buc., Minerva, 1971, vol. II, p. 23. 5) Anghel Demetriescu, *op. cit.* p. 262. 6) D. Caracostea, *Simbolurile lui Eminescu* [Les symboles d'Eminescu]. Dans le vol.: „Studii eminesciene“, ed. Ion Dumitrescu, Buc., Minerva, 1975, p. 139. 7) I.D. Ștefănescu, *Iconografia artei bizantine și a picturii feudale românești* [L'iconographie de l'art byzantin et de la peinture féodale roumaine], Buc., Meridiane, 1973, p. 176. 8) *Ibidem*, p. 176. 9) *Ibidem*, p. 177. Victor Hugo (*La légende des siècles*, Paris, Ed. Baudelaire 1966, p. 58—61) attribue le rêve de Jessé à Booz qui, selon l'Ecriture, était le grand-père de Jessé (Le livre de Rut, 4, 21). Voir aussi M. Eminescu, *Poezii*, Edition critique D. Murărașu, Buc., 1982, vol. III, p. 246. Le passage hugolien mérite d'être cité: Et ce songe était tel, que Booz vit un chène / Qui, sorti de son ventre, allait jusqu'au ciel bleu; / Une race y montait comme une longue chaîne; / Un roi chantait en bas, en haut mourait un Dieu. 10) Herodot, *Istoriei*, Trad. roum. Adelina Piatkowski et Felicia Vanț Ștef. Buc., Ed. științifică, 1961, vol. I, p. 66 (Livre I, chap. CVIII). 11) Pour ce dernier cycle de légendes conf. Stith Thompson, *Motif-Index of folk literature*, Copenhagen, 1957, vol. V: L—Z, sigle M 271: Exposure of infant to avoid fulfillment of prophecy. Type 931. Aarne FFC XXIII 56, 91; Encycl. Religion and Ethics, s.v. « Abandonment and exposure »; Krappe, *Revue de l'histoire des religions* XVII (1933) 126; Icelandic: Boberg; Jewish: Neuman, bin Gorion Born Judas I 165, 372; Greek: Fox, 5, 118; India, Thompson-Balys; et M 371: Exposure of child to prevent fulfillment of paricid prophecy. Type 931. Irish myth: Cross; Greek: Fox 48, Oedipus); India: Thompson-Balys. 12) Herodot, *Op. cit.* chap. CIX—CXII. 13) Xenofon, *Viața lui Cyrus cel Bătrîn, întemeietorul statului persan*. [La vie de Cyrus l'Ancien, le fondateur de l'état perse]. Trad. Roum. M. Marinescu-Himu, Buc., Ed. științifică, 1967. 14) *Ibidem*, p. 57 (I, 2). Dans la note 32 à la pag. 394, la traductrice montre que Strabon aussi écrit au sujet des chansons des perses qui glorifiaient les faits glorieux des dieux et des hommes importants (XV, p. 733). 15) Charles Diehl, *Figures byzantines*, Paris, 1939, vol. I, p. 159. 16) Albert Vogt, *Basile I<sup>er</sup>, empereur de Byzance (867—886) et la civilisation byzantine à la fin du IX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1908, p. 26. 17) Charles Diehl, *Op. cit.*, p. 159. 18) Nicolae Iorga, *Istoria vieții bizantine* [Histoire de la vie byzantine], Trad. roum. Maria Holban, Buc., Ed. enciclopedică română, 1974. Entre les pages 384 et 385. 19) Il s'agit des commentaires du grand historien à l'illustration N°. 18 (le portrait de l'empereur Basile). L'illustration du rêve de sa mère porte le n°. 20 et a le commentaire suivant: Un autre signe qui annonce la grandeur: le songe de la mère de Basile. L'enfant lui apparaît assis dans les rameaux d'un cyprès géant. 20) Friedrich Giese, *Die altosmanischen anonymen Chroniken*. In Text und Übersetzung herausgegeben. Leipzig, 1925. vol. II, p. 12—13. 21) Ion Matei, *Notes concernant l'enseignement des langues orientales dans les Pays Roumains*. Studia et acta orientalia 5—6 (1967) p. 111. 22) Ioannes Levnclavius Nobilis, *Annales Sulttanorum Othmanidarum, a tursis sua lingua scripti*, Francfort, 1588, p. 3—4. 23) Adrian Fochi, *Dimitrie Cantemir, etnograf și folclorist* [Le prince D. C., ethnographe et folkloriste], *Revista de etnografie și folclor* 9 (1964) p. 99—100. 24) Anghel Demetriescu, *Op. cit.*, p. 263, d'après Joseph v. Hammer, *Op. cit.*, vol. I, p. 49—50. 25) Aurel Decei, *Istoria imperiului otoman* [Histoire de l'empire ottoman] Buc., Ed. științifică și enciclopedică 1978, p. 22. 26) Domenico Comparetti, *Virgilio nel medio evo*. Firenze, 1896, vol. II, p. 260—261. 27) Augusto Rostagni, *Svetonio De poetis e biografii minori. Restituzione e commento*, Torino, 1944, p. 72—74. 28) Stith Thompson, *Op. cit.*, sigle M 312.0.4.1., en citant Loomis, *White Magic*, 19, oeuvre qui ne nous a pas été accessible.

Adrian Fochi.



## DOCUMENTS CONCERNANT LE VAKF D'ISACEEA

En Dobroudja — province roumaine située entre le Danube et la Mer Noire — ont existé plusieurs *vakfs* (fondations pieuses islamiques) <sup>1</sup>, au cours des plus de 450 années de domination ottomane. Mais, jusqu'à présent, nous n'avions sur eux que des informations disparates ou à caractère général. <sup>2</sup>

Le vakf d'Isaceea (localité du nord de la Dobroudja) était connu jusqu'ici assez vaguement. Les chroniqueurs et les voyageurs du XVII<sup>e</sup> siècle (Miron Costin, Katib Celebi, Mustapha Naima, Evliya Celebi, Pietro Deodato Bakšić) notent qu'il a été fondé par le sultan Osman II (1618—1622), à l'occasion de la grande campagne turque de 1621, contre la forteresse de Hotin, alors sous domination polonaise.

Les deux documents que nous présentons ici contiennent des informations précises et des détails concernant les limites territoriales, la provenance des revenus et la destination des dépenses de ce vakf. Sur la base de ces documents est possible la reconstitution des éléments essentiels de l'acte de fondation (*vakf-name* ou *vakfiyye*), de 1621, que nous ne connaissons pas encore. En même temps, par corroboration avec d'autres sources, nos documents offrent des informations précieuses sur l'éventail des obligations fiscales, sur le niveau des activités productives et commerciales, ainsi que sur la situation démographique de la zone comprise entre le vakf d'Isaceea et, par extension, de toute la Dobroudja, au XVII<sup>e</sup> siècle.

Le premier document est le registre fiscale officiel des villages composants du vakf d'Isaceea <sup>3</sup>. Il est confirmé par la *tugra* du sultan Ibrahim I (1640—1648) et authentifié par la signature et le sceau du *kadiasker* (juge militaire) de la Roumélie, Ebu'l-Fazl Mahmud. Le registre a été daté, dans les archives qui le détiennent, le 1<sup>er</sup> Cemaziülahir 1055 (25 juillet 1645).

Dans le préambule de ces registres, il est dit que le vakf d'Isaceea a été créé par feu le sultan Osman, pour l'entretien de la mosquée et de la forteresse construite sur son ordre dans cette bourgade, étant composé de villages situés sur les deux rives du Danube. L'acte enregistre entre les limites du vakf la *bourgade d'Isaceea* et le village subordonné à celui-ci *Rakel*, ensuite les villages de *Monastir Derbend* (aujourd'hui Niculitzel) et de *Luncavitza*, au sud du Danube; au nord du fleuve sont mentionnés les villages de: *Tomarovă* (Reni), *Cerceluş* (?), *Barta*, *Yeniköy* (Satul Nou), *Cartal*, *Brinza*, *Babuiuş* et *Ghirecul* (Grecenii Vechi?) <sup>4</sup>. Séparément sont mentionnés, toujours sur la rive gauche du Danube, les villages de *Deniz Aga* et *Hendek (Khandak) Derbend*. Il est intéressant de remarquer le fait que, concernant les villages du nord du Danube, le registre spécifie expressément qu'ils « avaient été détachés du pays de Moldavie » (*Bogdan vilayetinden ifrâz idüb*). Ces précisions contribuent à l'éclaircissement du problème — resté encore en suspens — du statut de la zone danubienne du territoire de la Moldavie durant la domination ottomane.

On sait qu'après 1484, lorsque les Turcs s'emparèrent de Kilia et de Cetatea Albă, (Akkerman), une partie du sud-est de la Moldavie passa sous

la domina de la Porte ottomane. Mais, ultérieurement (peut-être en 1486, lorsque fut conclue la paix moldo-ottomane)<sup>5</sup> le sultan Bajazet II (1481—1512) rétrocéda au prince régnant de Moldavie (Etienne le Grand (1457—1504) ou Bogdan III (1504—1517) deux des lacs de cette zone. Les documents roumains avèrent jusqu'en 1617 ce droit de possession du prince de Moldavie. A défaut d'autres informations certaines, on a supposé que les deux lacs (*Cahul* et *Cartal*) ont continué à appartenir à la Moldavie après cette date<sup>6</sup>.

Mais le registre que nous publions ici montre que jusqu'en 1621, s'était trouvée en la possession du prince de Moldavie une zone plus étendue que les deux lacs et les terrains afférents à celui-ci. Nous croyons que l'explication réside dans le fait que les limites de la cession turque — faite probablement en 1486, mais certainement renouvelée en 1512<sup>7</sup> — ne furent pas bien précisées. Des deux côtés se produisirent des abus et des violations territoriales incessants<sup>8</sup>, que ni même l'acte de 1621 de constitution du vakf d'Isaceea ne réussit à arrêter<sup>9</sup>. Ce registre fiscal (de 1645), dans lequel fut exactement établie la frontière nord-danubienne du vakf d'Isaceea, a été destiné à mettre fin aussi bien aux illégalités commises à la perception des impôts des habitants du vakf, qu'aux violations territoriales produites au détriment de la Moldavie.

Par l'acte de fondation du vakf d'Isaceea le sultan Osman II n'a pas seulement annulé un vieux privilège du prince de Moldavie, mais il a également fait une annexion territoriale effective, car, au moins le village de Reni (Tomarova), compris dans le vakf, était demeuré en dehors des limites de la domination ottomane établie en 1484. Cet acte de force du sultan a représenté, d'une part, un effet sur le plan moral de l'insuccès du jeune Osman II à Hotin, et d'autre part, il a constitué un élément significatif du processus de renforcement de la domination ottomane en Moldavie et en Valachie<sup>10</sup>.

Dans le registre sont énumérées, pour chaque village ou groupe de localités, une large gamme de sources de revenus, représentées par les impôts perçus sur les habitants ou sur ceux qui venaient dans un but ou un autre dans le rayon de la localité respective. A quelques exceptions près, sont prévus avec exactitude la nature et le montant de chaque impôt, qui devait être payé soit en espèces, soit en nature, soit sous les deux formes en même temps. Mais, comme il résulte d'autres documents portant sur le même vakf, ces dispositions fiscales ne furent pas respectées. En 1688, par exemple, les habitants musulmans et chrétiens du vakf d'Isaceea adressaient une plainte collective au surveillant (*dar-üs-saâde agası* — chef du harem impérial), dans laquelle ils montraient que le *mütevelli* (l'administrateur d'un vakf) leur exigeait des impôts supérieurs aux dispositions initiales. Le destinataire renouvelle les dispositions inscrites au registre de 1645, et demanda qu'elles fussent respectées exactement<sup>11</sup>. Nous ne savons toujours pas dans quelle mesure les *mütevellis* tinrent compte de ces ordres de l'autorité tutélaire, étant donné qu'à cette époque l'inflation avait pris des proportions et l'observation des réglementations légales était devenue un phénomène chronique dans tout l'empire<sup>12</sup>.

Notre registre relève, également, le caractère assez diversifié des activités qui se déroulaient sur le territoire du vakf d'Isaceea. Les occupations principales, l'agriculture et l'élevage des animaux (surtout des moutons) étaient pratiquées dans toutes les localités mentionnées. Sur les deux rives du Danube existaient de vastes jardins et vignobles, étant donné qu'ils figuraient parmi les sources principales de revenus du vakf. Nous notons aussi,

l'expansion de l'apiculture et de la culture du miel. Les habitants de la rive gauche du Danube, surtout, continuaient aussi à pratiquer intensément leur vieille occupation — la pêche. Nous remarquons, en même temps, une vive activité commerciale, surtout, de transit <sup>13</sup>.

Le second document que nous publions ici est un rapport concernant le bilan des revenus et des dépenses du vakf d'Isaceea, de l'année financière 1102 (mars 1691 — mars 1692) <sup>14</sup>. C'est un des actes comptables qui étaient dressés sur la base des rapports annuels de budget de l'administrateur du vakf (*mütevelli*), confirmés par le surveillant de la fondation (*nazır*). Nous avons choisi ce document, parmi une série d'actes du même genre portant toujours sur le vakf d'Isaceea, étant donné son caractère explicite.

Le document a enregistré, pour une année et dix jours, un revenu de 2 074 200 akçe, lequel était bien supérieur au revenu annuel de 1 310 000 akçe invariablement noté dans les rapports de budget du même vakf des années financières 1074 (1664—1665) — 1083 (1673—1674) <sup>15</sup>. La précision que la somme de 990 840 akçe du revenu de l'année 1102 (1691—1692) provient de la capitation (*cizye*), montre que cette majoration était due aux mesures organisatoires adoptées par le grand vizir Köprülü Mustapha Pacha (1689 — 1691), pour mettre fin aux évasions et aux abus fiscaux <sup>16</sup>.

Sachant par les dispositions du premier document (confirmé en 1688), qu'un homme non musulman marié était obligé de payer une capitation (*cizye*) de 300—340 akçe et un homme célibataire (non musulman) payait 170 akçe, nous pouvons nous rendre compte que la population de la zone était en grande majorité nonmusulmane (chrétienne). Nous avons ici, aussi en vue le fait que des 14 localités, inscrites au registre de 1645, un seul village (Deniz Ağı) est indiqué comme étant habité exclusivement par des musulmans, tandis que les autres 9 de la rive gauche du Danube avaient une population exclusivement nonmusulmane, les localités du sud du fleuve présentaient une composition religieuse mixte (musulmane et nonmusulmane). Etant donné que les villages de la rive gauche du Danube avaient été « détachés du pays de Moldavie » et qu'Evlîya Celebi et d'autres voyageurs de l'époque notent qu'Isaceea était habitée surtout par des Roumains <sup>17</sup>, il est naturel d'admettre que l'élément ethnique roumain représentait la majorité de la population du vakf d'Isaceea. Au demeurant, dans la dernière partie du registre, où est établie la limite nord-danubienne du vakf, sont mentionnés de nombreux toponymes et hydronymes locaux d'origine ou d'usage roumain, tels: *Fintîna*, *Repedea*, *Brînza*, *Ghirecul*, *Şipota*, *Bortnitza*, „*Grădiştea gîrlasî*“, etc. L'existence à cette époque d'une nombreuse population roumaine en Dobroudja, en premier lieu dans les zones limitrophes du Danube, est plus clairement attestée par les registres de recensement fiscal (*tahrir defterleri*) de la comptabilité ottomane <sup>18</sup>.

Ces deux documents que nous publions ici seulement en translittération et photocopies <sup>19</sup>, fournissent encore beaucoup d'autres éléments, de nature à contribuer non seulement à la connaissance du passé de la Dobroudja, mais aussi à l'éclaircissement de certains aspects de l'histoire socio-économique de l'Empire ottoman du XVII<sup>e</sup> siècle.

- 1) Pour l'institution du *wakf* (*wakf*), il existe une riche bibliographie; voir plus récemment Tayyib Gökbilgin, *Fondation, donation et biens de communautés religieuses, les wakfs et leur rôle économique et social*, « Rapports », II, XV CISH, Bucarest, 1980, p. 398—404; Vera Moutafchieva, *Le wakif — un aspect de la structure socio-économique de l'Empire Ottoman (XV—XVII s.)*, Sofia, 1981.
- 2) Tudor Mateescu, *Uafulurile din Dobrogea și arhivele lor* [Les wakfs de Dobroudja et leurs archives], „Revista arhivelor”, vol. XXXVIII, n° 4, Bucarest, 1976, p. 412—417.
- 3) Başbakanlık Arşivi-Istanbul, Maliyeden Müdevver Defterler n° 4564 (Archives de l'Etat de Bucarest, Collection de xérogaphies Turquie, paquet XXI, doc. 1).
- 4) Ces localités du nord du Danube peuvent être également identifiées au XIX<sup>e</sup> siècle, étant des villages roumains situés dans l'ancien département d'Ismail (voir Zamfir Arbore, *Dicționarul geografic al Basarabiei* [Dictionnaire géographique de la Bessarabie], Bucarest, 1964).
- 5) Les discussions autour de ce problème durant depuis longtemps; voir plus récemment Nicoră Beldiceanu, Jean Louis Bacqué-Grammont et Matei Cazacu, *Recherches sur les Ottomans et la Moldavie fronto-danubienne entre 1484 et 1520*, « Bulletin of the School of Oriental and African Studies », University of London, vol. XLV, part. 1, 1982, p. 48—66; Tahsin Gamil, *Quelques observations concernant la conclusion de la paix entre la Moldavie et l'Empire Ottoman (1486) et la delimitation de leur frontière*, „Revue Roumanie d'Histoire”, XXII, 3, Bucarest, 1983, p. 225—238.
- 6) Marcel Dumitru Ciucă, *Din relațiile Moldovei cu Imperiul otoman în timpul domniei lui Bogdan al III-lea* [Pages des relations de la Moldavie avec l'Empire ottoman sous le règne de Bogdan III], „Revista de istorie”, n° 7, 1978, p. 1256.
- 7) L'acte en slavons, donné dans ce sens, le 25 janvier 1512, par le futur sultan Selim I, au prince régnant de Moldavie, Bogdan III, a été découvert par le prof. Mihail Guboglu aux archives d'Istanbul. Ce document a été publié plusieurs fois, mais sa meilleure édition est due à Marcel Dumitru Ciucă, *op. cit.*, p. 1253—1263.
- 8) Archives de l'Etat de Bucarest, Collection des microfilms Turquie, rouleaux 118, c. 32, 503, 608, 729 (ordres de 1609, concernant l'interdiction des violations des frontières danubiennes de la Moldavie); voir aussi Bistră Țvetkova, *Regimul schimbului economic dintre teritoriile de la nord și sud de Dunăre în secolul al XVI-lea*, [Le régime des échanges économiques entre les territoires du nord et du sud du Danube au XVI<sup>e</sup> siècle] dans le vol. „Relațiile româno-bulgare de-a lungul seecurilor” [Les relations roumano-bulgares au long des siècles], I, Editions de l'Académie, Bucarest, 1971, p. 132—134 (texte republié du registre du kadi d'Akça Kazanlik, Küçük Piri, du 15 avril 1520).
- 9) Başbakanlık Arşivi-Istanbul, Mühimme Defterleri 83, doc. 22, 76 (ordres de 1627, concernant les disputes territoriales entre le wakf d'Isaccea, d'une part et la Moldavie et le wakf d'Ismail, de l'autre).
- 10) Voir Tahsin Gamil, *Țările române în contextul politic internațional (1621—1672)* [Les pays roumains dans le contexte politique international (1621—1672)], Editions de l'Académie, Bucarest, 1979, p. 43—49.
- 11) Topkapi Sarayı Müzesi Arşivi-Istanbul, E—7483/13—14.
- 12) Voir Halil İnalcık, *Adıktınameler*, « Belgeler », Türk Tarih Kurumu Basımevi-Ankara, 1967, p. 49—142; idem, *The Ottoman Decline and Its Effects upon the Raya*, « II Congrès International des Études du Sud-Est Européen », Athènes, 1970.
- 13) Des documents d'entre 1756 et 1760 montrent que les marchands polonais s'approvisionnaient dans cette zone de nourriture et de boissons nécessaires au voyage (Biblioteka Czartoryskich-Krakow, Rkp 605, f. 593, 627, 668).
- 14) Topkapi Sarayı Müzesi Arşivi-Istanbul, D-4348 (Archives de l'Etat de Bucarest, Collection des microfilms Turquie, rouleau 156, c. 130—131).
- 15) Ibidem, D-3970/1—6, D-8947, D-7483.
- 16) Dans un ordre circulaire, du mois de janvier 1692, adressé aux fonctionnaires locaux de Roumélie, y compris à ceux d'Isaccea, on enjoignait d'une manière catégorique que « au cours de l'année financière 1102, les capitations (cizye) des sujets chrétiens qui habitent dans les *kazas* que vous dirigez, doivent être levées avec l'observation des dispositions légales, [c'est-à-dire], conformément aux trois catégories financières: *a'la*, *evsâd* et *edna* », dans lesquelles avaient été divisés les contribuables, en fonction de leur situation matérielle (Başbakanlık Arşivi-Istanbul, Mühimme Defterleri 102, doc. 535—536).
- 17) *Călători străini despre țările române* [Voyageurs étrangers sur les pays roumains], vol. VI (II<sup>e</sup> partie, parue par les soins de Mustafa Ali Mehmet), Editions scientifiques et encyclopédiques, Bucarest, 1978, p. 489—490.
- 18) Voir Tahsin Gamil, *Considerații privind aspectul demografic al zonei centrale a Dobrogei la sfârșitul secolului al XVII-lea (Pe baza unui registru financiar otoman)* [Considerations sur l'aspect démographique de la zone centrale de la Dobroudja à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle (Sur la base d'un registre financier ottoman)], dans le vol. „Comunicări de istorie a Dobrogei” [Communications d'histoire de la Dobroudja], Constanța, 1980, p. 67—73. Nous tenons à préciser que le résumé français de cet ouvrage (p. 73—74) ne nous appartient pas, étant rédigé par les éditeurs, sans notre assentiment. Le même ouvrage a été également publié en français (dans « Pontica », vol. XII (1979), Constanța, p. 181—187), mais contient tant de fautes d'impression

qu'il ne peut en fait être utilisé. 19) Dans sa traduction roumaine ces documents paraîtront dans mon volume: *Relațiile ȧrilor române cu Poarta otomană în documente turcești (1601—1612)* [Les relations des pays roumains avec la Porte ottomane dans les documents turcs (1601—1612) contenant plus de 240 documents en langue turco-osmane, recueillis dans les archives de Turquie, de Roumanie, de Pologne, de Hongrie, et de Bulgarie.

< Tuğra >

< Mühür >

Sâidü'l-hayat ve şehidü'l-memât cennet-mekân firdevs-âşiyân merhûm ve mağfûrûn-leh sultan Osmân han aleyhü'r-rahmetü'l-gufrân hazretlerinin kasaba-i Isâkçı'da binâ buyurdıkları kal'a ve cami'-i şerîf Silistre sancağında vâki' Tuna'nın berü yakasında ve dahi öte yakasında Boğdın vilâyetinden ifrâz idüb vakf ve tayın eyledikleri kuranın defteridir ki beyân olunur.

Tuna'nın berü yakasında vâki' olan karyelerdir.

Nefs-i kasaba-i Isakç-ı Karye-i Râkel

Nefs-i kasaba-i Isakçı ve tâbi'i Râkel nâm karyenin koyun hakkı her koyundan iki akçe ve yüz koyundan bir toklı ve on kovanda bir kovan ve tereke-i envâ'ndan onda bir öşr ve bâgât hakkı her dönüm başına müslümânlardan on ikişer akçe ve keferet tâifesinden otuz ikişer akçe ve resm-i keten on demedde iki akçe ve cizye ve ispenc müzevvecden üçer yüz kırkar akçe ve mucerreden yüz yetmişer akçe ve resm-i fuçı yigirmişer akçe âher karyeye gider ise kırkar akçe ve odundan araba başına birer akçe ve odun gemilerinden kazık hakkı ve sairinden yigirmi beşer akçe ve murûr ü ûbûr iden arabalardan sekizer akçe bac alına ve âsiyâbdan altmış iki akçe ve âsiyâb-i âbîden dahi dolâbdan altmış iki akçe ve Tuna'dan çıkan balıkdan yigirmi balıkda bir balık öşr alınur ve bid'at-i hanâzîr birer bâbka ve beyit-ül-mâl-ı amme ve hassa ve kaçkûn ve yâve ve cürm-ı cinâyet ve bâd-i havâ ve mâl-gâyib ve mâl-mefkûd bil-cümle vakf-i şerife mahsûl kayd ve tayın olunmuşdur.

Karye-i Monâstir Derbend

Karye-i mezbûrenin dahi cizyesi müzevvecden üç yüz kırk akçe ve mucerreden yüz yetmiş akçe ve koyun hakkı dahi her koyunda iki akçe ve yüz koyunda bir toklı ve on kovanda bir kovân; derbend olmağla öşre ve sair hubûbâta bedel hane başına üçer yüz akçe ve fuçıdan yigirmi beşer akçe taşra köylere gider ise kırkar akçe ve resm-i dönüm müslümânlardan on ikişer akçe ve kefereden otuz iki akçe alınur.

Karye-i Lukaviça

Mezbûrenin dahi cizyesi müzevvecden üç yüz kırk akçe ve mucerreden yüz yetmiş akçe ve koyun hakkı her koyundan iki akçe ve yüz koyundan bir toklı vakıf için alınub karye-i mezbûre timâr olmağla öşrini ve sair tekâlifin sâhib-i timâra edâ ideler.

Tuna'nın öte yakasında olan karyelerdir ki beyân olunur:

Karye-i Tomarova, karye-i Çerceluş, karye-i Bârtâ, karye-i Yeniköy, karye-i Kartal, karye-i Brınza, karye-i Bâbuiş, karye-i Girekul.

Zikr olunan sekiz pare karyenin koyun hakkı her koyundan iki akçe ve yüz koyundan bir toklı ve on kovandan bir kovan ve terekede onda bir öşr ve bâgât hakkı her dönüm başına otuz ikişer akçe ve resm-i keten on demedde iki akçe

ve Erzye ve İspence'den üçer yüz akçe ve Kahova golünden sayd-i mâhiden beşde bir ve nehr-i Brût'dan sayd-i mâhiden üç günde nisfı ve üç günden sonra beşde bir öşr ve Brût'dan cereyân iden Râhova göli ve Mellu göli ve Brâteş göli ve Brût'dan ve sair boğâzlardan beşde bir öşr ve adalarda hasıl olan otlakdan on depeden bir depe otluk ve Yeniköy dâhilinde Grâdicda boğâzı her senede üç günde bir nisfı alınur üç günden sonra beşde bir öşr-i mâhî alınur ve Vekite boğâzından ve Grâdicda'dan ayrılan boğâzlardan ve Kartâl önündeki boğâzda öşr-i mâhî beşde bir ve bunlardan geçen koyundan ve keçiden geçid hakkı bir koyundan bir akçe alınur sair kebîr hayvânâtıdan ikişer akçe alınur ve Yâlpûk gölünden sayd olan mâhiden yedide bir öşr alınur ve Yeniköy karibinde ve Yâlpûk boğâzından geçen arabalardan ve sair geçenden bâc alınur İsmail'e gidenden ve gelenden kânûn üzere bâc alınur ve bu zikr olunan köylerde meyhânelerde satılan hamırdan fuçı açıldıkda fuçı başına beşer bâbka ve vakıf sınırından çıkub dâr-ül-harbe gider ise yüz akçe ve sair köyden köye koçu gider ise sekiz bâbka alınur ve gerdek hakkı eğer bâkire ise on bâbka ve eğer seyyibe ise beş bâbka ve eğer köyden taşra gider ise yigirmi bâbka ve Tuna'dan sayd olan mâhiden yigirmide bir öşr ve yâbandan vakıfın içine gelen koyundan resm-i otlak kânun üzere alınub ve hıncırdan birer bâbka ve eğer depelerler ise iki bâbka ve vakıf içinden tahmîl olunan araba başına birer bâbka ve öküz başına ikişer bâbka alınur ve nehr-i Brût iskelelerinde ba'zı geçen eşyâdan kânun üzere gümrüğü alınur ve bil-cümle beyit-ül-mâl-ı âmm ve hâssa ve kâşkûn ve yâve ve cürmücinâyet ve bâd-i havâ ve mâl-ı gâyib ve mâl-ı mefkûd ve gayre vakf-i şerifinindir.

#### Karye-i Deniz Ağa

Mezkûr karye halkı müslümân olmağla öşri onda bir ve koyun hakkı her koyundan iki akçe ve yüz koyundan bir toklı alınur.

#### Karye-i Hendek Derbend

Mezkûr karyenin ispencesi ve sair tekâlifi üçer yüz akçe ve koyun hakkı her koyunda iki akçe ve yüz koyundan bir toklı ; derbend olmağla sair tekâlifden mu'âflardır.

Yeniköy ve Yalpuk göli ve Rakçı suyundan Daçku bucâğının ve suyundan Çavuş kışlasından İsmâil hudûdlarına varınca Kahova dîmekle ma'rûf mevzî' başına ardın handek ile Brût nehrine ve nehr-i mezbûrdan müfrez Şipote boğâzına ve yine nehr-i merkûmdan müteşâ'ib Bortnica nâm nehirden yar dibinde vâkî' târik-i âmm ile Fintana'ya varınca ardın Prâteş göli kenârı ile Repete boğâzından nehr-i Tuna'ya varınca dâhilinde vâkî' Orâhova göli Mellû göli ve Prâteş nâm göller ve bunun içinde olan adalar ile mahdûd olan ârâzi üzerinde vâkî' olmuştur bu hududun içinde olan Tomârova'ya mülhak Kuvâla göli vakıfın olmağla ve yanında olan Vekite boğâzı ve Kartâl köyi önünde olan boğâz ve Yeniköy önünde olan Grâdicda gırlası ve sair göller ve hudûd içinde olan handek ve Brût etrafında olan göller ve andan cereyân göller dahi vakıfındır.

< Ibâre-i tasdik:> Mutâbiku'l-aslihi'l-mu'avvel-i aleyih nemakahû'l fakir Ebû'l-Fazl Mahmud el-kadı be-askerî Rumeli afa anhö.

< Mühür >

Arh. St. Bucureşti, Colecţia xerografii Turcia, pach. XXI, doc. 1 (Başbakanlık Arşivi-Istanbul, Maliyyeden Müdevver Defterler nr. 4964, p. 3—6).

