

Atlantide



17 | 2026

Echanges culturels
sur les Routes de la soie

sous la direction de

Philippe Postel



PHILIPPE POSTEL.....	2
Avant-propos	

Partie 1 - Échanges intellectuels

TRISTAN MAUFFREY.....	10
À l'autre bout de la Route de la soie : imaginaires croisés de cultures éloignées (empire Han et empire romain)	
PAUL-ANDRÉ CLAUDEL.....	26
Islamologie et utopie en Égypte au début du XX ^e siècle : le journal <i>Il Convito / al-Nādī</i> (Le Caire, 1904-1912)	

Partie 2 - Échanges littéraires

NICOLAS CORRÉARD.....	45
Venise 1550 : (ré-)importation des fables orientales	
PHILIPPE POSTEL.....	66
Arcade Hoange ou Huang Jialüe : entre aliénation et acculturation	
NINA SOLEYMANI MAJD.....	108
La miniature persane comme carrefour d'influences : l'épisode du roi-dragon dans le <i>Livre des Rois</i> de Ferdowsi	

Partie 3 - Échanges artistiques

VÉRONIQUE ALEXANDRE JOURNEAU.....	131
La notation pour luth découverte à Dunhuang	
NA ZHANG.....	144
Revitalisation de la notation chiffrée de Jean-Jacques Rousseau en Chine	
YUKIE NAKAO.....	159
Le <i>Shōsō-in</i> et la Route de la soie	



Avant-propos

Philippe Postel



Résumé : Le numéro vise à présenter un certain nombre d'exemples d'échanges culturels pratiqués sur ce qu'il est convenu d'appeler la Route de la soie, depuis l'antiquité jusqu'au XX^e siècle, de façon à montrer le rôle central et fondamental joué par cette voie de communication dans le domaine des savoirs et des lettres. Dans une logique transdisciplinaire, il s'agit de croiser des approches géographique, historique, (géo-)politique, littéraire, culturelle, linguistique, etc. Les contributions sont diverses tant par l'aire culturelle qu'elles abordent (Japon, Chine, Perse, Égypte) que par le domaine dans lequel elles s'inscrivent (littérature, philosophie, linguistique, musique, peinture, histoire), que par la méthodologie adoptée (approche aréale ou approche globale). Elles portent, pour la plupart, sur des cas d'étude précis, ordonnés selon trois grandes orientations successives : les échanges intellectuels, les échanges littéraires et enfin les échanges artistiques.

Mots-clés : Routes de la soie, comparatisme Rome/Chine, orientalisme, fable animalière, Huang Jialüe, sinologie française, Shâh-Nâmeh, notation musicale, Shōsō-in

Abstract: The issue aims to present a few examples of cultural exchanges practiced on what is known as the Silk Road, from Antiquity to the twentieth century, in order to show the central and fundamental role played by this means of communication in the field of knowledge and letters. In a transdisciplinary logic, the issue is crossing geographical, historical, (geo-)political, literary, cultural, linguistic approaches. The contributions are diverse as much by the cultural area they address (Japan, China, Persia, Egypt) as by the field in which they fall (literature, philosophy, linguistics, music, painting, history), and by the methodology adopted (areal approach or global approach). They focus, for the most part, on specific case studies, organized according to three main successive orientations: intellectual exchanges, literary exchanges, and finally artistic exchanges.

Keywords: Silk Roads, Rome/China comparatism, orientalism, animal fable, Huang Jialüe, french sinology, Shâh-Nâmeh, musical notation, Shōsō-in

LA « Route de la soie » est une expression qui flatte l’imaginaire occidental, mais qui est source de bien des malentendus. Forcée en 1877 par le géologue allemand Ferdinand von Richthofen (1833-1905), sous le vocable *Seidenstraße*, elle renvoie tout d’abord à une zone géographique reliant l’Europe à la Chine et, plus largement, l’Asie orientale. Par métonymie, elle désigne les échanges réalisés sur ce que l’on se représente comme un long ruban ponctué par les cités marchandes de l’Asie Centrale, qui relèvent, au long des siècles, des sphères politiques et culturelles turque, arabe, perse et indienne.

Mais de quand date cette Route de la soie ? Premier malentendu car la date du II^e siècle avant Jésus-Christ (mission diplomatique de Zhang Qian [张骞] sous les Han antérieurs), date traditionnellement retenue pour fixer le début de ces échanges, est contestée. On situe en effet plus volontiers aujourd’hui la « Route de la soie », héritière elle-même de la très antique « Route de jade », dans le temps long : sans doute des peuples nomades s’y déplaçaient et y trafiquaient déjà il y a environ 5 000 ans.

Du point de vue de l’espace, de multiples questions méritent d’être soulevées. On a coutume d’évoquer l’Europe et la Chine occupant les deux points extrêmes de la Route de la soie. Mais au-delà de la Chine, la Corée et le Japon ne font-ils pas partie depuis toujours du jeu des échanges entre l’Est et l’Ouest ? Et quel rôle assigner aux pays « intermédiaires », comme l’Inde, la Turquie, la Perse ou les pays de langue et de culture arabes ? Dans quel sens s’opèrent les échanges : autrefois de l’Ouest vers l’Est tandis qu’aujourd’hui ce serait au contraire de Chine vers l’Europe que circuleraient les biens échangés ? Enfin, l’on sait aussi depuis longtemps qu’il n’existe pas une mais de multiples Routes de la soie, se distribuant selon deux grands couloirs : par les voies terrestres et par les voies maritimes. On évoque plus volontiers aujourd’hui *les* Routes de la soie, au pluriel.

On peut aussi s’interroger sur la nature des échanges pratiqués. L’étoffe évoquée par Pline l’Ancien dans son *Histoire naturelle* n’est pas le seul bien qui circule dans ces premiers siècles d’échanges sur les Routes de la soie : il faut mentionner d’autres matières précieuses comme des pierres, des métaux, l’ivoire, la porcelaine et les laques, des épices et des parfums (ambre, musc, santal), ainsi que des produits et des techniques scientifiques. Ce sont également des mots : le mot *soie* lui-même serait issu du mot chinois *sī* (丝) par l’intermédiaire du grec *σίηρ*, le « ver à soie », et du latin *Ser* (*Seres* au pluriel), le peuple des « Sères », assimilés aux Chinois. Ce sont enfin des idées et des systèmes de pensée qui passent les frontières, comme par exemple la religion chrétienne sous la forme du nestorianisme au VII^e siècle (voir la stèle de Xi’an [西安], datant du VIII^e siècle, relatant l’implantation en Chine de la « Doctrine de la Lumière resplendissante » [jǐngjiào 景教]). Depuis l’époque moderne, les échanges sont encore plus diversifiés : du système des concours, sans doute importé de Chine en France à la Révolution, au graphisme des mangas japonais devenu familier pour la jeunesse mondiale.

Le numéro s’emploie à tenter de mettre au jour certains des flux culturels circulant sur les Routes de la soie, dans une logique transdisciplinaire : il s’agit en effet de croiser des approches géographique, historique, (géo-)politique, littéraire, culturelle, linguistique, etc. Par ailleurs, les périodes retenues pour l’analyse sont tout aussi bien anciennes que modernes et contemporaines, mais portent également sur le temps long.

Les contributions sont diverses tant par l’aire culturelle qu’elles abordent (Japon, Chine, Perse, Égypte) que par le domaine dans lequel elles s’inscrivent (littérature, philosophie, linguistique, musique, peinture, histoire), ainsi que par la méthodologie adoptée (approche aréale ou approche globale). Elles portent, pour la plupart, sur des cas d’étude précis, ordonnés selon trois grandes orientations successives : les échanges intellectuels, les échanges littéraires et enfin les échanges artistiques.

Les deux premiers articles¹ abordent les échanges intellectuels le long de la Route de la soie, échanges qui commencent dès l'Antiquité et qui sont réactivés dans les périodes de « renaissance » culturelle comme dans l'Égypte de la Nahda. Dans le tout premier article, « À l'autre bout de la route de la soie : imaginaires croisés de cultures éloignées (empire Han et empire romain) », Tristan Mauffrey part du constat qu'aux deux extrémités du continent eurasiatique, au début de notre ère, l'empire romain et celui des Han constituaient des entités politiques « comparables » par leur importance régionale, mais étrangères l'une à l'autre en l'absence de relations directes. Toutefois, cela ne signifie pas que le monde romain et le monde chinois aient été mutuellement indifférents : les denrées échangées sur les Routes de la soie, tout comme les récits des voyageurs, ont nourri des représentations imaginaires de cet autre lointain, dont la désignation, la description et la localisation apparaissent particulièrement fluctuantes dans les sources anciennes grecques, latines et chinoises. De qui s'agit-il, alors, quand les Romains parlent de *Seres* pour évoquer le peuple mystérieux qui produit les pièces de soie, si prisées sur les bords de la Méditerranée, et qu'entendent les Chinois qui mentionnent le royaume de Daqin (大秦) d'où ils font venir des marchandises précieuses ? Plutôt que d'assigner à ces termes des référents univoques, Tristan Mauffrey se propose de suivre le fil des représentations croisées associées aux objets importés de ces contrées lointaines : la culture matérielle est en effet vectrice d'un imaginaire des confins dont la tradition textuelle apparaît comme la dépositaire. Il s'intéresse d'abord, à partir de quelques exemples d'époque augustéenne et néronienne, à la manière dont se constitue à Rome un imaginaire poétique (mais aussi géographique et philosophique) des Sères, dont les significations pragmatiques sont largement découplées de leur valeur référentielle. Il commente ensuite certaines lectures des sources latines et grecques sur les *Seres* / *Σῆρες* visant, aux XX^e et XXI^e siècles, à les identifier à un peuple en particulier. Enfin, il esquisse une étude comparative de ces représentations croisées, d'un bout à l'autre de la Route de la soie, en les considérant comme des constructions textuelles et symboliques autonomes.

Dans l'article suivant, Paul-André Claudel examine la portée d'une revue « italo-islamique » intitulée *Il Convito* en italien et *al-Nādī* (النَادِي) en arabe. Lancée au Caire en 1904 par deux Européens, l'Italien Enrico Insabato et le Suédois Ivan Aguéli, la revue est sans équivalent dans l'histoire de la presse du Proche-Orient : rédigé pour moitié en italien, pour moitié en arabe — avant d'être enrichi, pendant un an et demi, de pages en turc osmanlı —, ce périodique bilingue a œuvré pour le rapprochement des civilisations d'« Orient » et d'« Occident ». Tout en diffusant en Italie une connaissance plus fine de l'Islam — notamment du soufisme —, il cherche à offrir aux lecteurs une lecture renversée de l'actualité géopolitique méditerranéenne, prenant en compte le point de vue des peuples musulmans contre les puissances colonisatrices. Souvent cité, notamment par les spécialistes de René Guénon (directement lié à l'un des fondateurs, Ivan Aguéli), mais jamais analysé de façon exhaustive, la revue offre un cas d'étude précieux pour analyser les échanges intellectuels au sein de l'aire méditerranéenne. Paul-André Claudel s'emploie précisément à interroger les ambitions interculturelles de ce périodique du début du XX^e siècle : non seulement en éclairant la vision particulière — flatteuse et très intellectualisée — qu'il donne de l'Islam (et plus spécifiquement du soufisme) à ses lecteurs européens, mais aussi en insistant sur le lien complexe entre érudition religieuse et action politique qu'il a construit au fil de ses pages. Car, parallèlement à son œuvre de divulgation adressée au public « profane », le journal est comme le rêve d'une alliance d'un nouveau genre entre l'« Occident » et les « peuples de l'Islam », faisant de l'Italie l'alliée naturelle des pays arabes : c'est cette utopie fusionnelle et cet idéal de « renaissance spirituelle » que la contribution interroge à travers l'analyse d'une sélection d'articles emblématiques.

Les échanges plus spécifiquement littéraires sont tout d'abord illustrés par un article de Nicolas Corréard : « Venise, 1550 : adaptation des modèles orientaux et renouvellement de la prose narrative ». Il s'agit de l'étude de la réception d'un corpus de fables venues d'Orient et redéployées en Europe en passant par le centre de l'édition de la Renaissance italienne : Venise.

¹ La présentation des articles reprend en grande partie les résumés rédigés par les auteurs.

L'histoire de la réception des contes orientaux en Europe avant les *Mille et une nuits* reste mal connue, alors qu'elle a été documentée par des études érudites. Liée commercialement et diplomatiquement à la Perse safavide, la République vénitienne constitue une plaque tournante des échanges littéraires entre Orient et Occident durant la Renaissance. La concomitance de deux phénomènes éditoriaux parallèles en témoigne : d'une part, les adaptations en italien, par Finzenzola (1542) et Doni (1552), du *Kalika wa' Dimna* arabe (lui-même issu du fonds des apologues animaliers indiens, *via* la Perse), qui relancent en réalité un processus de migration culturelle amorcé dès le Moyen Âge et qui se poursuit jusqu'aux adaptations française (Larivey) et anglaise (North) ultérieures ; d'autre part la parution du *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del Re di Serendippo* (1561), incluant la première version européenne du « conte de Serendip », dans un montage principalement alimenté par la matière du *Hacht behecht* indo-persan. Ces deux processus d'adaptation n'ont jamais été rapprochés, alors qu'ils prennent sens dans le même contexte littéraire, idéologique et politique. Dans les deux cas, l'hybridation avec des modèles autochtones participe d'un renouvellement de la prose romanesque hors des modèles académiques de l'époque ; la satire du monde courtois fait écho à la réalité italienne et européenne du milieu du XVI^e siècle, sinon à la défense des libertés et du républicanisme vénitiens. Alors que le Concile de Trente annonçait un système censorial destiné à lutter contre toutes les hérésies, ce goût de l'Orient fait aussi sens sur un arrière-plan religieux instable. Les échanges littéraires le long des Routes de la soie s'inscrivent sur un palimpseste historique, mais il existe aussi une vérité du moment, en l'occurrence celui d'une ouverture de circonstance, favorisée par l'iconoclasme des milieux littéraires vénitiens.

L'article de Philippe Postel porte sur une figure fondatrice des échanges culturels, linguistiques et littéraires entre la Chine et la France : Arcade Hoange, de son nom chinois Huang Jialüe, dont le parcours est analysé en termes d'aliénation mais aussi d'acculturation, à travers le déchiffrement de nombreux manuscrits dispersés dans plusieurs établissements (Bibliothèque nationale de France, Bibliothèque de l'Observatoire de Paris, Bibliothèque de l'Institut de France). Chinois de tradition chrétienne par son père, Huang est ramené en France au début du XVIII^e siècle, passant de la prêtrise à laquelle on le destinait au travail scientifique dans lequel il s'engage, sous la direction de Jean-Paul Bignon, ouvrant la voie à la sinologie laïque (après la sinologie monopolisée par les jésuites) : il devient en effet « interprète » du roi Louis XIV, c'est-à-dire responsable des livres chinois déposés à la Bibliothèque royale, mais il enseigne aussi la langue à deux « élèves » de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Nicolas Fréret et Étienne Fourmont, et rédige un certain nombre d'écrits laissés inachevés en raison de sa mort prématurée, en 1716. La question posée est de savoir s'il a été, comme on le dit souvent, instrumentalisé — il s'agit alors de déterminer de quelle façon précise cette logique d'aliénation s'est opérée —, ou bien s'il décrit un parcours d'assimilation en s'adaptant à son nouvel environnement.

Un troisième article porte sur un échange entre la littérature et les arts : la monumentale épopée composée par le poète persan Ferdowsi au tournant des X^e et XI^e siècles, connue sous le nom de *Livre des Rois* ou *Châhnâmeh* (*Šāhnāme*), a en effet exercé une influence considérable non seulement sur toute la littérature qui a suivi mais aussi sur les arts. La miniature persane en particulier y a puisé inlassablement des sources d'inspiration, illustrant nombre de ses scènes dans des manuscrits somptueux destinés à de riches commanditaires. L'épopée de Ferdowsi s'est elle-même nourrie d'un riche arrière-plan mythologique issu du croisement de différentes traditions indo-européennes ou encore chamito-sémitiques. L'exemple de la légende du roi-dragon *Zahhāk* permet de suivre au fil des siècles les jeux d'échanges culturels qui sont venus enrichir l'épisode, et en faire un véritable reflet du carrefour d'influences que fut la littérature persane classique puis la peinture illustrative des manuscrits enluminés. De la mythologie indo-iranienne à la légende salomonique, de l'eschatologie mazdéenne à l'imaginaire du pouvoir turco-mongol, en passant par son utilisation politique et dynastique dans le cadre de l'antagonisme entre califat et souverains perses, cette scène n'a cessé d'être réécrite et illustrée jusqu'au XXI^e siècle. Elle témoigne également de convergences esthétiques tout à fait singulières à travers la rencontre entre peinture

persane, indienne et chinoise, puis occidentale. L'article s'inscrit ainsi dans le sillage de la recherche actuelle qui tend à ne plus se limiter à la perspective indo-européaniste mais à privilégier plutôt la dimension de zone d'échanges intenses que fut le plateau iranien de l'Antiquité jusqu'à nos jours. L'approche intermédiaire et la prise en compte des transferts culturels conduisent à un élargissement du champ interprétatif dans lequel l'épisode avait été inscrit jusqu'à présent.

Le numéro se referme sur un troisième volet qui porte sur les échanges artistiques, déjà amorcé, en quelque sorte, avec l'article précédent. Deux contributions corrélées étudient la circulation de systèmes de notation musicale, l'un sur une vaste aire continue située entre l'Asie centrale et le Japon, l'autre, à propos de la notation proposée par Jean-Jacques Rousseau en 1742, sur les deux pôles éloignés constitués par la France et le Japon. Le premier article, « La notation pour luth découverte à Dunhuang » de Véronique Alexandre-Journeau, porte sur un système de notation découvert dans l'immense trésor archéologique mis au jour au début du XX^e siècle à Dunhuang (敦煌), dans les grottes Mogao (莫高窟) situées sur la Route de la soie. Le principe d'une méthode servant à noter un air de musique repéré dans ces manuscrits, datés de 933 environ, est étudié avec l'idée que la provenance de cette notation est la même que celle de l'instrument auquel elle est associée — le luth qui se dit *pipa* (琵琶) en chinois, *biwa* (琵琶) en japonais. S'étant propagée jusqu'en Corée et au Japon à une époque (la dynastie Tang, 618-907) où la Chine était la référence du monde asiatique, cette méthode qui associe un signe à une position/note, se révèle fondatrice pour les trois pays, même si, par la suite, son utilisation se différencie selon les pays. Les signes utilisés n'appartiennent pas à une langue repérée et la notation est l'une des premières codifications par les doigtés. Après avoir situé le contexte, Véronique Alexandre-Journeau présente cette notation datant du X^e siècle, visible sur les manuscrits Pelliot n° 3719, n° 3539 et n° 3808, notation qu'elle confronte ensuite avec une notation pour le luth arabe (*ud*), nommée *abjad*, qui a pu circuler sur la Route de la soie à la même époque : inventée par Al-Kindi's (c. 800-873), elle n'a pas eu de succès et il en reste peu de traces dans les textes, le manuscrit original ayant disparu. L'article se termine en abordant la problématique du choix des signes parmi ceux qui circulent sur les Routes de la soie.

L'article suivant, « Revitalisation de la notation chiffrée de Jean-Jacques Rousseau en Chine » de Na Zhang, traite de l'adaptation puis de la généralisation en Chine au début du XX^e siècle d'un autre type de notation, celle qui fut présentée devant l'Académie des Sciences par Jean-Jacques Rousseau en 1742, la notation dite chiffrée et appelée en chinois *jianpu* (简谱) : après avoir été un échec en Europe, elle connaît une seconde vie en Chine, au début du XX^e siècle, mais en passant auparavant par le Japon, où elle n'a pas été retenue à une époque où, pourtant, la modernité venait de l'Occident ; elle n'a pas non plus pénétré en Corée qui s'était émancipée de la Chine en créant sa propre écriture (*hangul*) ainsi que ses propres notations, adaptées des notations anciennes chinoises. La notation chiffrée de Rousseau est présentée dans un premier temps : il s'agit d'une méthode qui utilise les chiffres de 1 à 7 pour représenter les 7 sons sur l'échelle diatonique, à savoir *do, ré, mi, fa, sol, la, si*. Le phénomène de sinisation de la notation est examiné dans un second temps : le contexte particulier de la Chine en ce début du XX^e siècle est tout d'abord présenté, puis est décrite la façon dont a été adaptée cette méthode jugée astucieuse au point qu'elle en est venue à remplacer et harmoniser les notations chinoises en usage à l'époque.

Dans « Rencontres culturelles à Nara à travers la Route de la soie », le dernier article du numéro, Yukie Nakao décrit comment le Japon accueille, par tradition, dans un de ses musées, à Nara, des objets culturels qui attestent une forte influence des pays étrangers et en particulier du voisin chinois. Le musée Shōsōin (正倉院), longtemps lié au temple Tōdai-ji (東大寺) à Nara, est un bâtiment destiné à conserver des objets de l'époque ancienne du Japon. Son histoire commence lorsque l'impératrice Kōmyō (光明皇后) y a fait rassembler les objets appartenant à son mari, l'empereur Shōmu (聖武天皇, règne 724-749). Par la suite, cet entrepôt des « trésors » a souvent été désigné comme le « terminus de la Route de la soie », expression forgée par René Grousset puis adoptée par les Japonais, car les objets qu'il conserve témoignent de l'influence

provenant du continent. Entre 724 et 756, en effet, des ambassadeurs japonais ont été envoyés par deux fois en Chine : il s'agissait certes de maintenir un lien diplomatique avec la Chine, mais ces voyages constituaient aussi l'occasion d'obtenir des connaissances et des techniques associées à la célèbre dynastie Tang (618-907). Toutefois, l'influence continentale concerne plus le bouddhisme et la culture bouddhique, qui se sont épanouis à la cour impériale, que le confucianisme : une sorte de sélection s'opère dans le processus d'importation. Ce n'est qu'au XIX^e siècle que la valeur historique des objets conservés au Shōsōin a été véritablement prise en considération, sous l'ère Meiji, après la restitution du pouvoir à l'empereur (à partir de 1868), et ce n'est qu'en 1946 que la première exposition du Shōsōin a eu lieu. Depuis lors, des expositions sont organisées régulièrement.

Ce parcours ne saurait être exhaustif mais permet de prendre conscience, à travers les cas présentés dans le numéro, que les Routes de la soie ont fonctionné et fonctionnent comme un « pont » reliant « l'Est et l'Ouest », comme le dit Peter Frankopan dans *Les Routes de la soie. Une Histoire au cœur du monde*. Le chercheur ajoute : « Loin d'être à la marge des affaires mondiales, [l]es pays [qui jalonnent les Routes de la soie] se trouvent en leur centre — comme ils le sont depuis l'aube de l'histoire » (2017, p. 16).

Terminons en évoquant un dernier malentendu associé aux « *Nouvelles Routes de la Soie* », dénomination sous laquelle on désigne, en français, le projet politique multiforme du gouvernement chinois consistant à établir des coopérations économiques entre la Chine et les pays de l'Asie Centrale, du Moyen-Orient, de l'Afrique et de l'Europe, ainsi que du Japon et de la Corée. La traduction ayant été contestée, on en a proposé d'autres (en français « une ceinture, une route », en anglais « One Belt, One Road » ou « Belt and Road Initiative »), assorties de leurs acronymes (OBOR, BRI ou encore B&R). Cette prolifération de traductions est bien l'indice au mieux d'une demande d'éclaircissement sur la nature du projet, au pire d'une certaine méfiance. L'expression utilisée en chinois est *yídài yílù* (一帶一路), littéralement « une ceinture, une route », abréviation de deux syntagmes prononcés par le président Xi Jinping (习近平) en 2013 lors d'un voyage en Asie Centrale : la « *ceinture économique de la Route de la soie* » (丝绸之路经济带) et la « *Route de la soie du XXI^e siècle par les voies maritimes* » (二十一世纪海上丝绸之路). La traduction initiale par « Route(s) de la soie » est habile car elle peut laisser penser — du reste elle est présentée de cette façon par les autorités chinoises — qu'il s'agit d'une entreprise visant à réaliser une mondialisation harmonieuse unissant la Chine, l'Asie et l'Europe, alors que de nombreux commentateurs, dont Peter Frankopan à nouveau dans *Les Nouvelles Routes de la soie. L'Émergence d'un nouveau monde* (2018), analyse le projet comme la volonté de la part de la Chine de conquérir le statut d'hyperpuissance face aux États-Unis, en exportant non seulement des marchandises mais aussi des modèles de pensée et en particulier un modèle politique alternatif au modèle démocratique « occidental ».