## HÜVE

Isakçı kazasında vâki' merhûm ve mağfûrûn-leh sultan Osman Hân aleyyh-ür-rahmet ve'r-rızvân hazretlerinin hasbeten-li'llâh-ü teâlâ müceddedden binâ ve ihyâ' buyurdıkları câmi'-i şerif ve kal'a-i cedîdeleri evkâfına bin yüz iki senesi Mart'ı iptidâsından sene-i mezbûre ahırına gelince sâbıka mütevellî olan Küçük Hasan Ağa kullarının hâlâ görülen bir yıllık ve on günlük muhasebesinin irâd ve masrafı zıkr olunur:

Bir sene ve on günde cizye mâlından gayri dönüm-i bâğât ve dâlyânî mâhî ve 'âdet-i ağnâm ve kevâre ve fuçı ve gümrük rûsûmatından ve öşri hinta ve şa'ir mahsulatından ber-mûcib-i defter-i müfredât-i kâtib cema'ân dokuz bin yiğirmi sekiz gurûş tahsîl ve makbûzî olup ve bundan mâ-adâ ber-mûcib-i defter-i müfredât-i mumzî ve memhûr-i kâdî mirî tarafından cem' ve tahsîl olunub girü vakıf için Dar-üs-saâdet-üş-şerife hazinesine teslim olunacak sekiz bin iki yüz elli yedi gurûş cizye maliyle cema'ân on yedi bin iki yüz seksen beş gurûş olur yüz yiğirmişer akçe hesabından kâmil yiğirmi yük yetmiş dört bin iki yüz akçe mâl-i vakıf olup meblağ-i mez-bûrdan iki yük seksen beş bin dört yüz seksen akçesi câmi'-i şerif hademiyle kal'a-i cedîdeleri neferatının tamâmen birer yıllık vazifeleri için edâ olunub ve kırk altı bin iki yüz akçesi dahi camî-i şerife alınan bal mumı ve kandil yağı ve bûriyâ-i sâz bahalarına ve saire-i lâzım ve mühimme olan ihrâcat-i muayyene ve mukarrerelerine harc ü sarf olunub ve yüz elli bin akçesi dahi İstanbul'da sultan Ahmed Han türbesinde medfûn sultan Osmân Han hazretlerinin ve vâlideleri ruhu için telâvet olunan âhirânların vazâifi için edâ olunub ve üç yük akçesi dahi ber-mûcib-i âdet-i kadim ağâlar câizesi için ve kapu harcı için ve kapu harca için edâ olunub ve altmış bin akçesi dahi mütevellî-i vakıf kullarının harc-i rahi için sarf olunub ve dokuz bin altı yüz gurûş ki onbir yük elli iki bin akçe ider taraf-ı miriden Dâr-üs-saâdet-üş-şerife hazinesine teslim olunacak cizye mâlından Haremeyn-üş-şerifeyin akçesine ve altı yüz altmış dokuz buçuk gurûş ki seksen bin üç yüz kırk akçe ider 'avâid-ı hümâyûn akçesi için takâs ve mahsûb olmak üzere kayd olup devren muhasebede şerh virilmeğin bu takdırce mûmâ-ileyh Küçük Hasan Ağa kullarının irâd ile mesârifi hesabı beraber gelüb vakıf-i mezbûrun mûsâadesi olmamağla avâid-i hümâyûn için teslim olunagelen üç bin gurûşdan ancak altı yüz altmış dokuz buçuk gurûşu teslim olunub bâkî kalan iki bin üç yüz otuz üç buçuk gurûşu sadr olan hatt-i hümâyûn devlet-makrûn mûcibince vakıfa heyye (?) ve zam olunduğı arz olundu.

Arh. St. Bucureşti, Colecţia microfilme Tarcia, rola 156, c. 130-131 (Topkapı Sarayı Muzesi Arşivi-Istanbul, D-4348).

## LES ARABES EN DOBROUDJA

Dans le tableau ethnographique de la Dobroudja où autrefois, à côté des Roumains, qui constituaient l'élément autochtone et prépondérant de cette province, d'autres groupes ethniques ont habité, les uns pour une période plus courte, d'autres pour plus longtemps, aux Arabes revient une petite place.

La présence d'une population arabe en Dobroudja, fait inattendu peut-être à première vue, n'est pas restée inconnue à l'historiographie roumaine. Elle a fait l'objet de références sommaires de quelques études relatives à la province comprise entre le Danube et la Mer Noire, comme celles signées par M. D. Ionescu-Dobrogeanu<sup>1</sup> et Al. P. Arbore<sup>2</sup>. Malheureusement, aucune de ces références n'ont pas essayé une vue d'ensemble sur l'élément arabe de la Dobroudja, les investigations se réduisant exclusivement à la colonisation de la première moitié du XIX-ème siècle, étudiée seulement par quelques sources connues jadis, mais qui donnent des informations incomplètes. Nous considérons ainsi nécessaire une reprise de ce sujet, sur une base d'information élargie et comprenant aussi d'autres aspects de la présence des Arabes en Dobroudja, espérant que cet essai apportera une contribution à la connaissance d'un épisode intéressant, quoique en apparence mineur, du passé de cette province roumaine.

Avant tout, le problème de la colonisation des Arabes en Dobroudja ne doit pas être réduit au moment connu, c'est à dire à la première moitié du XIX-ème siècle. On croit qu'un nombre d'Arabes a été transféré dans cette province dès le XVI-ème siècle, dans le procès de la colonisation des régions de l'est de la Rumélie avec des éléments musulmans, par le pouvoir central ottoman. En 1653 Paul de Alep remarquait que beaucoup des colons mahométans de la Dobroudja venaient de Caramanie et de son pays<sup>3</sup>, donc de Syrie, fait qui nous conduit à la conclusion que parmi eux se trouvaient aussi, très probablement, des Arabes<sup>4</sup>. Petit à petit, ces Arabes, privés de toute liaison avec le pays d'origine, ont perdu, comme il arrive de règle en tels cas, la langue et les habitudes, se trouvant assimilés par la population turque au milieu de la quelle ils vivaient.

D'autres colonisations arabes en Dobroudja pendant les siècles suivants nous ne sont plus confirmés jusqu'à celle de la première moitié du XIX-ème siècle, connue, comme nous avons déjà vu, de plusieurs sources. Les informations disponibles en présent, sur cette colonisation, sont, pour la plupart, contradictoires, fait qui amène des difficultés à la reconstitution fidèle de ses causes, ses circonstances et ses répercussions, et aussi de son déploiement.

D'abord, les informations parvenues de Ion Ionescu de la Brad, à l'occasion des recherches entreprises en Dobroudja en 1850. Il nous dit qu'à l'époque de Hassan Pacha, « habitant de la Dobroudja », nommé plus tard le gouverneur d'une contrée d'Asie, avait survenu la colonisation de certains villages de Dobroudja avec des Arabes<sup>5</sup>. Ce fait s'est produit donc avant que Saïd Mirza Pacha devient *vali* de Silistra-Rusciuc (gouverneur de la Dobroudja et de Bulgarie de Nord-Est), donc avant la moitié du 1834, quand celui-ci apparaît comme titulaire de la fonction nommée<sup>6</sup>, qu'il occupait



encore en 1850 <sup>7</sup>. La colonisation a eu lieu, certainement, entre 1831—1833, quand un Hassan Pacha est attesté dans la fonction de caïmacam (suppléant) du *vali* de Silistra-Rusciuc <sup>8</sup>.

Le promoteur a été ce Hassan Pacha, qui, comme nous indique Ion Ionescu de la Brad, s'était particulièrement occupé du développement de la Dobroudja, où, en 1850 encore, possédait plusieurs terrains et qui, d'après l'opinion du renommé agronome roumain, avait « certainement des grandes idées de colonisation, idée qui a été même réalisée » <sup>9</sup>. Mais, la colonisation s'était passée avec le consentement du Gouvernement Impérial <sup>10</sup>, intéressé à repeupler et à redresser l'agriculture de la Dobroudja, province qui avait beaucoup souffert pendant la guerre russo-turque de 1828—1829, quand sa population avait été réduite à cause des destructions et des ravages provoquées par cette guerre. <sup>11</sup>

En 1850 se trouvaient dans la Dobroudja 143 maisons, respectivement familles, arabes, formées par des colons <sup>12</sup>, qui totalisaient probablement environ 500 personnes. Ces colons habitaient sept villages de la *kaza* de Bazar-gic: *Dokuzagatha* (tq. Dokuzagaç) — 26 maisons, *Poiras* — 32 maisons, *Aidimbey* (tq. Aydinbey) — 14 maisons, *Oussoubey* (probablement tq. Uzunbey) — 31 maisons, *Ougourlar* (tq. Ugurlar) — 18 maisons, *Elibekeny* (tq. Alibeyköy) — 20 maisons et *Carailias* — 2 maisons <sup>13</sup>. A part cela se trouvaient encore 2 maisons (familles) dans la *kaza* de Balcic <sup>14</sup>.

Cette colonisation d'Arabes dans la Dobroudja était connue du reste depuis longtemps dans les Principautés roumaines. En 1844, l'érudit moldave Teodor Codrescu était informé à Tulcea, où le bateau qui le conduisit à Constantinople avait fait escale, que « à une distance d'environ deux heures se trouve une colonie arabe avec 60 familles » <sup>15</sup>. L'information donne biensûr des dates erronées tant relativement à la localisation de la colonie, qu'au nombre des familles, mais elle se rapporte, sans doute, aux Arabes colonisés dans les villages mentionnés, après quelques années, par Ion Ionescu de la Brad, puisque nous n'avons pas jusqu'à présent aucune preuve relative à l'existence d'un habitat arabe seulement à deux heures de Tulcea.

Quelques mois avant le voyage de Ion Ionescu de la Brad en Dobroudja, on écrivait dans un article publié dans un périodique viennois « L'Autriche » de 2 Février 1850 que « tout près de Babadag, on trouve une colonie d'Arabes, pris captifs pendant la dernière guerre entre la Porte et l'Egypte ». <sup>16</sup> Abstraction faite de la localisation, qui elle aussi est fautive, l'information est intéressante parce qu'elle explique d'une manière toute différente l'origine de la colonie, explication reprise ultérieurement dans d'autres ouvrages. Ainsi, quelques années après la visite de Ion Ionescu de la Brad en Dobroudja, A. Papadopulo-Vretos, le consul grec de Varna, nous transmet des nouvelles informations relatives aux colonies arabes de cette province. Il montre que ces colonies avaient été formées avec des Arabes d'Egypte, pris captifs en 1832, pendant la guerre turque-égyptienne. Par ordre du Sultan Mahmud II, « ces pauvres Arabes furent cantonnés dans les districts de Babadag et de Köstendjé, en recevant tout ce qu'il leur fallait pour s'y établir comme agriculteurs. Le village que nous avons vu en 1851, dans la vallée de Dobroutza, et qui, du nom de ses habitants, s'appelle *Araphkiöi* (village des Arabes), était bien peuplé et avait de jolies maisonnettes ». <sup>17</sup>

L'explication n'est pas du tout plausible, tout d'abord parce que les Turcs n'ont pas eu jamais l'habitude de coloniser par force et de transformer

en agriculteurs les prisonniers de guerre. Puis, comme nous le savons par Ion Ionescu de la Brad, ces colons se trouvaient dans la Dobroudja avec leurs familles, situation impossible pour des prisonniers. Après la guerre, on devait, naturellement, permettre à ces captifs de retourner dans leur pays, fait aisément à supposer à cette époque là, de modernisation de l'Empire Ottoman, et qui aurait conduit aussitôt à la dissolution des colonies. En ce qui concerne le village *Arabköy*, qui, malheureusement, n'apparaît pas en aucune source cartographique contemporaine, il s'agit probablement d'une des sept localités mentionnées par Ion Ionescu de la Brad qui avait un plus grand nombre de familles arabes et dont le nom a été changé par la suite de la colonisation.

D'autres informations nous sont parvenues par l'ethnologue français Lejean, contenues dans le fragment suivant : « La seule colonie arabe de la Turquie européenne est celle de *Dokusagatch* (les Neuf arbres), près de Bazardjik. Elle se compose d'Arabes de Syrie, appelés là, il y a quelques années, par un pacha qui avait remarqué l'aptitude agricole de cette population ; elle se compose de cinq villages, dont un, *Arabkeui*, était en ruines en 1854 ; les autres paraissent avoir prospéré ».<sup>18</sup>

Il est confirmé ainsi l'affirmation de Ion Ionescu de la Brad, d'après qui, la colonisation des Arabes en Dobroudja a été réalisée à l'initiative d'un haut dignitaire ottoman. Une nouvelle information que nous trouvons ici c'est que les colons venaient de Syrie et qu'ils étaient de profession agriculteurs. La destruction du village *Arabköy* a eu lieu, sans doute, pendant la guerre de Crimée, quand de nombreuses localités de la Dobroudja ont été détruites et dévastées.<sup>19</sup> En outre, ce village, sur le quel nous n'avons plus tard aucune information, va disparaître totalement, comme il est arrivé aussi à d'autres localités de la province d'entre le Danube et la Mer Noire.

Les Arabes, colonisés dans la Dobroudja, sont mentionnés ensuite en 1864, dans un rapport consulaire italien.<sup>20</sup> En 1866, l'écrivain russe Grigore Danilevski observait aussi des figures arabes parmi les hommes qui travaillaient dans le port de Cernavoda,<sup>21</sup> fait qui indique que certains colons, surtout les jeunes, ont quitté les occupations agricoles. Dans le recensement officiel ottoman de 1866—1873, organisé, pour la Dobroudja et la Bulgarie de nord-est, par le gouverneur Midhat Pacha, les Arabes ne sont pas mentionnés, parce que tous les habitants de religion islamique ont été désignés comme « musulmans », sans aucune différence ethnique.<sup>22</sup>

Au moment de la réintégration de la Dobroudja à la Roumanie, les Arabes de cette province sont mentionnés par Ubicini<sup>23</sup>, mais les données, prises telles quelles dans de l'ouvrage de Papadopulo-Vretos, étaient depuis longtemps périmées. Plus tard, l'ethnologue Eugène Pittard mettait les Arabes parmi les groupes ethniques de la Dobroudja qui ont disparu peu à peu de ce territoire.<sup>24</sup>

Sans doute, un processus lent, mais sûr, d'assimilation des colons Arabes de Dobroudja, du reste peu nombreux, a eu lieu par leur coreligionnaires Turcs, qui habitaient alors à peu près en masse compacte les zones du sud de la province, voisines des colonies mentionnées. Peu à peu, ces Arabes ont perdu leur langue et leurs habitudes, comme nous avons supposé aussi pour les colons de XVI<sup>e</sup>-ième siècle, en acceptant celles des Turcs. À cela a contribué aussi leur dispersion pendant la guerre de Crimée et la guerre russo-roumaine-turque de 1877—1878. Nous avons vu que le village *Arabköy*

a été détruit en 1854, sans être rebâti. La même chose est arrivé en 1877 au village Alibeyköy, qui, dans les premières années après la réintégration de la Dobroudja à la Roumanie, était en ruines, et qui, vers la fin du XIX-ème siècle, a disparu complètement.<sup>25</sup>

Il est très probable que d'autres villages avec une population arabe, mentionnées par Ion Ionescu de la Brad,<sup>26</sup> ont eu le même sort. Des destructions profondes a souffert aussi, en 1877, le village Docuzağaç (en prononciation locale *Docuzaci*, aujourd'hui Măgura, district de Constanța), où, en septembre 1883, on enregistrait des ruines et un cimetière abandonné,<sup>27</sup> mais qui a survécu, continuant son existence jusqu'à nos jours. Des habitants musulmans, comme ceux de Fîntîna Marc (Başpunar) et d'autres localités voisines, quoique selon leur langue maternelle soient Turcs, savent pourtant qu'ils descendent d'Arabes.<sup>28</sup>

Sauf les Arabes venus par la colonisation, avant 1877, se trouvaient en Dobroudja des Arabes arrivés accidentellement dans cette province. Ainsi, dans un document de 1810 on parle de deux esclaves Arabes enlevées par les Russes à Turtucaia,<sup>29</sup> qui se trouvaient, certainement, à la cour d'un haut dignitaire ou seigneur turc. De Turtucaia s'enfuit aussi sur la rive gauche du Danube, en Valachie, en Mai 1842, une femme Arabe, prise par les soldats de frontière à Oltenița. Prennant connaissance qu'elle était folle, elle a été envoyée « avec un papier vers le voïvode de Turtucaia ».<sup>30</sup>

Un mois plus tard elle est trouvée de nouveau en Valachie où elle était arrivée en passant le Danube dans un radeau.<sup>31</sup> En 1853, un Arabe était intendant et homme de confiance d'un riche Turc de Dobroudja.<sup>32</sup> Il provenait soit des colons des villages mentionnés, soit en arrivant incidemment d'une province arabe de l'Empire Ottoman.<sup>33</sup>

D'autres Arabes sont arrivés en Dobroudja comme soldats dans l'armée ottomane, à l'occasion des guerres russo-turques qui ont eu comme théâtre d'opérations cette province à partir de la deuxième moitié du XVIII-ème siècle. À la fin de l'année 1853, pendant la guerre de Crimée seulement dans la ville Hirşova se trouvait un détachement de 2000 Arabes.<sup>34</sup> En 1854, parmi les prisonniers pris par les Russes dans les luttes de la Dobroudja, étaient aussi des Arabes.<sup>35</sup> Pendant la guerre de Crimée, les soldats auxiliaires égyptiens de l'armée turque ont bâti, près de Silistra, la fortification dénommée par eux *Arab Tabia* (Le fort arabe), qui a résisté à tous les attaques des Russes.<sup>36</sup> D'autres Arabes ont lutté aussi en Dobroudja dans l'armée ottomane en 1877.<sup>37</sup>

La présence des Arabes en Dobroudja a laissé des traces dans la toponymie turque de cette province. Un exemple est le nom du village Cobadin (arabe *Kutb-ad-Din* = Le pôle de la foi), lié, sans doute, à la première colonisation arabe.<sup>38</sup> Près de ce village se trouve une colline dénommée *Arabi-Al-ciala*, et un peu plus loin vers le sud, donc vers la zone de la deuxième colonisation, la colline *Arabi-Iuc-Bair* et le tertre *Arabi Iuiuc*.<sup>39</sup> On a gardé aussi le nom du fort Arab Tabia, mentionné ci-dessus, dans le voisinage du village Almalău, district de Constanța.<sup>40</sup>

La présence des Arabes en Dobroudja, surtout la colonisation de la première moitié du XIX-ème siècle, n'est pas restée sans répercussions dans le développement de cette province. La structure agraire des colonies, qui exprimait du reste le but de leur constitution, et l'habileté des colons en agriculture, indiquée net par plusieurs sources, ont contribué, sans doute,

au progrès économique de la Dobroudja, dans une période quand cette province, à la suite de la guerre russo-turque de 1828—1829, se trouvait dans une situation déplorable.

## NOTES

- 1) M.D. Ionescu-[Dobrogeanu], *Dobrogea în pragul veacului al XX-lea* (La Dobroudja au début du XX-ème siècle), București, 1904, p. 343. 2) Al.P. Arbore, *Citcva însemnări asupra cerchezilor, grecilor și arabilor din Dobrogea* (Quelques notes sur les Circassiens, les Grecs et les Arabes de Dobroudja), dans „Analele Dobrogei”, III (1922), nr. 3, p. 507; idem, *La culture roumaine en Dobroudja*, dans *La Dobroudja*, Bucarest, 1938, p. 669. 3) Paul de Alep, *Voyage du patriarche Macaire d'Antiochie*, texte arabe et traduction française par Vasile Radu, dans „*Patrologia orientalis*”, tome XXII, Paris, 1930, fasc. I, p. 145. 4) Voir l'opinion selon qui tous ces colons auraient été « turcomans » à Al.P. Arbore, *Contribuțiuni la studiul așezărilor tătarilor și turcilor în Dobrogea* (Contributions à l'étude des habitats des Tartars et des Turcs dans la Dobroudja), dans „Arhiva Dobrogei”, II (1919), nr. 3—4, p. 224. 5) Victor Slăvescu, *Correspondența între Ion Ionescu de la Brad și Ion Ghica, 1846—1847, publicată de...* (Correspondance entre Ion Ionescu de la Brad et Ion Ghica, 1846—1847, publiée par...), București, 1943, p. 60, 125. Ion Ionescu de la Brad, *Excursion agricole dans la plaine de la Dobroudja*, Constantinople, 1850, p. 14. 6) Mihail Guboglu, *Catalogul documentelor turcești întocmit de...* (Le catalogue des documents turcs élaboré par...), vol. I, București, 1960, p. 539 (rés. 2726). 7) Victor Slăvescu, *op. cit.*, p. 78 et les suiv. 8) Mihail Guboglu, *op. cit.*, vol. I, p. 530 (rés. 2682), p. 532 (rés. 2692). 9) Victor Slăvescu, *op. cit.*, p. 60. 10) Ion Ionescu de la Brad, *op. cit.*, p. 20. 11) Al.P. Arbore, *Contribuțiuni la studiul așezărilor tătarilor și turcilor în Dobrogea*, p. 227; idem, *Din etnografia Dobrogei. Populațiunea Dobrogei după o hartă rusească* (De l'ethnographie de la Dobroudja. La population de la Dobroudja selon une carte russe), dans „Analele Dobrogei”, IV (1923), nr. 3, p. 330. 12) Ion Ionescu de la Brad, *op. cit.*, p. 20 « ce sont ces (sic!) Arabes que le gouvernement impérial a amené pour coloniser le pays ». 13) *Ibidem*, p. 21. 14) *Ibidem*, p. 22; Victor Slăvescu, *op. cit.*, p. 111. 15) Teodor Codrescu, *O călătorie la Constantinopoli* (Un voyage à Constantinople), Iași, 1844, p. 12. 16) N.V. Michoff, *Beiträge zur Handelsgeschichte Bulgariens*, vol. II, I-ère partie, Sofia, 1943, p. 215. 17) André Papadopoulos-Vretos, *La Bulgarie ancienne et moderne sous le rapport géographique. historique, archéologique, statistique et commercial*, Saint Pétersbourg, 1856, p. 151. 18) Guillaume Lejean, *Essai sur l'ethnographie de la Turquie d'Europe*, dans « *Revue orientale et américaine* », Paris, 1896, p. 119. 19) Camille Allard, *Mission médicale dans la Tartarie-Dobroudja*, Paris, 1857, p. 56; C.W. Wutzer, *Reise in den Orient Europa's und einen Theil Westasiens*, vol. I, Elberfeld, 1860, p. 254. 20) Al.P. Arbore, *Noi informațiuni etnografice, istorice și statistice asupra Dobrogei și a regiunilor basarabene învecinate Dunării* (Nouvelles informations ethnographiques, historiques et statistiques sur la Dobroudja et sur les régions bessarabiennes limitrophes du Danube), dans „Analele Dobrogei”, XI (1930), p. 83. 21) Gheorghe G. Bezviconi, *Călători ruși în Moldova și Muntenia* (Voyagers Russes dans la Moldavie et la Valachie), 1947, p. 407. 22) Nicolaj Todorov, *The Balkan town in the second half of the 19-th century*, dans « *Etudes balkaniques* », IX, Sofia, 1969, nr. 5, p. 37. 23) A. Ubicini, *La Dobroudja et le Delta du Danube. Roumanie transdanubienne*, dans « *Revue de géographie* », IX (janvier-juin, 1879), Paris, 1879, p. 247. 24) Eugène Pittard, *Les peuples des Balkans*, Genève-Paris, 1920, p. 26. 25) *Marele dicționar geografic al României* (Le grand dictionnaire géographie de la Roumanie), vol. I, București, 1898, p. 53—54. 26) Après la guerre de Crimée, comme nous avons vu ci-dessus, le nombre des villages de Dobroudja où se trouvaient des colons Arabes s'était réduit de sept à cinq, dont on doit retirer Arabköy, qui se trouvait, encore en 1854, « en ruines ». (Cf. Guillaume Lejean, *op. cit.*, p. 119). 27) T. Mateescu, *Mențiuni despre ruinele din satele dobrogene în actele „Comisiunii de parcelare a Dobrogei”* (Mentions sur les ruines des villages de la Dobroudja dans les documents de la « Commission de parcellement de la Dobroudja »), dans „Revista Arhivelor”, X (1967), nr. 2, p. 246. 28) Information de Mustafa A. Mehmet, chercheur scientifique à l'Institut d'études sud-est européennes, qui nous a donné aussi d'autres indications concernant la thème présenté et dont nous rendons par cette voie aussi notre grâce. 29) Mihail Guboglu, *op. cit.*, vol. I, p. 216 (rés. 1045). 30) Archives de l'Etat de Bucarest, fonds du Ministère de la Guerre, Département militaire, doss. 21/1842, f. 524—525. 31) *Ibidem*, doss. 67/1842, f. 1. 32) *Ibidem*, fonds du Comité des Quarantaines, doss. 47/1853, f. 39, 52. 33) Certainement, ont divers contacts eu lieu entre la Dobroudja et

les pays arabes dominés par les Turcs. On ne doit pas oublier aussi les pèlerinages des riches musulmans de la Dobroudja aux Lieux Saints de l'Isлама cette occasion pouvaient être engagés au retour, certains Arabes comme serviteurs ou pour d'autres travaux. 34) Archives de l'État de Bucarest, fonds du Comité des Quarantaines, doss. 47 1853, f. 111, 114.. 35) Ilie Corfus, *Aseidiul Silistrei din anul 1854 după un manuscris polon contemporan* (Le siège de Silistrie en 1854 selon un manuscrit polonais contemporain), dans « Revista istorică română », XIV (1944), p. 67. 36) A. Ubicini, *op. cit.*, p. 242, note 2. 37) M.D. Ionescu-Dobrogeanu, *op. cit.*, p. 622. 38) Nous ne mentionnons pas ici les toponymes turcs formés par des mots d'origine arabe, qui sont bien plus nombreuses, mais qui ne se rapportent pas nécessairement à la colonisation des Arabes dans la Dobroudja. 39) *Marele dicționar geografic al României*, vol. I, p. 99; M.D. Ionescu-Dobrogeanu, *op. cit.*, p. 202—202. 40) *Marele dicționar geografic al României*, vol. I, p. 200.

ATHANASE NEGOITSA

## REMARQUES SUR LE CALENDRIER DE QUMRAN

Le besoin de mesurer le temps fut une nécessité même chez les primitifs et la succession des jours et des nuits, due à la rotation de la terre, a donné lieu à la première mesuration du temps. La seconde a été rendue possible par la rotation de la lune autour de la terre, et les phases de la lune ont constitué des repères pour séparer les semaines et les mois.

A mesure que leurs connaissances sur la nature progressaient, les peuples anciens ont établi des calendriers qui fixaient les jour de fête d'abord puis réglaient leur activité agricole.

Les égyptiens ont eu un calendrier de 360 jours auquel ils ajoutaient pour être en accord avec l'année solaire, 5 jours que les Grecs ont appelé *epagomenai*. Les Babyloniens ont eu, après les Sumériens, un calendrier lunaire et l'année était divisée en 12 mois, mais pour ne pas retarder sur l'année solaire de 365 jours et  $1/4^1$ , on ajoutaient à certains intervalle irréguliers, un mois de plus à l'année lunaire, et ce mois de plus était fixé d'après des raisons astrologique. De cette façon les mois de l'année devaient être en concordance avec les saisons agricoles que le soleil du ciel réglait.

On ne connaissait pas cependant jusqu'à présent un calendrier de 364 jours ou exactement de 52 semaines.<sup>2</sup> Ce calendrier a été trouvé après la découverte de manuscrits de Qumran. Le calendrier en usage à Qumran était un calendrier complètement solaire et les ascètes de Qumran avaient cessé de fonder leur calendrier sur les phases de la lune qui pouvaient produire des inexactités dans la succession des saisons.<sup>3</sup>

Le calendrier de Qumran était constitué de la manière suivante: l'année était divisée en 364 jours, c'est à dire exactement en 52 semaines. Les semaines étaient distribuées à leur tour en 12 mois, ces mois étaient aussi repartis en quatre saisons ayant chacune trois mois, et chaque saison 91 jours. Les deux premiers mois de chaque saison avaient 30 jours, mais le dernier mois avait 31 jours. Par suite, d'une manière alternative, à la fin de chaque saison de trois mois, on ajoutait un jour intercalaire au dernier mois. Donc l'année avait 52 semaines et les fêtes lunaires et les dates liées aux phases de la lune se trouvaient toujours au même jour de la semaine. C'est ainsi que le Nouvel An de même que le premier jour de chaque saison se trouvaient toujours le mercredi,<sup>4</sup> et non pas dans n'importe lequel des jours de la semaine, comme

dans notre calendrier grégorien (ou l'ancien calendrier julien). Les dates des fêtes hébraïques étaient elles aussi rigoureusement fixées, chaque fête se trouvant d'une manière régulière au même jour de la semaine.

Jours de la semaine	Mois					Mois					Mois				
	I, IV, VII, X					II, V, VIII, XI					III, VI, IX, XII				
4 <sup>e</sup> (mercredi)	1	8	15	27	29	6	13	20	27		4	11	18	25	
5 <sup>e</sup> (jeudi)	2	9	16	23	30	7	14	21	28		5	12	19	26	
6 <sup>e</sup> (vendredi)	3	10	17	24		1	8	15	22	29	6	13	20	27	
7 <sup>e</sup> (sabbat)	4	11	18	25		2	9	16	23	30	7	14	21	28	
1 <sup>er</sup> (dimanche)	5	12	19	26		3	10	17	24		1	8	15	22	29
2 <sup>d</sup> (lundi)	6	13	20	27		4	11	18	25		2	9	16	23	30
3 <sup>e</sup> (mardi)	7	14	21	28		5	12	19	26		3	10	17	24	31

Mais ce calendrier de Qumran était totalement différent du calendrier lunaire officiel du Temple, adopté par les juifs à ce qu'il semble à l'époque hellénistique. À la suite de l'adoption du calendrier solaire les fêtes et les jeûnes des ascètes de Qumran étaient célébrées à des jours différents de ceux du Temple. Un exemple de cette discordance nous est fourni par le *Commentaire de Habacuc* (XI, 4—8) qui relate que le Prêtre impie est venu pour persécuter et opprimer le Docteur de justice (le chef de la communauté de Qumran) le jour où les *homines religiosi* de Qumran fêtaient le jour de Expiation (Yom Kippur) qui selon la Loi de Moïse était un jour de stricte observance (*Levitique*, XVI, 29).

Pour rien au monde le grand prêtre de Jerusalem n'aurait pu quitter le Temple le jour qu'il devait officier la fête la plus importante des juifs et faire un voyage qui dépassait 60 km.

Ce fait prouve d'une manière péremptoire que les gens de Qumran célébraient les fêtes d'autres jours que le Temple de Jérusalem.