Bibliographie

- FRANKOPAN Peter (2019), *Les Routes de la soie. Une Histoire au cœur du monde*, Paris, Flammarion, coll. « Champs histoire » [*The Silk Roads. A New History of the World*, Londres, Bloomsbury, 2015].
- FRANKOPAN Peter (2020), *Les Nouvelles Routes de la soie. L'Émergence d'un nouveau monde*, Paris, Flammarion, coll. « Champs histoire » [*The New Silk Roads. The Present and Future of the World*, Londres, Bloomsbury, 2018].

Philippe Postel

est maître de conférences habilité à diriger des recherches en littératures comparées à Nantes Université. Sa recherche concerne les littératures et les arts asiatiques en lien avec l'Europe. Il a travaillé sur Victor Segalen, la mythocritique (*Les Vaillants d'Akô, Le mythe des Quarante-sept rōnins au Japon et en Occident*, 2019), les études de traduction, le roman classique (roman sentimental) ou moderne (réalisme magique) en Europe et en Chine, et la littérature et le cinéma.

Partie 1

Échanges intellectuels

Tristan Mauffrey

À l'autre bout de la Route de la soie : imaginaires croisés de cultures éloignées (empire Han et empire romain)



Résumé : Cet article a pour but d'interroger la validité heuristique du concept de « Route de la soie » pour penser les échanges matériels mais aussi les représentations croisées qui relient indirectement le monde romain et le monde chinois au début de notre ère. On s'attache dans un premier temps à analyser les pratiques philologiques qui sous-tendent la conceptualisation de l'Asie centrale et de la Route de la soie depuis le XIX^e siècle et aboutissent à la mise en comparaison de deux corpus textuels anciens, l'un chinois et l'autre gréco-latin, visant à reconstituer une histoire de la connaissance de l'autre. Puis on propose une approche critique des lectures référentielles de ces corpus, qui les réduisent au statut de sources et consistent en particulier à lire les ethnonymes et toponymes (les *Seres* des Romains, le *Da Qin* des Chinois notamment) comme les traces d'un savoir géographique pensé sur le modèle du savoir géographique contemporain. Enfin, on prend l'exemple de la poésie latine d'époque augustéenne pour étudier la manière dont se constitue un imaginaire poétique de la soie et des Sères, dont les significations pragmatiques sont largement découplées de leur valeur référentielle, et qui relève plutôt d'une altérité rêvée dont témoigne également la tradition textuelle chinoise. On cherche ainsi à montrer qu'une approche comparatiste des pratiques discursives anciennes peut nourrir à la fois l'étude des imaginaires croisés, et l'analyse de nos présupposés épistémologiques contemporains.

Mots-clés : Routes de la soie, philologie comparée, comparatisme Rome/Chine, Asie centrale, altérité rêvée, poésie augustéenne, savoirs géographiques anciens

Title & Abstract: At the Other End of the Silk Road: Imaginary Crossings of Distant Cultures (Han Empire and Roman Empire) — This paper aims to question the heuristic validity of the 'Silk Road' concept when applied to the material exchanges and cross-cultural representations that indirectly linked the Roman and Chinese worlds at the beginning of the Common Era. The first part is an analysis the philological practices that have underpinned the conceptualisation of Central Asia and the Silk Road since the 19th century, resulting in parallel editions of two ancient textual corpora, a Chinese corpus and a Greco-Latin corpus, with the aim of reconstructing a history of knowledge about each 'distant other'. The second part is dedicated to a critical approach to referential readings of these corpora, which deal with these texts only as sources and notably consist of reading ethnonyms and toponyms (such as the vocables *Seres* used by Romans or *Da Qin* by Chinese) as traces of a geographical knowledge designed after our contemporary model. Finally, the example of Latin poetry from the Augustan period allows us to study how a poetic imaginary of silk and the *Seres* unfolds in these texts, whose pragmatic meanings are quite distinct from their referential value, and which rather belongs to a 'fantasied otherness' that is also attested in the Chinese textual tradition. The aimed purpose is to illustrate how a comparative approach to ancient discursive practices can actually inform both the study of cross-cultural imaginaries and the discussion of our contemporary epistemological assumptions.

Keywords: Silk Roads, comparative philology, Rome/China comparatism, Central Asia, fantasied otherness, augustan poetry, ancient geographical knowledge

Le cœur de l'Eurasie retrouve en France, ces dernières années, une place centrale dans le débat public et dans les imaginaires partagés, pour des raisons à la fois géopolitiques et culturelles : le grand public renoue périodiquement avec une fascination légitime pour les cultures de l'Asie centrale aux périodes anciennes et pour les jeux d'échange, d'influence et de domination qui relient entre elles, même indirectement, les sociétés occupant le vaste espace situé entre le Proche-Orient méditerranéen et les confins du monde chinois.

Deux expositions récentes, l'une à Nantes¹ et l'autre à Paris², illustrent cet engouement renouvelé, mais surtout éclairent les enjeux scientifiques et diplomatiques de l'écriture d'une histoire connectée à l'échelle transcontinentale. Dans les deux cas, en effet, la culture matérielle était mise à l'honneur pour faire apparaître l'ampleur et l'ancienneté des échanges artistiques, commerciaux, intellectuels et religieux, en plus des rapports politiques et militaires qu'entretenaient les empires successifs qui se partageaient l'espace eurasiatique : les riches publications issues de ces expositions témoignent de l'actualité scientifique, dans différentes disciplines connexes, de ces approches qui invitent à repenser l'histoire de la mondialisation (Favereau, 2023 ; Rante & Lintz 2022). Mais ces événements culturels et scientifiques ont également rendu manifestes les questions de diplomatie et de *soft power* qui entourent l'écriture de cette histoire, avec des phénomènes d'appropriation, de captation d'héritage, et de divergence d'interprétation.

Nous aborderons le sujet au prisme des imaginaires croisés, en nous intéressant à la question des représentations que des sociétés anciennes distantes, aux extrémités du continent, pouvaient avoir les unes des autres (dans la limite étroite de ce que nous pouvons en dire), mais d'abord et surtout en interrogeant la manière dont les « Routes de la soie » ont fait l'objet d'une conceptualisation scientifique à la fin du XIX^e siècle, et en examinant quelques conséquences épistémologiques de cette conceptualisation pour la lecture des textes anciens. Il y a en effet un imaginaire scientifique de la ou des Route(s) de la soie qui, à cette époque, croise la géographie et la philologie, et dont les recherches contemporaines nous semblent, même lointainement, tributaires.

Les études historiques, ouvertes sur d'autres disciplines des sciences humaines, ont depuis le début du XXI^e siècle renouvelé et diversifié les travaux sur ces voies d'échange et d'influence transcontinentales en connectant ou en redéfinissant les approches aréales, notamment dans le cadre des « *Silk Road Studies* » (citons simplement ici, à titre d'exemples significatifs, Frankopan, 2015 et Hansen, 2012, ainsi que Rong, 2022). Les « *Empire Studies* » ont également suscité des recherches fondées sur la comparaison entre empire romain et empire chinois, en particulier sous les deux dynasties Han (Mutschler & Mittag, 2008 ; Scheidel, 2009 et 2015). Nous voudrions aborder la question de ce que la littérature comparée, comme discipline, apporte de spécifique aux études sur la Route de la soie, dès lors qu'elle prend pour objets des corpus anciens. C'est donc en adoptant une démarche transversale, en comparatiste, des questions relatives à la conceptualisation d'un axe de transferts matériels et culturels qu'on tentera de contribuer ici à la réflexion collective.

1. Une histoire philologique de la Route de la soie

Dans l'article décisif qu'elle consacre aux inventions et réinventions successives de la Route de la soie depuis le XIX^e siècle, Tamara Chin met en lumière l'événement que constitue l'introduction de cette expression sous la plume du géographe allemand Ferdinand von Richthofen, en 1877, et les enjeux épistémologiques liés à ses premiers emplois (Chin, 2013 ; Richthofen, 1877a). Elle montre en effet que la coexistence du terme allemand au pluriel (*Seidenstrassen*) et au singulier (*Seidenstrasse*) est révélatrice d'une tension définitionnelle. Dans le premier cas, il désigne

¹ « Gengis Khan, comment les Mongols ont changé le monde », exposition présentée au Musée d'histoire de Nantes du 14 octobre 2023 au 5 mai 2024.

² « Splendeurs des oasis d'Ouzbékistan », exposition présentée au Musée du Louvre du 24 novembre 2022 au 6 mars 2023.

l'ensemble des itinéraires empruntés par les marchands faisant transiter des matériaux précieux, dont la soie, de l'empire Han vers l'empire romain (mais aussi dans l'autre sens), puis parcourus par les voyageurs européens, dans une perspective transhistorique. Dans le deuxième cas, il renvoie d'abord à la route censée avoir été empruntée par la caravane dépêchée par le marchand Maès Titianos, au I^{er} siècle de notre ère, dont les indications aujourd'hui perdues auraient servi de source aux géographes Marin (Marinos) de Tyr puis Ptolémée (au milieu du II^e siècle) ; d'où les formules équivalentes « Route de la soie de Ptolémée », « de Marinus » ou « de Maès » (*die Seidenstrasse des Ptolemaeus, des Marinus ou des Maes*) également employées par Richthofen, qui en fait un usage critique (Chin, 2013, p. 198-208). L'expression devait rapidement passer au singulier dans d'autres langues européennes, en anglais dès 1878 (d'abord sous la forme « *silk-traders route* ») et en français en 1882 (par l'intermédiaire d'Élisée Reclus sur lequel nous reviendrons). La conceptualisation moderne de cet itinéraire s'inscrit dans une perspective géographique et géologique, marquée par l'enrichissement des connaissances scientifiques fondées sur l'expérience du terrain, ainsi que par la perspective d'une exploitation économique future de cette région du monde si elle était rendue accessible au chemin de fer : la lecture de l'espace au prisme du temps géologique et du temps de l'histoire humaine va de pair avec ces enjeux économiques et géopolitiques pour Richthofen et plus tard, dans les années 1930, pour son disciple Sven Hedin, comme le montre très précisément Chin (ce que résume la phrase « *The original rhetoric of the Silk Road revival shaped a belief in geology as a science of time as well as space* », *ibid.* p. 197). Mais c'est aussi une nouvelle manière de lire les textes de l'Antiquité gréco-romaine qui est promue par cette démarche, en affirmant la nécessité et la fécondité heuristique d'une confrontation des sources grecques et latines avec la tradition historiographique chinoise (« *The novelty of Richthofen's cartographic solution lays in his evaluation of classical antiquity from the perspective of Chinese historiography* », *ibid.*, p. 198).

Ainsi, les cartes géographiques élaborées par le baron allemand pour illustrer le premier volume de sa description de la Chine (Richthofen, 1877b), à la suite d'un séjour d'étude (entre 1868 et 1872) destiné à préparer l'ouverture de voies ferroviaires à travers le continent, agissent comme des artefacts intellectuels, au sens où elles manifestent visuellement la complémentarité entre ces traditions textuelles gréco-latine et chinoise : les indications géographiques issues de sources éloignées entre elles sont projetées sur un même espace figuré, qu'elles donnent à interpréter différemment. La « carte de l'Asie centrale offrant une vue d'ensemble sur les itinéraires de circulation de 128 av. J.-C. à 150 ap. J.-C. » (« *Karte von Central-Asien zur Uebersicht der Verkehrsbeziehungen von 128 v. Chr. bis 150 n. Chr.* ») en constitue l'exemple emblématique (Richthofen, 1877b, carte non paginée insérée entre les p. 500 et 501). Elle reporte des noms de lieux anciens sur un fond de carte représentant la géographie physique de cette région centrée sur le bassin du Tarim : en rouge figurent les toponymes issus des sources grecques et latines (d'après la géographie de Ptolémée) et en bleu, les toponymes issus des sources chinoises, en particulier des Annales officielles des deux dynasties Han (le *Hanshu* 漢書 principalement attribué à Ban Gu au I^{er} siècle ap. J.-C., et le *Hou Hanshu* 後漢書 dont la compilation est attribuée à Fan Ye au V^e siècle). La superposition des toponymes anciens sur ce fond de carte matérialise la volonté de confronter ces traditions de savoir, au bénéfice des sources chinoises qui permettent à la fois de corriger la représentation issue de Ptolémée, inadéquate sans cela, et de contribuer (grâce aux distances indiquées dans les textes) à l'élaboration d'une topographie moderne et scientifique de régions jusqu'alors mal connues. La conceptualisation de la Route de la soie par Richthofen, dans ses analyses comme dans son travail cartographique, est donc un travail d'interprétation des textes autant que de lecture et de représentation de l'espace.

En cela, sa démarche se situe au confluent de deux traditions fécondes et complémentaires au XIX^e siècle, l'une géographique et l'autre philologique, qui font de l'Asie centrale, et plus particulièrement du bassin du Tarim, un pivot à l'échelle du continent eurasiatique, c'est-à-dire un espace intermédiaire et un lieu de circulation d'hommes et de marchandises à partir duquel il

serait possible de penser, de manière transhistorique, la relation distante entre monde méditerranéen et monde est-asiatique.

On en trouve la trace explicite chez Élisée Reclus, dans la phrase même de sa *Nouvelle géographie universelle* qui introduit l'expression « Route de la soie » en français, cinq ans après la parution des travaux de Richthofen. À travers ce terme, il s'agit de saisir à la fois les échanges commerciaux et culturels, dans une perspective humaniste, et de faire de cette région le carrefour de l'Eurasie. Voici ce qu'il écrit en effet à propos de l'époque où la Chine, sous les Han, dominait le bassin du Tarim :

Les négociants suivaient alors cette fameuse « route de la Soie » que connurent aussi des marchands grecs, et c'est par cette voie ou d'autres chemins du plateau que s'introduisaient quelques-unes des précieuses denrées de l'Asie méridionale et que se transmettaient en même temps des récits, des légendes de la merveilleuse contrée du Gange. (Reclus, 1882, p. 8)

Mais quelques pages avant d'évoquer cette période historique bien documentée, Reclus se livre, en introduction à ce volume de sa *Nouvelle géographie universelle* consacré à « l'Asie orientale », à une méditation sur la séparation des peuples qui, à l'échelle du continent, se seraient répartis de part et d'autre de cet espace central, à une époque antérieure :

Depuis que les nations groupées sur les deux pentes du Pamir ont dû descendre plus avant dans les plaines, laissant s'élargir entre elles les zones désertes et les steppes que traversent seulement les pasteurs, les foyers de civilisation se sont écartés : le centre vital de la Chine s'est graduellement rapproché du Pacifique, tandis qu'un mouvement analogue s'accomplissait en sens inverse vers l'occident de la Babylonie, vers l'Asie Mineure et la Grèce. L'isolement se fit des deux côtés, et, pendant de longs siècles, nulles relations de commerce, nuls échanges d'idées ne purent avoir lieu du versant oriental au versant méditerranéen du continent. Seulement de lointaines rumeurs apprenaient aux populations des deux extrémités de l'Ancien Monde que d'autres nations habitaient par delà les fleuves et les lacs, les plateaux, les montagnes, les forêts et les déserts, et l'imagination transformait les hommes de ces pays si éloignés en monstres bizarres ou terribles. Les deux civilisations se développaient des deux côtés du continent, sans se connaître, sans avoir d'influence réciproque, suivant des évolutions parallèles et pourtant aussi distinctes l'une de l'autre que si elles étaient nées sur deux planètes différentes. (*Ibid.*, p. 4)

En faisant de l'assèchement du bassin du Tarim la cause des migrations des peuples et d'une dissociation des « foyers de civilisation », Reclus pense de manière imagée et même fantasmée l'histoire humaine, selon le postulat d'un déterminisme géologique et climatique qui provoquerait l'éloignement décisif des peuples, dans un mouvement comparable à la dérive des continents. Ce qui nous intéresse, dans cette formulation, c'est qu'elle thématise l'imaginaire croisé qu'elle prête aux populations poussées vers l'ouest et vers l'est de l'Eurasie, c'est-à-dire vers les extrémités d'un ensemble géographique dont l'Asie centrale serait le pivot et dont, quelques pages plus loin, la Route de la soie apparaît comme l'axe structurant³. C'est donc ici un moyen de penser l'histoire parallèle des cultures est-asiatiques et méditerranéennes, en recourant à la notion discutable de « civilisation » pour désigner des ensembles culturels distincts et en postuler la continuité transhistorique.

Or de telles considérations, chez Richthofen et chez Reclus, sont elles-mêmes tributaires de travaux antérieurs et en particulier de l'ouvrage que fait paraître en français Alexander von

³ Les images du pivot et de l'axe à la fois spatial et temporel seront mobilisées au XX^e siècle dans un tout autre contexte épistémique (et sans rapport avec la Route de la soie) par Karl Jaspers avec le postulat de la « période axiale » (*Achsenzeit*), afin de conceptualiser la supposée concomitance entre des phases de progrès intellectuel et spirituel que le philosophe attribue à plusieurs grandes cultures antiques distantes, de la Grèce à la Chine. Or cette thèse philosophique élaborée en 1949 s'inscrit dans une histoire de la comparaison interculturelle qui remonte au XVIII^e siècle, comme le montre Jan Assmann dans la synthèse qu'il consacre à la notion (Assmann, 2018). Par ailleurs, sur les usages géopolitiques de l'image du pivot dans le contexte du Grand Jeu au tournant du XX^e siècle, voir aussi Gorshenina, 2014, p. 346-353.

Humboldt, en 1843, dans lequel le concept même d'Asie centrale croise les approches géographiques et géologiques (ce volume intitulé *Asie centrale* est sous-titré *Recherches sur les chaînes de montagnes et la climatologie comparée*) mais aussi historiques et philologiques (Humboldt, 1843)⁴. En effet, le polymathe prussien déclare dès l'introduction de l'ouvrage s'appuyer sur les travaux de son « collègue de l'Institut » Stanislas Julien, le sinologue de premier plan alors professeur au Collège de France sur la chaire de « Langue et littérature chinoises et tartare-mandchoues », dont il inclut des traductions inédites de textes chinois, après avoir vanté la fiabilité de ces sources chinoises pour le savant moderne (Humboldt, 1843, t. I, p. XXX)⁵. Il parle même, bien avant Richthofen donc, d'une supériorité des auteurs chinois anciens sur les géographes grecs et latins, notamment pour des raisons techniques (il insiste sur la précocité de l'invention chinoise de la boussole, p. XXXVII) et proclame la nécessité d'inclure ces corpus dans la bibliographie savante de quiconque envisagerait l'étude de cette partie du monde :

La connaissance des langues n'est pas seulement indispensable pour avoir accès aux sources mêmes et pour recueillir des notions qui resteraient condamnées à l'oubli ; elle l'est encore, et surtout quand on s'occupe de l'Asie centrale où tant de peuples divers ont laissé des traces de leur passage, pour faciliter une espèce d'examen philologique auquel le géographe, s'il n'est pas un simple dessinateur de cartes, doit soumettre les noms des rivières, des lacs et des montagnes. C'est le seul moyen par lequel on puisse découvrir des identités qui restent cachées dans les cartes sous des dénominations entièrement différentes. (Humboldt, 1843, t. I, p. L)

Ainsi, la science philologique doit seconder la science géographique, et ce par le croisement et la confrontation de sources diverses que le développement des études orientalistes permettra d'alimenter. Un exemple manifeste de cette nécessaire complémentarité est fourni par le chapitre intitulé « Éclaircissements sur les chaînes du Bolor et du Kouen-lun, d'après les textes chinois, traduits par M. Stanislas Julien », qui s'étend de la p. 441 à la p. 488 du tome II, et qui rassemble toutes les informations alors disponibles dans les sources anciennes chinoises, dont les traductions sont parfois assorties de commentaires codicologiques. Y figurent des textes dont la traduction ne sera publiée intégralement et indépendamment que bien plus tard par Stanislas Julien, et en particulier des extraits des relations de voyageurs bouddhistes célèbres pour avoir été chercher des corpus bouddhiques en Inde, dont Song Yun (VI^e siècle) et Xuanzang (VII^e siècle). En affirmant la nécessité de donner une place aux sources textuelles chinoises dans les recherches européennes modernes, afin de croiser les toponymies pour mieux éclairer la connaissance géographique, Humboldt redéfinit le périmètre d'une science philologique cumulative, élargie aux domaines extra-européens, et par définition comparative :

Les études sévères dont s'honore notre siècle ne se bornent plus à la triple antiquité hellénique, romaine et sémitique ; elles se sont appropriées tout ce que les livres zend et les sublimes épopées de l'Inde offrent de noms de lieux et de noms de peuples de races diverses. Une moisson plus riche, ou pour le moins plus utile, mieux adaptée au progrès de la Géographie moderne est promise par la littérature du Céleste Empire et par celle des peuples d'origine tartare. (*Ibid.*, p. XXXIII-XXXIV)

On comprend que la découverte de corpus nouveaux et plurilingues sur la Route de la soie, au tournant du XX^e siècle, apporte des éléments déterminants pour ce domaine d'étude, réalisant en quelque sorte la prophétie de Humboldt. C'est le cas avec les missions d'exploration aboutissant aux grottes de Mogao à Dunhuang, dont Paul Pelliot (après Aurel Stein) rapporte en 1909 à

⁴ Sur l'introduction en français de l'expression « Asie centrale », à partir du terme russe, par Julius Klaproth dans les années 1820, et sur ses redéfinitions successives par Humboldt, voir Gorshenina, 2014, p. 292-313. L'ouvrage de Svetlana Gorshenina offre, plus largement, une analyse historique et critique éclairante des visions de cette région du monde, du Moyen Âge à aujourd'hui.

⁵ Le savant mentionne, dans une touchante remarque, son frère Wilhelm et parle de « cette langue que mon frère savait si bien et que je n'ai pas eu l'avantage d'étudier » (*ibid.*, p. XXXV).

Paris une somme considérable de textes en chinois, en tibétain, mais aussi dans d'autres langues anciennes de la région.

Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, où il occupe à partir de 1911 la chaire de « Langues, histoire et archéologie de l'Asie Centrale », Pelliot, en philologue et en homme de terrain, souligne ainsi l'essor récent des connaissances dans ce domaine grâce à l'enrichissement des sources textuelles et linguistiques rendu possible par les missions archéologiques : « Réduite jusqu'alors à des témoignages littéraires souvent tardifs, clairs, précis, l'étude de l'Asie Centrale a bénéficié à la fois de l'examen direct des vestiges archéologiques et de la résurrection de littératures insoupçonnées » (Pelliot, 1912, p. 98). L'étude de textes rédigés dans des langues comme le tokharien, le sogdien et ce qui ne s'appelle pas encore le khotanais (ces deux dernières étant des langues iraniennes) offre des témoignages historiques nouveaux. Elle ouvre des voies dans la connaissance des échanges matériels et intellectuels dont le Turkestan chinois (le Xinjiang d'aujourd'hui) apparaît comme un carrefour⁶. Ainsi, les corpus de textes retrouvés dans cette région sont aux yeux du savant moderne la trace des transferts culturels qui l'ont traversée, en particulier sur le plan religieux avec la diffusion du bouddhisme d'abord puis, sous les Tang, d'autres religions venues du monde iranien : « Les routes d'Asie Centrale, longtemps fermées par les troubles, s'ouvrent à nouveau, et presque coup sur coup arrivent en Chine trois grandes religions étrangères, le nestorianisme, le mazdéisme, le manichéisme » (*ibid.*, p. 108). L'étude de ces transferts religieux reste de fait, depuis l'époque de Pelliot, un aspect notable des recherches menées aujourd'hui sur les échanges matériels et intellectuels à travers le continent, qui conduisent à revaloriser l'importance historique des espaces « intermédiaires » de l'Asie centrale⁷.

On voit que l'exploration physique du Turkestan chinois a ouvert pour Pelliot et ses contemporains un champ d'investigation textuelle ; pour le dire autrement, on peut parler d'une exploration philologique des Routes de la soie en ce début du XX^e siècle.

Or on observe aujourd'hui un renouveau de la recherche consacrée aux relations entre monde chinois et monde iranien, qui fait explicitement écho aux travaux entrepris par Pelliot et ses contemporains. Un pionnier de ces études est en particulier remis à l'honneur : il s'agit de Berthold Laufer, auquel se réfère notamment l'historien Jeffrey Kotyk en introduction de son récent ouvrage *Sino-Iranian and Sino-Arabian Relations in Late Antiquity* (Kotyk, 2024), et dont la publication majeure, intitulée *Sino-Iranica* (Laufer, 1919), a même fait l'objet d'une réévaluation collective destinée à en mesurer la portée scientifique, cent ans après (Nissan, 2020). Cet anthropologue, polyglotte et polygraphe allemand émigré aux États-Unis, disciple de Franz Boas et chargé par lui de collecter du matériel ethnographique dans ses expéditions asiatiques, fut conservateur au Field Museum of Natural History de Chicago de 1908 à 1934. Mais c'est la somme philologique de *Sino-Iranica* qui nous intéresse ici. C'est en effet en étudiant systématiquement les transferts linguistiques de noms de plantes et des produits qui en sont dérivés (et dans une moindre mesure d'autres matériaux précieux), entre les langues iraniennes et le chinois ancien, que Laufer entend éclairer la culture matérielle et les échanges effectués au cœur de l'Asie, dans un sens et dans l'autre, aux époques anciennes⁸. Il procède par collation et comparaison des sources textuelles, en tenant compte des nouvelles découvertes matérielles mais aussi des progrès de la phonologie historique pour reconstituer des termes iraniens anciens à partir des

⁶ Dans son article « De Turfan à Berlin », consacré à la redéfinition de l'Asie centrale comme objet d'étude dans les années 1900, Michel Espagne insiste sur la structuration de la philologie allemande à cette époque (nous voudrions souligner, quant à nous, l'ancienneté des approches philologiques de cet espace). Il conclut sur la spécificité de ce « nouvel objet » qui « tient au fait qu'il est constitué de cultures traductrices, de transferts synchroniques et diachroniques en chaîne », et qu'il « oblige à modéliser un déplacement à travers les langues, les religions et les cultures et une reformulation permanente liée au déplacement, de l'Europe à la Chine, de la Turquie au monde persan » (Espagne, 2016, p. 368).