Mais le calendrier en usage à Qumran aurait du différer de plus en plus des saisons de l'année (printemps, été, hiver et automne) puisque le calendrier solaire réel dépasse d'un jour et un quart l'année ayant 364 jours. Nous ne sommes pas en état de répondre d'une manière certaine de quelle façon les ascètes de Qumran intercalaient ce jour et un quart afin que leur année ne fût pas en retard sur l'année tropique. Les données que nous possédons jusqu'à ce jour ne nous permettent point de donner une réponse à cette question. Cependant les gens de Qumran aurait du intercaler une semaine entière tous les six ans<sup>5</sup> afin que le début de l'année soit maintenu toujours au quatrième jour de la semaine (notre mercredi) mais aussi afin que le jour du nouvel an reste le printemps.

Il est toutefois certain que le calendrier en usage à Qumran était supérieur au calendrier lunaire adopté par presque tous les peuples de l'Orient en dehors des égyptiens.

Comme il est bien connu, par suite de la guerre contre les romains (66—71 après J. Chr.) la secte de Qumran a disparu, et la vie des juifs a été dirigée par les pharisiens qui ont conservé le calendrier lunaire.

Les chrétiens ont adopté le calendrier lunaire juif pour fixer la date des Paques, mais ils ont calculé cette date selon le calendrier julien qui était en usage dans tout l'Empire romain. Cependant le calendrier julien est plus long que l'année tropique ou solaire réelle, de 11 minutes, ce qui fait que dans un intervalle de 128 (129) années le calendrier julien retarde sur le calendrier solaire d'un jour entier. Depuis l'an 325 n.e. la date du I<sup>er</sup> Concile œcuménique jusqu'à maintenant, le calendrier julien a retardé de 13 jours. Ce fait a été observé depuis longtemps, c'est pourquoi l'église catholique a corrigé le calendrier julien en 1582, lorsque celui-ci était en retard de 10 jours. L'Eglise orthodoxe a corrigé ce calendrier en 1923 seulement lorsque ce retard était de 13 jours.

Les Eglises ont pu corriger le retard du calendrier civil par rapport au calendrier solaire, mais elles n'ont pas réussi à fixer les fêtes le même jour de la semaine. Par exemple en 1978 le Nouvel An a été le dimanche, l'année prochaine le nouvel an sera un lundi, tandis qu'en 1980 le nouvel an sera un mardi, etc. Ce défaut est surtout celui déterminé par la mobilité de la fête des Paques, qui est fixé tantôt au moi de mars, tantôt en avril, ou encore au mois de mai comme cela arrivera en 1983, a provoqué de sérieuses difficultés dans la vie économique et sociale. (L'Eglise orthodoxe)

C'est pourquoi on a eu l'idée de trouver un calendrier dont les jours de la semaine et les fêtes ne soient plus mobiles, comme dans le calendrier julien, mais fixes.

Après nombre d'essais, à partir du XIX<sup>e</sup> siècle, on est arrivé à en proposer deux projets de calendrier dont les jours de la semaines seraient fixes, c'est à dire invariables et qui surviendraient aux mêmes jours du mois. Ces projets sont:

1) *Le calendrier à 13 mois*,<sup>6</sup> où chaque mois devait avoir quatre semaines, donc 28 jours.<sup>7</sup> Le treizième mois de ce type de calendrier, qui n'est pas en usage encore, devrait s'appeler *Solvi* et serait intercalé entre mois de juin et de juillet. Ce calendrier paraît très simple et on n'aurait plus besoin de consulter ce calendrier, presque jamais, puisque les treize mois aurait exactement la même structure sans aucun changement d'un mois à l'autre.

Cependant à cause du nombre 13 des mois de l'année, cet an ne pourrait plus être divisé en trimestres et sémestres, puisque le nombre 13 n'est divisible par aucun autre nombre. De la sorte ce type de calendrier engendrait de grandes difficultés dans la planification économique si importante dans la vie sociale. D'autre part il se peut que ce calendrier ne soit pas accepté par les européens à cause du nombre 13 qui est considéré fatidique, néfaste. C'est pourquoi l'on a abandonné ce type de calendrier dès qu'il fut proposé.

2. Le calendrier universel à 12 mois<sup>8</sup> est formé de la manière suivante:

Les mois de l'année	Jours de la semaine						
	D	L	M	M	J	V	S
Janvier	1	2	3	4	5	6	7
Avril	8	9	10	11	12	13	14
Juillet	15	16	17	18	19	20	21
Octobre	22	23	24	25	26	27	28
	29	30	31				
Février				1	2	3	4
Mai	5	6	7	8	9	10	11
Août	12	13	14	15	16	17	18
Novembre	19	20	21	22	23	24	25
	26	27	28	29	30		
Mars						1	2
Juin	3	4	5	6	7	8	9
Septembre	10	11	12	13	14	15	16
Décembre	17	18	19	20	21	22	23
	24	25	26	27	28	29	30

Comme l'on peut se rendre compte, les mois qui sont au commencement de chaque trimètre ont chacun 31 jours et les deux derniers mois de chaque trimestre ont 30 jours, ce qui constitue une profonde différence vis-à-vis du calendrier julien. Les 52 semaines de l'année commencent le dimanche et finissent le samedi comme chez les juifs. Ce type de calendrier serait avantageux en tant que les jours de la semaine se trouvent toujours le même jour du mois. C'est ainsi que le 1 mai se trouve toujours un mercredi, le 23 août toujours un jeudi, etc.

Toutefois ce projet compte de grands défauts car il n'a que 364 jours afin qu'on obtienne tout juste 52 semaines dans un an.

Le 365 jour de l'année qui fait tant de difficultés au calendrier julien est supprimée du calendrier universel et ce jour serait un jour blanc qu'on appellerait « la veille du nouvel an » et ne devrait pas être compté dans ce calendrier. Donc dans ce calendrier la dernière semaine de l'année serait de 8 jours et non pas de 7 jours. Dans les années bissextiles, le 366 jour du calendrier ne serait de même pas compté, mais il serait intercalé à la fin du mois de juin. Par suite dans les années bissextiles il y aurait deux semaines de 8 jours, l'une à la fin du mois de juin, l'autre à la fin du mois de décembre. Mais la présence de semaines de 8 jours est un défaut considérable de ce projet de calendrier. Comment pourrait-on ignorer l'existence de deux jours puisque ces jours existent bien en réalité?

Au point de vue ecclésiastique ce projet paraît insurmontable, car il interrompt la succession régulière des jours de la semaine. Car pour les chrétiens et les juifs, la Bible dispose textuellement: « Tu travailleras six jours, et le septième jour tu te reposeras » (*Exode*, XX, 9; *Deutéronome*, V, 12). C'est pourquoi les israélites ont fait une vive opposition à ce projet.<sup>9</sup>



D'autre part ce calendrier fait commencer la semaine par le dimanche, jour de repos pour les chrétiens. C'est pourquoi on a refait ce projet et la semaine commence le lundi et finit le dimanche, mais dans le reste ce deuxième projet n'est pas différent de celui dont nous avons fait mention plus haut, sauf que d'autres mois ont 30, tandis que 31 jours<sup>10</sup> ont les mois qui terminent les trimestres.

Ce calendrier est composé de la façon suivante:

### Jours de la semaine

Mois de l'année	L	M	M	J	V	S	D
Janvier	1	2	3	4	5	6	7
Avril	8	9	10	11	12	13	14
Juillet	15	16	17	18	19	20	21
Décembre	22	23	24	25	26	27	28
	29	30					
Février			1	2	3	4	5
Mai	6	7	8	9	10	11	12
Août	13	14	15	16	17	18	19
Novembre	20	21	22	23	24	25	26
	27	28	29	30			
Mars					1	2	3
Juin	4	5	6	7	8	9	10
Septembre	11	12	13	14	15	16	17
Décembre	18	19	20	21	22	23	24
	25	26	27	28	29	30	31

Dans ce projet la semaine commence le lundi et finit le dimanche, ce qui est plus acceptable pour le monde dans lequel nous vivons. Un autre avantage serait que le vendredi ne tomberait jamais le 13 du mois. Car dans le projet de calendrier qui fait commencer la semaine par dimanche le 13<sup>e</sup> jour du mois (considéré par les superstitieux comme fatidique) est toujours le vendredi.

D'après ce second projet le 31 décembre et le I<sup>er</sup> janvier, ne sont pas comptés et enregistrés dans le calendrier, et sont nommés « jours à part ». Ce sont des jours de repos, de même que le 31 juin et le 1 juillet, lors des années bissextiles. D'après ce projet le jour du nouvel an serait suivi d'une manière inévitable, de trois jours de repos.

Avant la seconde guerre mondiale, ce deuxième projet de calendrier a été proposé par la Ligue des Nation à la place du calendrier grégorien avec ces défauts bien connus. Le projet a été envoyé à un grand nombre d'organismes internationaux et à toutes les confessions religieuses, pour connaître leur opinions à son sujet. Mais la seconde guerre mondiale a fait arrêter toute démarche concernant ce calendrier.

Après la guerre, le problème du calendrier universel a été repris par le Conseil Mondial des Eglises, mais il a eu à faire à beaucoup d'objection à cause de la succession irrégulière des jours de la semaine. Car deux semaines

à 8 jours arrêtent la succession normale des jours de la semaine. Il est difficile de prévoir ce que l'avenir pourra nous réserver au sujet de ce calendrier.

Pour le moment, il nous faut montrer, que le projet de calendrier que l'ancienne Ligue des Nations proposait comme calendrier universel est identique au calendrier employé par une ancienne communauté hébraïque du Proche Orient. La communauté de Qumran, elle seule, a réussi à mettre en pratique un calendrier ayant 364 jours. Mais les *homines religiosi* de Qumran étaient des croyants fanatiques et il est probable, qu'ils n'auraient jamais accepté une semaine de huit jours en ignorant les commandements de l'Écriture. C'est pourquoi nous croyons qu'ils faisaient concorder leur calendrier aux saisons de l'année, en introduisant tous les six ans une semaine entière, c'est à dire les sept jours qu'ils avaient omis du calendrier pendant six ans.

De cette façon tous les six ans ils ajoutaient au calendrier de 364 jours, encore 7 jours, cette année ayant dans ce cas 371 jours.

Voilà comment un ancien calendrier oriental est devenu un calendrier universel.

## NOTES

1) D'après les calculs astronomiques: 365 jours, 5 heures et 46 secondes. 2) Le calendrier du Livre des Jubilés qui a été élaboré par la Communauté de Qumran prouve que les ascètes qui habitaient près de la Mer Morte ont appliqué ce calendrier de 364 jours et ils ont observé strictement ses exigences. Pour le calendrier des Jubilés voir: Annie Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et la secte de Qumran. Ses origines bibliques*, dans V.T. III, 1953, p. 250—264; A. Jaubert, *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*, V.T. VII, 1957, p. 36—61; Julian Morgenstern, *The Calendar of the Book of Jubilees, its Origins and its Character*, V.T. V, 1956, p. 34—76; Joseph M. Baumgarten, dans la revue "Journal of Biblical Literature", 1958, p. 355—360; E. R. Leach, dans V.T., VII, 1957, p. 392—397; Blinzler J. *Qumran-Kalender und Passionschronologie*, dans Z.N.W., 49, 1958, p. 238—51, où il rejete la reconstruction de A. Jaubert; Vogt SJE, *Dies ultimae Coenae Domini*, dans „Biblica“ 36, 1955, p. 408—413. 3) J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris, 1957, p. 70 sq.; Annie Jaubert, *La date de la Cène*, Paris, 1957; p. 92 et passim; J. Finegan, *Light from the Ancient Past*, London, 1959, p. 580; Noüe Denis-Boulet, *Le calendrier chrétien*, Paris, 1962, p. 18 et passim; Paul Couderc, *Le calendrier*, Paris, 2 éd., 1961, p. 18; Chauve-Bertrand, *La question du calendrier*, Paris, 1921, p. 25. 4) D'après le livre de la Génèse (I, 14—19), le soleil a été crée le quatrième jour de la semaine (c'est à dire le mercredi pour nous). En comptant quatre jours, en commençant par le dimanche, comme font tous les juifs, on arrive au jour de mercredi. Les gens de Qumran commençaient l'année nôtre mercredi, parce qu'ils considéraient que c'est seulement à partir du mercredi que le soleil a brillé, engendrant les jours et les nuits. 5) Milik J. T., *Opus citatum*, p. 72. 6) Adeptes: Auguste Comte (France), Robert Heinicke (Allemagne), M. Henry (Etats-Unis) et al. 7) Si l'on multiplie le nombre des mois par le nombre de jours compris dans chaque mois, on obtient 364 ( $28 \times 13 = 364$ ). 8) Adeptes: L'abbé Mastrofini, M. Henin, M. Grosclaude, M. Alexander Philip, M. C. Flammarion et al. 9) Il était naturel que les chrétiens se soient opposé à l'adoption d'un tel calendrier. Les adversaires les plus tenaces de ce calendrier furent les adventistes. 10) Ce projet a été proposé par W. F. Edward de Honolulu (Hawai) aux Congrès des Etat-Unis, qui l'a trouvé très acceptable Cf. N. Denis-Boulet, *op. cit.*, p. 104. 11) Nous considérons qu'il faut ajouter sept jours tous les six ans, parce que dans cet intervalle de temps, il a une année bissextile, ayant 366 jours. et non pas 365 jours comme les trois ans dits communs.

# 11. LA MONGOLIE DANS LES OUVRAGES DE NICOLAE SPATARU MILESCU

## Étude préliminaire

par Rodica Pop

À lire les ouvrages des géographes du Moyen Âge, à étudier les cartes qu'ils nous ont laissé, on constate que la plus grande partie de l'Inde, la totalité de la Chine et de l'Asie du Nord, leur étaient absolument inconnues et formaient une immense région inexplorée, déserte pour les uns, pour les autres peuplée de lions gigantesques ou de cannibales au plus bas stade de la civilisation. En fait, pas un seul dessinateur du globe terrestre ne pouvait imaginer ce que contenaient les trois quarts de l'Asie, encore moins que l'un de ces trois quarts fût occupé par la plus haute civilisation du temps, celle des dynasties chinoises des Tang et des Song. Un épais brouillard recouvrait cet univers géographique et ethnique où cependant avait pénétré depuis des siècles la spiritualité du bouddhisme indien et le génie grec. Par suite, le livre de Marco Polo a dû paraître pour les lecteurs du commencement du XIV<sup>e</sup> siècle, comme une découverte sensationnelle de ce continent mystérieux. Il leur révélait brusquement, au milieu de ce prétendu désert de lions et d'anthropophages, l'existence d'une très grande nation, la Chine des Yuan Mongols (1280—1368), héritiers par conquête des dix-huit empereurs Song.

C'était la première fois (1279), que la Chine toute entière tombait aux mains d'un conquérant turco-mongol. Kubilai réalisait le rêve obscurément poursuivi depuis des siècles par tout ce qui vivait sous une tente de reutre à travers d'innombrables générations de nomades. Les recherches ultérieures ont montré que les chemins parcourus par Marco Polo furent déjà piétinés dès le IX<sup>e</sup> siècle par des armées, des aventuriers, des marchands occidentaux, par des missionnaires chrétiens, par des pèlerins bouddhistes.

Marco Polo se situe parmi ces pionniers audacieux, ayant la chance par son collaborateur littéraire Rusta de Pise d'enregistrer toutes les choses vues dans une véritable « découverte du monde ».

De tous ces voyageurs nous nous arrêterons sur ceux qui ont décrit dans leurs ouvrages, la Mongolie. Et, il faut citer tout d'abord Jean de Plan Carpin<sup>1</sup>, humble disciple de saint François d'Assise, qui le 16 avril 1245 quitta Lyon pour la lointaine Tartarie, et Guillaume de Rubruk<sup>2</sup> qui partit en 1235 dans la même direction. Les deux Franciscains étaient envoyés vers les Mongols, l'un par le Pape, l'autre par le Roi. Jean de Plan Carpin est, au point de vue des mœurs, plus instructif que son frère en religion, nous donnant dans son *Historia Mongalorum* une multitude de descriptions sur l'origine des princes Mongols, sur l'organisation de l'empire et de l'armée, sur les coutumes, les croyances et les religions, sur la nourriture et les vêtements, réalisant un ample tableau de nombreuses tribus de guerriers Mongols. Guillaume de Rubruk nous entraîne dans un récit extrêmement vif, dans un chemin où le monde Mongol apparaît dans une vaste fresque habilement peinte par un grand artiste. Même si les deux voyageurs ne nous donnent pas assez souvent les noms des villes, des fleuves, des lacs et des montagnes qu'ils rencontrent sur leur chemin, la précision de leur récits, surtout celui

de Rubruk, nous permet de les suivre pas à pas et d'inscrire des noms modernes sur presque toutes les étapes de leur voyage sur cette route que l'on pourrait appeller pensant à la fameuse Route de la Soie, la Route Tartare.

Le Roumain Nicolae Miclescu a été secrétaire du prince de Moldavie, Gheorghe Ștefan et ensuite, l'un des hommes de confiance du prince Gheorghe Ghica qui est devenu prince de la Moldavie, après la révocation de Gheorghe Ștefan. Après avoir accompagné celui-ci en Valachie recevant à cette occasion le titre nobiliaire de grand spathaire, il est revenu après la destitution de Gheorghe Ghica en Moldavie où reignait le prince Ștefăniță, le fils de Vasile Lupu. Après la mort prématurée de Ștefăniță, Nicolae Spătaru Miclescu repart en Valachie où le fils de Gheorghe Ghica, son ancien collègue d'école était devenu prince. Celui-ci lui confie la fonction de représentant diplomatique à Constantinople. Dans cette période, N. Miclescu a traduit du grec en roumain le texte intégral de la Bible dans la version des Septante qui sera imprimée en 1688 par le prince Șerban Cantacuzino. Après la déposition de Grigore Ghica, l'érudit roumain quitte le Constantinople pour sauver sa vie car il était mêlé dans les intrigues compliquées qui ont provoqué la disgrâce du prince qu'il représentait. Arrivé à Stettin en Poméranie où était réfugié l'ex prince Gheorghe Ștefan, il est envoyé par celui-ci pour plusieurs mois en Suède. À la suggestion de l'ambassadeur de France à Stockholm, Arnould de Pomponne, Miclescu écrit *Enchiridion*, ouvrage imprimé à Paris 75 ans avant l'apparition de l'édition française de *l'Histoire de l'Empire Ottoman* du prince Dimitrie Cantemir.<sup>3</sup> En 1671 N. Spătaru Miclescu se trouvait de nouveau à Constantinople d'où avec une lettre de recommandation du Patriarche Dosithée au tzar Alexei Mihailovitch de Russie, il partira à Moscou. Il y fut reçu parmi les gens de la cour du tzar comme traducteur pour les langues grec, latin et roumain à Posolski Prikaz, la chancellerie qui s'occupait des travaux diplomatiques. Le 3 Mars 1675, Miclescu entreprend un voyage en Chine, en qualité d'ambassadeur du tzar auprès de l'empereur Kang Hi. De retour, il rédige une relation de son voyage où il décrit les régions traversées, le pays d'une civilisation millénaire, dans trois ouvrages<sup>4</sup> qui ont consolidé sa réputation de voyageur, de géographe et d'érudit humaniste en le plaçant parmi les grandes figures des savants de ceux temps. La mission de 1675 de N.S. Miclescu avait été précédée par d'autres ambassades russes en Chine mais celles-ci étaient d'une ampleur moins considérable. Elle était destinée à assurer à l'Empire tzariste un bon développement des échanges commerciaux avec les autres pays. Selon les documents de la mission, Miclescu, personnalité déjà connue à l'époque, fut chargé de la poursuite de quelques objectifs concrets: l'exploration du territoire russe au-delà des Ourals, la Sibérie dont on racontait toutes sortes de choses inexactes, l'établissement d'une route pour les échanges commerciaux avec l'Est, et des relations diplomatiques et, enfin l'acquisition des données réelles sur l'État Chinois, au point de vue économique, politique, administratif, culturel et militaire. Notre intérêt s'arrête au premier objectif, c'est à dire à la description du territoire situé au nord de la Grande Muraille de Chine, jusqu'à la frontière de la Sibérie, espace très peu connu à l'époque. À ce sujet, l'érudit roumain a une contribution inédite, dans le dernier quart du XVII-e siècle. Résoudre avec succès une tâche si difficile entraînait le devoir de dresser une carte de la Sibérie et du trajet mandchourien, le dépouillement des travaux des missions antérieures concernant la route que l'ambassade devait suivre. N. Miclescu a

laissé les notes quotidiennes du chemin parcouru dans la Sibérie, à partir de Tobolsk, à travers la Mongolie, jusqu'à la frontière chinoise. Le départ de Tobolsk a eu lieu le dimanche, 2 Mai, 1675, quand le groupe constitué par des hommes d'armes, des experts, des commerçants, des érudits, monta dans des barques pour naviguer sur la rivière Irtych. Ce moyen de transport va alterner avec le traîneau, le cheval, l'ascension des montagnes, la traversée des champs et de la steppe. N. Milescu prouve des connaissances assez sûres de l'histoire des régions qu'il parcourt. Les observations concernant l'évolution des relations entre les sédentaires de l'ancien Empire Celeste et les nomades de l'Empire des Steppes sont exactes. On apprend de ses écrits que les mongols *en se rassemblant et en attaquant avec une grande armée ont conquis l'Empire Chinois tout entier et ils ont détruit la dynastie Sunga,<sup>5</sup> en fondant une autre, neuve, nommée Iuvenu.<sup>6</sup> C'est alors, pour la première fois, que les chinois ont commencé à poursuivre des guerres, et à être soumis par des étrangers.<sup>7</sup>* La chute de la dynastie mongole des Yuans a provoqué l'expulsion des conquérants nomades au delà de la Grande Muraille Chinoise. En Chine, l'état de décadence de la dynastie Ming, provoque son occupation par les Mandchouriens. Ceux-là en étendant leur domination aussi sur la Mongolie adoptèrent l'écriture dérivée de celle des Ouïgours et ils l'ont utilisée avec quelques modifications pendant leur longue et funeste domination. Pendant que les Mandchouriens consolidaient leur unité, les Mongols se démembraient en principautés presque indépendantes. Pendant le passage de la mission de Milescu à travers le territoire mongol, la population Khalkha était divisée en cinq khanats, ayant comme prince, un petit fils, un arrière petit fils, ou bien un cousin d'un khan plus important. Milescu signale l'existence des deux éponymes des khans Khalkha: Tsetsen-Khan et Sain-noyan dont le khanat s'étendait aux sources de l'Orkhon, sur le haut Ongkin et sur la Sélenga, territoire parcouru par l'ambassade. Nous apprenons des notes du Spathaire Milescu que *le septième chemin neuf a été découvert maintenant dans les régions du Mongol Setsen-han et par le grand lac Dalai.<sup>8</sup>* Les petites principautés Mongoles se considéraient souveraines et indépendantes dans les régions éloignées de la Chine. Les Mongols *qui vivent à l'entour de la Chine, sont soumis aux Chinois. Ceux qui vivent plus loin, ont Otchiroï Sain-Khan comme chef de tous les nomades.<sup>9</sup>* Tout en notant de nouvelles données sur la Sibérie, le Spathaire corrige des erreurs des vieux géographes. Dans ce sens il donne une description du lac Baikal, la première connue, quoi que l'existence de ce lac fut déjà signalée dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. On peut nommer le lac Baikal *une mer presque, car il est très étendu en longueur et en largeur, et il est très profond. Mais, on peut le nommer lac aussi, parce que ses eaux sont douces et non pas salées. Autour du lac Baikal partout se dressent de très hautes montagnes où la neige ne fond jamais ni même pendant l'été. Dans le Baikal il y a beaucoup de poissons de toutes les espèces, surtout des esturgeons et des sterlets. Autour du Baikal se trouvent de grands forêts de cèdres où poussent beaucoup de noisetiers et d'autres variétés d'arbres. Il y a peu d'habitants autour du Baikal, seulement quelques tOUNGouses qui se nourrissent de poisson. Tous les indigènes mongols, tOUNGouses et autres appellent le Baikal dans leur langue Dalai, ce qui signifie, mer.<sup>10</sup>*

D'après les données de N.S. Milescu, *au-delà de la Grande Muraille de Chine, vers la Mongolie, il n'y a aucun empire et aucune ville ; il n'y a que des*

*mongols qui errent dans les steppes selon leur coutume, et dont quelques-uns sont soumis au khan Chinois tandis que d'autres ne sont pas ses sujets.*<sup>11</sup>

Le Spathaire a une conception moderne du devoir d'un cartographe qui doit connaître pour les avoir parcouru et vu de ses propres yeux, les régions qu'il trace sur ses cartes. Grâce à la description exacte du cours des rivières et des ruisseaux, du contour des îles, des accidents du terrain où des aspects de paysage, le sentiment de participation directe au voyage est très fort. Il signale les détails morphologiques du terrain, la richesse spécifique des régions, les caractéristiques ethno-sociales des populations rencontrées. Le cours des rivières Orkhon, Tol, Sélanga, Ud, On, Unda, parcourues par le voyageur est minutieusement décrit à partir de sa source et jusqu'à l'embouchure, ce qui constitue un riche matériel pour la cartographie et une sérieuse contribution à la description géographique.

Très intéressantes sont les informations concernant la religion et l'ethnographie des populations Mongoles. Pour faciliter la compréhension de certains aspects de l'Eglise lamaïste, N. Milescu utilise des comparaisons avec l'organisation de l'Eglise orthodoxe. Sur le bord de la rivière Tol vit *Kutuhta-Lama nommé ainsi parce qu'il est le chef de tous les prêtres de leur foi, comme notre métropolitain.*<sup>12</sup> À la différence de Jean de Plan Carpin qui a dédié un chapitre entier dans son *Historia Mongalorum* aux cultes, le Spathaire Milescu ne fait pas une analyse approfondie du bouddhisme Mongol, il signale seulement des faits qu'il a pu voir de ses propres yeux dans son chemin. Ainsi, *autour de Kutuhta vivent quelques milliers de lamas qui n'ont pas de femme et ne portent pas d'armes.*<sup>13</sup> C'est l'époque à laquelle les guerriers Mongols perdent peu à peu leur qualités viriles sous l'influence pieuse du lamaïsme tibétain. Ils semblent avoir oublié le Conquerant du Monde et sa gloire pour ne plus penser qu'à la conquête des âmes. Par la suite, la construction des temples prendra une très grande ampleur, les maîtres architectes étant mandés de Chine. *Le chef Ablai a fait bâtir deux palais de briques cuites dans des endroits fortifiés près des rochers, et les architectes sont venus de l'empire des chinois, parce que les chefs des tribus mongoles et kalmouks ont été soumis souvent au khan des chinois et lui envoient des présents respectueusement puisqu'en Chine regnent maintenant des Kalmouks et des Tartares.*<sup>14</sup>

L'érudit roumain ne néglige aucun détail du paysage et donne des descriptions minutieuses des maisons creusées dans la terre, des yourtes de feutre ou des palais en briques cuites et blanchis au lait de chaux, des temples peints de couleurs gaies, des autels en pierre ou des ruines des vieilles cités, des foires qui durent deux ou trois semaines et où l'on rencontre des milliers d'hommes; des Kalmouks, des Tartares et des Mongols.

Les prêtres lamaïstes deviennent de plus en plus puissants ayant des pouvoirs illimités dans l'état. Milescu remarque que *tous les chefs des tribus mongoles le vénèrent (le lama) et lui obéissent. Ce Kutuhta désire vivre en paix avec les gens du Royaume.*<sup>15</sup> Toutes ces informations ont été enregistrées par Milescu pendant quelques jours quand son groupe s'arrêta auprès de Kutuhta en attendant des guides et des convoyeurs pour continuer le voyage. L'existence sur le territoire mongol entier du *iam*, lieu d'arrêt et de changement des moyens de transport a contribué dans une large mesure au succès du voyage diplomatique de l'érudit roumain, dans un vaste espace, presque inexploré, dont les yourtes des nomades seules, parsemaient la solitude.

En décrivant le relief de ces régions, les détails que donne Milescu sont

très riches et les formes spécifiques du relief de la Mongolie sont bien dépeintes. *Les montagnes de la Mongolie sont très hautes et occupent une surface considérable ; au delà des montagnes commence la steppe mongole.*<sup>16</sup> Ou bien, *cette plaine est déserte (le désert Gobi) et est connue par tous les géographes parce qu'elle commence à partir de l'Inde, traverse l'Empire de Chine et s'étend au loin vers le Nord. Personne ne vit dans le désert parce qu'on n'y trouve ni nourriture ni de l'eau, il n'y a pas de bois pour allumer le feu, il n'y a que du sable et du cailloutis et pour préparer le repas il n'y a que le crottin de cheval.*<sup>17</sup>

La végétation spécifique des endroits parcourus est notée très exactement. L'on décrit les forêts de sapins, de bouleaux de saules, puis la végétation autour des rivières qu'il a traversé, enfin la broussaille de la steppe. L'audacieux voyageur enregistrait aussi les richesses du sous-sol ; *très près de (la rivière) Argun l'on a trouvé du plomb, de l'étain et de l'argent et l'on y voit les mines creusées depuis les temps anciens.*<sup>18</sup> Ou encore, Milescu rapporte l'existence de ces minéraux avec les exagérations de coutume qu'il a entendu des indigènes : *l'on dit que pas loin, il y a une montagne où se trouvent des filons d'or et Kutuhtha nage dans l'or ; cependant tout cela n'est pas confirmé.*<sup>19</sup>

Le voyage entrepris par N.S. Milescu, difficile, plein d'imprevu à cause de la rigueur du climat, mais aussi à cause des périodes pénibles où l'on souffrait de faim et de soif sans parler du manque de toute source de chaleur, est un exemple de témérité, sans doute semblable à celui de tous les grands voyageurs du monde qui ont découvert des pays nouveaux, des routes, et des civilisations inconnues. Au cours de ce voyage les bêtes de trait mouraient à cause de la fatigue ou bien à cause des rigueurs de la route et la mission a eu des contacts avec toutes sortes de gens, les uns méfiants, les autres soupçonneux ou même directement hostiles et des menaces et des dangers de toute sorte apparaissaient chaque jour. Le voyage à travers la Mongolie *est dangereux surtout à cause des vols et des cambriolages, car les Mongols volent pendant la nuit les chevaux et les chameaux qu'on doit garder très soigneusement. On ne doit pas craindre les voleurs si l'on fait des cadeaux à Otchiroi-han et à Kutuhtha, car eux mêmes envoient des guides jusqu'en Chine.*<sup>20</sup>

En ce qui concerne le peuple guerrier des Mongols, Milescu décrit avec exactitude quelques traits de leur caractère. *Leur conversation est polie et leurs vêtements sont simples ; toutefois sous le couvert de leur modestie se cache un grand orgueil puisqu'ils affirment qu'il n'y a pas au monde de meilleurs gens qu'eux et que leurs coutumes sont supérieures à celles de tous les autres.*<sup>21</sup>

Les expéditions des Mongols ont fait trembler toute l'Asie et ont effrayé par leur rapidité et par leur cruauté, les peuples qu'ils ont rencontré dans leur marche. Après la chute de la dynastie mongole des Yuan, les Chinois étaient si épouvantés par l'invasion mongole qu'ils ont construit autour de la ville de Pékin, pour la défendre, la Grande Muraille. Celle-ci fait un détour de telle manière qu'il y a la même distance entre n'importe quel endroit du mur, jusqu'à la capitale. *Dans cette province de la Chine, il y a encore trois autres forteresses très bien défendues qu'on y a élevé contre les invasions des Mongols pas loin de la grande muraille de Pékin et là habitent beaucoup de soldats.*<sup>22</sup>

*Les guerriers mongols sont belliqueux par rapport aux Chinois, car ils ne s'adonnent pas au travail des champs, mais dès leur jeune âge, ils apprennent à tirer à l'arc, aller à la chasse, piller selon l'habitude des Tartares et voler.*<sup>23</sup> Comme le remarque très exactement le voyageur roumain, *les Mongols ne*

semaient que le millet, malgré le fait que dans leur région toute céréale peut germer.<sup>24</sup>

Etant des bons archers et des cavaliers habiles dès leur jeunesse, les Mongols possédaient des faucons dressés pour la chasse. *Puisqu'ils sont des gens nés dans la steppe, ils peuvent supporter toute sorte de fatigues quelque pénibles qu'elles soient et ils peuvent endurer toute sorte de manques ; leur combats, ils les mènent plutôt par des assauts subits et imprévisibles que par des attaques évidentes.*<sup>25</sup>

Les informations ethnographiques et folkloriques sont très nombreuses et très variées dans les ouvrages publiées à la suite du voyage de N.S. Milescu. La description qu'il donne du peuple Ostiaque, est la première mention de leur existence, dans les écrits ethnographiques russes. Nous apprenons du texte du *Document d'Etat de l'ambassade de Nicolae Spătaru en Chine (1675—1676)*, qu'elles étaient les régions habitées par les Ostiaques, sur leur nourriture, quels étaient leurs moeurs et leurs coutumes. *Leurs maisons sont les yourtes. Ils attrapent le poisson non pas seulement pour se nourrir, mais ils font des vêtements de la peau des poissons et aussi des bottes et des bonnets. Ils coudent avec des tendons de poisson. Ils portent toujours des flèches et des arcs et ils sont toujours prêts pour le combat.*<sup>26</sup> Les Ostiaques ont des idoles sculptées en argent, en cuivre et en bois. *Ils prient en restant debout, dans un état d'extase profond, de plus, ils dansent ; lorsqu'ils tuent un ours dans la forêt, ils l'amènent dans leur maisons, étendu sur les lances et sur les arcs, le piquent de flèches et ils chantent et dansent.*<sup>27</sup> Nous pouvons voir dans ces pratiques religieuses décrites par Milescu, le culte de l'ours et une forme du chamanisme qu'on retrouve comme pratique magique chez les Mongols de même que chez de nombreux peuples sibériens.