⁷ Mentionnons à ce sujet l'expression « route de la foi » (« *road of faiths* ») dont Peter Frankopan fait le titre d'un de ses chapitres (Frankopan, [2015] 2017, p. 49-67). Sur l'application du concept de « transfert culturel » à la Route de la soie, voir Espagne, Gorshenina, Grenet, Mustafayev & Rapin, 2016.

⁸ « My main task is to trace the history of all objects of material culture, pre-eminently cultivated plants, drugs, products, minerals, metals, precious stones, and textiles, in their migration from Persia to China (*Sino-Iranica*), and others transmitted from China to Persia (*Irano-Sinica*). » (Laufer, 1919, p. 188)

transcriptions chinoises (le corpus de textes en chinois qui nous sont parvenus étant prépondérant) : c'est donc l'analyse linguistique rigoureuse qui, croisée avec d'autres types de savoirs scientifiques, permettrait d'éclairer tout un pan des transferts culturels entre le monde méditerranéen et la Chine, par l'intermédiaire du monde iranien⁹. On retrouve l'enjeu déjà évoqué précédemment de la transcription des toponymes et des ethnonymes, auxquels s'ajoutent dans ce cas les termes du lexique botanique : les noms sont alors les témoins linguistiques du passage des connaissances d'une langue à l'autre, et non seulement des échanges commerciaux entre ces sociétés. Si la démarche s'inscrit en apparence dans un cadre binaire (les *Sinica* et les *Iranica*), elle ouvre en fait des perspectives fécondes sur l'interpénétration de ces ensembles culturels traversés d'influences multiples et durables, et sur le bénéfice d'une approche transdisciplinaire de la Route de la soie au sens large, dans laquelle la philologie joue un rôle central¹⁰.

Derrière la confrontation des mots, qui relève du comparatisme linguistique, se joue donc la compréhension des transferts culturels ; et au-delà des relations entre monde iranien et monde chinois, c'est le croisement de deux traditions de savoir qui est entrepris dans ces imaginaires scientifiques de la Route de la soie, l'une grecque et latine (inscrite dans l'histoire des rapports continus que les mondes grec et romain entretiennent avec la Perse) et l'autre chinoise. Pour les savants européens que nous avons rapidement évoqués, la tradition gréco-latine pourrait être pensée comme un « ici » et la tradition chinoise comme un « là-bas » en raison de l'éducation classique qu'ils ont reçue et du présupposé, alors courant, d'une continuité culturelle européenne depuis l'Antiquité ; mais explorer l'espace intermédiaire et conceptualiser les relations entre ces cultures éloignées est un moyen de se déprendre d'un tel biais épistémologique. Comment, dès lors, penser en comparaison les connaissances et représentations que ces cultures anciennes élaborent et transmettent les unes sur les autres ? Deux autres monuments philologiques construisent en miroir, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, des corpus textuels comparables dans la perspective interculturelle des imaginaires croisés.

Le premier de ces ouvrages, *China and the Roman Orient* de Friedrich Hirth (1885), offre un panorama des sources chinoises anciennes qui mentionnent l'empire romain, ou plutôt ses confins orientaux, seuls connus directement ou indirectement par les voyageurs et commerçants venus de Chine. Le second, *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient depuis le IV^e siècle av. J.-C. jusqu'au XIV^e siècle*, est publié en 1910 par George Coedès et constitue de fait le pendant du premier. Le travail de compilation et de traduction (en anglais pour Hirth, en français pour Coedès) n'est pas comparatiste en soi, mais suppose d'adopter une perspective décentrée, et rend possible une analyse critique des savoirs géographiques anciens, qui sont par définition lacunaires mais aussi nourris par l'imaginaire. C'est pourquoi leur réception académique s'inscrit dans l'histoire des approches comparatives des Antiquités gréco-romaine et chinoise, et inspire bien des travaux ultérieurs sur les représentations croisées de ces cultures éloignées, fondés sur la lecture critique de ces mêmes textes¹¹. Le geste scientifique de la collecte des sources permet la mise en regard des traditions textuelles, qu'elle monumentalise du même coup¹².

⁹ « The Iranians were the great mediators between the West and the East, conveying the heritage of Hellenistic ideas to central and eastern Asia and transmitting valuable plants and goods of China to the Mediterranean area. Their activity is of world-historical significance, but without the records of the Chinese we would be unable to grasp the situation thoroughly. » (*ibid.*, p. 185)

¹⁰ « [W]hat I wish to present is a synthetic and comprehensive picture of a great and unique plant-migration in the sense of a cultural movement, and simultaneously an attempt to determine the Iranian stratum in the structure of Chinese civilization. It is not easy to combine botanical, oriental, philological, and historical knowledge, but no pains have been spared to render justice to both the botanical and the historical side of each problem. » (*ibid.*, p. 207)

¹¹ L'ouvrage de Coedès est réédité à l'identique en 1979 par la même maison d'édition chicagolaise (Ares Publishers) qui a réédité en 1975 celui de Hirth. La préface américaine affirme que la compilation de Coedès était devenue « mythique » auprès du public universitaire à force d'être introuvable, et souligne la complémentarité de ces deux publications désormais consultables simultanément : « By issuing now the work which collected what the Greek and Latin writers had to say about China and the Far East, the views of the other side become equally available to those who wish to study them. » (Coedès, [1910] 1979, n. p.)

¹² Les deux titres restent longtemps sans équivalent : de nouvelles compilations des sources chinoises sur l'empire romain

On note par ailleurs que Hirth adopte une démarche interprétative proche de celle qui guidera Laufer en 1919 : le commentaire des textes a pour but d'identifier les référents des termes (en particulier toponymes et ethnonymes) qui figurent dans les textes chinois, afin de reconstituer par hypothèse le savoir chinois ancien sur la partie centrale et occidentale du continent et son évolution historique¹³. Ainsi, le plus important chapitre de l'ouvrage est intitulé « *Identifications* » (Hirth, 1885, p. 137-313) et consacre le principe herméneutique qui consiste à rapporter ces occurrences textuelles à un donné historico-géographique connu. Les autres parties de l'ouvrage (compilation des sources chinoises pertinentes, traduction anglaise, index, cartes et même fac-similés de certains documents chinois) confirment le désir de son auteur de proposer une somme philologique susceptible d'éclairer les recherches ultérieures sur les connaissances respectives des cultures anciennes¹⁴ ; il est déterminant que, dans ce contexte, les travaux systématiques de Hirth puis de Coedès reposent sur le principe d'une approche cumulative des savoirs anciens, plutôt que d'une approche critique des imaginaires croisés, comme celle que nous aborderons dans un deuxième temps.

Parler d'une histoire philologique de la Route de la soie, c'est donc mettre en évidence la complémentarité entre les pratiques philologiques (constitution de corpus, exégèse textuelle et analyse comparative, notamment sur le plan linguistique) et l'exploration physique des régions concernées, au cours des XIX^e et XX^e siècles, par les géographes et les archéologues¹⁵. Cette complémentarité est décisive dans la conceptualisation historique de la centralité de l'Asie centrale, et de la transversalité de la Route de la soie. Elle trouve son aboutissement dans les descriptions topographiques du continent, dans ses représentations cartographiques, mais aussi dans les lectures référentielles des sources textuelles, qui visent à identifier les traces historiques des échanges interculturels : il suffirait alors de suivre ces traces textuelles pour retracer les itinéraires transcontinentaux. C'est ce mode de lecture des textes anciens que nous voudrions à présent discuter.

2. Sur la piste des Sères : la soie comme objet poétique

Les historiens soulignent depuis longtemps, régulièrement, et à juste titre, l'inadéquation de l'expression « Route(s) de la soie », au singulier comme au pluriel : aux périodes anciennes, ces routes sont multiples (et notamment maritimes), elles sont discontinues (les intermédiaires sont nombreux), et la soie n'est qu'un des biens précieux qui s'échangent à travers les empires continentaux. Les *Silk Road Studies* ont ainsi contribué à renouveler les approches critiques de ce concept et à lui redonner une validité heuristique en mettant au premier plan les recherches portant sur la culture matérielle, à la lumière des découvertes archéologiques d'objets précieux très éloignés de leur lieu de production, et en particulier de textiles. Mais si la soie est devenue, par l'intermédiaire de Richthofen, la métonymie des échanges transcontinentaux, notamment entre l'empire Han et l'empire romain, c'est d'abord en raison de ses occurrences dans la culture textuelle,

sont publiées à partir de la fin des années 1990 (Leslie & Gardiner, 1996 ; Yu, 2013) ; l'ouvrage de Coedès n'est traduit en anglais qu'en 2010, alors qu'une traduction chinoise en est parue en 1987, illustrant l'intérêt symétrique porté à ce corpus vu depuis la Chine. Il faut également citer, dans le sillage de Hirth, les traductions françaises partielles du *Wei lüe* 魏略 et du *Hou Hanshu* 後漢書 publiées par Édouard Chavannes pour documenter la connaissance chinoise des « pays d'Occident » héritée des Han, respectivement en 1905 et 1907.

¹³ Cet aspect est beaucoup moins présent chez Coedès, qui est encore en 1910 un jeune étudiant de l'EPHE (avant de faire carrière à l'EFEO), conscient de l'érudition que cette démarche suppose mais aussi probablement des limites épistémologiques de cette méthode : « Je m'y suis à dessein abstenu de toute discussion touchant l'identification des noms géographiques anciens : c'est là un terrain mouvant où plus d'un s'est déjà enlisé. » (Coedès, 1910, p. VI)

¹⁴ Dans son introduction, Hirth explique le choix de la langue anglaise qui ne va pas de soi pour un philologue allemand : c'est le moyen de toucher un public plus large et de publier son ouvrage à la fois en Chine (dans la Shanghai des concessions étrangères et à Hong Kong, alors colonie britannique) et en Allemagne, ce qui par ailleurs illustre indirectement la dimension interculturelle et transcontinentale de l'entreprise.

¹⁵ Notre perspective se distingue en cela de celle de Félix de Montety (2016), qui emploie l'expression d'« imaginaire géographique » pour marquer la prédominance nouvelle de cette discipline, à cette époque, sur l'approche philologique.

avant que l'archéologie ne permette d'en étudier la diversité des usages dans la culture matérielle¹⁶.

À Rome, les mentions certaines de la soie importée d'Asie datent du I^{er} siècle av. J.-C., et le terme servant à désigner les vêtements de soie (*serica*) est indissociable du nom du peuple lointain qui, selon les textes latins, en est à l'origine, les Sères (*Seres*)¹⁷. Cet ethnonyme est, en ce sens, un artefact culturel, dans la mesure où sa signification s'inscrit dans une culture au sein de laquelle il fonctionne de manière autonome et cohérente et participe de l'élaboration d'un imaginaire de l'autre. Il n'a de sens qu'en contexte, dans les textes produits par et pour cette culture, alors que le cadre historique de la conceptualisation de la Route de la soie invite à en faire une lecture référentielle, en posant la question du peuple réel auquel renverrait ce nom, ainsi que de la région qu'il habiterait (désignée par le terme de Sérique, *Sèrikè*, dans les textes grecs à partir de Ptolémée). Nous voudrions discuter la pertinence de ce geste de lecture référentielle quand il s'agit d'attribuer non pas une origine à des objets matériels, mais un référent à des ethnonymes qui sont des représentations culturelles.

En effet, pour ceux qui voyaient dans l'identification des Sères un « problème » historique, celui-ci peut aujourd'hui être présenté comme résolu. C'est ce que soutient le grand spécialiste de l'Orient hellénisé Maurice Sartre qui, dans *Le Bateau de Palmyre*, tient pour acquise l'identification du pays des Sères avec le Xinjiang (Sartre, 2021, p. 195-207, en particulier p. 202). On retrouve d'ailleurs dans l'expression « charnière des mondes », par laquelle Maurice Sartre désigne cette région effectivement stratégique, le rôle de pivot que nous avons déjà relevé à propos du bassin du Tarim dans l'histoire de la conceptualisation scientifique de l'Asie centrale et donc de la Route de la soie. Il se fonde, pour situer les Sères dans l'actuel Xinjiang, sur un article de Bernard Sergent, reprenant en 1998 les éléments du dossier pour proclamer avoir identifié derrière les Sères des Romains le peuple que les linguistes ont longtemps appelé « Tokhariens » (Sergent, 1998)¹⁸. Sergent prolonge et précise en cela les pistes d'interprétation ouvertes par Yves Janvier qui, reprenant lui aussi l'ensemble de la documentation dans un autre important article publié en 1984, en était pourtant resté à des conclusions plus prudentes et une localisation plus large, tout en soulignant la probabilité de glissements successifs des référents du terme « Sères » (Janvier, 1984, p. 303)¹⁹. En démontrant au moins que les Sères ne pouvaient pas être assimilés aux Chinois, et en déployant une érudition mise au service de la confrontation des sources, l'un et l'autre s'inscrivent dans la lignée des philologues dont il a été question plus haut. Mais la quête de l'identification nous paraît discutable en soi : plutôt que de chercher à attribuer un référent à ce signifiant en le projetant sur une représentation de l'Eurasie informée par nos propres connaissances « objectives », nous préférons chercher à en ressaisir la signification pragmatique dans la culture textuelle qui le produit.

¹⁶ Voir par exemple Pfister, 1939-1942 pour une présentation ancienne des « soieries Han de Palmyre » ; McLaughlin, 2010 pour une synthèse sur les relations commerciales entre Rome et l'Orient ; Hildebrandt & Gillis, 2017 pour une approche multifocale des modes de production et d'échange de la soie ; et Sartre, 2021 pour un panorama des relations entre « mondes anciens » au prisme de la culture matérielle.

¹⁷ Les débats sur l'étymologie de ces termes sont anciens et l'on veut parfois y voir un lien avec le mot chinois qui désigne la soie, *si* 絲. Pourtant, Pelliot et Laufer soulignaient déjà l'impossibilité d'une telle dérivation, même si des rapprochements avec plusieurs langues altaïques, dont le coréen, le mongol et le mandchou, peuvent être faits. Indépendamment des analyses linguistiques sujettes à controverse, on notera avec intérêt ce désir de faire voyager le mot sur la fameuse route sur laquelle il a été apposé, en droite ligne de la Chine à Rome, alors que les choses s'avèrent plus compliquées que cela. Voir notamment, sur la notion de « *Wanderwort* », Hyllested, 2017.

¹⁸ « [T]ous les renseignements fournis par les anciens, tant en géographie physique qu'en description de l'aspect et des mœurs des Sères, convergent vers une, et une seule, interprétation : la Sérique était l'actuel Sin-Kiang, les Sères étaient ses habitants "indigènes", antérieurs aux Scythes et aux Indiens, c'est-à-dire les locuteurs des langues arsi, kuci, "krorainique" - et éventuellement autre(s). » (Sergent, 1998, p. 36)

¹⁹ « En fin de compte, l'ensemble Cachemire-Tibet présente des caractéristiques qui répondent à la quasi-totalité des données sur les Sères jusqu'au début du II^e siècle. Pour le cas de Ptolémée et de son brillant utilisateur Ammien, l'addition de tout ou partie du Sin kiang à cet espace suffit à rendre compte des éléments nouveaux que le géographe alexandrin a apportés au dossier des Sères (étant entendu que nous ne possédons plus le texte de Marin de Tyr). » (Janvier, 1984, p. 298)

Si en effet les termes désignant à la fois les Sères et la soie sont d'abord inscrits dans des textes poétiques à l'époque augustéenne, c'est qu'ils y remplissent des fonctions langagières et symboliques significatives pour les poètes et leurs destinataires, qui ne peuvent être réduites à une valeur accessoire et cosmétique. Tandis que Sergent, dans une perspective d'histoire des savoirs géographiques, y voit « des apparitions sous la plume de poètes latins du I^{er} siècle, dans des énumérations de peuples qui n'apportent rien à la question ici discutée » (Sergent, 1998, p. 14), nous les lirons comme les éléments d'un imaginaire partagé dont la poésie est partie prenante dans l'espace civique romain, et non comme la version déformée et inaboutie d'un savoir scientifique en train de se constituer (étant par ailleurs entendu que nous sommes tributaires des aléas de la transmission textuelle). Repartons donc, pour cela, d'une fameuse citation de Pline l'Ancien qui, au I^{er} siècle ap. J.-C., identifie les Sères à la production de la soie ; nous reviendrons ensuite sur quelques-unes des occurrences de ce nom chez les poètes augustéens :

Primi sunt hominum qui noscantur Seres, lanicio siluarum nobiles, perfusam aqua depectentes frondium canitiem, unde geminus feminis nostris labos redordiendi fila rursusque texendi : tam multiplici opere, tam longinquo orbe petitur ut in publico matrona tralucoat. (Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, VI, 54)²⁰

Les premiers hommes qu'on connaisse [dans cette région] sont les Sères, dont la renommée vient de la laine de leurs forêts ; ils détachent au moyen d'un peigne le duvet blanc du feuillage en l'arrosant d'eau, à la suite de quoi il revient à nos femmes la double tâche de défaire les fils et de les tisser à nouveau : c'est par un travail si complexe, et à partir d'une région du monde si lointaine, qu'on trouve le moyen de faire en sorte qu'une matrone, en public, soit visible par transparence.²¹

Ce qui retient notre attention, dans cette phrase de Pline, n'est pas tant la fiction de ce mode de production et de récolte des fils de soie que l'ellipse volontaire sur les étapes de son importation et de ses transformations en étoffe précieuse et en vêtement luxueux. La méconnaissance de l'origine animale du fil de soie (tiré de la chrysalide du ver à soie) et le recours à une autre explication (l'action de peigner les feuilles d'arbustes inconnus) sont topiques dans les textes de cette époque²². Rien n'est dit en revanche du transport, des échanges, et des opérations qui précèdent celles qui sont effectuées par des tisserandes au sein de l'empire romain (« *feminis nostris* »). Pourtant il est peu probable, comme le texte pourrait en donner l'impression, que la soie soit importée brute, non dévidée : d'autres sources attestent le fait que des pièces de soie importées étaient défilées, notamment dans la province romaine d'Égypte, pour y être retissées avec d'autres fibres textiles plus légères, comme le lin. Cela expliquerait le motif récurrent des robes coûteuses qui laissent voir le corps des femmes par transparence, sur lequel Pline conclut sa phrase avec ironie et qui sera décrié par bien d'autres auteurs (dont Sénèque à la même époque). Mais cela permettrait aussi de comprendre pourquoi la tâche des tisserandes est ici désignée comme « double » (« *geminus* »), ou plutôt « redoublée » : elles devraient défaire la trame du tissu (le verbe *ordior* peut avoir le sens de « tisser ») pour les retisser, redoublant le travail effectué par les Sères (seulement implicite dans cet extrait) et complexifiant encore la chaîne des opérations qui, paradoxalement, font venir de l'autre bout du monde et transforment à grands frais un matériau aux usages si futiles.

Dans la poésie d'époque augustéenne, où l'on trouve les occurrences les plus anciennes du nom des Sères en latin, ce qui définit ces derniers est leur association avec les origines lointaines de la soie : c'est par ce motif que les Sères s'inscrivent dans l'univers mental des Romains. Ils appartiennent ainsi à un imaginaire des confins, parmi d'autres peuples du bout du monde. On

²⁰ Les exemples latins mentionnés dans cet article sont cités dans le texte de la CUF.

²¹ Nous traduisons, en modifiant la traduction de Jacques André et Jean Filliozat (1980).

²² Certains commentateurs voient dans ce passage une confusion avec la culture du coton, ou une description du tissage de la gaze de coton. Mais l'importation de pièces de soie est bien attestée matériellement ; et cette hypothèse ne change rien au fait que les Sères, dans l'imaginaire des Romains, soient associés à la production de textiles précieux dont Pline souligne ici l'origine lointaine, la transformation complexe et la vogue coûteuse dans la haute société romaine.

retrouve le motif des origines végétales de la soie et de sa récolte au peigne dans ces vers des *Géorgiques* de Virgile (29 av. J.-C.), au sein d'une séquence où le poète énumère des peuples lointains, chacun associé à la culture d'arbres ou d'arbustes dont ils tirent leur renommée :

*Quid nemora Aethiopum molli canentia lana
uelleraque ut foliis depectant tenuia Seres ?
Aut quos Oceano propior gerit India lucos,
extremi sinus orbis [...] ?*
(Virgile, *Géorgiques*, II, v. 120-123)

Que dire des bosquets des Éthiopiens qui blanchissent sous un moelleux duvet,
et de la façon dont les Sères détachent des feuilles, avec un peigne, leur fine toison ?
Ou encore des bois sacrés que porte l'Inde tout au bord de l'Océan,
sur les rivages du bout du monde ?²³

Les Sères voisinent, dans ces vers, avec les Éthiopiens (non géographiquement mais poétiquement, par la culture du coton qui est rapprochée de celle de la soie), et surtout avec les Indiens pour leur proximité avec le fleuve Océan qui borde le monde. C'est également le cas quelques années plus tard dans les *Odes* d'Horace, où le poète mentionne plusieurs fois les Sères toujours en association avec d'autres noms de peuples barbares des confins, menaçants comme les Gètes et les Parthes, ou simplement lointains comme les Indiens, pour baliser le monde connu et célébrer la puissance d'Auguste²⁴. Intégré au lexique et au répertoire des poètes augustéens, le nom des Sères participe de la vocation encyclopédique d'une poésie qui est toujours adressée : il est moins lu comme une donnée géographique que comme une référence topique, dont la valeur est avant tout symbolique puisqu'elle relie Rome aux extrémités du monde et fait entrer les richesses issues de ces régions éloignées dans le corpus poétique nouveau que ces poètes donnent aux « lettres latines » (*litterae latinae*) patronnées par Auguste²⁵.

Mais c'est chez un poète d'époque néronienne, Lucain, que l'on retrouvera une évocation des Sères combinant les deux motifs (récolte de la soie par un peuple des confins) d'une manière qui entre en résonance avec le texte de Pline, son contemporain. Entre la prose savante de l'un et la poésie épique de l'autre, on note une continuité thématique qui permet de parler là encore d'un imaginaire partagé. Le peigne des Sères est en effet mentionné dans ce passage de *La Pharsale* de Lucain, quand il s'agit de chanter la magnificence du banquet que Cléopâtre offre à César pour l'impressionner :

*Candida Sidonio perlucent pectora filo,
quod Nilotis acus compressum pectine Serum
soluit et extenso laxauit stamina uelo.*
(Lucain, *La Pharsale*, X, v. 141-143)

La blancheur éclatante de sa poitrine transparait sous le fil de Sidon,
que, tissé serré par le peigne des Sères, l'aiguille des bords du Nil
a défait, et dont elle a distendu la trame, élargissant sa texture.²⁶

L'opulence exhibée par Cléopâtre est soulignée dans ces vers sur un mode qui rejoint la rhétorique romaine condamnant la souveraine égyptienne : la débauche de luxe, signe de dépravation

²³ Nous traduisons, en modifiant la traduction d'Eugène de Saint-Denis (1957).

²⁴ Voir Horace, *Odes*, I, 12, v. 49-60 ; III, 29, v. 25-28 ; et IV, 15, v. 21-24. Les trois premiers livres des *Odes* sont publiés en 23 av. J.-C., le quatrième en 13.

²⁵ Sur la notion de *litterae latinae* désignant à Rome l'ensemble des textes écrits en latin, c'est-à-dire un corpus progressivement enrichi, pour faire pendant aux « lettres grecques » (*litterae graecae*), par les auteurs qui innovent dans la langue latine en suivant des modèles génériques grecs, voir Dupont, 2022. Sur les *Odes* d'Horace, voir notamment les p. 439-458 de cet ouvrage, et sur les *Géorgiques* de Virgile, les p. 524-536.