Le chef de l'ambassade envoyé auprès de l'empereur de la Chine est très touché par la chance qu'il a eu de pouvoir assister aux fêtes du Nouvel An célébré *par des chants et des battements de tambours et les hommes apportent des sacrifices aux idoles. Parmi eux nous avons eu la sensation d'être dans un autre monde.*<sup>28</sup>

Même les détails d'ordre administratif ne sont pas omis, comme par exemple, le problème des impôts. Car, l'Empire Mongol divisé dans de nombreuses principautés qui voulaient être indépendantes, créaient des difficultés à ce point de vue aussi, à leur souverain chinois. C'est ainsi qu'une partie des Tougouses ne payaient aucun impôt à qui que ce soit. *Mais autour du fort Talembinsk vivent des Tougouses, qui payent un tribut au grand empereur, à savoir, cinq fourrures de zibeline par homme.*<sup>29</sup>

Milescu est le premier des voyageurs roumains qui poursuit un dialogue avec les nations de l'Est, en brisant les barrières artificielles établies entre les peuples. Il comprend l'importance et la valeur de ses ouvrages puisqu'il écrit : *Je porte témoignage comme le plus autorisé témoin de ce que j'ai vu de mes yeux. Pour une compréhension plus exacte je n'ai pas seulement consigné quelle sorte de gens habitent tout autour de la Chine et de la Grande Muraille, mais de plus, j'ai noté sur des cartes quelle espèce de gens vivent au delà de la Chine, quelles rivières et quels endroits s'y trouvent, en les marquant tous par écrit selon leur nom et selon la vérité. Cela constitue une nouveauté, parce que si la carte de l'Empire Chinois est connue, ce qui se trouve avant d'arriver en Chine, vers la Sibérie et la Mongolie a été ignoré par tous, jusqu'à notre époque.*<sup>30</sup>



Cette information est extrêmement précieuse car elle confirme le fait que le Spathaire a dessiné au cours de son voyage plusieurs cartes.

Malgré le style de son exposé, qui est parfois naïf, d'autre fois prolixe, les ouvrages de l'érudit roumain ont une valeur certaine pour l'étude des relations entre les peuples de l'Asie. D'ailleurs John F. Baddeley a étudié longtemps l'oeuvre de Nicolae Mănescu et il écrit dans l'introduction de son oeuvre *Russia, Mongolia and China*, parue en deux volumes à Londres en 1919: *Even if he made no scientific observations and his distances, like those of his predecessors, are estimates not measurements, he pays some attention, at least, to compass bearings, which they never did; and his journals are so full of topographical detail that, with slight exceptions, it is easy enough to trace his course on the map. Spathary stands apart. His position and fame are, or should be, unique. The topographical information is remarkable for its extent and accuracy, to which, at the time it was written there was no parallel, if we except China, in the literature of the world.*

## NOTES

1) Jean de Plan Carpin, religieux Franciscain envoyé par le Pape Innocent IV, le 16 Avril, 1245 en Mongolie où il va rester pendant deux ans. La relation de son voyage est la célèbre *Historia Mongalorum*. 2) Guillaume de Rubruk, religieux Franciscain envoyé par le roi Louis IX en 1253 à la cour du Khan mongol. La relation de son voyage représente son itinéraire. 3) Dimitrie Cantemir, prince et érudit roumain. Il passa pour l'un des hommes les plus cultivés de son temps, laissant des ouvrages philosophiques, historiques, musicaux, traduisit une partie du Coran en latin et en russe. 4) Il s'agit de: *Journal de voyage en Chine*, exposé détaillé des données géographiques, économiques et ethnographiques concernant la Sibérie. *Le Document d'Etat de l'ambassade de Nicolae Spătaru Mănescu en Chine* (1675—1676) est le rapport officiel de la mission diplomatique du Spathaire. *La description de la Chine*, donne des informations sur la Chine et sur le peuple chinois. 5) La dynastie chinoise Sung (960—1279). 6) La dynastie mongole Yuan (1280—1376) qui commence avec Kubilai-han, écarte la dynastie Sung. 7) Nicolae Spătaru Mănescu, *Descrierea Chinei*, (La description de la Chine) ed. Corneliu Bărbulescu, Bucarest, la Maison d'Édition Minerva, 1975, p. 5. 8) Ibidem, p. 21. 9) Nicolae Spătaru Mănescu, *Jurnal de călătorie în China* (Journal de voyage en Chine), ed. Corneliu Bărbulescu, Bucarest, la Maison d'Édition Eminescu, 1974, p. 102. 10) Ibidem, p. 93. 11) Nicolae Spătaru Mănescu, *Descrierea Chinei* (La description de la Chine) p. 9. 12) Nicolae Spătaru Mănescu, *Jurnal de călătorie în China* (Journal de voyage en Chine), p. 103. 13) Ibidem, p. 103. 14) Ibidem, p. 15. 15) Ibidem, p. 103. 16) Ibidem, p. 88. 17) Ibidem, p. 104. 18) C.C. Giurescu, *N. Mănescu Spătarul, Contribuțiunile la opera sa literară* (N. Mănescu le Spathaire, contributions à son œuvre littéraire), Bucarest, la Maison d'Édition Cultura Națională, 1927, p. 40. 19) Nicolae Spătaru Mănescu, *Jurnal de călătorie în China* (Journal de voyage en Chine), p. 104. 20) Nicolae Spătaru Mănescu, *Descrierea Chinei* (La description de la Chine) p. 19. 21) Nicolae Spătaru Mănescu, *Jurnal de călătorie în China* (Journal de voyage en Chine), p. 136. 22) Nicolae Spătaru Mănescu, *Descrierea Chinei* (La description de la Chine) p. 90—91. 23) Ibidem, p. 73—74. 24) Nicolae Spătaru Mănescu, *Jurnal de călătorie în China* (Journal de voyage en Chine), p. 173. 25) Nicolae Spătaru Mănescu, *Descrierea Chinei* (La description de la Chine) p. 74. 26) Nicolae Spătaru Mănescu, *Jurnal de călătorie în China* (Journal de voyage en Chine) p. 56. 27) Ibidem, p. 8. 28) Ibidem, p. 136. 29) Ibidem, p. 122. 30) Nicolae Spătaru Mănescu, *Descrierea Chinei* (La description de la Chine), p. 9.

## SUGGESTIONS FOR AN ORIENTAL AESTHETICS OF CODIFICATION IN ANTON PANN'S WORK

Anton' Pann's Oriental instinct, his propensity for a world "where life slowly flows under colourful lights"<sup>1</sup> have only been evasively commented upon so far. This happened because most of Pann's interpreters have taken the Orient to be a fabulous romantic area, a mysterious and fantastic territory in which the author of the *Dialogue in three languages* happened to be rather a stranger. "He had nothing in common with the ataraxia of Oriental wisdom and never sceptically secluded himself in order to accept the fulfilment of fate"<sup>2</sup>; he was never deeply impressed by the great Oriental myths and never used their elements as a poetical substance<sup>3</sup>. The first researchers who decided to give up looking for a "mysterious" Oriental side in Anton Pann's work, sketching out the idea of his instinctive propensity for an ancient configuration of the Near Eastern poetic structure, are, as far as we know, Mircea Anghelescu (*Romanian Literature and the Levant*, Bucharest, 1975, pp. 80—83) and Mircea Muthu (*Anton Pann's Balkanism*, Cluj, 1973). They are the first to accept Anton Pann's lack of creativity yet his specific way to treat and assimilate some Levantine models and structures.

Studying the rules which govern the features of poetry we usually try to solve the problem of singularity and irreplaceability of a particular work. But we should admit that a literary work "is made up of universal or at least transindividual elements, combined in a specific synthesis, in a singular totality"<sup>4</sup>. Nowadays we are more inclined to compare this concept of writing (as a horizon of individual style) with that of a "basic personality". That is "une configuration psychologique particulière, propre aux membres d'une société donnée et qui se manifeste par un certain style de vie sur lequel les individus brodent leur variantes singulières, l'ensemble des traits qui composent cette configuration ... mérite d'être appelé *personnalité de base*, non parce qu'il constitue exactement une personnalité, mais parce qu'il constitue la base de la personnalité pour les membres du groupe, la *matrice* dans laquelle les traits de caractère se développent"<sup>5</sup>.

Taking this concept into consideration, we will accept the idea that it is much more important to examine Anton Pann's effort to adapt his style to the various structures which offered him a world of Western, Levantine and Oriental confluences, than to search for proofs of his genuine talent (which can be easily found).

Since he knew the Turkish language, an area of interference of the Semitic, Arian and Mongolic wisdom, as Gaster considered it to be, Anton Pann was able not only to approach a rich paroemiological treasure, but also an aesthetic outlook which is entirely different from the European one. The classical Arabic culture had already had a considerably long sway; by the *Koran*, it had covered the whole Muslim world, it had reached even Spain and had penetrated into the Troubadour literature, and, through Byzantium, it had had an impact over the South-East European creation. The Turkish literature too had joined this general stream of Muslim thinking which granted but few liberties to creative imagination, and imposed strict

formal conventions on the artist. Aristotle's influence, which had come to be active through the extensive Arabian translations made in the Abbasside epoch, opened an age of *reason* in the Islamic Middle Ages, while literature was simply supposed to be 1) archives (*diwān*), 2) an instrument of delight (*sihr*), and 3) a device of conveying wisdom (*hikma*).<sup>6</sup>

The form then became independent, beauty was provided with a mechanical representation (a text was considered to become "beautiful" by the application of certain technical devices established in advance). Nevertheless, they did not only reduce form to a system, they also organized the individual elements of the theme into a pre-established system. At the time when the Arabian culture was in full bloom, the duty of the Muslim creative artist was to revive convention, to suit his own embroidery to the pattern of the cultural stereotype. The slow development of mediaeval literature still allowed of keeping certain rules and prescriptions for poetry against an immutable background, which required recurrence: the poetic tradition was repeated, so as proverbs were re-told.

Plagiarism and originality had quite a different sense than in Europe: they imitated in order to improve<sup>7</sup>. The definitely assumed convention imposed on the authors a common stock of themes, the differences among the artists only appeared in expression; plagiarism was just the theft of some special rhetorical figures of speech, to their way of thinking. Extensive quotations (certainly, without being "quoted") comprised whatever was most precious in the already extant literature: the new text thus became an anthology of references which could be useful to scholars. The idea of a closed text, sufficient in itself, was inconceivable at that time. Those who frustrated their audience of quotations, the most precious gift, were severely rebuked; quotations proved the observance of the principle of authority; moreover, they had an ornamental function and lent the texts a specific ethos<sup>8</sup>.

The cultural stereotype was equally reinforced in clichés, variation of known themes, such as "fate's vicissitudes", "nights passed in tales", "the banquet", "the almightiness of the word", a.o. Such clichés, relying on a collective and anonymous wisdom which could be inferred, were prevailing throughout the 10-th—11-th century Abbasside literature; they were present in the anecdotes of Ġuha, a humorous character of the Arabian folklore, who is supposed to be Nasr-ed-Din's Khodja's ancestor; the same themes are included in the *Fables* of Luqmān (a legendary author mentioned in the *Koran*, who is attributed gnomic sentences and fables seeming to be adapted from Aesop). They appear equally stereotyped in the *Thousand and One Nights*, which the Arabs took over from the Hindo-Persian tradition; then they are to be found in the chivalry romances *Sīrat Antara*, *Sīrat Baibar*, which flourished after the crusades, and in the *maqamāt* (a kind of written prose, with rhythm and rhyme: a concise story, endowed with elements of surprise, whose protagonist was a false beggar, a wandering learned man who succeeded in solving rather strange situations by his cunning, by his imagination and eloquence, by anecdotes decorated with linguistic gems; his performance astonished the audience and for himself it was a means of earning a living).

We have only mentioned the kind of literature which most obviously records the popular matter (*das Volkstümliche*), and whose specifically rea-

listic tendency came down to Anton Pann's work through Byzantine tradition. We have decided to refer to Abbasside works because we consider them to be the main philosophical and literary creative stimulus for the Muslim Orient. The question is the extent to which an analysis of Anton Pann's work could be done by means of such a perfectly polished lens as is that of Arabian aesthetics, an aesthetics of convention, rules and clichés.

Form should not serve as a primary argument, though the stereotyped versification of *Povestea Vorbei* (*Tale of the Saying*) could suggest, beside the often mentioned kinship with folk rhymes, an affinity with *sağ'*, the prose endowed with rhythm and rhyme of the *maqamāt*, of the rhetorical works, of the *Koran*. We are most inclined to risk the supposition that Anton Pann had ever heard the *maqamāt*, though they were quite well known throughout the Muslim Orient, especially in an oral form. Still, translations from the main authors, Al-Hamadāni and Al-Hariri, were made into all Semitic languages, as well as into Persian — those were languages in which there were even written original *maqamāt*; moreover, if we take into account Gaston Wiet's statement in *Introduction à la littérature arabe*, Paris, 1966, p. 179, such translations were made into Turkish too. But Persian, as Indo-European language devoid of the rhythmic and metrical potentialities of the Arabic nominal and verbal patterns, adopted the *sağ'* with difficulty: they had to make use of forced phrases, they had to take over Arabic syntactic structures. The same happened with the Turkish versions, whose rhymed, rhythmic prose enjoyed but little response; that might have also happened because of the discouraging perfection of the *Koran* pattern. Nevertheless, there is a Turkish musical genre, *makam*, which might be originally related to the literary Arabian *maqāma*, so as the literary species of the *muwaššah* (as a form of stanza specific to the Arabian poetry in Spain) has a correspondent in the musical genre bearing the same name<sup>10</sup>.

Anton Pann's total lack of lyrical qualities, the versified "prose" of his *Tale of the Saying* determines us to state his formal similarity with the classical Arabian anecdotes written in rhymed and rhythmic prose. The versified titles of the *Nasr-ed-Din Hodja* cycle too remind us not only of the proverbs, which are versified for mnemonic reasons, extant in any other literature, but also of the Abbasside scholars' custom to versify even the titles of their works in grammar, medicine or alchemy; that manner spread all over the Near Eastern area and was preserved almost up to the modern epoch. Such titles as *Durratu-l ġawwās fī awhām al-hawwās* (*Pearl of the Diver in the Fancies of the Listeners*) by Al-Hariri, or *Rasa'il aš-šaġarat al-ilahīyya wa-l-asrār ar-rabbānīyya* (*On the Holy Tree and the Secrets of Teosophy*) by Suhrawardī, a.s.o., imply a mnemonic device which made it easier to spread fundamental ideas in a world where oral culture still played an important part. The *Koran* and various scientific treatises such as Avicenna's *Book of Medicine* were studied by memorizing. So, Anton Pann could have become aware of the utility to versify titles through an Oriental channel; literary history lets us infer that his only way of approaching the Oriental matter was oral too.

Even more than the formal devices, the thematic clichés reveal similarities. The themes of the false beggar, of the street story teller, of the preacher in squares, are handed down to Anton Pann too, probably by the tradition of Nasr-ed-Din. Such themes were frequently employed in the

classical Arabian literature: in the prose by Al-Ġahiz (d. 869); in *adab* texts which also lent certain elements to the Iranian novel *Bilauhar and Budhasaf*; in the tales written by Ibn Durayd, the Iraqi philologist (d. 933): but especially in the *maqamāt*.

So, in *Vorba ăluia* (*As the Saying goes*) from *Tale of the Saying*<sup>11</sup>, Un-richness and Richness were not able to pay their dinner at the ale house, and they offered to pay by a song. That was a way of earning a living similar to the Oriental false beggars' (cf. Al-Hamadāni: *Maqāma of the Lion*, *Blind Maqama*; Al-Hariri: *Maqāma of Kūfa*, *Maqāma of Bagdad*, *Maqāma of the Dinars*, the *Alexandria Maqama*, a.s.o.).

Anton Pann's characters bewail their life which was careless once, but has become painful (the theme of the "fate's vicissitudes"), in a way which is quite similar to the discourse of the false beggars in the *maqāmat*, in Al-Ġahiz's *Kitābu-l Buḥalā'*, in the *adab* tales. Un-Richness's wife, in Anton Pann, called her husband to account for his having wasted their money, much like Abu Zayd's wife in Al-Hariri's *Alexandria maqāma*, who scolded and plagued her husband having become poor. Un-Richness hoaxed the innkeeper promising a "song of the full purse", which he also sang while the innkeeper was waiting for the song of ducats, in a manner that is not very far from Abu Zayd hoaxing Alexandria's *qadi*, whom he extorted the money for charity by a moving story.

Another parable<sup>12</sup> in the *Tale of the Saying* makes a description of some vagabonds: "Vagabonds, philanderers, tramps, whatever they might be named /nothing-do-wells, charlatans ill famed .../ skillfully wandering about and tricking people in the market". Three such characters get some bread, oil and fish by cheating the shopkeeper, as the false beggars of the *maqamāt* succeeded in getting dates, loaves of bread, milk, a.s.o. (cf. Al-Hariri, *Al-maqāma al-fardiyya*). Certainly, all of them deal with a general type, which suits in his way too an aesthetics of convention and rules. The whole Arabian literature rather provides types than distinct, original characters. An ideal type of *qādi*, of *wāli*, of prince, of sweetheart, of threatened man, perpetuated the cultural patterns of the past. The absence or banality of the proper names help us to find those ideal types under the guise of a particular character.

The same might be said about Anton Pann's characters, who are in our opinion just typological models attending to convey "an effect of reality". We are not inclined to insist upon the similarities between the parnetic contents of the *Tale of the Saying* and the sapiential Arabic literature; it is quite possible to find out Arabian proverbs which were taken over through the Turkish stock. Beyond the Islamic atmosphere of the chapters *On Obedience and Power*, *On Visits and Inquiries*, the chapter entitled *On Conversation and Anecdotes* suggests the frequent theme of the "night passed in tales" (*samar*), specific of the Arabian poetry and prose. Several clichés of style also remind us of the Arabian world; among the most frequent are "love which hurt the liver" (an equivalent of the phrase *hubbu akbādi*, "my liver's love"), "the tongue that cuts deeper than a sword" (an Arabian comparison of great frequency: even the very word of *thaqāfa*, "culture", is derived from the verb having the same root, which means "to sharpen the sword").

A pleasure of the "word thoroughly examined, multiplied, distorted"<sup>13</sup>, a realistic outlook superimposed on the pattern of a conventional theme, typology and style, seem to reveal Anton Pann's kinship to an Oriental world

older than what could be experienced in the 18-th—19-th century Balkan area. We believe that this work can no longer be exhaustively be studied without taking into consideration the classical Islamic code of Arabian origin, which reveals in the author of the *Tale of the Saying*, if not an original creative artist (according to a typically European view) then, certainly, a follower, even if perhaps just intuitive, of an old Near Eastern matrix.

GRETE TARTLER

## NOTES

1) D. Popovici, *The Romanian Romanticism*, Albatros, 1972, p. 89. 2) Paul Cornea, *Anton Pann*, E.P.L., 1964, p. 77. 3) Șerban Foarță, *Introduction to "The Tale of the Saying"*, Minerva, 1972, p. XIX. 4) G. Genette, *Figures*, III, Seuil, Paris, 1972, p. 68. 5) Mikel Dufrenne, *La personnalité de base*, P.U.F., 1966, p. 128. 6) G. E. von Grünebaum, *Kritik und Dichtkunst*, Wiesbaden, 1955, p. 131. 7) Ibn Rašiq, *ʿUmda*, Cairo, 1934, II, p. 277. 8) Abd-al-Fattah Kilito, *Contribution à l'étude de l'écriture «littéraire classique»*, „Arabica”, XXV, 1, 1978, p. 41. 9) Gh. I. Constantin, *Nasr ed-Din Khoja chez les Turcs, les peuples balkaniques et les Roumains*, „Der Islam”, 1—2, Berlin, 1967, p. 98. 10) Al-Farūqi, *Muwaššah: A Vocal Form in Islamic Culture*, „Ethnomusicology”, 1, 1975, pp. 1—29. 11) Anton Pann, *The Tale of the Saying*, Bucarest, 1904, I, p. 9. 12) Anton Pann, *op. cit.*, p. 35. 13) Mircea Muthu, *Anton Pann's Balkanism*, Cluj, 1973, p. 9.

VALERIU VELIMAN

## UN DOCUMENT TURC DE 1552 CONCERNANT LE KHARATCH DE LA MOLDAVIE

La question du kharatch payé par les Pays Roumains à la Porte Ottomane a suscité un intérêt particulier dans notre historiographie, ce qui a généré par suite nombre d'études remarquables étayées pour la plupart, sur des sources européennes<sup>1</sup> ou turco-ottomanes.<sup>2</sup>

Mais les données que les historiens ont eu à leur dispositions n'ont pas réussi à élucider tous les aspects de ce problème du kharatch. Certes le montant du kharatch (ou du *gizie* à partir d'une certaine époque) payé par la Moldavie, la Valachie et la Transylvanie a pu être fixé avec une exactitude relative, compte tenu de la nature différente des témoignages qu'on a mis à profit, mais qui assez souvent sont contradictoires. Toutefois les résultats des recherches qu'on a entrepris dans ce problème, jusqu'à présent ne sont pas entièrement satisfaisants.

Cela surtout en ce qui concerne les circonstances et les causes de l'augmentation des ces impôts à certaines époques. A cet égard — cependant, les documents turcs sont en état de mettre à notre disposition des données précieuses.

Cette affirmation peut être démontrée par l'étude d'un document turc capable de ressusciter la discussion au sujet des circonstances dans lesquelles fut établi le kharatch de la Moldavie au milieu du XVI-siècle.

Il s'agit d'un ordre adressé au sandjak-bey de Kirkkilise<sup>3</sup>, Hasan-bey, le 19 mai 1552.

Ce document dont nous donnons la transcription latine en annexe, se trouve en copie dans un registre qui appartient aux Archives du Musée du Palais de Topkapi (Istanbul).<sup>4</sup>

Vu que son contenu a été l'objet d'une étude minutieuse, nous n'y insisterons pas. Nous voulons toutefois, souligner que la motivation fournie, probablement, au printemps de 1552 par le boyard moldave Hamza, le mandataire du prince de Moldavie Stefan Rareș, pour le contrôle et le rétablissement de la frontière du pays près de Cetatea Albă et Tighina, semble assez convaincante en ce qui concerne le quantum du kharatch. On doit, par suite tenir compte de cette assertion, quand l'on étudie l'évolution quantitative du kharatch dans l'intervalle 1541—1552.

Par suite nous croyons que l'augmentation de kharatch de la Moldavie, qui va monter de 15.000 florins à 30.000 florins par an, s'est produite pendant le deuxième règne du prince Petru Rareș (ou peut-être au début de son règne, en 1541) dans des circonstances que le document ci-joint nous expose. Par suite cette augmentation du kharatch ne peut être due au prince Iliș Rareș<sup>6</sup>, à Stefan Rareș<sup>7</sup> ou au prince Alexandre Lăpușneanu.<sup>8</sup>

Nous devons ajouter que le montant du kharatch de 30.000 florins est resté fixe jusqu'au cours de l'année financière 1567/1568. Selon un ordre adressé au prince de Moldavie Bogdan Lăpușneanu le 20 avril 1563 (22 şavval 975) le kharatch de la Moldavie avait été augmenté de 5000 florins, et il montait à un total de 35.000 florins par an. Au cours du règne du prince Bogdan Lăpușneanu (1568-1572) le kharatch de la Moldavie a été de 40.000 florins<sup>10</sup>. Deux ans après le prince Pierre le Boiteux a augmenté de 10.000 florins le montant du kharatch de la Moldavie qui est arrivé de cette manière à 50.000 florins par an<sup>11</sup>. A cette somme l'on a ajouté encore 200.000 akce (ou 3389 pièces d'or) à l'occasion de l'avènement (*căliis*) au trône de Mourad III le 22 décembre 1574.<sup>12</sup>

La publication de ce document inconnu à l'historiographie roumaine est en état de fournir des données nouvelles concernant les rapports de la Moldavie et de la Porte Ottomane dans cette période.

## NOTES

1) M. Berza, *Haraciul Moldovei și Țării Românești în secolele XV—XIX* (Le Kharatch de la Moldavie et de la Valachie aux XV-e—XIX-e siècles), „Studii și materiale de istorie medie”, vol. II (1957), pag. 7—47. 2) M. Guboglu, *Le tribut payé par les Principautés Roumaines à la Porte jusqu'au début du XVI-e siècle, d'après les sources turques*, «Revue des Etudes Islamiques», nr. 1, 1969, Paris, pag. 49—80; Mustafa A. Mehmet, *Un document turc concernant le Kharatch de la Moldavie et de la Valachie aux XV-e—XVI-e siècles*, «Revue des études sud-est européennes», tome V, nr. 1—2/1967, p. 267—275; Mihai Maxim, *Recherches sur les circonstances de la majorations du Kharadj de la Moldavie entre les années 1538—1574*, «Bulletin de l'Association Internationale d'Etudes du sud-est Européen», tome X, nr. 2/1972, pag. 233—261; Tahsin Gemil, *Date noi privind haraciul țărilor române în secolul al XVII-lea*, (Nouvelles informations concernant le Kharatch des Pays Roumains au XVII-e siècle), „Revista de istorie”, tome 30, nr. 8/1977, pag. 1433—1446. 3) Aujourd'hui Kirklareli, localité de la zone européenne de la Turquie. 4) Le registre mentionné a été copié sur microfilm par Mihail Guboglu; le microfilm se trouve actuellement aux Archives d'Etat de Bucarest, dans la collection Turquie, rôle nr. 48, c. 233—234. 5) Voir notre étude *Cîteva considerații privind haraciul Moldovei la mijlocul secolului al XVI-lea* (Quelques considérations concernant le Kharatsch de la Moldavie au milieu du XVI-e siècle), „Anuarul Institutului de istorie și arheologie A. D. Xenopol”, Iași, tome XIX, 1982, pag. 285—301. 6) Gh. Pungă, *Noi considerații privind începutul domniei lui Alexandru Lăpușneanu* (Considérations nouvelles concernant le commencement du règne d'Alexandre Lăpușneanu), „Anuarul Institutului de istorie și arheologie A. D. Xenopol, Iași, tome XVIII, 1981, pag. 555 (note 38).

7) Constantin Rezachevici, *Prima încercare a lui Ioan Vodă cel Viteaz de a ocupa domnia Moldovei, ca urmare a „turcirii” lui Iliș Rareș (iunie 1551), după un izvor polon inedit* (Le première tentative de Ioan Vodă le Brave d'occuper le trône de la Moldavie, à la suite de la conversion à l'islamisme d'Iliș Rareș (juin 1551), d'après une source polonaise inédite), „Revista Arhivelor”, année LII, vol. XXXVII, nr. 4/1975, p. 385. 8) M. Berza, p. 11; M. Maxim, p. 239—241. 9) *Mühimme Defteri*, no. 7. f. 453. doc 1306 *Baştakanlık Arşivi İstanbul*, Archives de l'Etat de Bucarest, Collection des microfilme, Turquie, rolle 15, C 464) cfr. aussi: Mihai Maxim' *op. cit.* p. 243 — 244. 10. Mihai Maxim, *op. cit.*, p. 245. 11. Mihail Guboglu, *Două călătorii în Turcia pentru cercetarea arhivelor Imperiului Otoman*, (Deux voyages en Turquie pour étudier les Archives de l'Empire Ottoman) dans „Revista Arhivelor”, XII, 1, Bucarest, 1969, p. 221—236 + facs. 12) Mihai Maxim, *op. cit.* p., 257 — 258.

1552 mai 19 (959 cemazi-ül-evvel 25), Edirne. L'ordre du sultan Süleyman le Magnifique adressé au sandgeak-bey de Kırkkilise Hasan Bey. On reconnaît le droit de souveraineté du prince de la Moldavie sur quelques villages situés auprès de Cetatea Albă (*Akkerman*) et Tighina (*Bender*), rétrocédés à la Moldavie, à l'époque antérieure, en compensation de l'augmentation du Kharatch de 15 000 à 30 000 florins. On stipule l'obligation des sujets ottomans habitants de ces villages de se déplacer sur le territoire du vakif Selim Han et de la féude impériale (*hass.i hümayûn*) appartenant à la Khaza Akkerman.

< Yev > m-ül hams. Fi 25 Cemazi-ül-evvel, sene 959, Edirne. Durmuş çavuş aldı, fi yevm-i mezbûr. Yazıldı.

Kırkkilise beği Hasan beğе hüküm ki:

Boğdân sınırına müfettiş ta'yîn olunan Varna kadısı mevlâna Ca'fer ve Bender kadısı mevlâna Alâeddin Dergâh-ı muallâ'ma mektûb gönderüb mahall-i nizâ'n üzerine gelinüb Dergâh-ı muallâ'm çavuşlarından Durmuş mübâşeretile tarafeyn ihzâr olunub teftiş-i şürû' olundukda Boğdân voyvodası<sup>2</sup> cânibinden vekil ve kaymakam olan Hamza<sup>1</sup> merhûm ve mağfûrûn-lehu sultân Bayezid Hân<sup>3</sup> tâbe serahû Kili ve Akkermân kal'aların feth itdûğı zemânda<sup>4</sup> virilen sınır-nâmeyi ibrâz idüb sınır-nâme-i hümayûn taleb olundukda ol sınır-nâmeyi Âsitâne-i saâdet'e gönderdik diyü cevâb virüb gayrı sınır-nâme izhâr itmiyüb ehl-i vukufdan tefahhus olundukda fermân-i şerifimle ta'yîn olunan sınır-ı Bender kal'asının Boğdân cânibinden idûğı ma'lûm olub vekil-i mezbûr dahi i'tirâf idüb münâzaatün fihâ olan kurâ Akkermân ile Bender mâbeyninde vâki' olub kurâ-yı mezbûrdan Bender kal'asına bir günlük mesâfe olub memâlik-i mahrûse sınırında vâki' olduğuna şübhe kalmayacak memâlik-i mahrûse sınırında olan reâyâyâ dâhl olunmağın vechi nedir diyü vekil-i mezbûr Hamza'ya suâl olundukda ol zemân da maktû' olan harâcımız yılda on beş bin filori idi zikr zikr < sic ! > olunan sınır yine Boğdân vilâyetine ilhâk olunmasıçün on beş bin filori dahi viriecek olub cem'an yılda otuz bin filori harâca mültezim olduk elimize emr-i şerif virilmiştir diyüb hükm-i şerifi ibrâz idüb nazar olundukda takrîr olunan gibi bulunub gayrı sınır -nâme olmayacak merhûm sultân Bayezid Hân viridûğı sınır-nâme ile görölmeğе mübâşeret olunub ehl-i vukufdan tefahhus olundukda evvel-i asrdan sınır bilüb kimesne kalmıyub sınır-nâmede zikr olunan alâimin ekseri tûl-i zemân ve mürûr-i eyyâm ile mütebeddil ve mütegayyır olmağla tatbîk ve tevfiğ müyesser olmiyub şer'le zuhûr bulmağa kabiliyyet olmayub amma Boğdân sınırıdır diyü taleb itdikleri



yerlerden kadimden gorştina alıgeldikleri sâbit olub kurâ-yı mezbûre halkı dahi mu'terif oldılar ve nizâ' olunan kurânın ekser halkı Akkermân kazâsına tâbi' merhûm ve mağfûr-un-lehu sultan Selim Hân<sup>5</sup> tâbe serâhu evkafından gelüb şimdîye dek hukuk ve rûsûmları vakf-ı mezbûr için zabt olunugelüb sâirleri dahi ba'zı haymana ve ba'zı memâlik-i mahrûse reâyâsından cem' olub bunların dahi ôşleri ve rûsûmları vakf-ı mezbûr için zabt olunub kal'a-ı Bender binâ olundukda Akkermân ve Bender müstakill sancak<sup>6</sup> olub ol asrda sancakbeğleri olanlar il vilâyet-i pâdişâhın oldı her kimesne murâd idindüğü yerde tavattun eylesün diyü nidâ itdirüb kurâ-yı mezbûr halkı dahi ol sebebile kad'mi yerlerinden kalkub hâlyâ nizâ' olunan yerlere temekkûn idüb on yıldan mütecâvüzdür ki sâkinlerdir münâzaatün-fihâ olan kurâ asıldâ otuz beş pâre karyedir sefer-i hümayûna gitdükden sonra zikr olunan kurânın on dört karyesi yıkılıb ahâlisi envâ'-ı hakaretle ve ihanetile evlerinden ihrâc olunub evlerinin ba'zı ihrâk olunub ve ba'zısının ağaçları kesilüb ba'zı âsiyâbları garet olunub ve değirmen ve enbâr ve âhurları yıkıldığı vâki' bulunub sebebinden suâl olundukda zikr olunan kurânın kaldırmasıyçün Silistre sancağı beği Haydar'a mükerrer ve mükked emirler gönderilüb ve müstakill bir emr dâhi Boğdan voyvodasına<sup>7</sup> gönderilüb sen dâhi âdemler gönderesin diyü fermân olunub ol dahi bir kaç bin asker gönderüb mûma-ileyh Haydar Beğ dâhi âdemini Durmuş voyvodayı gönderüb geldiklerinde bu makule taaddî eylemişler ve yıkılan kurâdan ba'zı hâneler halkı giru cem' olub dört beş pâre karye olub hâlyâ nizâ' olunan sınırda mütemekkin yigirmi altı pâre karye bulunub ber-mûcib-i emr-i şerif her karyenin ve her hânenin alâ-hide üzerine varılıb görilüb esâmisi ve esâtîzi ile defter olunub mühürlenüb mübâşir-i mezbûr<sup>8</sup> ile irsâl olundu diyü arz eylemişler. İmdi memâlik-i mahrûsem reâyâsı Boğdân sınırında mütemekkin ve mütevattın olmağa emrim yokdur. Kıdvat-ül-emâsil ve'l-akrân çâvuşum Durmuş zide kadrehû mübâşir ta'yîn olunub buyurdum ki vusûl buldukda kendü neferinle sınır üzerine varub memâlik-i mahrûsem reâyâsından Boğdân sınırında temekkûn (?) iden kurâ halkından merhûm sultân Selim Hân vakfının yazılı reâyâsın yine müşârün-ileyhin vakfının sınırı dâhilinde olan yerlere temekkûn ve tavattun itdirüb vakfın reâyâsından gayrı sâir memâlik-i mahrûsem reâyâsın ve haymâna tâifesin ve Akkermân kazâsında olan havâss-ı hümayûnumda münâsib olan mahallerde yerleşdirüb temekkûn itdiresin! Bu husûs ziyâde mühimmdir; memâlik-i mahrûsem raiyyetlerinden aslâ bir ferd Boğdân sınırında komayub cümlesin fermân-ı şerifim muktezâsınca vakuf reâyâsın vakf içinde vakf raiyyetlerinden gayrisin kazâ-i mezbûrde vâki' olan havâss-ı hümayûnumda yerleşdirüb inâd ve muhâlefet idüb kalmak istemeyenleri kaç nefer ise derzencir idüb küroğe konulmak için mahrûse-i İstanbul'a gönderesin! Amma zikr olunan reâyâdan bir ferd mutazaccır ve müteezî olmağa ve kimesnenin emlâki ve davârı zâi' olmağa ve celb ve ahz olunmağa emrim yokdur. Sâbıkdaki gibi bir âdem gönderüb dahi reâyâyâ zulm ve hayf olmakdan ziyâde hazer eyliyüb kendü neferinle üzerlerine varub mezbûr reâyâyı hüsn vechle göçürüb aslâ bir nesnelerin zâi' itdirmiyesin! Şöyle ki göçürmek esnâsında reâyâ ve fukarâyâ zulm ve taaddî olduğu istimâ' oluna ve bu husûsda şikâyet oluna aslâ örzün makbûl olmak ihtimâlî yokdur. Senden bilinüb envâ'-ı itâb ile muâteb olman mukarrerdir. Ana göre tedârük idüb gaflet itmiyüb ziyâde basiret üzere olasın! Ve kaç karye göçürüb ne mahallere tavattun itdirdüğün ve her bir karye kaç hâne idüğün ve ne târihde göçürdüğün havâss-ı hümayûna ne

mikdârın ve vakfa ne kadarın getürdüğü tafsîl ile defter idüb mühürlenüb Sûdde-i saâdet'ime gönderesin! Bir dahi bu husûs için şikâyet olunmalu itmiyüb tâmâm temeyyüz ve tashîh eyliyesin!

Arh. St. Buc., Colecția microfilme Turcia, rola 48, c. 233—234; (Topkapî Sarayı Müzesi — İstanbul, Koguşlar 888, f. 231 v. — 232 v.).

#### NOTES DU DOCUMENT:

1) Il s'agit probablement de Trif Hamza, l'un des boyards membres du Conseil du prince de la Moldavie aux années 1542—1550, cf. Gh. Ghibănescu, *Divanurile domnești din Moldova și Muntenia în secolul al XVI-lea* (Les Conseils du prince de la Moldavie et de la Valachie au XVI-e siècle), „Ioan Neculce” fasc. VII/1928, pag. 17—20; voir aussi Constantin Rezachevici, *A doua domnie (1541—1546)*, (Le deuxième règne 1541—1546), volume collectif „Petru Rareș” sous la rédaction de Leon Șimanschi, Bucarest, 1978, pag. 217—220. 2) Ștefan Rareș (1551—1552). 3) Bayezid II (1481—1512). 4) L'expédition pour la conquête des deux cités fût organisée en 1484. 5) Selim I (1512—1520). 6) La conquête de ces territoires se produisit après l'expédition du sultan Süleyman le Magnifique contre la Moldavie en 1538. 7) Il s'agit probablement de deuxième règne de Petru Rareș (1541—1546). 8) Çavuş Durmus, le messager de l'ordre en question.

## IV-e CONGRÈS INTERNATIONAL DE TURCOLOGIE (Istanbul 20 ● 25 sept. 1982)

Après l'allocution du président, le prof. univ. Dr. Sâdettin Buluç et du secrétaire général, le prof. univ. Dr. Muharrem Ergin, les représentants de la turcologie de vingt pays, qui ont pris part à ce congrès, ont présenté leurs communications. Au nom de la Roumanie a parlé le prof. Mihail Guboglu, vivement applaudi. Les communications et les discussions ont eu lieu dans les sections suivantes: I. *Langue turque*. II. *Littérature turque*. III. *Histoire turque*. IV. *Art turc*. V. *Musique turque*.

Les chercheurs roumains ont développée les comuncations suivantes: —

- 1) Apolzan Miorica, *Le femme turque dans la littérature roumaine contemporaine* (II).
  - 2) Călin Cornelia, *Tendances et accidents phonétiques dans le parler tartare de Toulcea* (I). 3) Ceacir (Çakir) Nicolaie, *Contributions à l'étude des relations politiques roumaino-turques dans la période 1812—1814* (III). 4) Ghiață Anca, *La toponymie turque et les réalités de la géographie historique sud-est européenne* (IX). 5) Guboglu Mihail: 1. *Les problèmes et les réalisations de la turcologie en Roumanie* (I) et 2. *Étienne le Grand dans l'historiographie turque* (III). 6) Mahmut Enver, *Manuscrits concernant la littérature divanique turque à L'Académie Roumaine* (en turc) (II). 7) Matei Ion, *Notes sur les relations entre les savants turcs et roumains aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles* (III). 8) Mihăilă Ecaterina, *Éléments turcs dans l'oeuvre de N. Filimon* (I). 9) Moraru Mihai, *Dialogue entre la vie et la mort dans la littérature turque et roumaine* (II). 10) Mustafa Ali Mehmet, *L'expédition de Kara Mustapha pacha contre Vienne (1683) d'après les sources roumaines* (en turc) (III). 11) Nedret Enver, *L'esprit turc dans le roman « Les pantoufles de Mahmut » de l'écrivain roumain Gala Galaction* (en turc) (II). 12) Penișoara Ion, *Le terme « Göl » — « lac » dans le toponymie roumaine* (en turc) (I). 13) Roșca Marie, *La musique turque du prince Démètre Cantemir (= Kantemiroğlu)* (V). 14) Stănescu Eugen, *L'autonomie des Pays Roumains dans le cadre des rapports avec la Porte Ottomane aux XVI—XVII<sup>e</sup> siècles* (III). 15) Suciu Emil, *Le vocabulaire roumain actuel d'origine turco-osmanli* (I). 16) Sulișteanu Ghizela, *The Music of Turkish narratives in the light of interdisciplinary ethnomusicological studies* (V).
- (cf. Mioara Apolzan, *Istanbul! '82*, dans „România literară”, 6 Jan. 1983).

(Mihai Guboglu)

## SERGIU AL-GEORGE

(13 septembre 1922—9 novembre 1981)

Le 9 novembre 1981, le grand cœur du dr. Sergiu Al-George s'arrêtait pour toujours: il parlait au téléphone, dans l'exercice de ce qu'il considérait être un don et un privilège de l'humanité: communiquer. Communiquer signifiait pour lui non seulement un objet d'étude, passionnant d'ailleurs, non seulement un devoir envers ses semblables, mais une justification de l'existence et peut-être une voie vers le salut. Il mettait dans cet acte une ferveur toute particulière, car communiquer signifiait aussi, au-delà d'une connaissance de l'autre, la possibilité de donner ce qu'il avait de meilleur à l'autre. Il aimait donner et aussi il savait donner. Médecin d'élite, recherché par des amis — et combien d'amis pouvait-il avoir! — tout comme par des inconnus, conseiller avisé dans divers domaines de haute spécialité dans ce qui s'appelle encore orientalisme (le tibétain, le sanskrit et spécialement la grammaire de Panini), dans la sémiologie ou dans l'histoire de la linguistique, il a peu épargné le temps qu'il enlevait à ses études en se mettant à la disposition d'un ami, d'un collègue, d'un étudiant. Les œuvres qu'il nous a laissées sont d'une portée qui n'a pas échappé aux spécialistes du monde entier ce qui explique le fait qu'on les trouve disséminées dans des publications non seulement de son pays, mais aussi de l'Inde, de la France, de l'Italie ou des États-Unis.

La majeure partie de son œuvre concerne le domaine indien — notamment la linguistique et la philosophie de la culture — où il est entré en suivant le modèle de sa jeunesse, Mircea Eliade. Son aptitude à saisir et à considérer un phénomène d'un point de vue philosophique s'est bien manifestée depuis son étude de début en 1947, sur *Le mythe de l'atman et la genèse de l'absolu dans la pensée indienne*. L'investigation de l'ancienne pensée linguistique indienne qui précède et régit l'évolution de la logique, contrairement à ce qui arrive dans l'histoire de la

pensée européenne (grecque), l'a mené vers la découverte de l'aspect sémiotique des deux domaines, car à ses origines se place la spéculation ritualiste de la pensée archétypale; la grammaire de Panini, à laquelle S. Al-George a consacré plusieurs travaux importants, suit le modèle des codes rituels et par conséquent est rédigée dans le style de ces textes égyptiques. L'étude de cette grammaire (qui est développée dans son livre de 1976, *Langue et pensée dans la culture indienne*) est importante, tout comme celle des autres codes archaïques, parce qu'elle offre l'occasion de «surprendre la codification et par conséquent la sémiologie dans l'état d'indifférenciation, de *Urphänomenon*, dans lequel il était possible de révéler son essence même». Ces études ont l'avantage de placer le chercheur en dehors du système d'Aristote, en lui offrant non pas une objectivation — d'ailleurs impossible — pour mieux comprendre le problème épistémologique, qui est la relation entre la pensée et le langage, mais la possibilité d'une «objectivation culturelle» par la connaissance d'une expérience complètement différente, réalisée sur un matériel linguistique comparable.

En gardant le même regard comparatif sur les civilisations indiennes et européennes, ses essais littéraires suivent non pas les différences entre les deux types de culture, mais les ressemblances plus profondes que les coïncidences où s'arrête d'habitude la recherche des spécialistes. Les similitudes qu'on trouve entre les thèmes, les manières, surtout les attitudes existentielles de grands artistes profondément nationaux comme Eminescu, Blaga, Brancusi et Mircea Eliade et la pensée indienne ancienne ne sont pas redevables aux contacts superficiels, ni à une connaissance médiate mais à un fond ancestral commun, à une âme profonde identique, qui relie deux cultures placées aux deux bouts du monde et qui inspire ces «correspondances analogiques» ou ces souvenirs mythiques. Sa recherche fait ainsi pénétrer, pour la première fois, au-delà des limites concrètes, le problème de l'orientalisme des auteurs de premier ordre, en le mettant sur son propre terrain, celui de la *Kulturphilosophie*. Son dernier livre, *Archaïque et universel. L'Inde dans la conscience culturelle roumaine*, qu'il a vu à peine sortir de l'imprimerie, est une brillante démonstration de cette idée. Un chapitre de cet ouvrage reçu avec des éloges unanimes par la critique est déjà accessible au lecteur étranger: *Brancusi et l'Inde*, dans la *Revue roumaine d'histoire de l'art* (série Beaux-Arts, XVIII, 1981).

Sergiu Al-George nous a laissé non seulement les deux livres déjà cités, mais aussi une excellente anthologie commentée, *La philosophie indienne en textes* (Bhagavad-gita, Samkhya-karika, Tarka-samgraha, traduction du sanskrit, étude introductive, commentaires et notes, Bucarest, 1971) et une trentaine d'études parmi lesquelles se trouvent quelques articles qui ont ouvert des voies nouvelles: *The Semiosis of Zero according to Panini*, dans *East and West* et *L'Inde antique et les origines du structuralisme*, dans les *Actes du Xème Congrès International des Linguistes* (les deux datant de 1967), *Temps, histoire, destin*, dans le *Cahier de l'Herne* dédié à Mircea Eliade en 1978 et bien d'autres qui feront la matière d'un beau volume. Il a présenté plusieurs conférences à l'Association d'études orientales, dont il était, depuis 1976, l'un des vice-présidents et aussi un cours libre de culture et philosophie indienne à l'Université de Bucarest, depuis 1973.

Né le 13 septembre 1922, à Tirgu-Mureş, le dr. Sergiu Al-George disparaît prématurément à 59 ans, laissant de nombreux projets que personne ne pourra accomplir à sa place. Sa mort a frappé douloureusement une discipline au progrès de laquelle il a beaucoup contribué par sa science, tout comme par ses qualités de dévouement, d'intelligence et d'âme.

Mircea Anghelescu

## Gheorghe Ion Constantin

(25 avril 1918 — 7 novembre 1980)

Il y a déjà plus de trois ans depuis la disparition prématurée du turcologue et sinologue roumain Gheorghe Ion Constantin, après une longue et pénible maladie.

Né à Bucarest le 25 avril 1918, Gheorghe Constantin a suivi les cours du lycée allemand Saint Joseph dont il a été le lauréat, remportant chaque année le premier prix. Après avoir passé brillamment son bachot, il s'est inscrit en 1935 à la Faculté des Lettres de Bucarest, se consacrant à l'étude de l'histoire et de la philologie.

Élève des professeurs N. Iorga et C. C. Giurescu à la section d'histoire et des professeurs A. Candrea et Ovid Densusianu à la section de philologie, Gheorghe Constantin a suivi aussi les cours et le séminaire dirigé de 1935 à 1939 par le savant allemand Franz Babinger,

que Nicolas Iorga avait fait venir à Bucarest pour y former de jeunes turcologues roumains. Gheorghe Constantin s'y distingua par son assiduité, manifestant dès cette époque un vif intérêt pour l'histoire de l'Orient et de l'Extrême-Orient.

Après avoir passé sa licence ès lettres, il entra dans la carrière diplomatique (1939), travaillant au Ministère des Affaires Etrangères de Roumanie jusqu'en 1945.

La fondation de l'Institut d'Études et de Recherches Balkaniques dirigé par le professeur Victor Papacostea lui permit d'aborder le vaste champ des études historiques et d'y apporter certaines contributions personnelles. Nommé assistant, il publia en 1940 dans la revue de cet Institut, « Balcenia », le journal du voyage en Moldavie de l'agent diplomatique Johann Mayer, envoyé en 1651 par la reine Christine de Suède auprès du khan des Tartares Islam Ghiray III.

Gheorghe Constantin travailla aussi pendant quelque temps à l'Institut d'Histoire fondé par Nicolas Iorga, aux travaux de bibliographie dirigés par le professeur Gh. Zanc.

À partir du mois de novembre 1956 il a fait partie, en qualité de membre fondateur et de secrétaire scientifique, de la Section d'Études Orientales de la Société des Sciences Historiques et Philologiques, devenue par la suite l'Association des Études Orientales de Roumanie. Il y présenta plusieurs communications et conférences et publia dans l'Annuaire « Studia et Acta Orientalia » une étude sur le voyage en Chine du spathaire Nicolas Milescu (1675).

En qualité de bibliothécaire, Gheorghe Constantin travailla aussi au catalogue des livres orientaux et surtout chinois de la Bibliothèque de l'Académie Roumaine. La direction de cette institution l'envoya en Chine pour y approfondir ses connaissances linguistiques et historiques sur ce pays.

Passionné par la recherche scientifique et possédant des connaissances étendues dans le domaine ardu de la langue et de l'histoire chinoise et ottomane, Gheorghe Constantin a publié plusieurs études dans les revues roumaines et étrangères ainsi que des comptes rendus critiques dans la revue *Turcica* de Strasbourg.

Ses études les plus connues portent sur les Hiung-Nu, sur les inscriptions kō-turques de Mongolie, sur les textes turcs des « Cocioc » établis à Bucarest, sur Nasr ed-Din Khodja, ainsi que sur les précurseurs des orientalistes roumains tels que Nicolas Milescu et le savant prince de Moldavie Démètre Cantemir.

Les orientalistes roumains déplorent la disparition prématurée du turcologue et sinologue Gheorghe Constantin.

*Marie Mathilde Alexandrescu-Dersca Bulgaru et Mihail Guboglu*

**Achim Popescu**

13 dec. 1927 — 28 sept. 1980

Déjà en 1950—1951 j'avais entendu parler d'un étudiant distingué, qui avait des aptitudes remarquables pour l'archéologie et les études orientales. Le hasard nous a réunis, tous les deux collègues à la chaire d'histoire générale de la Faculté d'Histoire de Bucarest. Comme responsable de la pratique productive des étudiants j'ai pu me rendre compte très vite que mon collègue Achim Popescu était un cadre didactique très consciencieux, aimé par ses élèves, possédant une étonnante érudition en ce qui concerne les études orientales.

Avant ma retraite (1977), j'ai été très satisfait du retour de mon collègue du Caire, où il a obtenu le titre de docteur en égyptologie.

Né dans le village de Păușești-Măglași du département de Vilcea, Achim Popescu a eu une enfance tourmentée, car ses parents étaient des paysans pauvres. Après l'école élémentaire (1935—1939), il a suivi les cours du lycée de Rimnicul Vilcea (1940—1949) puis il a continué ses études à la Faculté d'Histoire de Bucarest (1948—1951). Dans sa dernière année d'études à la Faculté d'Histoire, il fut nommé chercheur scientifique à l'Institut d'Achéologie de l'Académie Roumaine; dans cette qualité il a pris part d'une manière active aux fouilles effectuées à Hăbășești et Traian (en Moldavie) sous la direction du réputé archéologue Vladimir Dumitrescu.

Il fut nommé ensuite assistant près de la chaire d'Histoire ancienne et outre son travail pédagogique, il a fait paraître des études et des articles comme, par exemple: *Les rapports entre le royaume celtique de Tylis et les colonnies grecques de la rive occidentale de la Mer Noire* dans „Analele Universității din București” (série Histoire No. 5, 1956, pp. 25—44).

D'autres articles, environ cinquante, ont paru dans le *Dictionarul enciclopedic român*, (vol. I, Editura Politică, Buc., 1962) de même que l'article *Comoara din Valea Regilor* (Le trésor de la Vallée des Rois) dans „Magazin istoric“, No. 6, 1968, p. 57—57. Je peux pas omettre non plus la traduction qu'il a faite de l'ouvrage de J. Aubyer, *La vie quotidienne dans l'Inde ancienne*. (Edit. Științifică, Buc., 1976).

Attiré par l'étude des civilisations orientales, il a fait montre d'une forte prédilection pour l'égyptologie. Comme il avait appris l'arabe, il a reçu en 1960 une bourse d'enseignement à l'Université du Caire, et après trois ans d'études il obtint le certificat de maître ès lettres.

Possédant des connaissances sérieuses dans le domaine illustré par Champollion, Achim Popescu a consulté avec zèle, pendant des années, dans les archives et les bibliothèques du Caire, ainsi que dans celles d'autres capitales les arcanes des écrits égyptiens. Ses contributions scientifiques dans le domaine de l'égyptologie ont imposé son élection comme membre de la *Société égyptienne de papyrologie*.

Malgré de grandes difficultés qu'il eut à surmonter, il a réussi à soutenir devant l'Université du Caire son doctorat ès lettres avec une thèse ayant comme titre *Les réformes juridiques de Bochoris* (532 pages + 103 planches). Dans cette thèse, il a réussi à décrire d'une façon magistrale la jurisprudence de ce pharaon réformateur. Le doctorat de l'égyptologue roumain Achim Popescu a eu un grand écho dans la presse égyptienne du Caire en langue arabe et française (Cf. le journal « Le Progrès Égyptien » No. 164 du 12 juillet 1978).

Après avoir soutenu son doctorat, l'égyptologue Achim Popescu a repris son activité à la chaire d'histoire générale, où il a tenu des cours d'un haut niveau scientifique concernant l'Égypte ancienne. Ces cours étaient suivis par un grand nombre d'étudiants, qui avaient une profonde affection pour leur maître; il leur imposait par une étonnante mémoire et la clarté remarquable de son exposé.

Sa disparition foudroyante a fait perdre à l'Université de Bucarest et aux études orientales de Roumanie un éminent cadre didactique et un valeureux égyptologue. Sa mémoire sera toujours vivante dans le cœur et la conscience de ses collègues, de ses étudiants et des orientalistes de notre pays.

Mihail Guboglu

Ion Acsan și Dan Constantinescu,

*TANKA HAIKU, Antologie de poezie clasică japoneză (Anthology of Classical Japanese Poetry București, 1981, 285) p.*

This volume comprise a selective anthology of classical japanese poetry, divided from the criterion of traditional japanese genres: TANKA (beginning with the archaic ages till the first half of our century) and HAIKU (from Sogi Hoshi — XVth century — afterwards Matsuo Basho, unrivalled master of this genre and his school, to Kato Shuson, born in 1909). It is a delightful florilegium, attesting the knowledge as well as the aesthetic sensitiveness of both authors, Ion Acsan and Dan Constantinescu. The Romanian texts of the original poems, the historical and short biographical introductions, copious informatives notes and references — all this give an impressive image of the Nipponian lyrical creation as constituent part of the universal literature, including of course the confluences with the ancient Chinese literature and fine arts. To our mind, this precious and consciencious work propose us not only a shortening picture of the classical poetry in Japan, but also of the literary groups, the aesthetic, philosophical, even political currents in the Japanese thought, the mores and the attitudes of the Nipponian poets, as the authors of *Kokinshu Anthology* (IXth—Xth centuries, see p. 85—100), as Kobayashi Issa (XVIIIth—XIXth centuries, p. 249 ssq.) or Shuson already mentioned, our contemporary, calling up the war's disaster and calamity through highly suggestive metaphors and imagery (p. 281). Therefore we believe that particular attention must be accorded to TANKA-HAIKU, translated and elaborated with competency by Ion Acsan and Dan Constantinescu.

*Rodica Ciocan-Ivănescu*

Sergiu Al-George,

*ARHAIC ȘI UNIVERSAL (L'Archaïque et l'Universel), Bucarest, Maison d'Editions Eminescu, 1981, 295 p.*

Les préoccupations orientalistiques de S. Al-George ont pris leur essor par son intérêt pour la linguistique hindoue et notamment pour Pāṇini, l'auteur du fameux traité de grammaire sanskrite Aṣṭādhyāyī, ainsi que pour ses continuateurs et ses exégètes. Abordant les implications d'ordre logique et sémiotique des problèmes de grammaire, Al-George procéda également à une prospection comparative des analogies entre les formules hindoues et européennes, dans le cadre d'un examen particulièrement approfondi de son ouvrage consacré à la langue et la culture hindoues, paru en 1976.

On retrouve ses mêmes intentions comparatives dans son dernier ouvrage sur « l'Archaïque et l'Universel », conçu, à notre avis, sur le plan d'une philosophie de la culture. L'auteur y envisage certains aspects de l'œuvre du sculpteur Brâncuș, de M. Eliade, de Lucian Blaga, d'Eminescu, rapportés à des phénomènes de la spiritualité de l'Inde. Ce ne sont pas — selon lui — des influences fortuites, qui auraient constitué les prémisses méthodologiques de ses recherches; ce sont au contraire des confluences culturelles daces, à une signification tout à fait spéciale d'une pensée que l'Inde conserva grâce aux traditions directes, ininterrompues, dont la culture roumaine aurait hérité par la filière de son folklore et qu'elle aurait fait valoir grâce aux propensions — dans certains cas, celui d'Eminescu par exemple — propres au romantisme et au post-romantisme, sous le signe desquels elle a dû prendre forme.

Les objets que s'était proposé l'auteur — depuis le fait purement linguistique jusqu'aux vues prises à travers les perspectives de la culture hindoue, éclairent d'un jour plus évident le caractère d'unité rattachant la création d'Eminescu, de Blaga, de Brâncuș aux ouvrages de M. Eliade, car — nous citons d'après le texte d'Al-George — « rite et mythe représentent des systèmes sémantiques isomorphes par rapport à ceux de l'expression linguistique »; autrement dit, poèmes, œuvres d'art, spéculations mythologiques ne sauraient ne pas se répondre

dans la sphère d'un langage artistique commun et ce langage serait dérivé de l'art et de la pensée hindoues. Mieux et plus profondément peut-être que dans bien d'autres créations européennes, celles d'Eminescu, de Blaga, de Brâncuși seraient susceptibles — aux dires d'Al-George — d'illustrer une consonnance incontestable entre la pensée roumaine et la vieille culture de l'Inde. Des textes puisés aux écrits d'Eminescu, de Blaga, d'Eliade sont destinés à exemplifier ces assertions.