²⁶ Nous traduisons.

morale, est signifiée par l'origine de ces richesses (les vers précédents et suivants évoquent ses bijoux faits à partir de perles de la Mer Rouge, ainsi que le bois précieux de l'Atlas dans lequel sont fabriquées les tables). Mais c'est encore à une ellipse significative que nous avons affaire à travers la robe transparente de la reine, véritable objet transculturel. La récolte de la soie par les Sères est à nouveau mentionnée, ainsi que son premier tissage (dans la même forme verbale « *compressum* »), alors qu'il s'agit évidemment, même dans la fiction romaine de la collecte des fils de soie au moyen d'un peigne, de deux actions différentes. La phrase entrelace ainsi plusieurs étapes de l'importation et de la transformation de la soie : la mention de Sidon, à propos du « fil sidonien » (« *Sidonio* [...] *filo* »), ne désigne donc pas son origine, mais fait probablement allusion à la pourpre qui faisait la renommée de ce port phénicien et dont le tissu aurait été teint, après avoir été distendu et peut-être retissé dans les ateliers égyptiens (d'où « l'aiguille des bords du Nil », « *Nilotis acus* »). Nous avons vu qu'il arrivait en effet que la soie soit détissée et retissée avec d'autres fibres textiles pour gagner en légèreté et en transparence. Les recherches historiques sur les différents types de soie importée et travaillée dans la partie orientale de l'empire romain font apparaître la variété des formes, des qualités et des usages ; malgré les incertitudes qui divisent encore les spécialistes, ces travaux éclairent la vogue des *serica*, comme produits de luxe, dans la haute société romaine du Principat d'Auguste et du début de la période impériale²⁷. Dans les vers de Lucain, le vêtement de Cléopâtre est un objet poétique qui condense l'ensemble des opérations de fabrication, celles qui sont prêtées aux Sères puis celles qui sont effectuées dans l'empire romain, sans que la métrique et l'enchaînement des métaphores ne suivent aucunement l'ordre chronologique. Cet objet poétique actualise dans le discours les toponymes et ethnonymes (Sidon, le Nil, les Sères) qui, tissés ensemble, lui confèrent sa signification symbolique : parce qu'il est la précieuse synthèse des richesses que ces lieux, plus proches ou plus lointains, évoquent dans l'imaginaire des Romains, le tissu donne à voir la dangereuse puissance de séduction de la reine orientale. Pour le dire autrement, les poètes, et même Pline, font l'impasse sur la Route de la soie.

Alors que l'imaginaire scientifique de la Route de la soie, depuis le XIX^e siècle, met l'accent sur la question des circulations et transferts à travers le continent, une lecture pragmatique de ces sources textuelles invite à considérer ces signifiants (la soie, les Sères) tels qu'ils sont convoqués pour faire sens dans la culture romaine, comme les éléments d'un imaginaire des lointains plutôt que d'une connaissance de l'autre. La réciproque est vraie : les sources chinoises compilent certes, depuis les deux dynasties Han, des documents précieux sur les peuples situés à l'ouest de l'empire, mais l'étude des récits relatifs à l'empire romain, ou Da Qin 大秦, fait apparaître des représentations symétriquement fantasmées. Ainsi, un célèbre passage du *Hou Hanshu* évoque le Da Qin comme un vaste territoire dont la capitale abriterait cinq palais aux colonnes faites de cristal de roche, de même que la vaisselle utilisée pour manger. Plus étonnant encore : les habitants de cet empire sont décrits comme cultivant en abondance le mûrier du vers à soie²⁸... Si le texte note une ressemblance physique entre les habitants du Da Qin et ceux du Zhongguo²⁹, on voit que la

²⁷ Spécialisée dans l'étude des textiles anciens et de la soie dans l'empire romain, Berit Hildebrandt estime que la question d'une production de soie dans le monde méditerranéen, à partir de la culture du mûrier, reste ouverte, mais que rien ne prouve l'existence d'un élevage des vers à soie et d'une production locale avant le VI^e siècle ap. J.-C. Elle revient sur l'histoire textuelle complexe du passage de l'*Histoire des animaux* d'Aristote qui mentionne une telle pratique dans l'île de Cos : il pourrait s'agir d'un ajout postérieur. Surtout, Hildebrandt insiste sur la diversité des types et qualités de soie qui circulent dans l'empire romain à partir du I^{er} siècle av. J.-C., d'où la complexité de la question et les glissements et imprécisions du vocabulaire utilisé. Tout cela expliquerait la méconnaissance du processus de récolte de la soie attribuée aux Sères, tel qu'il est rapporté par Pline et d'autres sources textuelles comme nous l'avons vu (Hildebrandt, 2017, p. 35-39).

²⁸ *Hou Hanshu*, chapitre 88 (correspondant au chapitre 118 dans certaines éditions). Voir Yu, 2013, p. 66-72 pour le texte chinois annoté et accompagné d'une traduction anglaise, et Chavannes, 1907, p. 179-184 en français. Le passage (également traduit dans Leslie & Gardiner, 1996, et dans Hill, 2009) figure déjà, bien sûr, dans l'ouvrage de Hirth en 1885 (p. 40-43). Bien que le *Hou Hanshu* soit compilé sous la direction de Fan Ye au V^e siècle ap. J.-C., ce chapitre consacré aux régions occidentales (*Xiyu Zhuan* 西域傳) se fonde sur des relations antérieures, et illustre donc des représentations fantasmées du Da Qin qui remontent à la période Han.

²⁹ Le nom même de Da Qin, ou « Grand [royaume de] Qin », confirme cette projection d'un empire symétrique à celui des

représentation de l'empire romain consiste en partie à projeter sur ce monde lointain une image que les marchandises importées en Chine ont contribué à façonner. Parmi les biens qui transitaient depuis les provinces orientales de l'empire romain et qui ont été retrouvés en Chine figuraient notamment, en effet, des verreries précieuses ou encore des tissus brodés, parfois fabriqués à partir d'étoffes de soie qui avaient elles-mêmes fait le chemin en sens inverse. C'est donc un monde lointain qui existe à travers les produits qui en sont importés, par intermédiaires interposés, en l'absence presque totale de contacts directs entre Romains et Chinois³⁰.

Rabattre le nom de Da Qin sur un référent univoque serait donc simplificateur : son usage a varié, de même que celui d'autres toponymes, comme Lijian 犁鞬 donné pour synonyme de Da Qin dans le *Hou Hanshu*. De tels toponymes ne peuvent de toute façon renvoyer qu'à la connaissance indirecte que les Chinois avaient des marges orientales de l'empire, de la Syrie à l'Égypte, et non de la ville de Rome³¹. La signification pragmatique de ces termes est à saisir uniquement dans la culture textuelle : ils ne constituent pas des savoirs géographiques isolables, mais les supports d'un imaginaire de l'altérité corrélé à la culture matérielle. Même si cette altérité est conçue sur le mode de la symétrie et non de l'antithèse, elle est le résultat en Chine comme à Rome de constructions langagières qui donnent une place et un sens à l'imaginaire des lointains dans une culture textuelle. C'est en ce sens une altérité rêvée.

3. En conclusion : l'altérité rêvée aux extrémités d'un axe transculturel

Les compilations de sources textuelles relatives à la connaissance de la Chine par les Grecs et les Romains, et de l'empire romain par les Chinois des dynasties Han, sont des produits de l'invention européenne de l'Asie centrale, puis de la Route de la soie au XIX^e siècle. Ces ouvrages s'inscrivent dans une histoire des pratiques savantes où l'évolution de la philologie est corrélée à l'exploration physique de territoires jusqu'alors peu fréquentés par les Européens : de nouveaux corpus textuels, de nouvelles questions linguistiques et des vestiges archéologiques prometteurs sont alors offerts à l'étude, tandis que s'aiguisent les appétits pour le contrôle géopolitique du cœur du continent. Retracer la création de la Route de la soie par la philologie permet d'en proposer une histoire critique : les travaux des philologues, antiquisants et orientalistes, ne sont pas seulement des monuments d'érudition fondamentaux pour notre propre connaissance de ces traditions textuelles, ils sont aussi les vecteurs de lectures des textes anciens dont les présupposés épistémologiques peuvent à leur tour être réexaminés, notamment, par les comparatistes d'aujourd'hui.

Nous avons donc cherché à relire quelques-uns de ces textes en tenant compte à la fois de leur pragmatique en contexte ancien, et de cette approche critique d'un imaginaire scientifique moderne de la Route de la soie. La visée herméneutique s'en trouve déplacée : au principe d'identification du référent d'un nom, tel que celui de Sères, se substitue l'intérêt pour la signification de ce terme dans un univers mental, au sein d'un système culturel, ce que nous avons appelé (au risque sans doute d'abuser de ce terme) un imaginaire partagé. Si les extraits cités ici font apparaître la cohérence d'un imaginaire des Sères, indissociable de la présence de la soie dans la culture matérielle de la Rome classique contemporaine des deux dynasties Han, c'est que ce signifiant traverse un corpus poétique aussi bien que des textes savants comme celui de Pline. Certes *l'Histoire naturelle* compile des savoirs de son temps en une somme encyclopédique, mais celle-ci n'en est pas moins dotée d'une pragmatique propre, en tant que monument textuel, et l'on ne saurait la réduire à la fonction de source pour écrire aujourd'hui une histoire des connaissances géographiques. Dans la culture textuelle en latin, monumentalisée par des poètes comme par des

Han, puisqu'il reprend le nom de la première dynastie impériale chinoise (Qin 秦).

³⁰ Nous nous permettons de renvoyer, sur cette question des contacts, à Mauffrey, 2022. Voir aussi Sartre 2021, chap. 14, p. 225-238, et Kim, Lieu & McLaughlin, 2021, chap. 1, p. 4-30.

³¹ Sur cette question des désignations chinoises de l'empire romain, voir Liu, 2017 ainsi que Lieu & Mikkelsen, 2016, p. 123-145.

prosateurs dans leurs domaines respectifs, le nom des Sères renvoie à ce peuple défini par des objets de soie, autant matériels que poétiques, qui relie Rome aux confins de l'Asie, même si c'est en faisant abstraction d'espaces et de peuples intermédiaires. Les ethnonymes sont donc le support, dans l'un et l'autre de ces empires distants, d'un imaginaire des lointains, et l'actualisation verbale d'une altérité fantasmée à partir de la culture matérielle.

Pour justifier la nécessité de faire figurer tant de textes « littéraires » au côté de ceux d'historiens et de géographes, George Coedès réaffirmait l'utilité de ces sources pour l'orientaliste en même temps que la prudence avec laquelle il s'agirait de les traiter : « Sans eux, c'est tout un chapitre des relations de l'Orient avec l'Occident qu'il faudrait renoncer à écrire » (Coedès, 1910, p. VII). Dans notre perspective, ces catégorisations anachroniques n'ont pas lieu d'être puisqu'elles consistent à projeter rétrospectivement des visées scientifiques modernes sur des corpus anciens. En envisageant ces textes, y compris poétiques, au prisme des imaginaires croisés, on espère contribuer à la réflexion critique sur la Route de la soie à travers l'étude de pratiques textuelles, anciennes et modernes, et non seulement de traces écrites de la culture matérielle. C'est à ce titre que l'on entend sonder la validité heuristique de ce concept anachronique pour les périodes anciennes, tout en interrogeant sa pertinence pour le présent et pour l'avenir selon les significations qui lui seront données.

Références

- ASSMANN Jan (2018), *Achsenzeit. Eine Archäologie der Moderne*, Munich, C.H. Beck.
- CHAVANNES Édouard (1905), « Les Pays d'occident d'après le *Wei lio* », *T'oung Pao*, vol. VI, n° 5, p. 519-571.
- CHAVANNES Édouard (1907), « Les Pays d'occident d'après le *Heo Han chou* », *T'oung Pao*, vol. VIII, n° 2, p. 149-234.
- CHIN Tamara (2013), « The Invention of the Silk Road, 1877 », *Critical Inquiry*, n° 40, fasc. 1, p. 194-219.
- COEDÈS George (1910), *Textes d'auteurs grecs et latins relatifs à l'Extrême-Orient depuis le IV^e siècle av. J.-C. jusqu'au XIV^e siècle*, Paris, Ernest Leroux. Réédition sous le titre *Testimonia of Greek and Latin Writers on the Lands and Peoples of the Far East 4th c. B.C. to 14th c. A.D.*, Chicago, Ares Publishers, 1979.
- DUPONT Florence (2022), *Histoire littéraire de Rome, de Romulus à Ovide. Une culture de la traduction*, Paris, Armand Colin.
- ESPAGNE Michel, GORSHENINA Svetlana, GRENET Frantz, MUSTAFAYEV Shahin & RAPIN Claude (éds.) (2016), *Asie centrale. Transferts culturels le long de la Route de la soie*, Paris, Vendémiaire.
- ESPAGNE Michel (2016), « De Turfan à Berlin », dans Michel Espagne et al. (éds.), *Asie centrale. Transferts culturels le long de la Route de la soie*, Paris, Vendémiaire, p. 355-368.
- FAVEREAU Marie (éd.) (2023), *Les Mongols et le monde. L'autre visage de l'empire de Gengis Khan*, Nantes, Les Éditions du Château des ducs de Bretagne.
- FRANKOPAN Peter (2015), *The Silk Roads, A New History of the World*, Londres, Bloomsbury. Traduction française par Guillaume Villeneuve : *Les Routes de la soie. L'histoire au cœur du monde*, Bruxelles, Nevicata, 2017.
- GORSHENINA Svetlana (2014), *L'Invention de l'Asie centrale. Histoire du concept de la Tartarie à l'Eurasie*, Genève, Droz.
- HANSEN Valerie (2012), *The Silk Road: A New History*, Oxford, Oxford University Press.
- HILDEBRANDT Berit & GILLIS Carole (éds.) (2017), *Silk. Trade and Exchange along the Silk Roads between Rome and China in Antiquity*, Oxford & Philadelphie, Oxbow, coll. « Ancient Textiles Series », n° 29.

- HILDEBRANDT Berit (2017), « Silk Production and Trade in the Roman Empire », dans Berit Hildebrandt & Carole Gillis (éds.), *Silk. Trade and Exchange along the Silk Roads between Rome and China in Antiquity*, Oxford & Philadelphie, Oxbow, p. 34-50.
- HILL John E. (2009), *Through the Jade Gate to Rome. A Study of the Silk Routes during the Later Han Dynasty. An annotated Translation of the Chronicle on the "Western Regions" in the Hou Hanshu*, Charleston, Booksurge.
- HIRTH Friedrich (1885), *China and the Roman Orient: Researches into their Ancient and Mediaeval Relations as Represented in Old Chinese Records*, Leipzig & Munich, Georg Hirth / Shanghai & Hong Kong, Kelly & Walsh.
- HUMBOLDT Alexander von (1843), *Asie centrale. Recherches sur les chaînes de montagnes et la climatologie comparée*, Paris, Gide.
- HYLLESTED Adam (2017), « Word Migration on the Silk Road: The Etymology of English *Silk* and its Congeners », dans Berit Hildebrandt & Carole Gillis (éds.), *Silk. Trade and Exchange along the Silk Roads between Rome and China in Antiquity*, Oxford & Philadelphie, Oxbow, p. 27-33.
- JANVIER Yves (1984), « Rome et l'Orient lointain : le problème des Sères. Réexamen d'une question de géographie antique », *Ktêma*, n° 9, p. 261-303.
- KIM Hyun Jin, LIEU Samuel N.C. & MCLAUGHLIN Raoul (2021), *Rome and China: Points of Contact*, Abingdon & New York, Routledge.
- KOTYK Jeffrey (2024), *Sino-Iranian and Sino-Arabian Relations in Late Antiquity. China and the Parthians, Sasanians, and Arabs in the First Millenium*, Leyde & Boston, Brill, coll. « Crossroads – History of Interactions across the Silk Routes », vol. 8.
- LAUFER Berthold (1919), *Sino-Iranica. Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran, with Special Reference to the History of Cultivated Plants and Products*, Chicago, Field Museum of Natural History, coll. « Anthropological Series », vol. XV, n° 3.
- LESLIE Donald Daniel & GARDINER Kenneth H.J. (1996), *The Roman Empire in Chinese Sources*, Rome, Bardi.
- LIEU Samuel N.C. & MIKKELSEN Gunner B. (éds.) (2016), *Between Rome and China: History, Religions and Material Culture of the Silk Road*, Turnhout, Brepols, coll. « Silk Road Studies », n° 18.
- LIU Xinru (2017), « Looking towards the West – How the Chinese viewed the Romans », dans Berit Hildebrandt & Carole Gillis (éds.), *Silk. Trade and Exchange along the Silk Roads between Rome and China in Antiquity*, Oxford & Philadelphie, Oxbow, p. 1-6.
- MAUFFREY Tristan (2022), « Entre l'empire romain et celui des Han, un *middle ground* impossible ? », *Anabases – Traditions et réceptions de l'Antiquité*, n° 36, p. 115-128.
- MCLAUGHLIN Raoul (2010), *Rome and the distant East. Trade Routes to the Ancient Lands of Arabia, India and China*, Londres, Continuum.
- MONTETY Félix de (2016), « La "Route de la soie", imaginaires géographiques », dans Michel Espagne et al. (éds.), *Asie centrale. Transferts culturels le long de la Route de la soie*, Paris, Vendémiaire, p. 405-418.
- MUTSCHLER Fritz-Heiner & MITTAG Achim (éds.) (2008), *Conceiving the Empire. China and Rome Compared*, Oxford, Oxford University Press.
- NISSAN Ephraim (éd.) (2020), *For the Centennial of Berthold Laufer's Classic Sino-Iranica (1919): Sino-Iranica's Centennial, Between East and West. Exchanges of Material and Ideational Culture*, Milan, Mimesis, coll. « Quaderni di studi indo-mediterranei », n° 12.
- PELLIOT Paul (1912), « Les Influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême-Orient », *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, nouvelle série, t. III, p. 97-119.
- PFISTER René (1939-1942), « Les soieries Han de Palmyre », *Revue des arts asiatiques*, vol. 13, n° 2, p. 67-77.
- RANTE Rocco & LINTZ Yannick (éds.) (2022), *Splendeurs des oasis d'Ouzbékistan. Sur les routes caravanières d'Asie centrale*, Paris, Louvre éditions / Madrid, Éditions El Viso.
- RECLUS Élisée (1882), *Nouvelle géographie universelle : la terre et les hommes, Volume VII. L'Asie orientale*, Paris, Librairie Hachette et Cie.

- RICHTHOFEN Ferdinand von (1877a), « Ueber die centralasiatischen Seidenstrassen bis zum 2. Jahrhundert n. Chr. », *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, n° 4, p. 96-122.
- RICHTHOFEN Ferdinand von (1877b), *China : Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien, Volume I. Einleitender Theil*, Berlin, Dietrich Reimer.
- RONG Xinjiang (2022), *The Silk Road and Cultural Exchanges between East and West*, Leyde & Boston, Brill.
- SARTRE Maurice (2021), *Le Bateau de Palmyre. Quand les mondes anciens se rencontraient, VI^e siècle av. J.-C./VI^e siècle ap. J.-C.*, Paris, Tallandier.
- SCHEIDEL Walter (éd.) (2009), *Rome and China. Comparative Perspectives on Ancient World Empires*, Oxford, Oxford University Press.
- SCHEIDEL Walter (éd.) (2015), *State Power in Ancient China and Rome*, Oxford, Oxford University Press.
- SERGENT Bernard (1998), « Les Sères sont les soi-disant "Tokhariens", c'est-à-dire les authentiques Arsi-Kuci », *Dialogues d'histoire ancienne*, n° 24, p. 7-40.
- YU Taishan (2013), « China and the Ancient Mediterranean World: A Survey of Ancient Chinese Sources », *Sino-Platonic Papers*, n° 242, p. 1-268.

Tristan Mauffrey

est maître de conférences en littérature comparée et membre du Centre d'études et de recherches comparatistes à l'Université Sorbonne Nouvelle. Agrégé de lettres classiques, il travaille notamment sur la théorie du comparatisme entre cultures anciennes et distantes (Grèce, Rome, Chine). Sur un sujet complémentaire de celui du présent article, il a publié « Entre l'empire romain et celui des Han, un *middle ground* impossible ? » (*Revue Anabases*, n° 36, 2022, p. 115-128).

Paul-André Claudel

Islamologie et utopie en Égypte au début du XX^e siècle : le journal *Il Convito / al-Nādī* (Le Caire, 1904-1912)



Résumé : Lancé au Caire en 1904 par deux Européens, l'Italien Enrico Insabato et le Suédois Ivan Aguéli, *Il Convito / al-Nādī* fut un journal sans équivalent dans l'histoire de la presse du Proche-Orient : rédigé pour moitié en italien, pour moitié en arabe – avant d'être enrichi, pendant un an et demi, de pages en turc osmanli –, ce périodique bilingue œuvra pour le rapprochement des civilisations d'« Orient » et d'« Occident ». Tout en diffusant en Italie une connaissance plus fine de l'Islam – notamment du soufisme –, il chercha à offrir aux lecteurs une lecture renversée de l'actualité géopolitique méditerranéenne, prenant en compte le point de vue des peuples musulmans contre les puissances colonisatrices. Souvent cité, notamment par les spécialistes de René Guénon (directement lié à l'un des fondateurs, Ivan Aguéli), mais jamais analysé de façon exhaustive, *Il Convito / al-Nādī* offre un cas d'étude précieux pour l'étude des échanges intellectuels au sein de l'aire méditerranéenne. Notre étude voudrait précisément interroger les ambitions interculturelles de ce périodique du début du XX^e siècle : non seulement en éclairant la vision particulière – flatteuse et très intellectualisée – qu'il donna de l'Islam (et plus spécifiquement du soufisme) à ses lecteurs européens, mais aussi en insistant sur le lien complexe entre érudition religieuse et action politique qu'il construisit au fil de ses pages. Car, parallèlement à son œuvre de divulgation adressée au public « profane », le journal rêva d'une alliance d'un nouveau genre entre l'« Occident » et les « peuples de l'Islam », faisant de l'Italie l'alliée naturelle des pays arabes : c'est cette utopie fusionnelle et cet idéal de « renaissance spirituelle » que nous souhaiterions interroger à travers l'analyse d'une sélection d'articles emblématiques.

Mots-clés : Égypte, histoire de la presse, islamologie, orientalisme, Enrico Insabato, Ivan Aguéli

Title & Abstract: Islamology and Utopia in Egypt at the Beginning of the 20th Century: the Journal *Il Convito / al-Nadi* (Cairo, 1904-1912) — Launched in Cairo in 1904 by two Europeans – the Italian Enrico Insabato and the Swedish Ivan Aguéli –, *Il Convito / al-Nādī* is a singular newspaper in the history of the press of the Near East. Written half in Italian, half in Arabic – before being enriched, for a year and a half, with pages in Turkish osmanli –, this bilingual periodical worked for the rapprochement of "East" and "West". While spreading in Italy a more refined knowledge of Islam – especially of Sufism –, it tried to offer a "reversed" reading of the Mediterranean geopolitics, adopting the point of view of Muslim peoples against the colonizing nations. Often cited, especially by scholars who study the work of René Guénon (directly related to one of the founders, Ivan Aguéli), but never analyzed in an exhaustive way, *Il Convito / al-Nādī* offers a valuable example of intellectual exchange within the Mediterranean area. Our paper would like to question the intercultural ambitions of this periodical: we will seek to analyze the particular vision – very intellectualized – that it gave of Islam (and more specifically of Sufism) to his European readers. We will also insist on the complex link between religious erudition and political action that it establishes over the course of his issues. This point seems to us to be crucial: in parallel to its work of divulgation addressed to the "profane" public, the journal dreamed of a new kind of alliance between the "West" and the "peoples of Islam", making Italy the natural ally of the Arab countries. It is this fusional utopia and this ideal of "spiritual rebirth" that we would like to interrogate through the analysis of a selection of articles.

Keywords: Egypt, history of the press, islamology, orientalism, Enrico Insabato, Ivan Aguéli

Au début du XX^e siècle, le journaliste anglais Hamilton Fyfe, voyageant en Égypte pour le compte du *Daily Mail*, observe l'extraordinaire vitalité de la presse quotidienne du Caire, et les débats enflammés qu'elle suscite : « Aucune ville n'a une vie de café plus active que Le Caire. Même le matin, les petites tables en fer sur le trottoir sont bondées. Chaque fois que vous passez devant un café, vous voyez un grand nombre de tarbouches à l'extérieur aussi bien qu'à l'intérieur. Quelques personnes peuvent jouer aux dés ou aux dominos. Mais la masse lit les journaux et parle de politique. »¹

Hamilton Fyfe pointe un phénomène nouveau : comme l'a montré Ami Ayalon², l'Égypte vit dans ces années sa *révolution médiatique* et voit Le Caire devenir la première capitale du journalisme arabe³. Aux terrasses des cafés – mais également dans les cercles de lecture, dans l'atmosphère feutrée des librairies ou dans l'intimité du domicile –, les périodiques politiques sont lus avec ferveur et les avis des éditorialistes les plus engagés alimentent les conversations. Au Proche-Orient comme ailleurs, la lecture des nouvelles du jour est en passe de devenir, selon la célèbre formule prêtée à Hegel, « la prière du matin de l'homme moderne ».