Quant au chapitre consacré à Brâncuși, abordant nombre d'aspects des travaux de l'illustre sculpteur, il tend à mettre en regard le symbolisme cosmogonique de ces derniers et celui des anciens textes sanskrits, dévoilant des affinités que plus d'une fois on dirait indissolublement liés. Au fond, les œuvres brâncusiennes appartiennent pour la plupart à un symbolisme primordial et unique, à un « champ symbolique » lequel — toujours selon Al-George — fut dominé par les relations connexes, identité-altérité, virtuel-manifeste, être et paraître, absolu-relatif, sacré-profane. En procédant de cette façon, l'auteur tente de démontrer l'existence de certaines analogies indubitables entre la pensée symbolique archaïque — fût-elle d'origine hindoue ou propre au folklore roumain — ainsi que l'intuition étonnante dont firent preuve en ce sens les artistes qu'il avait étudiés à cet effet. Le même problème, dans son essence dialectique et dans son expression dans ses procédés littéraires empruntés à la manière du roman fantastique si goûté de nos jours, est relevé par Al-George dans l'œuvre d'imagination de Mircea Eliade. Notons aussi, en passant, le chapitre dédié à Blaga, dans lequel l'auteur s'est proposé de résoudre le problème du rapport entre les notions métaphore-symbole, définies en quelque sorte dans le sens d'une corrélation de deux plans antinomiques, convergeant chez les anciens Hindous vers le symbole conçu en tant que catégorie de la métaphore.

À son tour, Eminescu est considéré comme « archétype » d'une surprenante intuition de la culture hindoue (sens de la rythmicité cosmique, motif de l'androgynie, ambiguïté du rapport entre le relatif et l'absolu) — intuition d'artiste beaucoup plus remarquable, selon l'auteur, que sa compétence en matière d'indianisme, trop souvent invoquée.

Ce qui confère, en dernière analyse, aux créations d'Eminescu et des trois autres roumains, une teinte d'universalité, c'est toujours selon l'opinion d'Al-George — la consonnance qui les réunit au concept symbolique hindou, propre au substratum archaïque de la spiritualité humaine.

Tout compte fait, ce dernier livre de S. Al-George dévoile le lien intime, structural qui le rattache au monde spirituel de l'Inde et qui le rendit plus susceptible que bien d'autres à saisir la signification profonde de ces « confluences » et de leur vivace résonance à travers quelques-unes des plus hautes manifestations de la culture roumaine.

Radu Bercea

Mircea Anghelescu,

*CĂLĂTORII ROMÂNI ÎN AFRICA (Voyageurs roumains en Afrique), étude, anthologie et notes, Bucarest, 1983, 339 p.*

Ce livre si intéressant comprend les relations de voyageurs roumains en Afrique, écrites jusqu'au début de la première guerre mondiale.

Certes, les rapports commerciaux avec l'Égypte ont commencé au XVI<sup>e</sup> siècle, car le pays de la vallée du Nil importait de Valachie et de Moldavie de nombreuses marchandises. Et des princes roumains ont fait à la même époque de longs séjours en Égypte, sans nous laisser toutefois aucun écrit au sujet de leurs voyages. Au XVIII<sup>e</sup> siècle d'amples tableaux décrivaient les connaissances géographiques existantes concernant les pays de l'Afrique.

Au commencement du XIX<sup>e</sup> siècle paraissent d'autre part dans les journaux et les revues moldaves ou valaques des articles assez complets concernant les pays du continent noir, et en même temps furent publiées les relations des premiers voyageurs roumains en Afrique. Il semble que ce soit Nicolae Bibescu, fils d'un prince régnant de Valachie, qui a écrit en 1865 la première étude ayant une valeur documentaire réelle concernant une population de l'Afrique: les Kabyles du Maroc, qu'il a pu connaître de près.

Sans doute des poètes et des écrivains roumains ont cherché à y retrouver l'Orient de leurs rêves romantiques, mais leur enthousiasme a vite tari, puisque leurs écrits rapportent la tyrannie cruelle de nombre de despotes orientaux et les souffrances de leurs sujets exploités sans pitié! Les rapports des moines roumains orthodoxes, qui ont fait de longs séjours à Alexandrie après avoir vécu au Mont Athos et à Jérusalem, apportent des informations édifiantes sur la vie quotidienne de leurs habitants.



Le livre de Mircea Anghelescu nous fait connaître, d'autre part, les souvenirs d'Afrique publiés par des Roumains soldats ou officiers de la Légion Etrangère, de même que la relation d'une expédition en Afrique de l'Est faite par un grand chasseur. Toujours de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle date la correspondance d'un officier roumain au Congo, qui donne des détails inconnus concernant la vie dans ces régions, et aussi au sujet de la résistance des indigènes à l'oppression des colonialistes français et belges.

Les relations commerciales de la Roumanie avec l'Egypte ont déterminé de nombreux voyages dans la vallée du Nil, et ceux-ci ont fait l'objet de plusieurs livres mentionnés dans l'ouvrage de Mircea Anghelescu, qui publie des extraits de ces textes.

Des notes qui expliquent certains termes ou donnent des détails géographiques ou historiques complets accompagnent les textes rassemblés dans ce livre, si intéressant, qui offre des faits tout à fait inédits dans une synthèse remarquable.

Constantin Daniel

Alexandru A. Bolşacov-Ghimpu,

*CRONICA VECE A CANAANULUI (La chronique ancienne du Canaan), Buc., 1980. Maison d'Édition Litera, 179 p.*

Les fouilles archéologiques récentes — montre l'auteur de cet intéressant ouvrage — offrent la possibilité de fixer d'une façon plus exacte les dates essentielles de l'histoire biblique. De même que les résultats des fouilles de Schliemann ont réussi à fixer une chronologie plus exacte de l'Iliade et de la guerre de Troie, l'archéologie égyptienne, mésopotamienne et palestinienne surtout est en état actuellement de fournir des données plus précises à la datation de l'histoire du Canaan.

L'auteur expose d'abord les différents systèmes de datation biblique, et constate qu'aucun ne tient compte des résultats de l'archéologie contemporaine. Puis l'auteur montre que les Juges gouvernaient le Canaan alors que la région côtière était sous la domination des Égyptiens. Les Habbou, qu'il faut identifier aux Hébreux, sont attestés dans les textes égyptiens dès le III<sup>e</sup> millénaire. Il s'ensuit que le Canaan a été conquis par les Hébreux avant la fin de l'Ancien Empire égyptien, et que l'Exode a dû se passer à une époque un peu antérieure, en tout cas à une époque où de grands soulèvements du peuple ont eu lieu. Par contre, Abraham est venu habiter en Égypte bien des siècles auparavant, vers 2781 a.n.è. et Jacob vers 2576 a.n.è. Les Hébreux ont séjourné en Égypte depuis la venue de Jacob et de ses fils jusqu'en 2146 a.n.è., date de l'Exode.

Mais les textes de la Bible comportent une lacune d'environ quatre cents ans, durée du séjour en Égypte jusqu'à l'Exode. Après l'Exode, lorsque les Hébreux se sont installés dans le pays de Canaan, il y a un hiatus tout aussi grand dans le récit biblique.

D'autre part l'époque des Juges doit être reculée d'environ deux siècles, puisque les premiers juges vécurent au XIV<sup>e</sup> siècle a.n.è. Mais l'occupation philistine est postérieure, car elle dure de 1176 — 1136.

Le reste de la chronologie proposée par l'auteur, c'est-à-dire celle qui est postérieure aux rois Saül et David, correspond entièrement à celle qui est admise en général pour tous les chercheurs.

Constantin Daniel

Constantin Daniel,

*GÎNDIREA EGIPTEANĂ ANTICĂ ÎN TEXTE (La pensée de l'Égypte ancienne dans les textes), Bucarest, Maison d'Édition Scientifique, 1974, 299 p.*

L'isolement géographique de l'Égypte ancienne n'a pas pu empêcher que la culture millénaire de la Vallée du Nil se répande dans les pays voisins et en fait, l'influence culturelle de l'Égypte dans tous les pays de la Méditerranée a été considérable. Par contre les Égyptiens ont reçu bien peu d'influences étrangères et ce fait doit expliquer l'absence de toute évolution dans l'art, dans la théologie ou dans l'administration de l'État égyptien.

De même l'originalité si évidente de la civilisation égyptienne est due, sans doute, à cet isolement géographique. Mais le fait qui domine toute la civilisation égyptienne est que les Égyptiens ont vécu sous une triple oppression: politique, économique et religieuse. L'existence d'une tyrannie insupportable en Égypte est attestée tant par les écrivains grecs que par les livres saints des Juifs. L'existence d'une Égypte paradisiaque et idyllique, comme celle que concevait Platon dans *Timée*, est absolument inexacte et contredit les faits historiques. C'est justement pour pouvoir échapper à la tyrannie et à l'oppression des pharaons, pour être en état de se faufiler à travers les innombrables persécutions et chicanes, que paraissent en Égypte ces traités sur l'art de vivre, les livres sapientiaux dont on connaît un grand nombre écrits dès l'Ancien Empire.

Les Égyptiens sont devenus les plus sages des hommes selon l'expression de Hérodote, parce qu'ils étaient contraints d'être prudents, d'envisager à chaque instant les actions oppressives des tyrans qui gouvernaient leur pays. Le livre de Constantin Daniel est un recueil du plus grand nombre des textes sapientiaux connus jusqu'à ce jour, traduits et commentés, mais s'y trouvent adjoints plusieurs biographies de dignitaires égyptiens et le 125<sup>e</sup> chapitre du *Livre des Morts* qui contient ce qu'on est convenu d'appeler la « Confession négative ».

Les Conseils du vizir Ka-Gem'ni datent de la IV<sup>e</sup> dynastie et commencent par louer l'homme taciturne, « l'homme du silence » c'est-à-dire celui qui ne proteste pas, qui obéit toujours, absolument soumis. C'est le type des hommes que la tyrannie du pharaon voulait avoir comme sujets, et c'est l'homme qui plait le mieux dans tout régime oppressif. Ce texte n'est pas tout à fait orthodoxe au point de vue de la théologie égyptienne, puisqu'il affirme que personne ne connaît l'avenir, ce qui semble signifier que les prêtres et surtout les prophètes égyptiens ne valent rien. Même la réussite dépend moins des dieux que du comportement, des attitudes et de l'art de bien vivre dans la société.

La sagesse de Pteh-hotep est un livre qui a été écrit pendant l'Ancien Empire, et c'est l'un des plus longs de la littérature égyptienne. Fait remarquable, l'adoration des dieux et les prières ne sont pas aussi importantes pour l'homme, selon cette sagesse, que la grâce du pharaon — dieu vivant — qui fait réussir et avancer le futur dignitaire. C'est pourquoi l'homme parfait, pour ce traité de sagesse égyptienne, est toujours l'homme « qui se tait », l'homme soumis, disposé à l'obéissance, celui qui ne proteste pas contre l'oppression et la tyrannie du pharaon. Le texte mentionne les révoltes populaires qui devaient être assez fréquentes à cette époque et on loue celui qui réussit à mater les insoumis. De même cette sagesse atteste la pauvreté de la plèbe égyptienne, cependant l'on conseille la pitié non point par égard à la justice divine (*maat*) mais dans un but utilitaire, pour que l'affamé n'accuse pas le dignitaire du pharaon.

Un nombre de types anthropologiques sont bien étudiés, par les commentaires de Constantin Daniel, qui remarque d'autre part que la morale de cette sagesse est assez hédoniste, toute ascèse est déclarée inutile, et l'homme « doit être joyeux tant qu'il vit », de même il ne doit pas travailler excessivement. Le dialogue d'un homme découragé avec son âme pose de nombreux problèmes concernant l'attitude anticléricale de son auteur, qui affirme l'inutilité de tout rituel pour accéder à la vie éternelle.

Le chant du harpiste exprime assez clairement le scepticisme des Égyptiens, qui plus tard devinrent, selon Hérodote, « les plus religieux des hommes ». La mort est pour le poète la fin des souffrances et non pas le bonheur d'une vie future. Le conte du paysan beau parleur est discuté et interprété comme un morceau-cadre, où l'on peut lire mainte apophthegme et sentence. Mais ce conte montre d'une manière évidente que la vie des petites gens en Égypte était assez difficile et que le mécontentement devait être général.

La sagesse d'Ani est une règle de vie, mais la peur de la colère des dieux force l'Égyptien à remplir toutes les obligations envers la divinité. Le scribe Ani veut éviter à son fils, (spirituel peut-être) toutes les embûches dont les nobles, les dignitaires et les gens du pharaon entouraient un homme qui vivait en Égypte. L'oppression unie à l'exploitation rendaient la vie insupportable, et les livres de sagesse avaient comme but essentiel d'apprendre au lecteur comment survivre dans l'enfer de l'état tyrannique des pharaons.

Les enseignements d'Amen-em-ope sont une œuvre des plus considérables qui date probablement de la fin du Nouvel Empire. Elle comprend surtout des interdictions. Un certain nombre de types anthropologiques sont blâmés tour à tour: l'homme violent, celui qui commet des péchés, l'homme qui se querelle, l'hypocrite, le coléreux. Mais ni le pharaon, ni les prêtres des temples ne sont presque jamais mentionnés.

Les enseignements du papyrus Insinger, ou *Sapientia demotica*, furent rédigés probablement au II<sup>e</sup> siècle a.n.è. Son ton est tout différent des autres recueils de morale on y loue surtout l'homme divin, l'homme pieux, celui qui prie et qui jeûne. D'autres types humains sont étudiés, surtout ceux qu'il faut maudire: l'homme infâme, l'homme méchant, l'homme bête, l'homme cupide, etc. Le sort de l'homme dépend entièrement de son dieu, c'est pourquoi l'auteur

recommande d'apporter des offrandes et de faire des sacrifices à ce dieu. Mais il faut nourrir les affamés et faire le plus de bien possible, car « l'homme qui fait de bonnes actions au cours de sa vie, pense sans peur à la mort » (18, 6).

Le papyrus Insinger conseille une vie ascétique consacrée à l'adoration des dieux, mais il est violemment hostile aux pauvres qu'il faut punir et même exploiter selon ce papyrus (14, 8).

La traduction des livres de sagesse que Constantin Daniel nous offre est limpide et claire, elle représente un effort considérable pour rendre accessible au lecteur moderne les idées fondamentales que les anciens Égyptiens avaient sur la vie et la mort, sur les dieux et le sort de l'homme, sur la société et le pharon.

Rodica Pop

Constantin Daniel,

*MAXIME, SENTINȚE ȘI AFORISME DIN EGIPTUL ANTIC (Maximes sentences et aphorismes de l'Égypte ancienne)* Buc., 1975, Maison d'Édition Albatros

Les anciens textes égyptiens ont toujours affirmé que *maat* « la vérité et la justice » était la qualité essentielle qui permettait à l'homme après sa mort d'entrer dans le royaume d'Osiris. Cependant les textes sapientiaux d'Égypte ont cherché à expliquer le plus exactement possible ce qu'était que la vérité et la justice de *maat*, c'est à dire en dernière analyse ce que représentait la vertu égyptienne.

Toute la « sagesse » égyptienne a comme but essentiel d'apprendre à l'homme ce qu'il fallait faire, penser et parler s'il voulait être semblable aux dieux et posséder la *maat*, la vertu.

Les textes sapientiaux égyptiens comprennent un nombre important de maximes, de sentences et d'aphorismes, étant donnée leur laconisme et la structure de ces textes.

Après une introduction où il montre que nombre de sentences égyptiennes se retrouvent dans les textes gnomiques grecs ou byzantins, l'auteur mentionne le fait que ces sentences expriment souvent des conseils pour faire éviter aux Égyptiens l'oppression et la tyrannie des maîtres: pharaons, rois assyriens, perses ou macédoniens.

Le livre est suivi d'un index thématique des matières.

Rodica Pop

Constantin Daniel,

*CIVILIZAȚIA EGIPTULUI ANTIC (La civilisation de l'Égypte ancienne)*, Buc., 1976  
Maison d'Édition Sport Turism, 304 p.)

L'égyptologie moderne a accumulé une quantité énorme de données sur la civilisation de la vallée du Nil, et il est assez difficile de réaliser une synthèse qui puisse comprendre tous ses aspects. Le livre que publie Constantin Daniel étudie cependant un nombre important de problèmes essentiels sur la civilisation égyptienne. Après un chapitre sur la géographie de l'Égypte, une esquisse de son histoire et du mode de production asiatique, l'auteur, dans un chapitre consacré à la vie quotidienne, décrit tout à tour les fêtes, le calendrier, l'habitation, le costume, les soins de beauté, les divertissements, enfin la nourriture. Puis dans des chapitres à part, l'auteur évoque le pharaon, les nobles, l'armée, les prêtres, les scribes, les paysans, les artisans, les marchands, les esclaves, enfin les étrangers qui ont habité en Égypte: juifs, hyksos, noirs, libyens et grecs. Les révoltes assez fréquentes des paysans et des artisans sont envisagées dans un chapitre très intéressant. Ensuite l'auteur expose des données essentielles sur la langue égyptienne et sur l'écriture, en montrant les difficultés du déchiffrement des textes et des inscriptions. La littérature égyptienne est considérée non pas selon sa chronologie, mais d'après son genre: textes magiques, sapientiaux, poésie érotique, contes et récits etc. Les religions de l'Égypte sont décrites dans leur lignes générales. Les derniers chapitres de ce livre sont consacrés à la science égyptienne, à l'art égyptien et à l'influence exercée par la culture égyptienne sur d'autres cultures, celle des Juifs, des Phéniciens et des Grecs.

À l'encontre de beaucoup de traités d'histoire de l'Égypte, l'auteur montre que les pharaons et plus tard les empereurs byzantins ont exercé une domination oppressive sur le peuple égyptien, que la vie dans la Vallée du Nil était assez difficile et que les nombreuses révoltes des petites

gens contre le régime tyranique étaient tout à fait justifiées. C'est ce qui explique le fait que la population de l'Égypte a reçu avec une grande satisfaction la conquête arabe au VII<sup>e</sup> siècle de notre ère.

L'auteur remarque cependant qu'il y a un grand nombre de papyrus démotiques, qui n'ont pas été publiés, et qu'il reste assez d'énigmes à décrypter au sujet de la civilisation égyptienne.

Rodica Pop

Constantin Daniel,

*CIVILIZAȚIA FENICIANĂ (La civilisation phénicienne), Maison d'Édition Sport-Tourisme, Bucarest, 1979, 293 p.*

Si toute vie est une aventure, la civilisation phénicienne fut une des plus magnifiques. Car partis des côtes de la Palestine, les Phéniciens purent fonder des colonies non seulement sur les rivages de la Méditerranée mais aussi sur ceux de l'Afrique et ils furent les premiers à faire le tour de l'Afrique en arrivant peut-être en Amérique du Sud.

La puissance maritime des Phéniciens, qui a suivi celle des Egéo-Crétois, a précédé l'empire maritime des Grecs, mais les Phéniciens ont créé une civilisation importante à laquelle les Grecs ont pris nombre d'emprunts dont le plus remarquable est l'écriture.

La navigation phénicienne de même a pu prêter aux Grecs ses découvertes dont l'étoile polaire, « la phénicienne », a permis la navigation pendant la nuit. L'auteur montre que nos informations au sujet des Phéniciens restent assez fragmentaires du fait qu'ils écrivaient sur le papyrus, matériel périssable dans un climat humide et du fait que les Phéniciens cherchaient à cacher le plus possible nombre de leurs colonies, comptoirs, routes navigables, ou techniques artisanales.

Le livre dont nous écrivons le compte rendu considère comme Phéniciens tous les Canaanéens, qui habitaient les côtes de la Méditerranée dans les ports de la Phénicie ou qui vivaient en Palestine ou en Syrie. En effet tous les Canaanéens parlaient la même langue, avaient les mêmes dieux et les mêmes coutumes. Cependant la haine de leurs adversaires grecs et romains a réussi à obscurcir les hauts faits et l'importance des Phéniciens dans l'histoire de l'Occident. Mais il y a bon nombre d'aspects qui restent à expliquer dans l'histoire des Phéniciens, dont nous manquons de sources écrites en langue phénicienne, et que nous connaissons seulement par les écrits des auteurs grecs et latins, tous très hostiles aux Phéniciens.

Le livre expose dans son premier chapitre qu'il n'y a aucune raison de séparer les Phéniciens des Canaanéens, puisque les Phéniciens se donnaient le nom de Canaanéens dans leur langue. Puis l'auteur décrit la géographie de la Phénicie ainsi que celle des colonies les plus importantes créées par les Phéniciens. Le chapitre suivant expose les moments essentiels de l'histoire des Phéniciens, dans un autre chapitre l'on décrit les plus connues des colonies des Phéniciens. Carthage la grande rivale de Rome, qu'elle faillit vaincre, est l'objet d'une description assez détaillée.

Un chapitre est consacré au mode de production asiatique ou tributaire qui a dominé chez les Phéniciens, mais Carthage a connu le mode de production esclavagiste, étant donné le grand nombre d'esclaves qui travaillaient dans la grande cité méditerranéenne, comme cultivateurs, artisans ou marins. Les rois, les juges et les nobles phéniciens sont envisagés dans d'autres chapitres, tandis que le commerce et la navigation, sources principales des revenus de ces riches cités, sont dépeints dans des sections à part du livre, de même que les soldats, la marine de guerre et l'armée. Enfin, pour clore ce tableau de la société phénicienne, le livre étudie tour à tour les artisans, les cultivateurs et les esclaves phéniciens.

La langue phénicienne de même que l'écriture sont analysées dans leurs structures essentielles; l'auteur insiste sur la parenté du phénicien avec la langue de la ville d'Ebla et aussi avec la langue d'Ugarit. D'assez nombreuses images montrent l'aspect des différentes écritures phéniciennes et canaanéennes. La littérature phénicienne est représentée surtout par les textes retrouvés à Ras Shamra-Ugarit, que l'auteur résume et en étudie la composition. Le Panthéon phénicien est décrit d'après les textes d'Ugarit et d'après les relations des écrivains grecs, et un tableau des divinités accompagne ce chapitre consacré à la religion. L'auteur étudie la magie, la mantique et la cathartique des Phéniciens, qui ont eu au cours des siècles un grand développement, ayant, d'autre part, subi une importante influence égyptienne.

Les sacrifices humains et la prostitution sacrée chez les Phéniciens sont analysés assez longuement. Un dernier chapitre clot cet intéressant ouvrage: celui consacré aux grandes expéditions maritimes des phéniciens. Le livre de Constantin Daniel réussit à réaliser une sythèse des plus complètes de la civilisation phénicienne et en découvre des perspectives inédites.

Rodica Pop

Constantin Daniel,

„CIVILIZAȚIA ASIRO-BABILONIANĂ" (București, Ed. Sport-Turism, 1981) 404 p.

The volume about the Assyro-Babylonian civilization, edited by Sport-Turism Press (Bucharest) attests the highly specialized knowledge of the author and the encyclopaedic nature of this synthetical work. History, process and relations of production, society, everyday-life and monarchic system, agrarian organization, home-and foreign trade, domestic industry, fine arts, language and literature, science, mythology and religious views — all these give an in-depth depiction of Akkadian-Assyrian-Babylonian world between approximately 2350—612 a.Chr. These problems, often based in newly discovered documentation, raised by the various aspects of historical dynamics, give — to our mind — an account in the present state of assyriology and at the same time constitutes a research unparalleled till now in his domain: geographical and historical introductions, copious informative contents, reference material, bibliography and chronology aims precisely to fill up a true blank. We must be grateful to the author, which in recent years has been especially interested in the earlier period of Eastern culture and published many valuable books about ancient Aegypt, as well about Phenician, Aramean and Mediterranean civilization, philosophy and literature.

R.C.I.

Constantin Daniel et Ion Acsan,

*Faraonul Kheops și vrăjitorii. Povestirile egiptului antic* (Le pharaon Khéops et les sorciers Les contes de l'Égypte ancienne) Buc., 1977, Maison d'Édition Minerva, 332 p.

L'Égypte ancienne a dû connaître des conteurs ambulants qui racontaient dans les rues ou les marchés les aventures de leurs héros. Cependant, les textes qui nous sont parvenus ne sont pas des créations folkloriques, mais des textes élaborés par des scribes cultivés. Les auteurs considèrent qu'un exposé chronologique n'est pas en état d'offrir un tableau systématique et rationnel des textes égyptiens écrits en prose. C'est pourquoi ils divisent les créations littéraires égyptiennes d'après leur thématique, c'est à dire: textes magiques, théologiques, mythologiques, autobiographiques, sapientiaux, politiques, historiques, enfin les contes et les récits fantastiques.

Dans leur introduction les auteurs exposent l'influence exercée par la littérature de l'Égypte ancienne sur le roman grec et latin, de même que les mentions des auteurs roumains ou français du monde de l'Égypte ancienne. Le volume ne comprend pas de poèmes ou hymnes et non plus certains écrits sapientiaux publiés dans un autre livre par l'un des auteurs. Toutefois, les conseils d'Anekh-šesionchi se trouvent inclus dans ce recueil. La littérature démotique de récits fantastiques comprend les contes de Setre, et une partie du cycle du pharaon Petubastis. La traduction des textes est accompagnée de notes, et une bibliographie vient compléter ce livre intéressant.

Rodica Pop

Constantin Daniel et Ion Acsan,

*Tăblișele de argilă — Scrieri din Orientul antic* (Traduction, préface, introductions et notes par ..., Bucarest, Ed. Minerva, 1981, XIII + 362—3).

La sélection et la section pratiquées par le Dr. Const. Daniel et Ion Acsan dans la création littéraire de l'Ancien Orient et publiées sous le titre suggestif de *Tablettes d'argile* sont, à notre avis, des mieux venues, considérées au point de vue culturologique et comparatif en tant que spécimens révélateurs de la pensée, du mode de vie, du « style » en un mot de ces contrées lointaines et de leur civilisation millénaire, tels que le Sumer, l'Assyrie, Babylone, la Phénicie, la Judée, la Perse et l'empire hittite. Chaque section est précédée par une introduction compétente, documentée d'après les données les plus récentes de la littérature de spécialité. L'introduction à la section hittite, par exemple (p. 217 et suiv.) ou à celle consacrée aux lettres araméennes constituent des aperçus à la fois succints et complets sur la matière donnée, d'une tenue scientifique indéniable. Mais ce qui nous semble constituer un nouveau mérite de ce petit recueil, c'est la mise en regard des genres, des modalités littéraires qui se répondent d'un peuple à l'autre, d'une époque à l'autre, suggérant en même temps d'étonnantes correspondances dans les littératures plus tardives ou le folklore des pays qui s'affirmèrent des milliers d'années après l'Akkad ou le Sumer ou Babylone. Ainsi, lorsque dans la préface on touche un mot à propos du genre traditionnel des lamentations sur la chute d'une ville célèbre (v. *Lamentations sur la fin de la cité d'U'r*, p. 8—9), on ne peut point ne pas songer aux innombrables thrènes déplorant la chute de Constantinople, attestant de la sorte la pérennité d'un genre et d'une manière à travers les siècles, d'une tradition créée par l'Orient antique. Si le parallélisme s'impose en ce qui concerne les *Travaux et les jours* d'Hésiode et les *Conseils de la déesse Ninurta* (v. p. 13), que dire des deux Ishtar, prestigieuses rivales des légendes sumériennes, rejoignant presque—après bien des siècles—les deux Iseult des légendes celtiques, l'Iseult la blonde et l'Iseult aux blanches mains? Enfin, si l'Égypte de la dynastie saïte (la XXVI<sup>e</sup>) subit dans tous les domaines de la pensée une forte influence néobabylonienne (v. p. 58—59) est-ce que les anciens Grecs n'avaient point subi à leur tour celle du Sumer à une époque archaïque, les Grecs dont la Niké Aptéra nous rappelle la déesse ailée de la victoire, l'Inanna sumérienne?

Les fragments détachés de la fameuse épopée de Gilgamesh ont été choisis de manière à mettre en valeur certaines aspirations, certains sentiments généreux, un sens de la beauté idéale qui appartiennent de toute éternité à l'humanité consciente (et il faut espérer qu'ils vont continuer à lui appartenir): le culte de l'amitié personnifié par le couple Gilgamesh-Enkidou, l'aspiration irénique (cf. aussi le passage des p. 166—167, littérature phénicienne), l'enchantement des jardins fabuleux, « aux fruits de cornaline, aux feuilles de lapis-lazuli, aux buissons où brillaient des pierres de hématite, pierres rares et précieuses, agates ou perles puisées aux fonds des mers » (p. 106). Notons en passant que le thème de ce jardin où Gilgamesh vient chercher la déesse Sidouri revient maintes fois dans la mythologie grecque, dans les romans de la Byzance médiévale, dans les contes de fées des Roumains. Enfin, les textes illustrant la littérature hittite sont d'un intérêt plus grand encore sous le rapport des corrélations rituelles, cérémonielles, folkloriques, les analogies avec des peuples beaucoup plus tardifs, attestant de nouveau certains motifs transposés sur le terrain des arts les plus évolués (tels que — selon notre opinion — le motif de la grotte initiatique, propre à la littérature araméenne et transmis par la pensée gnostique jusqu'à la *Vierge aux rochers* de Léonard de Vinci). Et si tel sujet comme celui de *Cyprien et Justine*, traité par la même littérature araméenne (p. 259) va inspirer au V<sup>e</sup> siècle de notre ère l'œuvre majeure de l'impératrice Athénaïs-Eudocie, une foule d'autres sujets ou motifs littéraires de ces créations vénérables se retrouvent dans les littératures populaires de l'Europe: aussi, dans les contes roumains voit-on des fils de rois qui grandissent d'une façon miraculeuse (cf. les contes recueillis par P. Ispirescu), tel le fils du dieu Kumarbi, qui « grandit d'une coudée par jour, d'un quart de lieu par mois » (p. 239). Et bien des traits propres aux épopées hittites (par exemple le combat de Teshoul avec Illyanka, p. 246) nous font songer également à certains éléments du mythe orphique et à des contes roumains, germes consubstantiels de la création poétique des peuples à travers les âges. On doit conclure, par conséquent, aux mérites incontestables du recueil dû au Dr. Const. Daniel et à Ion Acsan, contribution d'un prix réel à l'approche de l'Ancien Orient et de sa pensée créatrice. Ajoutons un mot encore sur la traduction des textes, dont la version roumaine nous semble à la fois claire, fluide et plastique à souhait.

R. Ciocan-Ivănescu

*Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*. Traducere, studiu introductiv și comentarii de Virgil Cândea. (Le système ou l'organisation de la religion mahométane. Traduction, étude introductive et commentaires par Virgil Cândea). București, Editura Minerva, 1977, LXXXIV 688 p.