Si, dans ce paysage en pleine mutation, les tirages en langue arabe sont dominants, la presse d'Égypte a pour particularité de posséder une dimension plurilingue très marquée⁴. Chaque jour sortent des imprimeries des quotidiens imprimés en arabe, mais aussi en italien, en grec, en français ou en anglais, à destination des différentes communautés établies dans le pays. Mieux encore : alors qu'en Europe les grands tirages de presse sont fondamentalement monoculturels, le passage entre les langues et le bilinguisme sont une des caractéristiques de bien des journaux imprimés en Égypte. Le français étant – comme l'italien, dans une moindre mesure – une *lingua franca* pratiquée à l'échelle du Proche-Orient, son usage dans tout ou partie d'une publication permet de toucher un lectorat élargi⁵.

Dans la somme de ces périodiques « hybrides » produits au début du XX^e siècle, un tirage se distingue des autres par son contenu intrigant. Imprimé au Caire de 1904 à 1910 (ou 1912 si l'on tient compte du dernier « supplément » imprimé), *Il Convito / al-Nādī* fut assurément une publication singulière. Pendant près de huit ans, ce périodique bilingue rédigé pour moitié en arabe et pour moitié en italien – qui s'enrichira de deux pages en turc ottoman pendant une année et demie –, fut pensé comme un journal « italo-islamique », voué au dialogue entre Islam et Occident. Conçu et édité au cœur du monde arabe, destiné à un double lectorat, à la fois européen (italophone) et arabo-ottoman, *Il Convito / al-Nādī* connut de multiples interruptions, mais eut à son apogée, si l'on en croit son fondateur, des tirages de 5 000 copies, considérables pour l'époque, et bénéficia d'une diffusion au-delà même de l'Égypte, du Maroc jusqu'aux Indes – voire au Japon⁶.

Deux figures hors du commun sont à l'origine de cette initiative. D'abord Enrico Insabato (1878-1963), médecin italien établi au Caire pendant presque dix ans. Personnage se disant sincèrement passionné par l'Islam, Insabato est également un agent du gouvernement italien, ami personnel du Premier ministre Giovanni Giolitti : convaincu du rôle particulier que peut jouer l'Italie à l'égard des contrées du sud de la Méditerranée, il mène une politique de rapprochement culturel avec une indépendance d'initiative qui le conduit régulièrement à des frictions avec le corps diplomatique. Le second pilier d'*Il Convito* est l'artiste suédois Ivan Aguéli (1869-1917), peintre, critique d'art, philosophe des religions, polyglotte, converti à l'Islam et initié au mysticisme

¹ « No city has a more active cafe life than Cairo. Even in the morning the little iron tables on the pavement are thronged. Whenever you pass a cafe there are numbers of tarbushes to be seen both outside and inside. A few people may be playing dice or dominos. But the mass are reading newspapers and talking politics. » (Fyfe, 1911, p. 113)

² Sur cette passion de l'imprimé, voir Ayalon, 2016.

³ L'expression est employée dans Ayalon, 1995, p. 51.

⁴ Sur le sujet, voir Empereur & Martellière (éds.), 2017.

⁵ Pour un aperçu concret de la succession – parfois vertigineuse – des titres de presse publiés en langue française dans l'Égypte du début du siècle, voir Luthi, 2009 et, pour la langue italienne, Marchi, 2010.

⁶ Voir Gotti Porcinari, 1965, p. 17-18.

soufi, passé par l'avant-garde parisienne de la Belle-Époque. Un grand nombre d'articles sont signés de son nom islamique, 'Abd al-Hādī, aussi bien dans la partie italienne que dans les pages en arabe.

Ce périodique, bien connu par les spécialistes et assez souvent cité – on sait par exemple l'importance qu'il eut pour René Guénon⁷ –, n'a jamais été abordé de façon exhaustive⁸, sans doute du fait de la barrière posée par son trilinguisme, mais également de la difficulté à rassembler les exemplaires publiés et à reconstituer son histoire éditoriale. Or, cette publication mérite une étude, spécialement pour son choix de placer l'Islam au cœur de son propos. Il est en effet acquis pour Insabato et Aguéli que l'Islam est la seule voie d'accès possible aux réalités du Levant : dès l'éditorial du premier numéro, il s'agit pour eux d'*appréhender l'Orient par l'Islam*, conçu comme une clef de lecture et un prisme privilégié. Face à cet objet, Insabato et Aguéli développent une double stratégie, à la fois de *connaissance* et d'*alliance*.

Il s'agit d'abord de développer une connaissance intime de l'Islam. La rédaction du *Convito* déclare admirer les traditions qui fondent depuis des siècles la culture musulmane, encore méconnues en Occident. Insabato et Aguéli soulignent le poids des stéréotypes qui circulent au sujet de l'Islam, alors même que ce dernier aurait tellement à apporter à la régénérescence spirituelle de la vieille Europe – notamment dans sa dimension ésotérique et métaphysique, à travers le Soufisme.

Parallèlement à ce projet, les rédacteurs développent un véritable *discours d'alliance*, qui nous amène de la question du savoir et de l'érudition vers celle de la politique : il ne fait aucun doute, pour eux, que l'Italie doit se rapprocher de l'Islam. L'histoire et la géographie de la nation italienne la destinent à nouer une entente particulière avec les peuples musulmans : une fraternisation est possible, au nom d'une communauté de destins (Italiens et musulmans ont été longtemps asservis par des peuples étrangers), mais aussi d'une convergence d'intérêts. Leur rapprochement pourrait permettre de contrarier les manœuvres des grandes puissances impérialistes. À travers cette alliance, l'Italie pourra aider l'Islam à retrouver sa suprématie morale et spirituelle, prélude à l'indépendance politique des pays musulmans, et sans doute en tirer profit.

Une ébauche de politique étrangère se dessine par ce biais : l'Empire ottoman étant à l'époque la seule puissance politique existant dans le monde arabe, c'est vers le sultan qu'il faut se tourner, en encourageant une alliance diplomatique avec la Sublime Porte. Dans le même temps, le pouvoir étant également aux mains des élites religieuses, c'est aux oulémas du Caire et aux puissantes *turuq* – porteuses d'une autre capacité d'influence, doctrinale et spirituelle, complémentaire du politique – que le journal cherchera à s'adresser.

Les pages qui suivent voudraient tenter de mieux saisir les visées des fondateurs, en montrant, à travers une sélection d'articles emblématiques, comment s'articulent ces deux dimensions : à la démarche « ethnologique » (à destination du public européen) s'ajoute un projet plus ambitieux d'alliance à la fois géopolitique et spirituelle, avec toutes ses ambiguïtés voire son opportunisme. On perçoit d'emblée – la référence à Edward W. Said est ici incontournable – le relief que peut offrir une mise en perspective des visées de cette publication, telles qu'elles furent perçues et analysables « en temps réel » selon les prismes idéologiques de l'époque, et la lecture que

⁷ Voir au moins Vâlsan, 1953, Vâlsan, 1971a et 1971b.

⁸ Sur *Il Convito / al-Nādī*, l'analyse qui fait encore référence est celle proposée en 1978 par Scarabel, 1978. Cette source doit être complétée par Gotti Porcinari, 1965 (sur Insabato), et surtout Gauffin, 1940-41 (sur Aguéli). Autour de ces trois pionniers, plusieurs analyses récentes abordent plus ou moins directement la revue. C'est le cas des travaux consacrés à l'itinéraire d'Insabato (notamment Candiard, 2004, Ianari, 2005, et Marchi, 2017c) ; c'est le cas également des investigations menées sur le parcours spirituel d'Ivan Aguéli (en particulier le tout récent Sedgwick (éd.), 2021, et la triple contribution de Mâhdi Brecq : Brecq, 2017, Brecq, 2018a et 2018b). Bon nombre d'études consacrées à la politique africaine de l'Italie (Grange, 1994, p. 1479-1481, Baldinetti, 1997, p. 33-70, et Ryan, 2018), à la presse italophone d'Égypte (Marchi, 2017a et 2017b), à la diffusion du soufisme au début du siècle (Hatina, 2007, Marzullo, 2016), à une partie de la formation spirituelle de René Guénon (Chacornac, 1957, chapitre III, Vâlsan, 1953, Vâlsan, 1971a et 1971b, Chodkiewicz, 1988 et Maḥmūd, 2007), mentionnent également la revue.

nous pouvons en faire aujourd'hui, plus d'un siècle plus tard, et plusieurs décennies après la rupture marquée par la critique postcoloniale.

1. Connaître et faire connaître : le premier éditorial

C'est dans l'éditorial du premier numéro – présent dans les pages en italien (p. 1) et reproduit avec quelques variantes en arabe (p. 4) – qu'Insabato expose aux lecteurs, le 22 mai 1904, le programme du journal. En guise d'introduction, Insabato insiste sur son itinéraire personnel, en évoquant sa découverte, à l'occasion d'un voyage en Égypte, de la portée « civilisatrice » de l'Islam, et parallèlement, son indignation, en apprenant « combien il était inconnu ou mal jugé en Europe, où on le considère comme l'ennemi du progrès humain, alors que c'est l'un de ses principaux facteurs »⁹. Cet Islam incompris et méconnu se serait donc révélé au jeune médecin dans toute sa force, au point de susciter son admiration et de le convaincre de lutter pour aider à sa reconnaissance. L'éditorial justifie ainsi ce qui sera une des grandes orientations du journal : rendre justice à l'Islam et en montrer la grandeur au lecteur européen – en démolissant une fois pour toutes certaines idées reçues, encore bien ancrées dans l'Italie du début du XX^e siècle, sur la religion des « mahométans ».

Mais Insabato relève aussitôt qu'il a découvert deux façons de vivre sa religion en Orient : l'une authentique, l'autre pervertie ; l'une fidèle à ses racines, l'autre artificiellement européanisée. La première est celle des « gens de la mosquée » : « Ceux-là gagnèrent tout de suite ma sympathie, par leur attitude courtoise, leur délicatesse, leur hospitalité exquise, leur désir de connaître et d'étudier, leur besoin de s'épanouir, leur haute conception de l'individualité, autant de qualités qui constituent une véritable éducation sentimentale, une véritable fraternité entre élus »¹⁰. La seconde est celle des « métissés », qualifiés d'« imitateurs grotesques de l'Europe »¹¹ : « De l'Islam, je les ai vus ne conserver que le nom, et désirer en faire une sorte de protestantisme en tarbouche, pour leur usage personnel ; ce monde, que j'appellerais monde des *métissés*, m'a tout de suite été antipathique. »¹²

La distinction axiologique entre un « bon » et un « mauvais » Islam peut sembler grossière, mais elle est très intéressante, car elle renverse nos attentes. Aux yeux d'Insabato, ce n'est pas de l'Islam soi-disant « ouvert » et « progressiste » que viendra le salut de l'Orient, mais bien de l'Islam traditionnel, resté proche de son essence primitive. Insabato préconise le retour à une identité islamique considérée comme menacée par l'Occident :

Après une série d'observations minutieuses sur les résultats découlant de la pratique ou de l'abandon de l'Islam, j'en suis venu à la conclusion que le mahométisme intégral, base de la civilisation des Arabes, est absolument indispensable au véritable progrès en Orient, si l'on ne le veut pas que celui-ci devienne un immense, un informe foyer pour toutes sortes de pestes intellectuelles et morales¹³.

Le « Mahométisme intégral », seul rempart contre « toutes sortes de pestes intellectuelles et morales » : les termes choisis sont très forts, et annoncent la ligne éditoriale du journal. Dès le premier numéro, *Il Convito* défendra une vision traditionaliste – et même conservatrice – de la foi

⁹ « Ed ebbi dei momenti di vera indignazione nel saperlo ignoto o mal giudicato in Europa, dove lo si crede nemico del progresso umano, mentre ne è uno dei principali fattori. » *Il Convito* / النادي, n° 1 (22 maggio 1904), p. 1.

¹⁰ « Costoro mi furono subito simpatici, a causa del loro agire cortese, della loro delicatezza, della loro squisita ospitalità, del loro desiderio di sapere e di studiare, del loro bisogno di espandersi, della loro alta concezione dell'individualità, qualità tutte, che costituiscono una vera educazione sentimentale, una vera fratellanza fra gli eletti. » *Ibid.*

¹¹ « Grotteschi imitatori dell'Europa. » *Ibid.*

¹² « Ho visto loro conservare dell'Islam solo il nome, e desiderosi di cambiarlo in una specie di protestantismo in *tarbusc*, per proprio uso personale ; questo mondo che chiamerei *dei misti*, mi fu subito antipatico. » *Ibid.*

¹³ « Dopo una serie di osservazioni minuziose sui risultati derivanti della pratica e dell'abbandono dell'Islam, sono giunto alla conclusione che il Maomettismo integrale, base della civiltà degli arabi, è assolutamente indispensabile al vero progresso in Oriente, se non si vuole che divenga un immenso, informe focolare di ogni specie di peste intellettuale e morale. » *Ibid.*

religieuse. Cette position est pour le moins originale, car elle va à l'encontre d'une certaine *doxa* « orientaliste » universitaire, notamment française, cherchant plutôt à entrer en dialogue avec l'Islam modéré et réformateur¹⁴, et visant à encourager une voie de conciliation idéologique avec la modernité. En Orient même, et tout spécialement en Égypte, le mouvement de la *Nahḍa* a pu être interprété comme un « réveil », ou une « renaissance », basés sur l'adoption du modèle de développement européen, rendu compatible avec un Islam « éclairé ». Le chemin que proposent Insabato et Aguéli est bien différent : loin de défendre le « progrès » européen – et son corollaire inévitable, la sécularisation des sociétés –, ils y voient un facteur de corruption, et prônent le retour à une identité, ou mieux, à une « authenticité » islamique, en rupture avec l'Occident. Cette pensée s'apparente à un fondamentalisme, en tant que volonté de renouer avec l'essence de l'Islam *contre* la voie tracée par les nations impérialistes. Elle sera martelée *ne varietur* pendant toute la durée de vie du journal.

Si elle semble assez étonnante d'un point de vue « occidental », dans le monde musulman – et plus précisément parmi les intellectuels égyptiens des premières années du xx^e siècle – cette position « réactionnaire » peut en revanche donner l'impression de s'inscrire dans un certain air du temps : elle rejoint, en apparence, les idées dites « réformistes » qui rayonnaient à partir du Caire à compter des années 1880, autour de figures majeures comme Ḡamāl al-Dīn al-Afḡānī, Muḥammad 'Abduh et Raṣīd Riḍā : on sait que face au déclin des pays de tradition islamique, le projet réformiste entend restaurer les pratiques religieuses et sociales des musulmans dans leur pureté initiale supposée, ce retour aux sources étant vu comme la seule condition pour un redressement de la communauté, coupable d'oubli des traditions et d'acquiescement au processus de sécularisation initié par les États européens.

Observer une proximité, dans l'effervescence intellectuelle des premières années du XX^e siècle, ne doit cependant pas amener à forcer les rapprochements. Comment contrer l'affaiblissement de l'Islam et renouer avec son identité, face à des menaces à la fois internes et externes ? À bien y regarder, la position conservatrice d'Insabato et Aguéli n'a rien d'un appel raisonné à la « réforme » ou à la « régénération ». Ni l'un ni l'autre n'approuvent l'idée de légiférer pour *renouveler, adapter, ou pire encore moderniser* les pratiques religieuses des musulmans : cela ne signifierait-il pas faire entrer la religion – et l'idée même de Dieu – dans le devenir humain ? Hostiles à toute idée d'*aggiornamento*, Insabato et Aguéli vanteront plutôt une foi pluriséculaire conçue traditionnellement, selon une vision fixiste de l'Islam, censé n'exister que dans sa vérité éternelle et immuable.

Faire connaître à l'Europe « il vero islamismo » (« le véritable islamisme »), c'est-à-dire un Islam « puro et forte » (« pur et fort »), comme l'écrit Insabato, sera donc l'objectif du journal. Bien sûr, en faisant connaître le « véritable » islamisme, il ne s'agit pas seulement de réparer une injustice, mais d'offrir une source d'inspiration aux lecteurs du Vieux Continent. L'éditorial rejoint justement son acmé dans un appel à la spiritualité comme planche de salut de nos sociétés. Insabato paraît convaincu que la civilisation européenne, malade de son matérialisme et comme privée d'âme, pourra trouver un modèle dans un Islam plus intérieur et plus « central », et dans le rapport particulier que chaque musulman entretient avec le monde invisible :

Le spiritualisme est la seule chose qui puisse empêcher la décomposition d'une société ou d'une religion, tout comme l'âme et la vie empêchent l'effondrement du corps.

Nous donnerons donc dans ce journal une large place aux manifestations du *soufisme*, en laissant aux sages et aux cheikhs le soin de distinguer le vrai *soufisme* du faux. [...]

Pour ma part, je vois dans le *soufisme* une merveilleuse conscience du cœur humain et de ses profondeurs inconnues, et je le devine comme un merveilleux terrain de culture du moi, un cheminement de caractère et de personnalité¹⁵.

¹⁴ Sur ce point, voir Messaoudi, 2015.

¹⁵ « Lo spiritualismo è la sola cosa che possa impedire la decomposizione di una società o di una religione, così come l'anima e la vita impediscono lo sfacelo del corpo. [Noi daremo dunque, in questo giornale, largo spazio alle manifestazioni del *sufismo*, lasciando tutta via ai sapienti ed agli sceick di distinguere il *sufismo* vero dal falso. [...]] Per parte mia io scorgo

Cette vision positive du Soufisme est au cœur de l'éditorial. Certes, sous la plume d'Insabato, le terme n'est pas défini rigoureusement : il renvoie à une voie intérieure, à un cheminement d'élévation morale où se mêlent raison et intuition, foi et sentiment, une œuvre d'ascèse pouvant mener l'initié – si l'on comprend bien la phrase d'Insabato – aux meilleurs comme aux pires résultats. Il n'en reste pas moins que cette pratique est présentée comme une forme exemplaire de spiritualité, pouvant servir de modèle à une Europe en quête de régénérescence.

2. Renouer avec l'islam spirituel et initiatique

Mieux connaître l'Islam, sa métaphysique, son univers spirituel, en montrer les vertus civilisatrices et en faire une source d'inspiration pour les peuples d'Europe : voilà donc, si l'on en croit l'éditorial du 22 mai 1904, le premier enjeu du *Convito*. Un deuxième texte, signé par Aguéli sous le nom d'« Abdul Hadi El Maghrabi », approfondit cette perspective de connaissance, en insistant sur sa nécessité impérieuse : il s'agit du « Saggio sull'Islamismo » (« Essais sur l'Islamisme ») qui paraît dans le deuxième numéro, en date du lundi 30 mai 1904¹⁶. Ce « saggio » reprend en fait un article visionnaire sur l'Islam qu'Aguéli avait publié en 1902 dans la revue française *L'Initiation*¹⁷. Le texte se présente comme une méditation sur les rapports Orient-Occident. Aux yeux d'Aguéli, en ce début de xx^e siècle, un processus dégénératif est en train de miner à la fois l'Islam et l'Occident : une sorte de perte de la dimension spirituelle de l'homme liée à la modernité. Pour étayer son propos, Aguéli esquisse en quelques paragraphes une – vaste et audacieuse – relecture de l'histoire méditerranéenne.

Dans sa perspective, il existait au Moyen Âge une unité, ou du moins une continuité, entre Orient et Occident : la vitalité intellectuelle du Moyen Âge chrétien trouvait sa source, son énergie, dans ses contacts féconds et sans cesse renouvelés avec l'Orient islamique. Les principaux médiateurs de ces échanges intellectuels étaient les Templiers présents en Palestine, qui permirent de puissantes relations spirituelles entre l'Est et l'Ouest de la Méditerranée. La destruction de l'Ordre des Templiers – présentée par Aguéli comme une catastrophe à l'échelle de l'humanité – correspond à l'interruption de cette transmission d'influences : l'Occident a brisé son lien séculaire avec les sages d'Orient, ce qui a eu pour résultat de créer un déséquilibre en laissant le champ libre, en Europe, à un nouvel esprit rationaliste et analytique, à l'origine des courants de pensée comme l'humanisme, la Renaissance, le protestantisme, la contre-réforme catholique... Pour Aguéli, tous ces phénomènes sont, au fond, l'expression d'une décadence intellectuelle (comme perte du rapport authentique à Dieu) et d'une rupture entre Orient et Occident ; rupture durable, qui culminera dans l'esprit agressif de l'Occident colonial.

À première vue, le tableau n'est guère encourageant. Il explique en tous cas, pour Aguéli, le climat contemporain d'incommunicabilité entre les deux rives de la Méditerranée. Au Nord, les sociétés européennes, hantées par le bien-être matériel, sont viciées par le culte de la technique et du profit ; au Sud, les peuples qui avaient conservé leur rapport immémorial à la transcendance sont entrés dans une quasi-léthargie. Pour aggraver le tout, des forces souterraines empêchent les deux parties de monde de se rapprocher sincèrement : tant il est vrai que « l'esprit du mal représenté par les trafiquants du temple et les adorateurs de l'argent tente par tous les moyens de séparer l'Orient de l'Occident »¹⁸.

nel sufismo una meravigliosa coscienza del cuore umano e delle sue latebre ignote, e lo indovino quale un meraviglioso terreno di cultura dell'io ed un viario di caratteri e di personalità. » *Il Convito / al-Nādi*, n° 1 (22 maggio 1904), p. 1.

¹⁶ *Il Convito / al-Nādi*, n° 2 (30 maggio 1904), p. 4.

¹⁷ « Notes sur l'Islam », *L'Initiation*, n° 11 (août 1902), p. 99-107. Reproduit dans Aguéli, 1988, p. 161-168.

¹⁸ « Lo spirito del male rappresentato dai trafficanti del tempio e da gli adoratori del danaro, cerca con tutti i mezzi di separare l'Oriente dall'Occidente. » *Ibid.*

Seul espoir pour Aguéli : la force même de l'islam, « *essenza stessa dell'idea semitica* » (« essence même de l'idée sémitique »), capable de résister aux pires attaques, et susceptible de se réveiller à tout moment : Aguéli insiste sur l'irrésistible attraction, le « magnétisme » naturel de l'islam. Même le plus athée des spéculateurs, le plus matérialiste des colons occidentaux éprouve, inconsciemment, une attirance pour le monde de l'islam : « [les Européens] entrent en Orient poussés par l'appât du gain. Mais c'est une apparence ; en réalité ils sont inconsciemment attirés par une force invisible vers la conversion sémitique »¹⁹.

Chercher à se réapproprier le message de l'islam, son rapport particulier à la transcendance, signifie donc renouer avec une formidable puissance spirituelle restée en sommeil : redonner à cette forme traditionnelle sa dignité, et tenter de retisser le lien sacré qui unissait Orient et Occident. Par cette vision exaltée et pétrie d'intellectualité, Aguéli donne à son journal une mission à l'échelle de l'humanité tout entière.

Dès cet article du deuxième numéro, nous trouvons donc les germes de l'évolution dans un sens traditionnel du *Convito*, qui se manifestera pleinement dans les quatre numéros de l'année 1907. La revue s'orientera alors – en offrant aux lecteurs l'édition et la traduction du traité soufi d'al-Qāsim b. Ṣalāḥ al-dīn al-Ḥānī, sous le titre « Il Progredire verso il Re dei Re » (« La Progression vers le Roi des Rois »), et plus encore en présentant la doctrine d'Ibn 'Arabī, considéré comme le sommet de la pensée métaphysique de l'islam – vers une forme d'exigence doctrinale, en multipliant les textes visant à comprendre l'islam dans sa spiritualité la plus élevée. Pour Aguéli, cet effort ne relève aucunement de la « vulgarisation » : lorsqu'il expose les subtilités de la pensée d'Ibn 'Arabī, en traduit des fragments, collecte des manuscrits rares du « plus grand des Maîtres », entre en contact avec les ordres soufis qui se trouvent au Caire (pour lesquels Ibn 'Arabī est une inspiration déterminante), sa quête a peu à voir avec le travail d'un historien se proposant de reconstituer, de l'extérieur, un système philosophique. Ce qu'il recherche au contraire, c'est la plus pure expression de l'essence même de l'islam, la « vérité » ultime de la religion qu'il a embrassée – une sorte de clé à offrir au public d'Occident. C'est dire la gravité de la tâche qu'il s'assigne (dont Insabato devait se sentir bien plus distant). De ce point de vue, *Il Convito* n'est pas un journal comme un autre : il cherche à retrouver un contenu à la fois archaïque et pur, le noyau même de la tradition islamique, dans une perspective à la fois de *relèvement* et de *restauration*.

C'est dans cette perspective qu'il faut lire les articles sur le *taṣawwuf* rédigés par Muḥammad al-Ṣarbatī²⁰ pendant l'été 1904, sous le titre « al-Taṣawwuf al-Islāmī » : dans ce cycle de cinq textes en arabe, écrit avec une évidente intention didactique, le Soufisme est présenté comme la voie d'accès à la plénitude spirituelle. Pratiquer le soufisme signifie retrouver une forme de sagesse enfouie de l'islam, renouer le fil d'une recherche initiatique qui s'était perdue au fil des temps. Nous ne connaissons pas l'origine précise de cette *défense et illustration du soufisme*, composée avec un souci d'élégance rhétorique et un effort d'écriture « littéraire » (le texte est émaillé de références et de citations) ; il est délicat de dire, en particulier, si Aguéli a participé de près ou de loin à son élaboration. Une chose est sûre : ces textes n'ont pas leur pendant en italien. Ils sont en tous les cas fort intéressants, en ce qu'ils exaltent la « voie » soufie en essayant de définir sa nature – le Soufi tire son savoir de pratiques spirituelles provoquant une ouverture intuitive du cœur aux réalités divines et aux secrets de la nature –, mais également en anticipant certaines critiques de ses ennemis.

Ainsi, dans le premier article, l'auteur écarte avec vigueur les accusations des adversaires du Soufisme ne voyant en lui qu'un amalgame formel de doctrines plus anciennes, issues notamment du bouddhisme, du christianisme, de l'hindouisme ou du taoïsme²¹ : sans doute les lecteurs plus ou moins occidentalisés du *Convito* avaient-ils, en 1904, besoin de telles réfutations. En Europe même, les théories de Miguel Asín Palacios dans *El Islam Cristianizado* (1931) reflèteront

¹⁹ « ... [gli Europei] penetrano in Oriente per ragioni di lucro. Ma è un'appa[renza] ; in realtà essi sono inconscientement[er] attirati da una forza invisibile verso la conversione semitica. » *Ibid.*

²⁰ Voir *Il Convito / al-Nādī*, n° 6, n° 8, n° 9, n° 10 et n° 11.

²¹ *Il Convito / al-Nādī*, n° 6 (10 luglio 1904), p. 2-3.

quelques années plus tard cette impossibilité, pour certains, de concevoir que l'islam possédait, dès l'origine, une pure spiritualité qui ne devait rien aux grands courants antérieurs. Il en va de même pour les reproches adressés au Soufisme en tant qu'activité purement contemplative, consistant à « porter un vêtement de laine et refuser les responsabilités de la vie »²² : Muḥammad al-Šarbatlī montre qu'il s'agit d'un choix de vie radical qui vise au contraire à l'autonomie matérielle et spirituelle, dans un contact authentique avec Dieu et avec lui seul. Si certains détails du texte sont déstabilisants pour le lecteur d'aujourd'hui – notamment le second paragraphe du premier article, qui semble bien brosser un parallèle avec l'illuminisme européen (plus exactement avec « la pensée éclairée », *falsafa al-išrāqiyya*), ou, à la fin de ce même texte, la définition des Soufis comme « philosophes de l'islam » (*falāsifa al-Islām*), *a priori* contestable –, il n'en reste pas moins remarquable par son effort de présenter le Soufisme comme l'épicentre de la spiritualité islamique et comme l'objet du « Combat Suprême » du croyant.

3. Philo-islamisme et panislamisme

Cette tentative de rapprochement de l'islam le plus « vrai » et le plus authentique se double d'une vision plus politique, que développe, sans surprise, Insabato. C'est dans les trois articles intitulés « Panislamismo »²³, publiés pendant l'été 1904, qu'apparaît une première facette de cette vision : le discours philo-islamique est complété par un propos ouvertement panislamiste.

À nouveau, le journal prend le contrepied des opinions majoritaires. Rappelons que depuis les dernières années du XIX^e siècle, la pensée panislamiste a connu un essor remarquable au Proche-Orient. Ce mouvement intellectuel prônant une solidarité transnationale entre les musulmans, au nom d'une même appartenance confessionnelle, et militant pour une restauration de la grandeur passée de l'islam (que cette restauration passe par une *réforme* ou plutôt par un *retour aux sources principielles*), se diffuse parmi les élites du Bassin méditerranéen. Le panislamisme trouve par ailleurs une vitrine politique dans les discours du sultan turc Abdülhamid II, bien décidé, en tant que calife de l'islam et « commandeur des croyants », à jouer la carte de la fraternité des peuples musulmans pour ressouder l'Empire ottoman²⁴.

Dans les opinions publiques européennes, ces discours sur un possible rapprochement des peuples de l'islam – pouvant éventuellement déboucher sur une action politique unitaire – suscitent perplexité, mais également doutes et interrogations, du fait de leur arrière-plan anti-occidental. Dans ce contexte, Insabato prend fermement position. Il tourne en dérision les craintes européennes quant à ce « péril islamiste » qui pourrait, un jour ou l'autre, créer un front uni contre les puissances impériales et s'organiser contre l'Occident... Pour Insabato, ces appels à une union sous la bannière de l'islam sont de pure forme, et il n'y a pas à craindre la fraternité naturelle qui existe entre les musulmans du monde entier. Le panislamisme est essentiellement l'expression d'une forme de solidarité élémentaire entre les peuples : au sud de la Méditerranée, l'islam lui apparaît comme le seul dénominateur commun, le seul ciment d'une identité « orientale » à laquelle on ne peut nier le droit de s'exprimer. N'est-ce pas tout naturellement que les Orientaux se sentent appartenir à l'*oumma* (communauté des croyants) plus qu'à leur hypothétique patrie (*waṭan*) ? Comme on le voit, à la veille de la Première Guerre mondiale, Insabato ne croit pas à l'idée d'un nationalisme qui puisse être ancré dans un pays arabe donné. Le médecin italien, parfois visionnaire, est incapable de pressentir les nationalismes arabes, qui émergeront avec tellement de force quelques années plus tard, spécialement en Égypte. Il les perçoit comme contraires à l'islam comme puissance fédératrice de tous les croyants, par-delà les particularismes régionaux :

²² *Ibid.*

²³ « Panislamismo », *Il Convito / al-Nādī*, n° 6 (10 luglio 1904), p. 4, n° 7 (17 luglio 1904), p. 4, n° 8 (31 luglio 1904), p. 4.

²⁴ Pour une synthèse sur le sujet, nous renvoyons à Landau, 1990.

Ce que nos diplomates appellent pompeusement l'éveil des nationalités en Orient n'est qu'un mouvement anti-islamique, puisque l'Islam en tant que religion ne peut être l'ennemi d'aucune nationalité. [...] le mot patriotisme n'aura jamais le même sens en Orient qu'en Europe²⁵.

Insabato est convaincu, comme Aguéli, et comme plus tard Guénon, que l'organisation du monde musulman repose « sur une tradition que l'on peut qualifier de religieuse » dans laquelle ce n'est pas la religion qui s'intègre dans l'ordre social, mais « l'ordre social tout entier qui s'intègre dans la religion »²⁶. S'ils venaient à s'imposer, les nationalismes arabes n'auraient par conséquent aucune légitimité, puisqu'ils entreraient en contradiction avec la loi islamique, qui a la fonction de régir le domaine temporel pour l'ensemble des croyants.

Ce credo panislamiste s'accompagne d'un soutien sans faille à l'Empire ottoman, considéré comme la seule entité politique capable de subsumer les différences ethniques et de rassembler les croyants sous son aile : de 1904 à 1907, *Il Convito* exprime inlassablement son attachement à la Sublime Porte et au titre de calife du sultan, qui lui donne, par-delà même les frontières de l'Empire, l'autorité sur l'ensemble du monde musulman. Les auteurs du journal exalteront à longueur de pages la loyauté religieuse et politique qu'exige le sultan, tout en défendant l'intégrité territoriale de l'Empire, pourtant menacé de toutes parts dans ces années, notamment par la Russie, dans les Détroits, et par l'Autriche-Hongrie, dans les Balkans.

4. Démasquer les « ennemis de l'Islam »

Si la pensée panislamiste n'est pas un danger, qui véhicule de tels préjugés contre l'Islam, et qui a intérêt à ruiner le sentiment naissant de solidarité entre les peuples musulmans ? La série de trois articles²⁷ intitulée « I nemici dell'Islam » (« Les ennemis de l'Islam »), signés par Aguéli, s'interroge précisément sur les différentes formes d'islamophobie qui circulent en Europe aussi bien qu'au Proche-Orient. Le terme d'« islamophobie » est utilisé par Aguéli dans un sens proche de son acception contemporaine, comme sentiment d'aversion incontrôlé, ayant une dimension psychologique et irrationnelle. Notons qu'il s'agit de l'une des premières apparitions du terme sous la plume d'un auteur européen, sinon de la toute première : en France, le mot n'est lancé qu'en 1910, et sa diffusion en langue anglaise et encore plus tardive²⁸. Le fait mérite d'être relevé : Aguéli forge ici un néologisme puissant, permettant d'identifier et de dénoncer, depuis Le Caire, une « peur » de l'Islam régnant parmi les grandes puissances coloniales. Cet article éclaire ainsi les racines d'un mot qui s'est, depuis plusieurs décennies, bien ancré dans le débat intellectuel : il nous montre que, contrairement à ce que l'on pourrait supposer, le mot « islamophobie » n'a pas été forgé par des musulmans arabes ou turcs en « réaction » à une stigmatisation collective. Il a été inventé par un Européen pour déconstruire le système de pensée d'autres Européens.

Aguéli développe une typologie sociologique élaborée : à ses yeux, l'aveuglement face à la grandeur de l'Islam et la circulation, dans le monde entier, de préjugés dégradants au sujet de cette religion, sont liés à une conjonction de facteurs négatifs. Il identifie en effet plusieurs nuances d'islamophobie.

La première est naturellement l'*islamophobie catholique* : les milieux cléricaux de la vieille Europe sont de longue date horrifiés par l'Islam, qu'ils considèrent comme une religion d'apostatats : le catholicisme est responsable de nombreuses rumeurs insensées sur les musulmans, vus comme les ennemis naturels et irréconciliables des chrétiens. Au travail de sape mené par ce que nous pourrions appeler le *lobby catholique* s'ajoute l'influence des pays anglo-saxons, eux-mêmes

²⁵ « quello che i nostri diplomatici chiamano pomposamente il risveglio delle nazionalità in Oriente, non è che un movimento anti-islamico, poiché l'Islam come religione non può essere nemico di una nazionalità qualsiasi. [...] la parola patriottismo, non avrà mai in Oriente lo stesso senso che in Europa. » « Note sull'Islam », *Il Convito / al-Nādī*, n° 22 (22 gennaio 1905), p. 2.

²⁶ Guénon, 1921/1987, p. 61-62.

²⁷ *Il Convito / al-Nādī*, n° 7 (17 luglio 1904), p. 1, n° 8 (31 luglio 1904), p. 1, n° 10 (14 agosto 1904), p. 1.

²⁸ Pour une synthèse sur le sujet, voir Bravo López, 2011.

tout à fait imperméables, du fait de leur culture matérialiste et pragmatique, à la spiritualité propre aux pays arabes : il existe pour Aguéli une *islamophobie protestante* extrêmement méprisante à l'égard des peuples orientaux, dont la violence n'a rien à envier à l'islamophobie catholique.

Mais la répulsion à l'égard de l'Islam ne saurait être restreinte à une différence de culture religieuse. Les milieux progressistes et savants ne sont pas épargnés par l'analyse d'Aguéli : n'existe-t-il pas une islamophobie « stile socialista » (« style socialiste »), c'est-à-dire d'extrême gauche, influencée par les théoriciens de la laïcité, une islamophobie « tipo tedesco » (« de type allemand »), obnubilée par l'arianisme et la « théorie des races inférieures », et enfin une islamophobie « tipo russo » (« de type russe »), alimentée par de vieilles rivalités territoriales, et fort intéressée par le démantèlement de l'Empire ottoman ? Autant de forces à combattre pour redonner à l'Islam la place qui lui est due.

Le recensement des « ennemis de l'Islam » ne s'achève pas là : le fait est que l'Islam a aussi des « ennemis de l'intérieur », situés en Orient même, et qui empêchent sa renaissance. Aguéli pointe du doigt une variété d'Orientaux dangereux, qu'il nomme les « Levantins ». Le terme désigne une population composée principalement de chrétiens du Proche-Orient, « rarement » de juifs, « parfois » de musulmans, mais de musulmans trompés par leur attrait pour le matérialisme occidental au point de devenir, en quelque sorte, plus européens que les Européens eux-mêmes :

Ils parlent toutes les langues sans en connaître aucune, dans le sens où ils savent comment manifester leur ignominie dans tous les idiomes parlés, mais ils sont absolument incapables de lire et de comprendre une seule ligne d'une œuvre littéraire. Ils ont une haine instinctive et féroce pour tout ce qu'on appelle la beauté, la générosité ou le mysticisme : ils ne connaissent qu'une chose dans la vie : l'argent et rien d'autre, et pour l'obtenir tous les moyens sont bons pourvu de réussir. Ils ne peuvent concevoir d'autre forme de conscience en dehors de la peur du gendarme²⁹.

La violence verbale qui s'exerce ici montre que ces « Levantins » représentent le grand danger, le grand ennemi aux yeux d'Aguéli. Incarnation d'un monde du commerce âpre au gain et sans scrupule, symbole d'une société mélangée, occidentalisée et cosmopolite, « l'ignoble Levantin » fait figure de repoussoir. Ce « Levantin », on l'imagine volontiers installé dans les beaux quartiers d'Alexandrie, ayant fait fortune dans l'*import-export*, mais ayant aussi perdu tout sens de la transcendance et du sacré. Qu'il soit grec, syrien ou libanais, il représente cet Orient ouvert, urbain, mais fondamentalement coupé de ses racines religieuses, qu'est en train de façonner la colonisation. C'est bien contre cette « canaille » sans âme, adoratrice du veau d'or, qu'il faut se dresser pour retrouver les valeurs de l'Islam primitif.

5. Déconstruire la colonisation ?

La condamnation de la colonisation européenne s'inscrit dans la continuité de ces déclarations sur les ravages créés par la présence occidentale. C'est dans l'éditorial « Ricominciando » (« En recommençant »), du 20 mai 1906, que l'on trouve la meilleure expression de ce message anti-impérialiste : « Nous nous prononçons donc contre l'expansion coloniale pratiquée par nos voisins. Qu'elle soit pratiquée par la force ou par la ruse, comme dans la prétendue "pénétration pacifique", il s'agit presque toujours d'un crime ; et nous espérons qu'un jour les indigènes seront assez forts pour l'empêcher »³⁰.

²⁹ « Essi parlano tutte le lingue senza saperne nessuna, nel senso che sanno manifestare la loro ignominia in tutti gli idiomi parlati, ma sono assolutamente incapaci di leggere e di capire una sola riga di un'opera letteraria qualunque. Essi hanno un odio istintivo e feroce per tutto ciò che si chiama bellezza, generosità o misticismo : essi non conoscono che una sola cosa nella vita : il danaro e null'altro, e per ottenerlo tutti i mezzi sono buoni pur di riescire. Essi non possono concepire altra forma della coscienza al di fuori della paura del gendarme. » *Il Convito / al-Nādi*, n° 10 (14 agosto 1904), p. 1.

³⁰ « Ci schieriamo dunque contro l'espansione coloniale così come viene praticata dai nostri vicini. Ch'essa venga perpetrata con la forza o con la furberia, come nella sedicente "penetrazione pacifica", è quasi sempre un delitto ; e noi auguriamo che un dì gli indigeni siano tanto forti da poterla impedire. » *Il Convito / al-Nādi*, Anno III n° 1 (20 maggio 1906), p. 1.

Par-delà cette opposition de principe, toutes les puissances européennes qui interviennent de près ou de loin dans la « question d'Orient » sont considérées par la rédaction à l'aune de leur politique orientale, et jugées avec sévérité. Sans surprise, si l'Autriche, l'Allemagne et la Russie ne sont pas épargnées, ce sont les deux grandes nations coloniales – la France et la Grande-Bretagne – qui concentrent l'essentiel des attaques. La France, « sœur latine » de l'Italie, a trahi son idéal civilisateur en se constituant un empire par la force des armes, avec une pure finalité économique. Le journal dénonce vivement ses menées en Afrique du Nord, et ses possibles prétentions sur la Libye. C'est ainsi qu'à partir du numéro 20, *Il Convito* distille des révélations sur les visées de la France au Maroc, aussi bien dans les pages en italien que dans les pages en arabe³¹ : on devine que le projet est non seulement de mettre dans l'embarras les autorités françaises par des indiscretions diplomatiques, mais aussi de gagner à peu de frais la sympathie des musulmans, hostiles à cette nouvelle entreprise coloniale au Maghreb.

La politique méditerranéenne de la Grande-Bretagne – également puissance « occupante » en Égypte – est condamnée dans des termes similaires. Ce positionnement n'est guère étonnant, vu l'ancrage militant du journal et vu le lectorat visé, au moins dans les pages arabophones : l'opinion publique égyptienne n'a pas oublié le bombardement d'Alexandrie en 1882, l'occupation militaire anglaise et la mise sous tutelle du pays. Le Royaume-Uni est régulièrement présenté comme un pays faussement ami, qui n'a fait que donner au peuple d'Égypte « l'éducation nécessaire pour former de fidèles vassaux et pour apprivoiser de bons laquais »³². On constate même de ce point de vue un durcissement du propos au fil des ans : entre 1904 et 1906 la parole se libère dans le journal, qui n'hésite pas à traiter les Anglais d'« assassins » après l'épisode de Dunšawāy³³, érigé en symbole de l'oppression britannique. Rappelons que le 13 juin 1906, des émeutes éclatèrent à Dunšawāy, dans le Delta, à la suite d'une altercation entre des officiers britanniques venus chasser le pigeon et des paysans locaux : le comportement arrogant des militaires suscita une réaction violente des fellahs. Le bilan fut d'un mort et de plusieurs blessés, mais la justice s'en prit seulement aux Égyptiens, en exonérant les Britanniques de toute responsabilité. À la fin du mois de juin, sur ordre des dirigeants anglais, quatre paysans furent pendus, huit furent battus publiquement, tandis que d'autres furent condamnés à de lourdes peines d'emprisonnement. Cet incident, largement relayé dans la presse, émut l'opinion publique égyptienne et marqua un tournant dans l'histoire de l'occupation anglaise : la « punition pour l'exemple », cruelle et disproportionnée, voulue par un pays censé incarner le monde « civilisé » – mais agissant dans les faits en puissance colonisatrice sans états d'âme –, avait de quoi réveiller les passions.

6. Promouvoir l'Italie

Bien sûr, les critiques incessantes adressées aux pays occidentaux sont également là pour faire ressortir, par contraste, la position particulière de l'Italie : page après page, *Il Convito* cherche à présenter l'Italie comme un pays *naturellement* proche des communautés musulmanes de Méditerranée, un pays *ontologiquement* différent des autres puissances européennes. Les arguments mobilisés par les rédacteurs sont très divers. C'est avant tout par son histoire que l'Italie se distingue. Ce pays a en effet un passé qui le prédispose, à plusieurs titres, à une union fraternelle avec l'Islam. Tout d'abord, l'Italie a les mains propres, car elle est restée à l'écart de la course à la colonisation pratiquée par ses voisins : « L'Italie n'est souillée d'aucune horreur coloniale »³⁴. Cette innocence – toute relative, si l'on songe aux possessions de l'Italie en Érythrée et en Somalie, et à ses vues longtemps contrariées sur l'Éthiopie – est censée lui conférer une forme

³¹ Voir les quatre articles intitulés « Rivelazioni sulla Questione Marocchina », *Il Convito / al-Nādī*, n° 20 (11 dicembre 1904), p. 2, n° 21 (1° gennaio 1905), p. 2, n° 22 (22 gennaio 1905), p. 2, n° 23 (5 febbraio 1905), p. 1.

³² « L'istruzione necessaria per formare dei fedeli vassalli ed addomesticare dei buoni lacché ». *Il Convito / al-Nādī*, Anno III n° 1 (20 maggio 1906), p. 1.

³³ Voir *Il Convito / al-Nādī*, Anno III n° 3 (1 luglio 1906), p. 1-3.

³⁴ « L'Italia non si è macchiata d'orrori coloniali. » *Il Convito / al-Nādī*, Anno III n° 1 (20 maggio 1906), p. 1.

de supériorité morale. Ensuite, c'est un pays qui a été longtemps soumis à des nations étrangères : ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle qu'il a pu se libérer définitivement de l'oppression autrichienne, et retrouver sa fierté nationale à travers le *Risorgimento*. C'est donc un pays qui se situe spontanément dans le rang des peuples « subalternes », aux côtés des *colonisés* plus que des *colonisateurs*.

Enfin – et l'argumentation développée ici est plus originale –, c'est un pays hanté par le souvenir de la Rome antique, dont la mission civilisatrice menée à travers la Méditerranée n'est pas sans affinités avec les conquêtes arabes réalisées à l'époque omeyyade : l'Empire romain a offert au monde un exemple de « colonisation » alternative, respectueuse de l'identité des peuples, similaire à ce que fut l'expansion de l'Islam pendant son âge d'or³⁵. Romains et Arabes ont montré, à quelques siècles d'intervalle, qu'il existait des modalités d'intégration pacifique des populations, loin de ce que révèlent les politiques coloniales contemporaines.

Aux raisons de l'histoire s'ajoutent celles de la géographie : la morphologie même de l'Italie, péninsule placée au centre de la Méditerranée, n'en fait-elle pas naturellement une passerelle entre l'Est et l'Ouest ? Cette situation d'interface entre Orient et Occident est évoquée à plusieurs reprises comme une évidence de la géographie physique. La représentation de l'Italie en tant que barycentre du *mare nostrum*, « jetée comme un pont à travers la Méditerranée »³⁶, n'est pas nouvelle, mais elle est déclinée ici dans une perspective pacifique : l'Italie peut être une main tendue entre l'Islam et les puissances européennes.

C'est également par son état d'esprit que l'Italie se distingue : si l'on en croit les rédacteurs du journal, « il n'y a que les Italiens qui soient capables de collaborer avec les Orientaux »³⁷ ; les Italiens sont en effet les seuls « à savoir faire honorablement fortune en Orient »³⁸. Alors que la mentalité coloniale suppose de vouloir toujours exploiter son interlocuteur, piller ses ressources, en tirer le profit maximal, les émigrés italiens de la *nazione proletaria* – que la rédaction distingue bien des missionnaires catholiques, plus retors – ont une capacité particulière de fraternisation. À cela s'ajoute – quand des cadres italiens sont amenés à administrer un territoire – un grand respect pour l'Islam et une facilité à régler des conflits en s'adaptant aux exigences de la *charia*.

Cette vision flatteuse de l'Italie, amie et alliée naturelle des musulmans, circule dans bien des pages du journal, mais c'est sans doute dans l'article « *Īṭālyā wa al-Islām* » (« L'Italie et l'Islam »), publié dans le septième numéro, qu'on en trouve la formulation la plus complète³⁹. Ce texte est un vibrant plaidoyer *pro domo*, destiné à présenter l'Italie sous le meilleur jour possible au lectorat arabophone. On peut en citer quelques lignes pour donner un aperçu du ton employé :

Entre l'État italien et la grande nation de l'Islam, il existe une grande affection qui conduit les nations musulmanes à entretenir avec la nation italienne des relations d'amitié et de loyauté civile et sociale ; le gouvernement italien, tout spécialement, dénie tout soutien aux prêtres ou aux missionnaires qui font la guerre aux autres religions en prétendant prêcher pour la chrétienté ; en cela ces derniers ne sont que des instigateurs des problèmes entre les gens ; ils allument le feu du mal et déclenchent des révolutions dans les pays paisibles qui, eux, ne pensent pas à l'insurrection, et n'envisagent dans leur politique que le calme, la rationalité et la compréhension des conséquences des choses⁴⁰.

L'Italie et l'Islam sont destinés à s'entendre. Il découle de ce constat qu'une autre politique étrangère, plus juste et plus morale, est possible entre ces deux ensembles – et avec elle, peut-être, une autre forme de colonisation. Car la rédaction du journal ne nie pas l'idée même de colonisation : elle entend la dissocier de l'impérialisme comme *idéologie*, et même du colonialisme

³⁵ Voir « La colonizzazione araba », *Il Convito / al-Nādī*, n° 22 (22 gennaio 1905), p. 3, et n° 23 (5 febbraio 1905), p. 3.

³⁶ « Gettata come un ponte attraverso il Mediterraneo ». Dante, « Vittoria ! » *Il Convito / al-Nādī*, n° 11 (21 agosto 1904), p. 1.

³⁷ « Non vi son che gli Italiani capaci di collaborare con gli Orientali. » *Il Convito*, « Ricominciando », *Il Convito / al-Nādī*, Anno III n° 1 (20 maggio 1906), p. 1.