L'œuvre d'orientaliste du prince roumain Dimitrie Cantemir (1673–1723), l'auteur de la célèbre *Histoire de la croissance et de la décroissance de l'Empire Ottoman*, qui a connu de nombreuses traductions en anglais, italien, français, allemand et roumain (Londres 1734–1735 et 1756, Paris 1743, Hambourg 1745, Bucarest 1877 et 1973) restée peu connue aux arabisants modernes est *Le système ou l'organisation de la religion mahométane*. Rédigé en latin et publié à Saint Petersburg en russe en 1722, l'ouvrage de Cantemir est une introduction complète dans la théologie et dans la culture islamique, conçue en six grandes parties: I. Sur le prophète Mahomet; II. Sur le Coran; III. Sur «l'Apocalypse» mahométane; IV. Sur la théologie mahométane; V. Sur la religion mahométane; VI. Sur d'autres règles de cette religion (fêtes, ordres de derviches, hérésies, sciences traditionnelles, culture et art). L'auteur utilise des sources orientales, commençant par le *Coran* ou des auteurs tels Avicenne, Muhamed ibn Bir Ali Birgili, Hoca Efendi Sadeddin, Sa'di, Yazî' cioğlu Mehmed, et des œuvres tels *Cevahir ül-Islâm*, *Esrar-ı cefr-i rûmüz*, *Kalîla wa-Dimna*, *Shamshun-name* etc., des sources européennes parmi lesquelles des orientalistes tels que: Augier Ghislain de Busbecq, Joannes Leunclavius, Ludovico Marracci et Paul Rycaut, mais en grande partie sa propre érudition constituée pendant les 22 années vécues à Istanbul où il a fréquenté les milieux des érudits musulmans et a créé une œuvre remarquable de musicien, de romancier, d'historien, de moraliste et de diplomate.

Le traducteur et le commentateur de l'édition roumaine révèle d'une manière convaincante le fait que le prince Cantemir a réalisé par *Le système de la religion mahométane* le livre le plus compréhensible sur l'Islam, écrit jusqu'au début du XVIII<sup>e</sup> siècle et en même temps, la seule introduction dans la religion et la pensée musulmane élaborée par un auteur européen de l'intérieur de l'Islam. En réalité, les ouvrages antérieurs dus à Marracci, Barthélemy d'Herbelot, Pococke ou Hottinger, sont écrits par des érudits qui n'ont jamais vécu dans un pays islamique (d'Herbelot), ou bien qui y ont vécu quelques années (les autres), ou qui avaient une attitude visiblement antimusulmane (Marracci). Le contact de longue durée avec la pensée, la culture et les réalités de l'Islam a permis à Cantemir non seulement de se familiariser — cas unique jusqu'alors pour un Européen — avec la spiritualité musulmane, mais en même temps d'émettre des jugements objectifs, souvent empreints de sympathie et même d'admiration pour l'Islam. Virgil Cândea prouve d'une manière convaincante que les fragments antimusulmans du *Système* sont dus aux circonstances dans lesquelles le prince a été obligé de publier son ouvrage. Dans l'empire orthodoxe des tsars russes, un livre favorable à la foi musulmane, aux mœurs et à la culture engendrée par cette spiritualité était inconcevable. Ainsi, le Saint Synode de l'église russe qui a exercé son droit de censure sur le livre, a demandé instamment à l'auteur (selon les documents), d'atténuer le ton admiratif du livre et d'y introduire des fragments antimahométans. Le lecteur averti doit en tenir compte, afin de comprendre l'attitude de l'érudit roumain qui a passé à Istanbul ses années les plus fécondes de formation intellectuelle et de création scientifique et littéraire.

Le privilège du prince roumain d'avoir vécu à Istanbul nous explique nombre de ses informations exactes et de ses réflexions justes par rapport à la théologie musulmane, les mœurs et les institutions du plus grand pays islamique du temps, l'Empire Ottoman. Cantemir donne la définition correcte de la théologie musulmane comme une théologie négative dont les nuances ne pouvaient plus être saisies par les théologiens catholiques ou protestants de son temps. La forme simplifiée du mariage nommée *kepin*, pratiquée parmi d'autres par les chrétiens et les femmes musulmanes, a été bien étudiée par N.I. Pantazopoulos dans son récent ouvrage, *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Thessaloniki, 1967. Cantemir fait une description en connaissance de l'institution. Il connaissait bien aussi les ordres des derviches existants dans l'Empire Ottoman et s'attarde avec admiration sur les plus réputés par leur spiritualité et par leur ascétisme. Il faut ajouter aussi la riche information de Cantemir sur les antiquités hittites de l'Asie Mineure, romano-byzantines d'Istanbul ou islamiques, ses relations prestigieuses concernant les mœurs populaires, la manière de vivre dans la société musulmane, les rapports avec les chrétiens, des anecdotes, des légendes qui confèrent des réelles qualités littéraires et de la saveur à son livre d'exacte érudition. Selon l'observation de V. Cândea, il est au moins étrange que cette œuvre, qui se trouve parmi les plus importantes de la période du début des études islamiques en Europe ait suscité jusqu'à présent si peu d'intérêt de la part

des orientalistes, y compris les Russes. V.V. Bartold l'ignore dans *La découverte de l'Asie. Histoire de l'Orientalisme en Europe et en Russie*, tr. fr., Paris, 1947, I.I. Krackovski, dans ses *Études sur l'histoire de l'arabisme*, Moscou-Léninegrad, 1950 et N.A. Smirnov, dans ses *Études sur l'histoire des recherches de l'Islam en U.R.S.S.*, Moscou, 1954, la signale à peine. Voilà pourquoi la publication de l'édition roumaine de cet ouvrage fondamental représente un événement dans le domaine des études d'islamologie, et notre revue tient à le souligner comme il se doit. La qualité de la traduction, l'art d'introduire les commentaires signés par V. Căndeă, justifie la distinction offerte à cette édition par le Musée de la littérature roumaine de Bucarest (1978). Nous sommes contents d'apprendre qu'une traduction française du livre de Cantemir est en préparation à la maison d'édition Adrien Maisonneuve de Paris.

Rodica Pop

### Antologia noilei arabe.

1. *Taina apei*. 2. *Lacrimile pămîntului*. — (L'anthologie de la nouvelle arabe. 1. Le mystère de l'eau. 2. Les larmes de la terre). Traduction, sélection et notes par Nicolae Dobrișan, (București, Ed. Minerva, 1980), deux volumes.

Les nouvelles traduites par le professeur Nicolae Dobrișan et publiées sous les titres mentionnés ci-dessus constituent une contribution pleine de mérites à l'approche de la littérature arabe en général et particulièrement de la prose arabe moderne et contemporaine.

Aussi, l'introduction est-elle destinée à nous faire comprendre l'évolution de la prose arabe, dont on présente l'histoire à partir de l'époque antérieure à l'Islam: l'auteur y explique les caractères distinctifs de la prose arabe, étudiée dans chaque zone du monde arabe et dans chaque pays arabe pris à part, conformément au niveau de développement du genre de la nouvelle. Cette évolution est due à une conscience de la nécessité de créer une prose littéraire qui puisse exprimer la personnalité des dits pays, en réunissant quelques éléments de l'héritage arabe classique et certains modèles des littératures étrangères modernes.

Cette introduction possède de réelles qualités d'information scientifique, comprenant aussi des descriptions passionnantes du paysage désertique, aride mais fascinant, ayant « sa vie spécifique, pleine de charme et de mouvement, qui offre à ses seuls habitants des moments enchanteurs, en leur dévoilant — à eux seuls — le miracle de sa faune ».

De cette manière, N. Dobrișan nous fait pénétrer dans un monde presque inconnu, tout en nous expliquant la valeur et l'attraction toutes spéciales qu'exercent sur l'homme arabe depuis des siècles l'eau, en tant que symbole de la vie même (« Les sept rayons », par l'Algérien Abd al-Hamid ben Hadouga, « La source », par le Palestinien Tawfiq Fayyad, « Les larmes de la terre », par le Tunisien M. Salih al-Jabiri), ensuite la terre — bien qu'hostile — (« La terre a triomphé », par le Jordanien Issa an-Naouri), enfin le palmier, signe de la continuité et de la force (« Le palmier de Wad Hamid », par At-Tayyib Salih du Soudan). Cet attrait devient parfois une véritable fascination.

Pour le choix des textes — qui a exigé des recherches assidues dans beaucoup de bibliothèques et d'institutions culturelles de plusieurs pays arabes — N. Dobrișan s'est arrêté à des exemples littéraires très intéressants, importants pour la littérature arabe et très divers comme thématique et comme style.

L'activité de chaque écrivain a été présentée brièvement dans le cadre du courant littéraire auquel il appartient, ce qui nous offre une image complète des étapes du développement de la nouvelle dans la littérature du monde arabe.

Le choix des textes débute d'une façon significative par la nouvelle d'Abd al-Hamid ben Hadouga, « Les sept rayons », dont « le fantastique éblouissant et optimiste » — selon le mot de N. Dobrișan — symbolise le miracle accompli par la force que donnent à la nation arabe la confiance et la persévérance.

On doit signaler la qualité artistique supérieure de ces textes, ainsi que les qualités de la traduction — exacte, fluide et captivante — due à N. Dobrișan, qui par surcroît y ajoute de nombreuses notes explicatives utiles au lecteur pour la connaissance des réalités arabes dans leur multiple complexité.

Irena Ivănescu



*Antologie de Poezie Arabă — perioada clasică (Anthologie de la poésie arabe — période classique)* tomes I et II, Bucarest, Maison d'Édition Minerva, 1982.

Dans la dernière décennie et spécialement dans les dernières années sont parues dans les Maisons d'édition roumaines un grand nombre d'anthologies de la poésie d'autres peuples. De la sorte, « la géographie poétique » des diverses espaces spirituels prend un contour de plus en plus clair pour le lecteur roumain.

Dans ce contexte, la parution de *L'Anthologie de la poésie arabe* due à Grete Tartler et à Nicolae Dobrișan, constitue un événement remarquable. Elle comprend 45 auteurs des diverses périodes de la poésie arabe classique, à partir de l'époque préislamique, en traversant les époques omeyyade et abbasside et finissant par la poésie arabe de l'Espagne. On y trouve les grands représentants de la poésie arabe des époques ci-mentionnées, avec leurs poètes les plus valeureux (Imru' al-Qays, 'Antara, Ṭarafa, Zuhayr, Al-Khansa', Djamil, Omar ibn abi Rabi'a, Bashshar ibn Burd, Abu Nuwas, Abu al-'Atahiya, Abu Tammam, Al-Buhturi, Ibn al-Mu'tazz, Al-Mutanabbi, Abu al-'Ala' al-Ma'arri, Ibn Zaydun, Ibn Khafadja), à côté d'autres nombreux représentants du genre poétique arabe, plus ou moins connus, dont l'importance varie selon les quelque dix mille vers que comprend l'Anthologie.

Les auteurs ont réalisé une rigoureuse sélection des textes, après avoir parcouru intégralement les divans des poètes inclus dans l'Anthologie, de même que d'autres ouvrages classiques tels que *Diwan al-Hamasa* par Abu Tammam, *Kitab al-Aghani* par Abu al Faradj al-Isfahani, *Tabaqat al-Shu'ara* par Ibn Qutayba et d'autres.

Les matériaux sélectionnés des divers auteurs disposés par ordre chronologique sont précédés par les présentations complètes des poètes et des époques historiques et littéraires rédigées par Nicolae Dobrișan, groupées dans un véritable compendium de l'histoire de la poésie arabe classique. Les jugements sur la qualité de certains poètes et poèmes sont toujours pertinents et dirige le lecteur vers la compréhension du texte. Un examen extérieur des textes poétiques dans la version roumaine nous découvre le talent incontestable des traducteurs et (il va sans dire) la capacité poétique du roumain. Car si « l'artiste dès l'époque archaïque, danse dans ses chaînes sans en sentir le poids »<sup>1</sup> selon l'expression plastique de Régis Blachère, le traducteur de poésie arabe classique doit « danser » dans des chaînes encore plus lourdes, tout en sentant durement le poids, mais sans laisser paraître la moindre impression d'effort.

C'est pourquoi la réussite des deux traducteurs de conserver l'image, le parfum, le rythme la couleur, l'atmosphère de la poésie arabe est une performance exceptionnelle. Elle l'est d'autant plus que les auteurs de l'Anthologie se maintiennent près du texte original et trouvent des équivalents prosodiques et stylistique des plus convenables pour sa transposition roumaine. Pour ne citer qu'un exemple, « le goût » du poète archaïque « pour le mot rare qui montre à la fois son savoir et son invention verbale »<sup>2</sup> soulève une difficulté de traduction que les deux auteurs ont surmonté en trouvant des termes roumains équivalents au parfum archaïque et à emploi occasionnel et rare. La conservation de certains termes arabes, leur fusion avec le texte roumain garde la couleur et la saveur de l'original.

Les traducteurs trouvent une solution heureuse même pour le problème difficile de la monorime. Le « bayt » arabe est scindé dans deux vers et la monorime est constamment gardée. On obtient de la sorte la transmission assez fidèle de la « poéticité » des textes arabes, de même que la subtile différenciation des poètes entre eux au point de vue de l'atmosphère, de l'accent spécifique.

La mise dans le circuit culturel roumain de sept siècles de poésie arabe renfermés dans un livre, la transmission d'une des plus grandes poésies du monde de toutes les époques, constitue un événement culturel exceptionnel et en même temps une occasion précieuse de satisfaction et d'enrichissement spirituel.

Rodica Firănescu

<sup>1</sup> Régis Blachère — *Histoire de la littérature arabe*, Paris, 1964, tome II, p. 382.

<sup>2</sup> *ibid.*, p. 366.

Le dictionnaire arabe-roumain, paru aux Éditions de l'Université de Bucarest, est destiné aux étudiants roumains et aux autres catégories de personnes qui étudient l'arabe, de même qu'aux jeunes arabes qui font leur études en Roumanie.

La nouveauté de cet ouvrage réside dans le fait que les quelques 12000 mots et expressions sont disposés par ordre alphabétique et non pas en fonction du radical de base, comme c'est le cas de la plupart des dictionnaires arabes, bilingues ou explicatifs. La façon dont est ordonné le matériel lexical facilite l'utilisation du dictionnaire qui devient de la sorte un rapide instrument de travail.

Pour la rédaction du Dictionnaire les auteurs se sont servis tout d'abord d'un corpus de textes de langue contemporaine (textes de presse: nouvelles, commentaires, annonces, réportages, discours etc.) et ce n'est qu'ensuite qu'ils ont eu recours à d'autres ouvrages lexicographiques. Les sens des mots sont actualisés, le Dictionnaire enregistrant aussi de nombreux néologismes et sens néologiques et une série d'emprunts récents qu'on ne trouve pas dans d'autres ouvrages similaires.

Les auteurs ont retenu également certains mots et expressions dialectales passées dans la langue littéraire, de sorte que le Dictionnaire enregistre les éléments d'une langue vivante, fonctionnelle (donc non artificielle) qui sert à la communication.

L'ouvrage débute par une préface rédigée par Nicolae Dobrișan et par un index d'abréviations — les deux contenant des indications pour l'utilisation pratique du Dictionnaire.

Il est à remarquer aussi que les auteurs ont trouvé les équivalences les plus appropriées en roumain et qui expriment en même temps les diverses nuances contenues par les termes arabes. Dans le cas des mots polysémantiques, les auteurs ont procédé à la gradation du sens, à partir du sens général du mot jusqu'aux sens particuliers.

Vu que le Dictionnaire a tout d'abord une destination didactique, les mots et les expressions sont entièrement vocalisées, les auteurs donnent des indications de grammaire, indiquent rigoureusement le régime prépositionnel des verbes, les formes dérivées etc.

Ainsi, outre le fait qu'il offre des solutions de traduction optimales, le Dictionnaire possède en plus la qualité de pouvoir être utilisé comme un petit guide des normes grammaticales de la langue arabe littéraire.

R.F.

Hasan Duman, OTTOMAN YEAR-BOOKS (*Salname and Nevsal*). A bibliography and a Union Catalogue with Reference to Istanbul Libraries. Compiled by: ... "Research Centre for Islamic History Art and Culture (IRCICA)", Istanbul 1402 H. = 1982, 5 p. (en arabe) + 135 p. 8 (Organisation of Islamic Conference).\*

En 1981 un Centre de Recherches Islamiques a été créé à Istanbul ayant comme but l'étude de l'art et de la culture islamique (*arabo-turco-persane*), dont la direction a été confié au savant bien connu Dr. Ekmeleddin Ihsanoğlu. Le nouveau centre a commencé son activité par la publication d'un intéressant « Bulletin d'Information » — O.C.I. Le centre de recherches sur l'histoire, l'art et la culture islamiques » (Mai 1982, No. 1, 16 pp. in fol. + illustrations). Le centre a plusieurs projets utiles et des plus importants pour les recherches historiques en commençant par un *Guide des Archives de l'Empire Ottoman*, qui nous intéresse au plus haut point, puisque ces archives contiennent des milliers de documents concernant les Pays Roumains. Le nouveau Centre de recherches islamiques jouit du statut diplomatique.

Parmi les publications qu'il a fait paraître, il nous faut mentionner un Catalogues des almanachs (*Salname*) et des calendriers ottomans (*Nevsal*) conservés dans les bibliothèques d'Istanbul, dû à Hasan Duman, le directeur de la Bibliothèque d'État « Bayezit ». Dans l'introduction du directeur général Dr. Ekmeleddin Ihsanoğlu (en arabe, en anglais et en français nous apprenons qu'à cette œuvre très utile a collaboré aussi Dr. Hidayet Nuhoglu.

\* La version roumanie dans „Revista de istorie“ t. 36, no 8 (1983) pp. 858—859.

Ces almanachs ont commencé à paraître après l'introduction de la réforme européenne du *Tanzimat* dans l'Empire ottoman, à l'initiative du grand vizir Moustapha Rechid Pacha qui s'était inspiré du fameux almanach Gotha. Ces *Salname's* ou almanachs ottomans, parus entre 1847 et 1918, représentent une source riche et importante qui contient de nombreuses informations géographiques, commerciales, économiques, culturelles, la situation agricole de l'Empire à la date de leur parution etc. Ils constituent une riche source d'informations, qui n'a pas été exploitée jusqu'à ce jour.

Ce catalogue comprend, outre les quatre préfaces, une introduction en turc (*Giriş*) où l'on relève l'importance de ces almanachs pour les recherches historiques. D'après leur contenu et la ville où ils ont été publiés, les almanachs sont classifiés dans les catégories suivantes: A. Almanachs de l'État (*Devlet salnâmeleri*)... B. Almanachs des provinces (*Vilâyet salnâmeleri*) disposés par ordre alphabétique (p. 35—91) en commençant par l'Acaristan et en finissant avec Yemén. C. Almanachs appartenant à des institutions ou à des organismes économiques (pp. 91—115), militaires (de la Marine), scientifiques, ceux des spectacles « Karagöz » agricoles, médicaux, culturels etc.

Pour chaque almanach, on publie une fiche bibliographique (imprimée ou lithographiée) le lieu et l'an de sa parution dans les deux ères (musulmane et chrétienne), les nombre des pages le format et les numéros des cotes des bibliothèques où se trouvent le livre cité.

Parmi ces *Salname's* catalogués, ceux qui se rapportent à la région du Danube (*Tuna vilyeti*) dont la résidence se trouvait à Rouchtchouk (Russe) nous intéressent le plus. Cette région fut organisée d'une manière ferme par le gouverneur (*Vali*) Mithat Pacha, devenu plus tard grand vizir. Il existe une correspondance du plus vif intérêt entre Mithat Pacha et le prince de Roumanie Alexandru Ion Cuza (1859—1866). La Dobroudja a fait partie de ce vilâyet jusqu'en 1877. Comme annexe à ces *Salname's* on a publié un chapitre ayant comme titre: « Un aperçu sur le système administratif civil de l'Empire ottoman » (pp. 117—128). Puis, l'almanach énumère les régions et les pays « autonomes » et après Silistra et la Dobroudja suit la Moldavie (*Boğdan*) et la Valachie (*Eflâk*). De la région Tuna vilâyeti faisait partie aussi le département (*Sandjak*) de Tulcea (*Tulca*) avec Sulina (*Sünne*), Măcin, Babadagh, Constanța (*Köstenge*), Hirşova, Mecidiye etc. (p. 118). Puis suivent les « provinces privilégiées » (*Eyâlet-i Mümtaze*) c'est à dire autonomes: la Moldavie *Bogdan eyaleti* avec les villes et les départements de Iași (tc. *Yaş*), Botoșani (*Bodican*), Dorohoi (*Porogoy*), Suceava (*Suçava*) Neamț (*Yınamç*), Piatra (*Piyatra*) (recte: Piatra-Neamț), Roman, Bacău (*Bakeno*), Putna Covurlui (*Kaverlui*), Tutova (*Totava*), Vaslui (*Vasluy*), Fălciu (*Falçı*), Huși.

Le texte continue en énumérant les départements et les villes de la Grande Valachie (*Eflâk vilâyeti*): Ilfov avec Bucarest (*București* — tc. Bükreş), Ialomița (*Yalomıçe*), Brăila (*İbrail*), Silâm (*Slam*) et Rimnic (Recte: Rimnicul-Sărat), Focșani (*Fokšan*), Buzău (*Fuzao*) Sokayeno (Scăieni?), Buco (*Buco*), Prahova (*Pirahove*), Dimbovița (*Dinbiyaçe*), Muscel (*Mostel*), Argeș (*Ergieş*), Olt (*Otto*), Teleorman (*Deliorman*) avec Turnu (*Kule*) et Vlașca (*Vilaška*) avec Giurgiu (*Yergövi*). Le texte continue en énumérant les départements et les villes de la Petite Valachie (*Küçük Eflâk Sancağı*), c'est-à-dire de l'Olténie: le département de Dolj avec Craiova (tc. *Dulçi maa Kirayve*), Romanați (*Romanaci*), Vilcea avec Rimnicul (*Vulce maa Rimnik*), Gorj (*Gorçi*), Mehedinți avec Cerneți (*Mehedinc maa Cerneç*) etc. Le noms de ces départements et villes écrit en caractères arabes sont corrompus et d'autres sont lus d'une manière inexacte. Dans des pareils cas il est nécessaire de connaître ces villes et savoir comment les habitants en prononçaient les noms. Dans un manuscrit de 1759, Resmî Ahmed efendi en décrivant la Valachie rend les noms de ces départements et de leurs capitales d'une manière beaucoup plus correcte. (Manuscrits: Bibl. Topkapu Sarayı Müzesi-Istanbul Hazine no. 445 et Bibl. « V. A. Urechia » — Galați/Roumanie).

Ce livre présente à la fin des conclusions (*Sonuç*), puis un Index onomastique (pp. 130—133) et une bibliographie sélective (pp. 134—135). Un Index toponymique était, selon nous, indispensable.

De tels almanachs ottomans se retrouvent aussi dans nos bibliothèques. On doit les étudier et les cataloguer et on doit extraire toutes les informations qui concernent les Pays Roumains, parce qu'elles constituent une nouvelle source historique pour l'histoire de la Roumanie

Mihail Guboglu.

*FEMEIA LUI PUTIPHAR* (K. 2.111 — *La Femme de Putiphar, Recherche comparée de folklore et de littérature, Bucarest, Maisons d'Éditions Univers, 1982, 326 pages*)

Depuis une dizaine d'années, Adrian Fochi a dirigé ses recherches notamment du côté du folklore comparé, domaine en général assez peu cultivé, mais qui offre — les livres de cet auteur en témoignent — un champs d'investigation aux ressources parfois insoupçonnées. En 1972, A. Fochi a publié en français des *Recherches comparées de folklore sud-est européen*, en 1975 ses *Coordonnées sud-est européennes de la ballade populaire roumaine*, enfin tout récemment l'exégète de la *Miorița* nous donna l'ouvrage sur lequel nous tâcherons d'attirer l'attention de nos lecteurs — *La Femme de Putiphar*.

Au cours des pages de cette monographie comparatiste, dont le sujet passablement inconvenant a connu néanmoins une vive circulation durant des siècles, A. Fochi a fait appel à une documentation considérable — étrangère et roumaine — abordant un processus complexe dans le cadre de la culture populaire, en l'interprétant d'une façon originale et formulant les conclusions logiques d'une argumentation solidement charpentée. Mentionnons que l'auteur a essayé d'analyser le thème dans son ensemble, en y intégrant ses nombreuses variantes, inclusivement les variantes roumaines.

En prenant comme point initial le texte égyptien consigné par St. Thompson dans son *Catalogue* (ms. K. 2111), A. Fochi a établi un schéma structural du sujet, en a défini les variantes (Orient antique ou romantique, l'antique Hellade, l'Extrême-Orient etc.) à partir du second millénaire avant notre ère, tout en y rattachant les variantes roumaines dont la plus connue serait la « Ballade de l'hetman Vartic » et finalement, dans une annexe non dénuée d'intérêt, il a étudié le thème des deux Phèdres euripidiennes ainsi que de leurs versions plus tardives.

Une riche bibliographie, un index des noms propres sont destinés à faciliter aux lecteurs la consultation d'un ouvrage précieux non seulement en ce qui concernerait une ample zone de recherches de stricte spécialité, mais aussi pour un public plus large. Il constitue, évidemment, une contribution roumaine d'une valeur certaine et d'un indiscutable intérêt aux investigations comparatistes des vieux thèmes littéraires.

Al. Dobre

#### Mehmet Ali Ekrem

*Civilizația turcă* (Editura Sport-Turism, București 1981, 247 p. + 12 pl.)

L'ouvrage de Mehmet Ali Ekrem, paru à la Maison d'Édition Sport-Turism en 1981 et intitulé *La Civilisation Turque*, mérite d'être présenté, parce qu'il constitue un livre de synthèse, contenant des données précieuses sur la civilisation turque préottomane et ottomane. L'auteur s'y occupe de tous les domaines de la vie politique, juridique, sociale, militaire, culturelle et artistique en détail et avec une évidente passion pour son sujet. C'est, d'ailleurs, le trait qui caractérise l'ouvrage tout entier, ce livre démontrant le profond attachement de celui qui l'a écrit aux problèmes divers et compliqués qu'il nous présente avec un remarquable talent de narrateur et de commentateur. À vrai dire, cet attachement et cette passion sont attestés dès la phrase du début de l'introduction: « La conviction qu'il est nécessaire m'a déterminé à écrire ce livre. »

Effectivement, le livre était nécessaire au public roumain, vu son contenu riche en informations historiques, tâchant d'expliquer dans son ensemble l'évolution de la civilisation turque. À cet effet, Mehmet Ali Ekrem a consulté plus de quarante ouvrages de spécialité stricte, presque le même nombre d'ouvrages généraux sur les peuples et les civilisations qui ont eu des points de contact avec les Turcs à travers les siècles, et aussi des articles et des études parues dans les revues de spécialité.

La lecture de la première partie du livre, qui s'occupe de l'ancienne civilisation turque, « un monde inconnu et même insoupçonné », selon l'expression de l'auteur, révèle un intéressant tableau de la vie des peuplades turques préanatoliennes provenant de l'Asie Centrale. L'auteur fait en même temps des considérations pertinentes sur la langue et la culture turques

préanatoliennes, il fournit des renseignements copieux sur la formation des dialectes turcs et, de même, sur l'évolution d'autres langues appartenant à la sphère du monde islamique, telles que l'arabe et le persan. Quant à l'écriture, il affirme avec des sources à l'appui, qu'elle était très répandue parmi les masses turques.

En ce qui concerne la diffusion des sciences chez les Turcs, on souligne l'importance des connaissances scientifiques arabes et surtout la contribution des œuvres d'Ahmad Al-Farghani, Abou Nasr Al-Farasi, Abou Ali Ibn Sina, Al-Birouni et bien d'autres, l'influence qu'ils exercèrent sur la culture ottomane.

Certes, la seconde partie du livre, consacrée aux Turcs ottomans, est plus étendue comme nombre de pages, ce qui est justifié par le fait qu'elle couvre du point de vue historique une très grande période (depuis 1300 jusqu'à la proclamation de la République Turque, en 1923). Ces problèmes sont présentés brièvement dans le premier chapitre de cette seconde partie du livre, mais ils seront détaillés ensuite dans les chapitres suivants, concernant l'organisation administrative et militaire, les arts, les sciences et l'enseignement, la littérature, les traditions et les coutumes.

Étant donné que cet ouvrage a paru en Roumanie, il est bien naturel de trouver parmi les chapitres sus-mentionnés un chapitre à part, consacré aux relations artistiques entre l'Empire ottoman et les pays roumains, de même qu'on trouve dans le chapitre concernant la science et l'enseignement un paragraphe dédié à la personnalité de Démètre Cantémir en tant qu'orientaliste.

Mais, parmi les chapitres signalés, on pourrait remarquer aisément l'intérêt tout particulier accordé par l'auteur à l'art ottoman, auquel il consacre le plus grand nombre de pages (35), considérable surtout par rapport aux autres aspects qu'il étudie en quinze, vingt ou à peine en plus d'une vingtaine de pages, ce qui — du reste — présente un attrait de plus pour le lecteur, vu l'importance de tant de domaines des beaux-arts synthétisés dans leur ensemble organique, chacun avec son style et sa manière spécifique, l'heureuse action qu'ils exercèrent en ce qui concerne l'équilibre psycho-esthétique de la pensée humaine. Quant au domaine de la musique ottomane, celui-ci est traité à part dans le sous-chapitre consacré à la création du grand savant et en quelque sorte promoteur de l'orientalisme, le prince Cantémir.

On doit donc estimer à juste titre que l'auteur nous fait voir nombre de problèmes complexes, dont il s'est occupé avec ferveur, ce qui permet au lecteur de se faire une idée assez complète et remarquablement exacte de la vie matérielle et spirituelle des Turcs à travers l'histoire, du climat dans lequel s'est formée et s'est développée leur civilisation.

Le style très personnel, plastique et attrayant, de même que les illustrations, bien choisies par l'auteur et bien reproduites — mérite appartenant à la maison d'édition — et les deux cartes font de l'ouvrage de Mehmet Ali Ekrem beaucoup plus qu'un livre de popularisation: c'est une œuvre qui présente un réel intérêt pour le grand public et aussi pour les lecteurs avisés en matière d'études orientales.

Irena Ivănescu

Gheorghe Mușu,

*LUMINI DIN DEPARTARI (Lumières venues de loin), Bibliotheca Orientalis, Editura Științifică și Enciclopedică, Bucarest, 1981, 391 p.*

Le livre de Gheorghe Mușu étudie les restes pré-helléniques et pré-thraces existants en grec et dans ce but considère l'étymologie d'un nombre important de termes grecs.

Le nom de la déesse Athéna serait égéen et devait désigner une divinité de la terre. Cependant les travaux de Cyrus Gordon ont montré que le crétois de l'alphabet linéaire A comprend nombre de termes sémites. Et l'on peut se demander si Athéne n'est pas le féminin d'Aton « seigneur, maître » ayant par la suite le sens de « dame, maîtresse », puisque le nom réel des dieux était souvent *tabou*, et l'on disait « la dame, la maîtresse » pour nommer la grande divinité de la terre et pour ne pas prononcer son vrai nom.

L'auteur cherche à établir l'étymologie d'un nombre considérable de noms grecs, dont

l'origine n'a pas été clarifiée et il rapporte souvent ces vocables au fond pré-hellénique, mais aussi à des éléments orientaux. D'autre part l'auteur fait de nombreuses citations des livres qu'il a déjà fait paraître, où il a étudié l'étymologie d'un certain nombre d'anthroponymes grecs.