³⁸ « A saper onoratamente far fortuna in Oriente. » *Ibid.*

³⁹ « *Īṭālyā wa al-Islām* » (« L'Italie et l'Islam »), *Il Convito / al-Nādī*, n° 7 (17 luglio 1904), p. 2 (partie arabe).

⁴⁰ *Ibid.* Notre traduction.

comme *politique*. Pour autant, la colonisation n'est jamais considérée comme un produit d'expansion du capitalisme industriel, à la recherche de nouvelles matières premières ou de nouveaux marchés. Elle est appréhendée comme un débouché démographique, un mouvement de vases communicants alimenté par la *pauvreté* plus que par la *richesse*, selon une vision assez conforme aux réalités de l'émigration italienne.

Il Convito laisse ainsi imaginer dans divers articles une immigration respectueuse des us et coutumes des musulmans, fondamentalement ouverte et pacifique. Comment la mettre en œuvre concrètement ? Il est acquis que la politique impérialiste ne peut être un modèle (« nous sommes opposés à la conquête violente et à l'assimilation forcée, nous n'admettons pas de races inférieures, [...] nous devons être tolérants et respecter les croyances et les libertés d'autrui »⁴¹). Pour qu'une colonisation tolérante se produise, il faut que les futurs immigrés ne soient pas guidés par l'appât du gain, qu'ils soient instruits des lois et de la langue du peuple auprès duquel ils vont vivre, et surtout qu'ils ne cherchent pas à le transformer selon des principes extérieurs à sa culture :

Selon que certains membres du gouvernement considèrent les autres peuples comme des êtres inférieurs ou comme des égaux, ils s'efforcent d'en faire tantôt des sujets, tantôt des concitoyens. Ce sont deux formes de politique : celle de l'exploitation et celle de l'assimilation : les deux sont également mauvaises, par conséquent « il est nécessaire de considérer les indigènes simplement comme des hommes différents et de chercher en eux des associés. » [...] Il est nécessaire de construire en s'appuyant sur la formule : « Ni assimilation, ni exploitation : Association⁴². »

Ce que suggère ce slogan sibyllin, repris par Insabato à Jean Hess, c'est une nouvelle forme de collaboration ou d'alliance, basée sur une démarche « associative ». Le sens du terme n'est pas explicité dans l'article, et il ne le sera, hélas, dans aucun autre texte, mais l'on peut souligner que le mot apparaît dans le lexique des saint-simoniens, ainsi que dans les grandes théories de l'anarchisme (l'« association » apparaissant comme une forme d'organisation sociale alternative, horizontale et non hiérarchisée). Son application aux relations coloniales peut surprendre, mais elle n'a rien d'absurde : le concept circule, spécialement en France, dans le discours politique de la fin du XIX^e siècle. Dans les débats parlementaires sur la « question coloniale », les *associationnistes* (souvent perçus comme inspirés par le modèle anglais, et plus modérés) s'opposent à la fin du siècle aux *assimilationnistes*, partisans d'une intégration très poussée. Par ce que le journal conçoit comme une sorte d'entente d'égal à égal, l'Orient pourra acquérir de nouvelles techniques sans perdre son identité, et l'Occident (à tout le moins l'Italie) pourra résoudre ses problèmes démographiques, tout en s'enrichissant spirituellement.

Comme emblème de cette nouvelle ère de coopération italo-islamique, la rédaction juge nécessaire l'édification d'une grande mosquée, au cœur même de Rome : la construction d'un tel monument dans la ville éternelle permettrait en effet de révéler au monde entier le nouvel idéal d'hospitalité de la culture italienne à l'égard des Mahométans, en attirant le regard de tous les peuples musulmans. Un éditorial de l'été 1904, rédigé sur un ton exalté par Insabato, est consacré à ce mirage, qui permettrait de sceller, de façon spectaculaire, la fraternité entre l'Italie et l'Islam :

Le dôme pittoresque et l'élégant minaret seraient là, dans la Rome des papes, pour prouver que leur règne a pris fin à jamais afin de laisser place à celui de la tolérance et de la liberté. | La Rome antique

⁴¹ « Siamo contrari alla conquista violenta e all'assimilazione forzata, noi non ammettiamo razze inferiori [...] dobbiamo essere tolleranti e rispettare le credenze e le libertà degli altri. » Dante, « Ai socialisti », *Il Convito / al-Nādī*, n° 12 (28 agosto 1904), p. 1.

⁴² « A seconda che al governo vi sono degli individui che considerano gli altri popoli come inferiori o come uguali, essi si sforzano di farne o dei soggetti o dei concittadini. | Sono due forme di politica : quella di sfruttamento e quella d'assimilazione : ambedue sono ugualmente cattive, quindi « è necessario considerare gl'indigeni semplicemente come uomini differenti, e cercare in essi degli associati. » [...] | È necessario costruire basandosi sulla formula : "Non assimilazione, non sfruttamento : Associazione". » Enrico Insabato, « A proposito di un libro [*La Vérité sur l'Algérie*, de Jean Hess] », *Il Convito / al-Nādī*, n° 29 (25 giugno 1905, p. 1)

a accueilli tous les dieux de l'Asie et de l'Afrique, la Rome moderne, qui accueillera bientôt des membres du Congrès des libres penseurs du monde entier, saura être un hôte courtois et tolérant, ouvert à ce symbole d'une religion comptant trois cents millions d'adeptes, c'est-à-dire trois cents millions de personnes qui, demain, seront inspirées par l'Italie, en tant que grand phare de la civilisation et en tant qu'amie de confiance dans les jours sombres de la lutte et du sacrifice⁴³.

Symbole de « tolérance » et de « liberté », cette mosquée fondée à Rome pourrait aussi faire office, dans l'optique d'Insabato, de lieu de rencontre entre savants d'Orient et d'Occident : la fin de l'article se prend à rêver d'un grand institut d'études orientales annexé à la mosquée, où les orientalistes italiens accueilleraient fraternellement les savants « musulmans, chinois, turcs, arabes, somalis, indiens » venus s'abreuver au grand fleuve du savoir universel⁴⁴.

7. Entre orientalisme et colonialisme

Le soutien apporté à la cause de l'Islam se double donc d'un effort de promotion de l'Italie, comme seul pays à même de défendre sincèrement les intérêts du monde arabe : au fil des articles, *Il Convito* dessine pour l'Italie les grandes lignes d'une « politique islamique » globale. Soutien inconditionnel aux peuples musulmans, défense de la Sublime Porte et du califat ottoman, condamnation tous azimuts de la politique orientale des grandes puissances, valorisation de l'Italie comme seule interlocutrice fiable : tels sont les grands axes du discours développé par Insabato et Aguéli.

De ce point de vue, Anna Baldinetti a bien montré que le propos de ce journal est fort original – peu de revues européennes prennent parti aussi chaudement pour l'Islam traditionnel –, mais qu'il s'intègre aussi, plus largement, dans un faisceau d'actions de « propagande » menées par l'Italie entre le début du XX^e siècle et l'invasion de la Libye à l'automne 1911. Dans cette décennie, les autorités italiennes multiplient les initiatives pour élargir leur influence sur un Proche-Orient qu'elles connaissent fort mal, mais dont elles perçoivent les potentialités : « L'intérêt particulier pour l'Égypte, en plus de la présence d'une importante communauté italienne, découlait du fait qu'en Égypte on essayait de préparer l'entreprise libyenne, non par des opérations militaires, mais par un travail subtil de pénétration culturelle qui devait remplir la fonction de présenter l'Italie comme une amie des musulmans »⁴⁵.

La composante politique du *Convito* fait donc écho à de nombreux autres projets développés par l'Italie vis-à-vis de l'Égypte, considérée comme la meilleure voie d'accès au monde arabe en ces premières années du xx^e siècle. Développer l'enseignement de la langue italienne dans les écoles égyptiennes ; offrir une place aux professeurs italiens à la prestigieuse Université du Caire ; établir un *riwāq* (foyer) à l'université al-Azhar pour accueillir les étudiants musulmans issus des colonies italiennes souhaitant étudier au sein de l'institution islamique ; fonder un Institut italien d'études orientales sur le modèle de l'École du Caire créé par la France en 1880 ou du *Egypt Exploration Fund* mis en place par les Britanniques en 1882 ; rendre possible une visite du sultan 'Abbās II Ḥilmī en Italie : autant d'actions à la fois culturelles, diplomatiques et politiques mises en place par les fonctionnaires de la *Consulta*, qui témoignent d'une volonté plus ou moins adroite

⁴³ « La pittoresca cupola e l'elegante minareto starebbero là, nella Roma dei papi, a provare che il loro regno è finito per sempre per far largo a quello della tolleranza e della libertà. | Roma antica accoglieva tutti gli dei dell'Asia e dell'Africa, Roma moderna che accoglierà presto a congresso i liberi pensatori di tutto il mondo, saprà essere ospite cortese e tollerante al simbolo di una religione che conta trecento milioni di adepti, vale a dire trecento milioni di persone che s'ispireranno domani all'Italia, quale grande faro di incivilimento e quale amica fidata nei giorni oscuri della lotta e del sacrificio. » Enrico Insabato, « A chi spetta !... » [« À qui le tour !... »], *Il Convito / al-Nādī*, n° 9 (7 agosto 1904), p. 1. Sur les origines de cette idée, qui fera long feu, voir Bono, 1989.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ « ... il particolare interesse per l'Egitto, oltre alla presenza della consistente comunità italiana, derivava dal fatto che in Egitto si cercava di preparare l'impresa di Libia, non attraverso operazioni militari ma con una sottile opera di penetrazione culturale che doveva assolvere alla funzione di presentare l'Italia come amica dei musulmani. » Baldinetti, 1997, p. 32.

de faire « exister » la nation italienne aux yeux des populations « mahométanes », et de la montrer sous une lumière favorable.

8. Pertinence et postérité d'un positionnement militant

Enrico Insabato et Ivan Aguéli placèrent bien des espoirs dans *Il Convito*. À l'islamologie savante pratiquée par les orientalistes du Vieux Continent ils comptaient substituer une forme d'*islamosophie* vécue de l'intérieur, en contact direct avec le monde musulman. Leur journal se proposait de diffuser en Europe une meilleure connaissance de l'Islam, et même d'introduire les lecteurs aux formes spirituelles et ésotériques de cette religion. Inversement, les pages en arabe cherchaient à montrer aux Orientaux un autre visage de l'Occident, incarné de façon éclatante par l'Italie : une nation amie, mue par des principes de fraternité, hostile à toute idée de colonisation armée.

S'il rencontra des sympathies auprès de certaines élites religieuses et intellectuelles, le projet d'Insabato et Aguéli ne bouleversa pas le paysage du Proche-Orient, tout comme il n'entraîna pas de tournant spectaculaire dans la politique étrangère de l'Italie. Son éclat fut, à vrai dire, assez fugitif : lancé en mai 1904, ce périodique « italo-islamique » cessa d'être régulièrement publié dès l'été 1905. Relancé en 1906, transformé en revue en 1907, il survécut encore à travers deux numéros isolés, en 1910 et 1912, avant de sombrer dans l'abîme et de venir grossir la liste de ces titres de presse fantomatiques, publiés en Égypte au début du XX^e siècle pendant quelques années, puis totalement sortis de la mémoire collective.

Notre hypothèse est qu'un tel périodique – *artisanal* dans son fonctionnement, *expérimental* dans ses principes – pouvait difficilement s'inscrire dans la durée. N'allait-il pas, de plusieurs points de vue, à rebours de l'évolution du monde arabe et des relations Orient-Occident ? La défense de l'Islam traditionnel fut sa première cause perdue. Obstinement, Insabato et Aguéli se réclamèrent d'une interprétation conservatrice, et même « antimoderne », de l'Islam. En mettant à l'honneur les concepts de *coutume* et de *tradition*, en défendant l'organisation ancestrale des sociétés musulmanes – basée sur le prestige des cheikhs, le rôle social des confréries, les réseaux d'entraide de l'Islam – comme étant une chose *bonne en soi* et en s'opposant à toute évolution du rapport entre religion et société, ils choisirent un parti extrême, déjà en cours de marginalisation : en l'espace de quelques années, les grands penseurs du modernisme islamiste, soucieux d'adapter la loi islamique aux nouvelles conditions de vie en Orient, s'orientèrent dans une direction opposée.

Le panislamisme fut un deuxième pari risqué – sans doute déjà anachronique, sinon dépassé, au moment où la rédaction du journal le promouvait à toute force. En soutenant l'autorité supérieure de Grande Porte, en célébrant le rôle de calife du sultan d'Istanbul, et en rêvant d'une union politique des peuples musulmans – qu'ils supposaient unis par une même foi en dehors de tout sentiment patriotique –, Insabato et Aguéli sous-estimèrent sans doute l'ampleur des nationalismes arabes, en plein essor dès la fin de la Belle Époque. Au moment même où la revue cessa de publier, la révolution des Jeunes-Turcs (1908), l'invasion de la Libye (1911), puis la Grande Guerre (1914), accélérèrent l'émergence en Égypte d'un nationalisme qui scella la fin d'un quelconque rêve d'union islamique.

Enfin, l'alliance italo-musulmane esquissée par le journal était destinée à ne jamais se concrétiser, balayée par la *Realpolitik* du gouvernement italien. Le jeune Royaume d'Italie n'avait pas les moyens du grand dessein méditerranéen qu'il rêvait de réaliser. La voie de l'alliance avec l'Empire ottoman et la tentative de rapprochement avec les opinions publiques des pays musulmans n'était pour les fonctionnaires de la *Consulta* qu'un pis-aller, permettant de concilier tant bien que mal leurs ambitions en matière de politique étrangère et leurs capacités très limitées : dès que l'occasion se présenta, l'utopie portée par *Il Convito* fut rapidement rangée au magasin des accessoires par l'idéologie nationaliste qui poussa le gouvernement de Rome à l'expédition militaire en Libye.

Cette expédition marque à l'évidence une frontière : après son déclenchement en septembre 1911, le discours du *Convito* bascule dans l'arrière-garde : l'Italie ne sera jamais ce pont entre Orient et Occident, tradition chrétienne et Islam, caressé par l'imagination d'Insabato et d'Aguéli. Reste ce curieux objet éditorial, unique dans l'histoire de la presse du Proche-Orient. À plus d'un siècle de distance, les numéros froissés et jaunis du *Convito* nous offrent un témoignage précieux sur les projets chimériques que pouvait susciter un rapprochement entre les deux rives de la Méditerranée à la fin de la Belle Époque. Le journal possède une dimension inspirée, annonciatrice, prophétique : ses articles fiévreusement rédigés ont le charme qu'exerce parfois la lecture de certaines uchronies, en nous désignant une autre évolution possible de la géopolitique mondiale.

On peut considérer ce tirage, avec sa vision avantageuse du « monde musulman » et ses grands rêves d'alliance entre l'Est et l'Ouest, comme l'un des derniers avatars de l'orientalisme européen hérité du XIX^e siècle, tel que l'analyse Edward Said : comme d'autres avant eux, Insabato et Aguéli construisent un système dualiste qui oppose abstraitement deux entités, l'« Occident-modernité » et l'« Orient-tradition » – ou si l'on préfère l'« Occident-matière » et l'« Orient-esprit ». Comme l'orientalisme européen examiné par Said, l'orientalisme d'Insabato et d'Aguéli est une construction hyperculturelle qui tient fondamentalement du mirage érudit, du fantasme savant, plus que d'une « réalité » observable. Ce trait n'ôte rien à l'intérêt du *Convito* en tant que document historico-littéraire. Élaboration idéologique et doctrinale empruntant à tous les champs du savoir, *Il Convito* fut un périodique sans équivalent – à la fois politique et spiritualiste, dans le *hic et nunc* de la stratégie diplomatique et dans l'*ailleurs* des questions ésotérico-religieuses – porté par une vision originale et puissante.

Bibliographie

- AGUÉLI Ivan (1988), *Écrits pour La Gnose. Comprendant la traduction de l'arabe du Traité de l'unité*, Milan, Arché.
- AYALON Ami (1995), *The Press in the Arab Middle East: A History*, Oxford, Oxford University Press.
- AYALON Ami (2016), *The Arabic Print Revolution. Cultural Production and Mass Readership*, Cambridge, Oxford University Press.
- BALDINETTI Anna (1997), *Orientalismo e colonialismo. La ricerca di consenso in Egitto per l'impresa di Libia*, Rome, Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente Carlo Alfonso Nallino.
- BONO Salvatore (1989), « Per una moschea a Roma agli inizi del secolo. Un'idea del re Vittorio Emanuele II », *Islàm. Storia e civiltà*, n° 26, p. 15-20.
- BRAVO LÓPEZ (2011), « Towards a Definition of Islamophobia: Approximations of the Early Twentieth Century », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 34, n° 4, p. 556-573.
- BRECQ Mahdî (2017), « Nouveaux éclairages sur Ivan Aguéli », *Cahiers de l'Unité*, n° 8, p. 37-53.
- BRECQ Mahdî (2018a), « Nouveaux éclairages sur Ivan Aguéli II. Aguéli entre Occident et Orient (Suite & fin) », *Cahiers de l'Unité*, n° 9, p. 31-68.
- BRECQ Mahdî (2018b), « Nouveaux éclairages sur Ivan Aguéli III. Lettres d'Aguéli à Guénon : personnages cités et thèmes récurrents », *Cahiers de l'Unité*, n° 11, p. 37-63.
- CANDIARD Adrien (2004), *Les réseaux d'Enrico Insabato et la politique orientale de l'Italie (1902-1911)*, Mémoire de maîtrise sous la direction de Daniel Rivet, Université Paris I Panthéon-Sorbonne, Paris.
- CHACORNAC Paul (1957), *La vie simple de René Guénon*, Paris, Éditions Traditionnelles.
- CHODKIEWICZ Michel (1988), « L'Offrande au Prophète de Muhammad al-Burhân-pûrî », *Connaissance des Religions*, vol. 4, n° 1-2, p. 30-40.
- CLAUSTRAT Frank (2012), « Aguéli, avant-garde et Islam : itinéraire d'un artiste et critique d'art nordique à Paris (1895-1913) », dans Sylvain Briens, Karl Erland Gadellii, May-Brigitte Lehman

- & Jean-Marie Maillefer (éds.), *Cent ans d'études scandinaves*, Stockholm, Kungliga Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, p. 315-330.
- EMPEREUR Jean-Yves & MARTELLIÈRE Marie-Delphine (éds.) (2017), *Presses allophones de Méditerranée*, Alexandrie, Centre d'Études Alexandrines.
- FYFE Hamilton (1911), *The New Spirit in Egypt*, Londres, Blackwell.
- GAUFFIN Axel (1940-1941), *Ivan Aguéli. Människan, mystikern, målaren*, Stockholm, Sveriges Allmänna Konstförenings Publikation.
- GOTTI PORCINARI Carlo (1965), *Rapporti italo-arabi (1902-1930) : dai documenti di Enrico Insabato*, Rome, ESP.
- GRANGE Daniel J. (1994), *L'Italie et la Méditerranée (1896-1911) : les fondements d'une politique étrangère*, Rome, École française de Rome.
- GUÉNON René (1921/1987), *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, Éditions de la Maisnie.
- HATINA Meir (2007), « Where East meets West: Sufism, Cultural Rapprochement, and Politics », *International Journal of Middle East Studies*, vol. 39, n° 3, p. 389-409.
- IANARI Vittorio (2005), « La politica islamica dell'Italia durante la Triplice Alleanza. L'attività di Enrico Insabato », dans Stefano Trinchese (éd.), *Mare nostrum: percezione ottomana e mito mediterraneo in Italia all'alba del '900*, Milan, Guerini Studio, p. 199-246.
- LANDAU Jacob M. (1990), *The Politics of Pan-Islam. Ideology and Organization*, Oxford, Clarendon Press.
- LUTHI Jean-Jacques (2009), *Lire la presse d'expression française en Égypte : 1798-2008*, Paris, L'Harmattan.
- MAḤMŪD 'Abd-al-Halīm (2007), *Un Soufi d'occident, René Guénon (Shaykh 'Abd al-Wāhid Yahyā)*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Jean Abd-al-Wadoud Gouraud, Le Caire-Beyrouth, Albouraq.
- MARCHI Alessandra (2010), « La presse d'expression italienne en Égypte de 1845 à 1950 », *RiMe, Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, n° 5, p. 91-125.
- MARCHI Alessandra (2017a), « La presse italoophone en Égypte. Un long siècle d'histoire », dans Jean-Yves Empereur & Marie-Delphine Martellièrre (éds.), *Presses allophones de Méditerranée*, Alexandrie, Centre d'études alexandrines, p. 155-178.
- MARCHI Alessandra (2017b), « La presse et l'anarchisme. Les journaux italophones d'Égypte », dans Jean-Yves Empereur & Marie-Delphine Martellièrre (éd.), *Presses allophones de Méditerranée*, Alexandrie, Centre d'études alexandrines, p. 179-188.
- MARCHI Alessandra (2017c), « Italian Pro-Islamic Politics in the Writings of Enrico Insabato : Between Libya and Egypt », dans Paolo Bertella Farnetti & Cecilia Dau Novelli (éds.), *Images of Colonialism and Decolonisation in the Italian Media*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing, p. 132-148.
- MARZULLO Claudio (2016), « Leggere Ibn 'Arabi in italiano. Quando il sufismo diventa affare di Stato », *El Azufre Rojo*, n° 3, p. 189-199.
- MESSAOUDI Alain (2015), *Les arabisants et la France coloniale. Savants, conseillers, médiateurs (1780-1930)*, Lyon, ENS Éditions.
- RYAN Eileen (2018), *Religion as Resistance: Negotiating Authority in Italian Libya*, Oxford, Oxford University Press.
- SAID Edward W. (1978), *Orientalism*, New York, Pantheon Books. Traduction française : *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.
- SAID Edward W. (1985), « Orientalism Reconsidered », *Cultural Critique*, n° 1, p. 89-107. Traduction française : « Retour sur l'orientalisme », dans Edward W. Said, *Réflexions sur l'exil et autres essais*, Arles, Actes Sud, p. 271-292.
- SCARABEL Angelo (1978), « Una rivista italo-araba di inizio secolo : an-Nâdî (Il Convito) », *Oriente Moderno*, vol. 58, n° 1-3, p. 51-67.

SEDGWICK Mark (éd.) (2021) *Anarchist, Artist, Sufi: The Politics, Painting, and Esotericism of Ivan Aguéli*, Londres, Bloomsbury Publishing.

VÂLSAN Michel (1953), « L'Islam et la fonction de René Guénon », *Études Traditionnelles*, n° 305, p. 14-47.

VÂLSAN Michel (1971a), « Références islamiques du "Symbolisme de la Croix" », *Études Traditionnelles*, n° 424-425, p. 49-61.

VÂLSAN Michel (1971b), « Références islamiques du "Symbolisme de la Croix" » [suite et fin], *Études Traditionnelles*, n° 428, p. 275-283.

Paul-André Claudel

est maître de conférences habilité à diriger des recherches en littératures comparées à Nantes Université. Ses recherches portent sur le domaine italien et méditerranéen.

Partie 2

Échanges littéraires

Nicolas Corréard

Venise 1550 : (ré-)importation des fables orientales



Résumé : L'histoire des migrations vers l'ouest des fables du *Pañchatantra* indien a été bien décrite dans ses grandes lignes, de même que le rôle pivot joué par la version arabo-persane du *Kalīla-wa-Dimna*, connue en Europe par plusieurs canaux depuis le Moyen Âge. Pourtant, certaines circonstances dictent des inflexions majeures dans les choix des traducteurs et des adaptateurs, comme le montre le cas des versions italiennes de la Renaissance, par Agnolo Firenzuola et Anton Francesco Doni, elles-mêmes traduites dans d'autres langues, de sorte qu'elles ont relancé l'intérêt pour le fonds oriental. Ce dernier bénéficie de la vogue humaniste d'Ésope et des formes humbles et plaisantes de littérature sapientiale. Mais les contes animaliers venus d'Orient offraient surtout des opportunités nouvelles dans un contexte de renouvellement de la prose narrative. Le didactisme moral est de plus relégué à l'arrière-plan par l'intérêt pour la description des embûches du monde courtisan, les adaptateurs faisant des fables un miroir satirico-politique de leur époque. C'est leur réalité contemporaine qui les conduit à retrouver le sens originel du *Kalīla-wa-Dimna*. Ainsi, certaines routes de la Soie littéraire, arpentées depuis des siècles, prennent une direction nouvelle en fonction d'une vérité du lieu et du moment, ici cristallisée par la situation des presses de Venise, îlot de liberté encore ouvert aux influences étrangères à la veille de la Contre-Réforme.