Toutes les étymologies établies par l'auteur ne sont pas celles des dictionnaires étymologiques grecs et ce qui nous frappe surtout dans cette œuvre est la grande originalité des rapprochements. Sans doute l'orientaliste pourrait considérer qu'un plus grand nombre de termes sémites ou égyptiens se retrouvent à l'origine des mots grecs dont 40 pour cent seulement selon A. Meillet seraient indo-européens. Mais en restant toujours dans le domaine du grec, il paraît difficile d'être en désaccord avec les étymologies proposées par Gheorghe Mușu.

Ce livre représente un travail considérable et l'on ne sait pas trop s'il faut admirer surtout l'érudition du savant helléniste ou plutôt l'ingéniosité de ses trouvailles étymologiques.

Constantin Daniel

Eugenia Popescu Judetz,

*Dimitrie Cantemir, Cartea Științei Muzicale, (Le Livre de la science musicale), Maison d'Édition de l'Union des Compositeurs, Bucarest, 1973, 408 pages.*

Une publication particulièrement intéressante, « Dèmètre Cantemir, Le Livre de la Science Musicale », parue à l'Édition Musicale de l'Union des Compositeurs et signée par Eugénie Popesco-Judetetz, vient mettre en lumière un aspect inédit de la personnalité aux aspects déjà multiples du prince moldave, célèbre par son érudition: celui de musicien et de compositeur.

Connu de son vivant par son « Histoire de l'Empire Ottoman », polyglotte, philosophe, historien et mathématicien, élu membre de l'académie de Berlin en 1710, diplomate à la Sublime Porte, souverain d'une principauté roumaine, son activité de musicien à la cour du sultan, de compositeur et d'inventeur d'un système de notation alphabétique demeurait presque ignorée. \*

Avec beaucoup de savoir et de talent, le livre d'Eugenie Popescu—Judetz vient suppléer cette lacune.

« Érudit, initié à la sagesse de plusieurs zones de culture, Dèmètre Cantemir sera, dans le cadre cosmopolite et prédécadent du Constantinople de la fin du XVII-ème, l'avant-coureur de l'encyclopédisme européen formé au Levant, et le représentant de la civilisation orientale vue sous un angle classique, en un suprême dialogue spirituel entre l'Occident et l'Orient — ce qui constitue le ferment de l'étonnante originalité de son œuvre. »

Mais cet humaniste prodigieux est doublé, d'une manière surprenante, d'un grand musicien. L'historiographie turque se joint aux chroniques roumaines rapportant qu'« il jouait si bien de la tambourah qu'il n'y avait point de musicien à Tzarigrad qui pût se mesurer avec lui. »

Au cours d'un entretien à Istanbul avec Y-Ashar-Nabi, le regretté exprésident de l'Union des Écrivains Turcs, et le prosateur Celik Gülersoy, tous les deux l'ont revendiqué comme étant un des leurs. Par sa personnalité et son œuvre, la culture ottomane pénètre au siècle des Lumières, et la musique turque s'enrichit d'un classique. Sous les arcades de briques rongées par le temps d'un palais des environs de la Patriarchie orthodoxe, Ahmet, le frère du prosateur, nous a joué quelques mélodies sur la tambourah, sœur de notre guitare. L'une d'elle était un pesrev de Cantémir.

Après avoir suivi ses avatars au long des 22 années passées à Constantinople, dont l'auteur fait revivre sous nos yeux l'ambiance artistique et musicale vers la fin du XVII-ème siècle, on décrit la cérémonie fastueuse où le sultan Ahmet III en personne remit à Dèmètre Cantémir les insignes de prince régnant de Moldavie; en fin de soirée, le nouveau souverain joue devant le padishah sa célèbre composition *sâz sema'îsi* sur le mode *nêva*, « ce dont l'empereur ottoman se montra enchanté. »

Après la mort de Cassandre, une Cantacuzène, Cantémir épouse la princesse Anastasie Ivanovna Troubetzkoi. Dorénavant il fréquente les somptueux salons de Petersbourg. On l'imagine suivant du regard, du haut des fenêtres du Palais de la rue Milionaia, les glaces charriées par la Néva, où sévit la bourrasque. C'est l'époque où, penché sur sa table de travail, dans l'immense et la mystérieuse Russie, il écrit la « Chronique de l'antiquité romano-moldo-valaque », ouvrage fondamental de l'unité nationale roumaine. Le livre d'E. Popescu-Judetetz continue avec une étude sur la musique classique turco-persane au cours du XVIII-ème, dont nous retenons quelques pages captivantes sur les mevlénis, les derviches tourneurs, « de vrais artistes, puristes soucieux du style de la musique turque, » dont l'ordre fut créé par Mevlana Celaladdin Rûmî, dont Cantémir fait mention dans son *Histoire de l'empire ottoman*.

Une analyse technique minutieuse de l'œuvre musicale du prince et de sa portée dans l'espace artistique oriental constitue un troisième chapitre: les idées novatrices du théoricien Cantémir, sa notation alphabétique et numérique, la gamme musicale expliquée sur la tam-bourah, les modes et les rythmes (accompagnées de leur représentation graphique) les formes, le répertoire du recueil des mélodies et compositions originales, l'influence de Cantémir sur la théorie et la pratique de la musique turque.

Le seconde moitié de ce grand et beau volume, richement illustré, comprend l'œuvre proprement dite: le manuscrit original du traité LE LIVRE DE LA SCIENCE MUSICALE SELON LE GENRE DES LETTRES en facsimilé, sa traduction intégrale dans un roumain précis, élégant et savamment archaisant, le facsimilé des mélodies en notation alphabétique — le tout en sépia, évoquant les feuillets jaunies des documents anciens, enfin, en dernier lieu, les compositions de Cantémir en transcription musicale européenne. Grâce à leur pureté dédaigneuse des fioritures et à leur puissance d'expression, elles vivent encore aujourd'hui dans le répertoire de la musique classique turque.

Gina Argintescu-Amza

\* L'infatigable Théodore Burada avait publié en 1911 une mince brochure intitulée « Écrits musicaux de Démètre Cantémir, prince de Moldavie. »

T. Radian,

*Povești cu minuni moderne și vechi (Histoires merveilleuses modernes et anciennes, traduit du chinois par ...) Bucarest, éd. Univers, 1982, 544 p.*

La traduction roumaine du recueil de contes « Histoires merveilleuses modernes et anciennes » constitue un événement littéraire remarquable, qui marque un pas en avant dans la meilleure connaissance de la littérature chinoise en tant qu'expression représentative d'un espace culturel particulier. Elle est signée par le professeur Toni Radian, sinologue réputée, auteur, d'un ouvrage similaire, l'anthologie intitulée « L'esprit du chrysantème » de Pu Songling, (1966) transposition directe d'un texte chinois en langue roumaine.

Le recueil « *Jin gu qui guan* », forme par 15 contes « *huaben* » datant du XVII<sup>e</sup> siècle, se révèle pour le lecteur roumain comme une lecture extrêmement intéressante. L'intérêt du lecteur est suscité par la variété des thèmes abordés (l'amitié, l'amour, les abus des dignitaires, les pratiques magiques etc.) et par la riche typologie des personnages qui recomposent l'image de la Chine médiévale avec ses institutions, ses coutumes et son mode de vie spécifiques. À cet égard on peut dire que la traductrice a réussi à nous offrir un choix de textes représentatif. D'autre part, le lecteur roumain vient en contact avec une stratégie spéciale de la narration de l'historiette-scénario. Exposée d'abord devant un public qui était probablement éduqué dans l'esprit de la morale confucianiste, ensuite reprise par écrit, la technique de ces contes obéit à ce précepte moral, d'où il découle deux caractéristiques essentielles du « *huaben* »: d'une part, le narrateur réprime volontairement son plaisir de raconter l'histoire en tant que succession d'événements, d'autre part, la coopération du narrateur avec le lecteur est truquée.

Chaque historiette débute par un prologue et finit par un épilogue, ceux-ci s'insérant dans un schéma structural fixe comme procédés d'anticipation et de reprise, utilisés conformément à l'intention moralisatrice du conteur. Le thème moral mis en discussion par le prologue est repris invariablement dans l'épilogue, ce qui met en valeur le profit de la démonstration. La redondance se manifeste également tout le long de la narration par une série de procédés récurrents. En présentant les personnages dans le prologue, le narrateur épuise scrupuleusement leur fiche bibliographique, mais annonce avec une certaine réserve leur évolution ultérieure, tracée seulement dans ses grandes lignes comme vécue et commentée du point de vue éthique. Ces procédés ont le rôle d'annuler l'intérêt du lecteur pour l'événement pur, de disloquer sa tension et de détruire le suspense au profit de ses disponibilités morales.

Le truquage de la complicité du narrateur et du lecteur se fait par une série de procédés narratifs, destinés à donner l'apparence de la participation du lecteur au scénario. Le narrateur évitant d'exprimer son opinion sur les faits racontés, attribue au lecteur ses propres réactions

et ses réflexions, s'y rapportant avec une feinte spontanéité. Les vers caractéristiques au « *huan-ben* » sont également présentés comme étant connus et cités par le lecteur même, et servent soit à énoncer le débat moral, soit à résumer la morale de l'histoire, soit à décrire des paysages, des rituels, les costumes des personnages et mêmes leurs réactions dans les moments-clé. Par ces vers on évite d'exprimer directement des émotions auxquelles on confère de la sorte une valeur impersonnelle. On crée ainsi une sorte de « contrepoin de tension » caractéristique aux moments d'intensité affective maximale.

Cette stratégie de la narration, compliquée et pleine de subtilité a constitué une difficulté supplémentaire pour le traducteur, s'ajoutant aux difficultés d'ordre linguistique posées par la traduction en roumain de textes écrits en chinois médiéval. La traductrice a surmonté avec succès tout cela, réussissant en même temps à transporter en roumain les noms de certaines pratiques et coutumes, à expliquer des notions philosophiques compliquées, à comprimer convenablement des passages licencieux etc.

La réussite de la variante roumaine du recueil « Histoires merveilleuses modernes et anciennes » fut réalisée, à notre avis, par la rencontre heureuse de deux principes qui ont guidé constamment le travail de la traductrice; d'une part, la fidélité parfaite au texte original, de l'autre, les égards dus au lecteur, auquel on propose un texte élégant et accessible.

Florentina Vişan

Mihai Rădulescu,

*CIVILIZAȚIA ARMENILOR (La civilisation des Arméniens), Bucarest, 1983, 266 p.*

L'auteur de cette remarquable synthèse a étudié longtemps les œuvres des écrivains arméniens, celles des voyageurs, des critiques d'art ou des historiens donc, des nombreux aspects de la civilisation arménienne.

Après un chapitre consacré à la géographie de la République soviétique arménienne, qui décrit d'une façon assez complète les régions de l'Arménie soviétique, avec leurs montagnes, leurs villes et leurs plaines, l'auteur étudie l'économie de l'Arménie.

Suit une esquisse de l'histoire des Arméniens où l'auteur montre que le pays d'Ourartou dont l'existence remonte au II<sup>e</sup> millénaire, est le premier état fondé par les Arméniens. Quand à leur nom, l'auteur rapproche cet ethnonyme de l'appellation *armina* donnée aux Arméniens par l'inscription iranienne de Behistan, et du nom d'*Ahriman*, dieu du désordre en Iran, puisque les Arméniens ont dû combattre longtemps leurs ennemis iraniens. Le livre énumère ensuite les luttes incessantes que les Arméniens durent engager pour conserver leur identité nationale jusqu'à l'époque des Croisades, lorsque les derniers rois d'Arménie, apparentés de près aux grandes familles françaises furent vaincus par les Mamélouks d'Egypte.

Le folklore arménien montre des connexions incontestables avec les cultures populaires d'autres peuples indo-européens et comme les trouvères français du Moyen-Âge, les *achugs* et les *gousanes* arméniens ont eu un grand rôle dans la diffusion des poèmes et de la poésie érotique. Le livre étudie ensuite les proverbes arméniens dont on compte un nombre considérable de types. Le grand nombre de traités de médecine écrits en arménien du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècles prouve le grand développement de cette science dans les écoles qui existaient dès le IV<sup>e</sup> siècle en Arménie.

Les chapitres qui traitent de l'architecture arménienne sont les plus amples, et l'on y expose l'influence exercée par les architectes et les sculpteurs arméniens dans l'édification d'églises et de monastères en France, Angleterre, Allemagne et aussi en Valachie et Moldavie ou en Russie. C'est l'héritage hittite et assyrien qui a tenté les Arméniens de construire leurs églises exclusivement en pierre et de les embellir de magnifiques reliefs en pierre également. Dans des pays tout aussi montagneux que l'Arménie, les Pays Roumains par ex., il n'y a presque pas d'église ou de monastère bâtis en pierre. Certes, les Gètes, et les Daces ont eu une civilisation du bois, mais l'exclusion de toute bâtisse ecclésiastique en pierre paraît correspondre à d'antiques symboles et traditions chrétiennes. D'autre part, l'influence arménienne, présente dans tant de pays de l'Occident et de l'Orient, prouve qu'il y avait au Moyen Âge des confréries d'architectes et de sculpteurs qui voyageaient au loin pour pouvoir exercer leurs métiers



Il est à présumer que l'abondance de ces sculptures et des *hatchakours*, croix en pierre sculptées, est due à des pénitences imposées à certains pécheurs, qui ne pourraient obtenir leur pardon que par des ouvrages de ce genre. Le fait est d'ailleurs bien connu dans les régions habitées par les *syriens* et aussi chez les bouddhistes. Les splendides miniatures arméniennes sont évoquées par l'auteur qui nous fait part ensuite de l'existence de centaines de manuscrits, possédant une notation musicale dont l'énigme n'a pas été encore déchiffrée. Ce livre remarquable, qui réussit à réunir les données les plus significatives concernant la civilisation des Arméniens, se termine par un long chapitre consacré à la littérature arménienne ancienne et moderne.

Constantin Daniel

**Sabahattin Ali,**

*Madona cu haină de blând* (Kürk Mantolu Madonna) traduction en roumain et préface par Viorica Dinescu, (Bucarest, 1982, Ed. Univers)

Le roman turc moderne est connu chez nous à travers quelques traductions, peu nombreuses à la vérité, bien que le sujet comme thème de recherche littéraire, d'histoire et d'analyse sous le rapport de la culture turque moderne et contemporaine ait constitué l'objet d'une étude toute spéciale, suffisamment approfondie, due à Viorica Dinescu et publiée en 1978. Or, c'est Viorica Dinescu elle-même, traductrice fervente de quelques prosateurs — et non des moindres — et dramaturges turcs de notre siècle, qui signe la version roumaine de cette *Madone à la pelisse* de Sabahattin Ali (1906—1948) parue au début des années quarante, moment (dit la traductrice, dans sa copieuse et précieuse introduction, p. 10), propice aux courants modernistes en ce qui concerne les problèmes et les moyens d'expression, mais en même temps faisant valoir des « traditions plus anciennes ou relativement récentes », assimilées par ce romancier dans ses ouvrages antérieurs (*Le Diable est en nous*, par exemple, datant de 1940 et déjà traduit en roumain). Mais, si cette *Madone à la pelisse* trouve sa place toute marquée dans l'œuvre de Sabahattin Ali (œuvre considérable, du reste : vers, prose, drame, essai), elle représente un renouvellement de sa manière, une capacité plus évidente de fouiller des âmes inquiètes, incertaines, tourmentées de scrupules, celles des jeunes gens d'entre-les-deux-guerres, n'ayant point trouvé encore la voie nette qui les conduise vers une activité consciente et fertile, propre à leur nature généreuse. Aussi le drame de la nostalgique Marie et de l'honnête Raïf Effendi dépasse-t-il le banal horizon d'un roman d'amour et caractérise en quelque sorte la destinée de toute une génération. Le fait est d'autant plus significatif que l'action oscille entre un Berlin encore troublé par la première Grande guerre toute récente et une Ankara pas encore adaptée aux nouvelles conditions, aux changements apportés par la révolution également toute récente. Ceci permet à l'auteur d'ébaucher sobrement — la sobriété, l'économie stricte des moyens artistiques, un style presque dépouillé sont les qualités maîtresses de Sabahattin Ali, à notre avis du moins — le tableau du Berlin bohème, quelque peu désaxé, hanté par le spectre d'une inflation toujours grandissante, ainsi que l'image de l'Ankara des petits employés, des familles modestes, appartenant à la petite bourgeoisie, mais nourrissant des velléités, des ambitions qui dépassent de beaucoup leurs possibilités matérielles et leur niveau intellectuel. Aussi, l'histoire, la triste histoire de Marie Luder et de Raïf Effendi nous offre-t-elle non seulement des analyses psychologiques sincères, profondes, très subtiles parfois (cf. l'introduction, p. 16 et suiv.), mais aussi des traits de mœurs, des peintures de milieux saisis sur le vif, les dures réalités d'une humanité souffrante. Et, à ce propos, la « mise en page » du roman dans le contexte de l'époque, de la création turque des années quarante, l'esquisse d'histoire littéraire que la traductrice nous présente dans son introduction, est très bien venue, très utile, très judicieuse et d'une valeur — du moins, pour nous autres profanes en la matière — incontestable. On doit savoir gré à Viorica Dinescu de nous avoir donné une exacte version roumaine de ce roman, précédée de cette ample étude à la fois érudite et vivante. La traductrice — de son propre aveu — a travaillé long temps à cet ouvrage; le résultat de cet effort en vaut la peine, car la *Madone* de Sabahattin Ali est d'une qualité à ne rien envier aux romans psychologiques français, anglais etc. écrits à la même époque et aujourd'hui encore fait bonne figure dans le paysage littéraire de notre siècle.

R.C.I.

*Culte orientale în Dacia Traiană (1) cultele Siriene și palmiriene* (Les cultes orientaux dans la Dacie Trajane (1) Les cultes syriens et palmyriens Bucarest, Maison d'Édition Scientifique et Encyclopédique, 1981, 311 p.

Ce livre a comme objet la description et l'explication de l'extension des cultes syriens et palmyriens en Dacie, la délimitation du rôle des divinités syro-palmyriennes dans le cadre des cultes orientaux de l'ensemble de la vie religieuse de cette province.

Pour mettre en relief le syncrétisme, phénomène essentiel dans la religion de l'Empire romain aux II<sup>e</sup>—III<sup>e</sup> siècles de n.è., dans la Dacie également, en décrivant les divinités, l'auteur les groupe dans plusieurs catégories: 1<sup>e</sup> Les divinités syriennes assimilées par syncrétisme à la première divinité du Panthéon romain: *Jupiter* (*Y. Dolichenus*; *J. Héliopolitanus*; *J. Érapolitanus*; *J. Turmazgades*; *J. Balmarcodes*. 2<sup>e</sup> Divinités connues sous leur nom original, mais aussi dans l'*interpretatio romana*: (*Atargatis* — *Déa Syria*, *Azizos* — *Bonus puer phosphorus*). 3<sup>e</sup> Dieux qu'on a essayé de réunir ensemble au cours de l'évolution générale vers le hénothéisme ou le monothéisme (*Sol invictus*, *Deus Aeternus*, *Theos Hypsistos* et *Jupiter Exsupérantissimus*). 4<sup>e</sup> Le syncrétisme inter-oriental des dieux (*Jupiter Dolichenus* — *Dea Syria*; *Balti-Caelesti*). 5<sup>e</sup> Le syncrétisme ou le conservatisme des dieux palmyriens ou venus en Dacie par filière palmyrienne (*Belus*, *Malachbélus*, *Bel Hammon*, *Iarhibolus*, *Fénébal*, *Manavat*).

Le chapitre consacré à l'*onomastique orientale* nous donne des relations sur le conservatisme oriental, le degré d'hellénisation et les tendances de romanisation, tandis que la fréquence de noms théophores représente une indication de la religiosité de cette époque.

Le livre a comme dernier chapitre celui consacré aux *Conclusions*, puis le *Catalogue des inscriptions de Dacie consacrées* aux cultes syriens et palmyriens avec la traduction de ces inscriptions, un tableau de concordance avec le nom de la publication qui a fait paraître l'inscription (CIL, IDR et ce livre même).

Sans doute l'étude des inscriptions et des monuments de culte de Dacie consacrés aux divinités syriennes et palmyriennes, à l'origine ethnique et à l'appartenance sociale de ceux qui ont fait les dédicaces, a comme but final la connaissance de la société romaine provinciale.

En investigant la diffusion des divinités syriennes et palmyriennes en Dacie, les aspects qu'elles ont pu emprunter, avec les particularités dues à leurs pays d'origine et à leur propagation sous l'influence de Rome, l'auteur a essayé d'établir le rôle de ces cultes dans l'effervescence de la vie spirituelle de la Dacie romaine.

D'autre part, en reconstituant la religion de la Dacie romaine par l'analyse détaillée des éléments qui l'ont composée, ce livre peut aider à la formation d'une vision plus exacte de certains aspects de la vie de cette province, de même que de l'évolution ultérieure de la société daco-romaine.

I.S.

Theofil Simenschi,

*Cultura și filozofia indiană în texte și studii* (La culture et la philosophie indiennes dans les textes et les études), Bucarest, 1978, Bibliotheca Orientalis, Maison d'Édition Scientifique et Encyclopédique, 412 pages.

L'auteur, Theofil Simenschi, ancien professeur de langues classiques à l'Université de Jassy, est mort en 1968, mais il a laissé un nombre considérable de traductions des œuvres sanskrites. Ces études continuent celles des premiers orientalistes roumains, qui ont appris le sanskrit, dont le premier cours à l'Université de Bucarest commence en 1866. Mais la pensée de l'Inde a été connue dans les Pays Roumains dès le XVII<sup>e</sup> siècle et les livres populaires rou-

maines ont repris et développé des thèmes indiens au XVI<sup>e</sup> siècle. Cependant les plus grands poètes roumains, Mihail Eminescu, George Coșbuc, Lucian Blaga ont étudié de près la culture de l'Inde et ont traduit mainte oeuvre sanskrite. Le livre de Theofil Simenschi, dans son premier chapitre, envisage la langue et la littérature sanskrite qu'il décrit dans leurs aspects généraux; puis dans un second chapitre l'auteur expose la tradition culturelle dans la patrie de Gandhi. Dans les chapitres ultérieurs l'auteur expose les théories hindoues sur l'origine de l'Univers par rapport à la cosmogonie grecque, puis la morale et la destinée dans la conception de l'Inde. Puis, l'auteur publie la traduction de plusieurs hymnes védiques et de certains textes des Upanishades. Enfin, il traduit plusieurs épisodes de Mahabharata: le récit de l'action humaine, un conte moral, enfin l'histoire de Nala. D'autres chapitres de ce recueil sont consacrés à Kalidasa et à Somadeva.

Tous les textes compris dans ce volume sont traduits d'après des originaux sanskrits.

La langue y est claire et remplie d'un parfum archaïque, qui correspond exactement aux textes poétiques des poètes hindous.

Un dernier chapitre clot ce volume si intéressant, celui dédié aux connexions entre la culture roumaine et celle de l'Inde ancienne. L'auteur y étudie tour à tour les variantes des contes de Petre Ispirescu, un élément de folklore ancien chez I.L. Caragiale, enfin les traductions du sanskrit et l'anthologie sanskrite de George Coșbuc. Un petit dictionnaire des auteurs et des œuvres littéraires hindoues vient compléter ce volume si riche en informations des plus utiles sur la civilisation de l'Inde.

Constantin Daniel

Octavian Simu,

*Mic dicționar japonez-român* (Petit dictionnaire japonais-roumain) Bucarest, éd. Sport-Turism, 1980, 534 p.; *Mic dicționar român-japonez* (Petit dictionnaire roumain-japonais) ib., ib., 1981 562 p.; *Ghid de conversație japonez-român* (Guide de conversation japonais-roumain) ib., ib., 1981, 140 p., *Guide de conversație român-japonez* (Guide de conversation roumain-japonais) ib., ib., 1981, 150 p.

La Maison d'édition Sport-Tourisme de Bucarest vient de faire paraître pour la première fois en Roumanie, dans un court intervalle, plusieurs livres qui facilitent l'étude de la langue japonaise. Nous consignons donc un événement éditorial.

Il faut souligner dès le début la difficulté d'entreprendre des efforts pour offrir au public intéressé ces instruments de travail nécessaires à l'apprentissage de la langue japonaise. Malgré leur titre « Petits dictionnaires ... », ils contiennent chacun approximativement 14.000 termes multipliés par de nombreuses variantes (deux, trois et même quatre pour chaque notion essentielle), par la combinaison des mots et des expressions les plus utilisées dans le langage courant. Nous avons donc à portée de main le fond usuel des mots, des expressions appropriées à une communication rapide, des termes qui désignent pays et continents, une série d'informations grammaticales et stylistiques, par conséquent, un fond lexical riche et dense.

Les « Petits dictionnaires ... » portent, à travers les procédés de l'auteur, la marque du sérieux et de la rigueur caractéristiques des ouvrages scientifiques.

Il en est de même dans les « Guides de conversation ... ». Les deux volumes ont été réalisés et structurés selon les thèmes les plus usuels et les plus nécessaires à un voyageur qui se trouve au Japon ou en Roumanie. Les deux volumes contiennent des expressions variées, commençant avec les plus courantes (salutation, présentation, affirmation, négation, félicitation, remerciements, excuses, exclamations etc.), et continuant avec des expressions utilisables dans les circonstances les plus variées (en famille, le temps, la nationalité, la poste, le télégraphe et le téléphone, au restaurant, à l'hôtel, à l'école, chez le médecin, à la banque, le sport, des proverbes etc.). Les guides de conversation représentent eux aussi des instruments de travail dépositaires des notions les plus usuelles de conversation en japonais. La variante roumaine-japonaise contient un chapitre de plus par rapport à son pendant japonais-roumain, c'est-à-dire une présentation succincte mais suffisante des éléments de grammaire japonaise. Sont présentés sommairement les caractéristiques phonétiques, la structure de la phrase, le régime des verbes, le numéral, le pronom personnel, l'adjectif etc.

Dans chacun de ces quatre livres il y a une note introductive pour expliquer les caractéristiques phonétiques de la langue japonaise et sa prononciation. De même, l'auteur mentionne que, vu le profil de la collection et les conditions techniques d'impression, l'utilisation de l'écriture

japonaise en idéogrammes a été impossible et on a eu recours à l'écriture latine, le « rōmaji » universellement accepté de nos jours.

Les dictionnaires et les guides d'Octavian Simu constituent des travaux de pionnier dans l'activité éditoriale roumaine. Loin d'être une réalisation limitée à l'utilité touristique, les dictionnaires et les guides de conversation représentent un premier rapport efficace et nécessaire entre les langues roumaine et japonaise. Ces livres représentent un point de départ, un chemin ouvert stimulant l'intérêt pour la langue et la civilisation japonaises et pour les orientalistes la preuve du développement ascendant des relations entre la culture roumaine et celle d'un pays de l'Estrême-Orient.

*Rodica Pop*

**Florin Vasiliu,**

*Pe Meridianul Yamato* (Sur la Méridien Yamato), București, Editura Sport-Turism, 1983, 300 p.

« Sur le Méridien Yamato » par Florin Vasiliu, livre récemment paru dans des conditions graphiques excellentes à la Maison d'Édition Sport-Tourisme, s'est assuré dès le début un grand succès de public. Le Japon, « pays qui vit un siècle en avant et dix siècles en arrière », a suscité depuis toujours un grand intérêt. Des sociologues et des psychologues, des économistes et des politiciens, des historiens et des écrivains ont écrit sur le Japon sans réussir à épuiser ce sujet.

Le livre de F. Vasiliu représente une nouvelle tentative, entièrement réussie, celle d'apporter plus près de nous le Japon géographique et historique, le Japon culturel des arts et des traditions, le Japon en son pouls quotidien, surpris par l'auteur dans quelques aspects représentatifs groupés en plusieurs chapitres. L'ouvrage renferme dans la plus grande partie des impressions profondes, les observations écrites dans un journal de voyage, les questions que l'auteur se pose pendant son voyage dans l'archipel Nippon et auxquelles il répond dans une formule originale, celle du dialogue avec soi-même. Grâce à ce procédé, l'abondance des données encyclopédiques, les nombreuses notes, les analyses statistiques sont plus facilement enregistrées par les lecteurs de toutes catégories, même par les moins initiés à ce domaine.

Le livre a été structuré en deux parties: le Japon historique et le Japon, d'aujourd'hui. Dans la première partie nous pénétrons dans le monde Nippon par les chapitres qui nous emportent dans un ordre logique naturel: le chemin vers le pays du « Soleil levant » et l'image géographique du pays dont nous venons de passer le seuil. L'auteur aborde ensuite les problèmes de l'évolution du monde Nippon à partir du mythe, avec ses phénomènes matérialisés (les danses — matsuri, odori —) jusqu'à l'histoire avec les échos puissants de l'influence chinoise. L'auteur fait des précisions intéressantes sur le sabre japonais, sur les formes du théâtre, propres aux japonais (nô, kabuki), sur les fêtes traditionnelles. Florin Vasiliu achève cette première partie du livre avec des données sur la découverte du Japon par les Européens et la fusion du pays avec le mécanisme de la vie moderne. La première partie du livre nous emporte vers son point culminant — la ville de Tokyo — « immense mégalopolis », avec son architecture de « rus in urbe » et d'« urbs in rure », dans laquelle subsiste depuis des siècles un peuple qui met au jour sa brillante carte de visite caractéristique: le travail. Après avoir parcouru des siècles d'histoire, l'auteur nous introduit dans la spiritualité japonaise: la langue et l'écriture japonaises et leur évolution, la maison japonaise avec tout ce qu'elle a de plus typique.

Les chapitres concernant la culture japonaise, le théâtre, la danse et la musique japonaises représentent les parties les plus captivantes du livre. Structuré dans 21 chapitres dont chacun débute avec un haïku le livre contient une quantité impressionnante de renseignements, et l'auteur mérite toute la considération pour la passion avec laquelle il a cherché le significatif et le spécifique japonais dans tous les aspects abordés.

Après avoir lu le livre de Florin Vasiliu, il nous reste une impression fascinante, celle du mirage japonais, celui des particularités et des paradoxes qui font du Japon un pays unique.

C'est le mérite indéniable de l'auteur, d'avoir réussi à nous introduire dans l'univers si complexe du Japon. Le style très soigné de l'ouvrage surprend des fragments d'un autre monde que le nôtre, un monde auquel l'auteur est solidement lié, dont il sent le pouls et dont il comprend la signification.

*Rodica Pop*

---

Redactor responsabil  
Constantin Daniel

---



Tiparul executat sub comanda  
nr. 839 la  
Intreprinderea poligrafică  
„13 Decembrie 1918”  
str. Grigore Alexandrescu, 89—91  
București,  
Republica Socialistă România





Lei 25