Mots-clés : Orient en littérature, traductologie, *Kalīla-wa-Dimna*, fable animalière, satire anti-aulique, Agnolo Firenzuola, Anton Francesco Doni

Title & Abstract: Venice 1550: (Re-)Importation of Oriental Fables — The history of the migrations towards the West of Indian fables drawn from the *Pañchatantra* has been well described in its general outlines, and the role played by the Arabo-Persian version of *Kalīla-wa-Dimna*, known in Europe since the Middle Ages through various channels, well recognised. Yet, some circumstances can impulse major changes in the choices of translators and adaptators, as shown by the case of the Italian version of Agnolo Firenzuola and Anton Francesco Doni, which renewed the interest for the Oriental animal tales during the Renaissance, as they were themselves translated in other languages. The vogue of Aesopic apologues among the humanists, or their interest in humble and pleasant forms of ethic literature benefited to the Oriental fables, which also offered new opportunities for renewing narrative prose. Moral didacticism seems furthermore relegated in the background by the interest for the depiction of the traps of courtiers, as the adaptators turned the fables into a political and satirical mirror of their time. Precisely, contemporary realities helped them rediscover the original meaning of the *Kalīla-wa-Dimna*. Literary silk roads which had been thread for centuries thus took a new direction in special circumstances, according to the truth of the place and the moment, well represented here by the printers in Venice, a free town still open to foreign influences at the eve of Counter-reformation.

Keywords: Orient in literature, translation, *Kalika wa' Dimna*, animal fable, anti-aulic satire, Agnolo Firenzuola, Anton Francesco Doni

Le « commerce » des livres est une métaphore qui n’effrayait pas les humanistes. En témoigne l’essai de Montaigne « Des trois commerces », qui fait de l’échange intellectuel un commerce comme un autre, comme celui de l’argent ou du sexe (*Essais*, III, 3). En témoignerait encore la *Serodokimasie* de Béroalde de Verville, poème faisant l’éloge du vers à soie – cet animal merveilleux qu’on connaissait depuis l’Antiquité, mais dont une réimportation depuis la Chine relance la culture à la Renaissance – afin de vanter dans cet insecte un emblème du travail poétique, mais aussi un bon moyen de s’enrichir, au sens propre, pour des éleveurs que le poète invite à développer la sériciculture, dans une veine géorgique (Béroalde de Verville, 1600). Toujours une place forte des échanges entre l’Europe et l’Orient au XVI^e siècle, en dépit de l’ouverture des routes océaniques, la ville libre de Venise a massivement importé des modèles littéraires venus d’une grande aire indo-persane et arabo-persane. On ne sait pas si les auteurs, les traducteurs et les imprimeurs dont nous allons parler ont pu s’enrichir, au sens propre, dans un contexte où le décollage d’un marché du livre en langue vernaculaire créait quelques opportunités. Mais ils ont certainement enrichi notre culture.

La vogue des fables animalières dites « de Bidpaï », d’origine indienne puisqu’elles proviennent d’un recueil sanskrit intitulé *Pañchatantra* aujourd’hui reconstitué par le travail de plusieurs générations de philologues, mais surtout connues dans l’Europe moderne à travers leur dérivation arabo-persane du *Kalīla-wa-Dimna* (VIII^e siècle), constitue un phénomène littéraire particulièrement intéressant et peu étudié de la Renaissance. Tout le monde sait que La Fontaine mentionne ses dettes envers le « sage indien » qu’il nomme « Pilpay », mais on sait moins que ces contes orientaux (qui correspondent imparfaitement au modèle de l’apologue ésopique auquel ils sont constamment comparés à cette époque) étaient déjà lus au XVI^e siècle dans différentes langues européennes, et même auparavant, puisque cette seconde vague de la réception occidentale a été précédée et préparée par une série de transferts médiévaux. Nous nous intéresserons plus particulièrement ici à la *Prima veste degli discorsi animali* d’Agnolo Firenzuola (Firenzuola, 1548/1552), d’abord publiée à Florence au sein d’un recueil de *Prose* de l’auteur, avant de l’être de nouveau à Venise, de manière indépendante, en 1552, en parfaite concomitance avec la publication de la première édition de la *Moral filosofia* d’Anton Francesco Doni, elle aussi à Venise (Doni, 1552/1556). Le succès de ces deux recueils, leurs rééditions et leurs adaptations en français ou en anglais s’expliquent non seulement par l’emploi de l’italien vernaculaire, qui rencontrait un lectorat élargi et même international, mais aussi par des inflexions sensibles par rapport aux précédentes adaptations médiévales et tardo-médiévales. L’adaptation constitue un geste d’interprétation au sens fort, en l’occurrence une interprétation privilégiant le dynamisme romanesque sur le statisme didactique ; mais aussi une interprétation satirique et politique qui l’emporte sur l’exploitation moralisante traditionnelle. Nous nous proposons d’en dégager le sens par rapport au profil intellectuel de Firenzuola et de Doni, auteurs prolifiques l’un et l’autre, après avoir récapitulé le trajet emprunté par les fables depuis l’Inde, suivant une Route de la Soie littéraire qui compte plus d’une étape et emprunte plus d’un détour. L’histoire de la transmission depuis la source est aussi l’histoire d’une transformation à chaque médiation, ou quasi.

À titre méthodologique, nous entendons ici montrer que l’approche traditionnelle des études de réception repose sur une conception trop simple de la causalité, selon laquelle la découverte d’une source engendrerait, par imitation, de nouveaux lignages littéraires. La perspective peut être renversée : ce sont les besoins du moment qui dictent le choix de telle ou telle source, et qui déterminent les traits de l’adaptation. La méthode que nous avons appliquée dans le cas de l’imitation de certains modèles antiques à la Renaissance (Corréard 2008) nous semble ici généralisable à la réception des sources orientales. Il en va de même dans le commerce des livres et des idées, et dans les échanges économiques : le processus d’importation ne dépend pas seulement de la qualité intrinsèque de la marchandise ou de sa provenance, mais aussi et d’abord du contexte d’arrivée, qui peut constituer un point de départ pertinent de l’enquête, car il commande le processus en fonction de ses nécessités. Il ne s’agit donc pas d’écrire ici une « histoire à parts

égales » – qui relèverait d’une entreprise beaucoup plus ambitieuse – mais de nous replacer dans la perspective qui suscitait vers 1550 un intérêt circonstancié pour les contes animaliers venus d’Orient. Nous verrons que ces derniers présentaient des opportunités esthétiques dans le champ littéraire contemporain, mais aussi qu’ils se prêtaient à un usage politique ou « idéologique » dans un sens large. Les traducteurs et adaptateurs de la matière issue du *Kalîla-wa-Dimna* s’inscrivent en effet dans une vague de contestation multiforme de l’autorité qui caractérise les milieux littéraires italiens des années 1540 et 1550, particulièrement à Venise, juste avant que ne s’imposent de nouvelles normes morales et censoriales impulsées par la Réforme catholique.

1. Un carrefour dans les grandes migrations des fables orientales

Certes, les adaptations renaissantes ne sont pas le fruit d’une réception directe des modèles orientaux, mais plutôt d’une diffusion lente, pluriséculaire, passant par plusieurs branches, avant une recomposition par les éditeurs italiens. Cette histoire, qui peut donner le tournis par sa complexité, a été l’objet de travaux d’érudition fondamentaux au XIX^e siècle, faisant suite à la traduction de *Calila et Dima, ou les Fables de Bidpai* (1816) par Silvestre de Sacy (Le Roux de Lincy, 1838 ; Lancereau, 1871, repris dans *Pañchatantra*, 1992, p. 23-44), des travaux qui n’hésitent pas à remonter... jusqu’à l’Antiquité grecque. Il n’est pas exclu, en effet, que le fameux *Pañchatantra* indien, composé en sanskrit par des brahmanes à une date inconnue, probablement autour du III^e siècle de notre ère, et traditionnellement attribué à « Bidpai » (figure non moins légendaire qu’Ésope), soit lui-même le fruit d’un processus d’adaptation, de maturation et d’enrichissement des apologues ésopiques charriés par l’influence hellénique, avec les conquêtes d’Alexandre, jusque dans la culture sanskrite des premiers siècles. Des sources autochtones, comme le *Mahabharata* ou les fables bouddhiques, dites *Jâkata*, ne sont cependant pas à exclure, voire une composition à partir d’une tradition orale, selon les thèses folkloristes plaidées depuis la traduction allemande de Theodor Benfey (1859), qui avait développé la thèse de l’origine indienne de tous les contes. Quoi qu’il en soit de ce débat et d’une possible influence d’ouest en est, le *Pañchatantra* se présente comme une série de « livres sur la conduite sage de la vie » (*nitishatra*), rassemblant un grand nombre de fables animalières enchaînées ou enchâssées les unes dans les autres, pour former une sorte de manuel des ruses politiques et des contre-mesures dictées par la prudence (*Pañchatantra*, 1992). De là, les fables indiennes entament leur grand processus de migration vers l’Ouest, d’abord par une traduction en pahlavi ou moyen persan, due au philosophe et médecin Borzouyeh (Burzoe), figure historique elle-même quelque peu légendaire, qui aurait entrepris un voyage en Inde en 570, pour traduire le texte indien sur les instances du roi sassanide Choroès (Khosrow) I^{er}. C’est du moins l’image qu’en donne le *Kalîla-wa-Dimna*, qui représente cette aventure dans son récit-cadre.

Cette seconde adaptation, arabe ou plutôt arabo-persane, est très liée à la personnalité d’Ibn Al-Muqaffa’ († 756 ou 759), l’un des fondateurs de la prose arabe moderne au VIII^e siècle. Tout comme Borzouyeh avait répondu à la commande politique de Chosroès, ce traducteur iranien, converti à l’islam, aurait adapté les contes animaliers du pahlavi à l’arabe du Coran afin de répondre à une demande du calife Al-Mansour (ou Al-Mansûr, 714-775). Le califat abbasside de Bagdad voulait assurer une reconnaissance à l’héritage persan pour sevrer les séparatismes. Un siècle après la conquête arabe, l’islamisation des sujets non musulmans, ou *dhimmi*, était encore en cours, en dépit d’une résistance de la culture traditionnelle. Il s’agissait donc, déjà, de diplomatie culturelle. Non seulement Ibn Al-Muqaffa’ adapte les fables indiennes, devenues persanes, à l’arabe coranique, mais il réaménage totalement les apologues pour les ordonner, faisant de son prédécesseur Borzouyeh, dans le récit-cadre, le personnage du philosophe (et une image de lui-même), qui édifie son roi au sujet du danger des amitiés rusées des courtisans, et de la clairvoyance devant tenir lieu de sagesse au prince. À l’intérieur de ce cadre, un autre récit-cadre, constituant le niveau principal de la narration dans la section la plus longue du recueil, est adapté du premier livre du *Pañchatantra* (*Mitrabhedha*, ou « La perte des amis »). Il raconte l’amitié trahie

entre le roi lion (Bankala dans le texte arabe) et un bœuf puissant et admirable (Chanzaba), qui l'avait d'abord effrayé par son mugissement, avant que le roi n'en fasse son baron et ministre favori. Envieux, le médiateur de cette rencontre, le chacal Dimna – prototype de l'ambitieux rusé qui veut parvenir à tout prix, malgré les avertissements de son frère sage et prudent, Kalila – calomnie le bœuf auprès du lion, et le lion auprès du bœuf. En résultera la mort du bœuf Chanzaba dévoré par le roi, avant que ce dernier, prévenu des méfaits du chacal Dimna dénoncés par un léopard puis un guépard, n'instruise son procès et ne le fasse exécuter. Kalila, entre-temps, est mort de chagrin.

Cette trame est entrecoupée par les apologues racontés par chacun des protagonistes dans telles ou telles circonstances, eux-mêmes complexifiés par le fait que les animaux de l'apologue emboîté sont susceptibles de se raconter d'autres apologues, etc. On atteint jusqu'à cinq niveaux d'emboîtement dans cette œuvre, sophistiquée à tous points de vue. Typiquement, et quel que soit le niveau concerné, l'insertion de l'apologue intervient dans une structure suspendue, en guise d'avertissement avant le dénouement de l'action conduite par les personnages du récit enchâssant, ce qui met en abyme la réception et l'interprétation de l'apologue enchâssé (les auditeurs négligents faisant souvent les frais de leur peu d'attention aux leçons du conte qu'ils viennent d'entendre). Dans la suite du recueil, un autre groupe se distingue par sa complexité, celui de la guerre des hiboux et des corbeaux, parmi divers contes relatés par le personnage du philosophe Borzouyeh à son roi. Nous renvoyons pour le texte et les informations principales à la réédition de la traduction d'André Miquel (*Kalila-wa-Dimna*, 2012), ainsi qu'aux études récentes sur l'histoire de ce transfert culturel (De Blois, 1990 ; Brac de la Verrière & Vernay-Nouri, 2015 ; Fansa & Grünwald, 2018). Passons sur les multiples dérivations asiatiques qui en ont résulté, en syriaque, en turc, en géorgien, en mongol, en malais, ou encore en persan (par rétro-translation).

Ce classique de la littérature arabe est loin d'être une découverte pour l'Europe de la Renaissance, puisqu'à l'instar du *Sendebâr* ou *Sindibâd*, autre recueil oriental ayant connu plusieurs avatars occidentaux (notamment le *Libro de los engaños* espagnol, ou les nombreuses versions, en plusieurs langues, du *Roman des sept sages*), le *Kalila-wa-Dimna* a tôt été adopté par l'Occident chrétien et latin, tandis que le monde byzantin en avait fait de même dans une version grecque du XI^e siècle, dite *Stephanites*, qui va refaire surface, au XVI^e siècle, à Venise. Dans la péninsule Ibérique, le judéo-convers Pierre Alphonse adapte au XII^e siècle trente-trois contes arabes, parmi lesquels certains apologues animaliers du *Kalila-wa-Dimna*, dans sa *Disciplina clericalis*, manuel d'*exempla* particulièrement apprécié par les prédicateurs et traduit dans toutes les langues vernaculaires. Alphonse X le Sage fait par ailleurs réaliser une traduction en castillan, dans le cadre de sa politique de tolérance relative entre les trois confessions dans la péninsule en voie de reconquête (*Calila e Dimna*, XIII^e siècle). Mais c'est une version latine qui va être le point de départ de la floraison médiévale et renaissante, celle d'un autre juif converti au christianisme nommé Jean de Capoue, qui l'aurait conçue via une version hébraïque d'un certain Rabbi Joël (sur ce dernier, voir Sadan, 2008). Ce *Directorium humanæ vitæ alias Parabolæ antiquorum sapientum* (XIII^e siècle), divisé en dix-sept chapitres, a lui-même été très diffusé (voir l'avant-propos de Derenbourg figurant à la fin de son édition de Jean de Capoue, 1889 ; Lach, 1964/2010, p. 105-107 ; l'étude préliminaire de María Jesús Lacarra à *Exemplario*, 1493/2007, p. 15-41 ; Vernay-Nouri, 2020). Cette traduction latine devient à son tour l'objet de plusieurs adaptations en langues vulgaires au début des temps modernes, jusqu'en tchèque ou en islandais (via la version allemande d'Anton von Pforr).

La plus notable est l'*Exemplario contra los engaños y peligros del mundo* publiée en castillan en 1493 et rééditée huit fois dans la première moitié du XVI^e siècle. Les versions italiennes qui nous intéressent se sont principalement fondées sur ce dernier texte, et accessoirement sur celui de Jean de Capoue, même si Doni prétend avoir eu accès à d'autres sources. La comparaison permet de mesurer certaines différences, et de mieux cerner l'intention des médiateurs italiens par rapport au *Directorium* latin et à l'*Exemplario* castillan, plus proches de la tradition du miroir des princes. À tous points de vue, la *Prima veste dei discorsi animali* (1548/1552) d'Agnolo

Firenzuola, datée de 1541 par l'épître dédicatoire mais publiée pour la première fois à Florence parmi d'autres œuvres de cet auteur (*Prose*, Bernardo di Giunta, 1548) constitue une adaptation parfaitement humaniste. Cet intellectuel florentin est aussi l'auteur de nouvelles à la manière de Boccace (*Ragionamenti*, 1525), de la première traduction en prose italienne de l'*Âne d'or* d'Apulée et d'un dialogue sur la condition féminine. Il produit une version réduite, centrée sur l'intrigue de la trahison des deux amis (le lion et le bœuf), excluant la seconde moitié de la matière narrative transmise par les versions européennes antérieures. Elle se caractérise par une langue littéraire économe, élégante et accessible ; par la primauté de la narration et l'allègement des discours moralisants (phénomène déjà sensible dans l'*Exemplario* par rapport au *Directorium*) ; ou encore par l'insertion discrète d'un discours personnel qui sous-tend l'entreprise, sur lequel nous reviendrons. Objet d'une édition indépendante à Venise en 1552 chez Giovan Grifius, cet ouvrage sera souvent réédité par la suite (1602, 1604, 1620, 1622...).

Il sera aussi concurrencé. Figure de proue de ce groupe d'auteurs non savants rencontrant le succès auprès d'un public bigarré, qu'on a longtemps nommés les *poligrafi* vénitiens (étiquette à laquelle est souvent préférée, maintenant, celle d'*irregolari*¹), Anton Francesco Doni multiplie les recueils de lettres, de nouvelles et d'historiettes autour de 1550. La même année où il fait paraître ses *Marmi* (1552) et ses *Mondi* (1552), il intitule *Moral filosofia* sa première édition italienne des fables orientales, publiées chez son éditeur privilégié, le vénitien Francesco Marcolini, pionnier de la conquête d'un nouveau marché du livre en langue vulgaire (Quondam, 1980). Le titre installe une ambiguïté caractéristique du Doni, maître bouffon du divertissement comique, et néanmoins moraliste profondément pessimiste sur la nature humaine. Il réaménage à son tour la matière des apologues en la divisant en trois livres (centrés comme l'adaptation de Firenzuola sur le cycle de la trahison des deux amis), suivis de six traités beaucoup plus brefs, qui réinjectent certains des contes écartés par Firenzuola sous le titre de *Trattati diversi*, comme s'il s'agissait d'une œuvre différente annexée à la première, en guise de second volet. Le livre II de la *Moral filosofia* s'ouvre sur une réflexion traductologique intéressante (Doni, 1552/1556, p. 29^{r°-v°}). Retraçant le trajet des fables depuis l'Inde, Doni se justifie de ses amplifications, les attribuant à la multitude des médiations et à un effet boule de neige. Critiquant la traduction de Firenzuola, fondée selon lui sur un calque mot-à-mot de l'*Exemplario* espagnol, il affirme être retourné aux sources, assurant le lecteur que sa version des contes « réformés, revêtus et ornés de linges et de parures neuves » (« *riformati, & tutti di nuoui panni & di varie foggie rivestiti, & adornati* ») résulte de la confrontation de cinq versions différentes (indienne, persane, hébraïque, latine et espagnole)².

Chez un auteur aussi facétieux, spécialiste de la parodie de discours humanistes, on peut soupçonner une érudition jouée : l'épisode de la guerre des corbeaux et des corneilles, qu'il ajoute alors qu'il était omis par Firenzuola, se trouvait par exemple dans l'*Exemplario* espagnol (dans le *Kalîla-wa-Dimna*, il s'agissait de la guerre des corbeaux et des hiboux). La comparaison systématique opérée par Patricia Pellizzari la conduit, au rebours des déclarations de l'auteur, à conclure qu'il fait – non sans malice – exactement ce qu'il reprochait à Firenzuola, à savoir qu'il suit principalement l'*Exemplario* espagnol (y compris dans son adresse « *Ai lettori* » et dans le « *Proemio* », qui reprennent le « *Prologo* » et l'« *Argomento* » de l'anonyme castillan), quand il ne suit pas... la *Prima veste* de son prédécesseur direct (Pellizzari, « Nota introduttiva », dans Doni, 2002, p. 3-5). Mais l'hypothèse d'une consultation de plusieurs sources n'est pas saugrenue étant donné l'importance des milieux hébraïques dans l'Italie de son époque, la vogue persane qui devait aboutir à la traduction du conte de Sérendip par un traducteur arménien en 1557 (voir *supra*), ou encore la présence à Venise de nombreux interprètes des langues orientales.

¹ Voir Anne-Laure Metzger-Rambach et Alice Vintenon (éds.), *La fortune des irregolari italiens*, dossier de CRMH (*Cahiers de Recherches Médiévales et Humanistes*), n° 49/1, 2025.

² De manière intéressante, la métaphore du linge neuf se trouvait déjà, dans une formule identique, dans l'épître dédicatoire de Firenzuola aux dames de Prato (Firenzuola, 1548/2017, p. 445). Pareil recyclage est emblématique de la pratique d'écriture de Doni, longtemps qualifié de « plagiaire », là où il faut y voir un jeu parodique indissociable d'un acte de piratage commercial.

Au milieu de son livre III, Doni insère une lettre aux lecteurs dans laquelle il juge des mérites et des lacunes respectives de chaque traduction, critiquant notamment la version latine du *Directorium*, vantant par ailleurs une mystérieuse version grecque (Doni, 1552/1556, p. 99 r°-100 v°), probablement le *Stephanites* réalisé par Siméon Seth au XI^e siècle, que des Byzantins auraient pu amener en Italie. Citant quelques exemples précis d'apologues, il estime que les versions latines et espagnoles sont « pratiques » (puisqu'aisément accessibles), mais qu'en grec ou en toscan (Firenzuola), les traducteurs ont fait preuve de plus de « jugement » (*giudizio*). Le traducteur grec aurait ainsi eu la bonne idée, suivie par Doni, de substituer au personnage du bœuf, qui effraie le roi lion par son mugissement, un personnage de taureau : le mugissement d'un bœuf ne saurait être effrayant, invraisemblance qu'il fallait corriger. Si l'absence de compétence helléniste conduit l'éditrice scientifique la plus récente de la *Moral Filosofia* à soupçonner la supercherie (Pellizzari, « Introduzione » à Doni, 2002), on peut aussi tabler sur le fait que Doni, à défaut de l'exploiter, aurait pu avoir le texte du *Stephanites* sous les yeux (sans quoi il aurait difficilement pu le connaître) et solliciter l'aide d'un traducteur hellénophone pour comparer les versions.

Il est difficile, en somme, de savoir à quelle source Doni retourne (Guglielmetti, 1998). Ses amplifications, comme nous le verrons, obéissent avant tout au goût de la *copia* boursofflée, à quoi il faut ajouter que les diverses éditions de la *Moral filosofia* ou *filosofia* (parfois retirées *Filosofia morale* comme celle de 1556 à laquelle nous nous référons ici) se caractérisent par plusieurs traits généraux : une présentation morcelée typique des éditions des textes de Doni chez Marcolini, jouant sur le goût de la variété et d'une certaine décomposition maniériste ; l'insertion de lettres de l'auteur et des membres de son *Accademia pellegrina*, faisant office de méta-commentaires ; ou encore, selon une pratique courante chez cet auteur et son éditeur, l'insertion de gravures recyclées d'autres œuvres éditées par Marcolini, qui illustrent plus ou moins opportunément le propos (voir Bing, 1938). À la suite du livre III, Doni se met lui-même en scène comme le conteur philosophe, sous l'anagramme de Dino, qui divertit et avertit son public, s'adressant (fictionnellement) à Francesco Sforza, le duc de Milan (mort au XV^e siècle), pour lui présenter d'autres « *Trattati diversi* » du philosophe Sendebâr. Ce livre bigarré, « grand public », sera lui aussi plusieurs fois réédité (1567, 1574, 1606...).

Fait notable, Doni constitue l'un des premiers écrivains modernes à pouvoir vivre de ses livres, sans séduire de potentiels mécènes. Il opère en relation avec un public, non pour le goût de pairs intellectuels, d'un prince ou d'une cour, ce qui n'est pas sans implications sur le propos, comme nous le verrons. Son texte et celui de Firenzuola sont un carrefour de la diffusion européenne des fables orientales au XVI^e siècle. La branche gréco-byzantine des adaptations, signalée par Doni, sera l'objet d'une adaptation directe publiée à Ferrare en 1583, toujours en italien (*Governo de' regni*, 1583). Après une première adaptation française sous le titre *Le plaisant et facétieux discours des animaux* (Lyon, Gabriel Cotier, 1556), vient celle de Pierre de Larivey, parue pour la première fois en 1577 (Angers, Pierre L'Angelier). Elle se fonde principalement sur Firenzuola, qu'il suit de près dans son livre I, alors qu'il prend certaines sections du texte de Doni pour modèle dans son livre II (Larivey 1577/1620). En Angleterre, Thomas North, gentilhomme et grand traducteur depuis les langues latines, qui a peut-être rencontré la *Moral filosofia* de Doni au cours de ses voyages en Italie, brandit le nom du polygraphe italien, qu'il semble suivre assez scrupuleusement, comme un argument de vente de sa *Moral Philosophie of Doni*, publiée à Londres en 1570 (North, 1570/1888). Ces adaptations d'adaptations étant elles-mêmes rééditées, nous avons affaire à une diffusion large. Le cas de La Fontaine, qui a connu plus directement son « Pilpay » par un autre canal, celui d'une traduction directe en français depuis une source persane (*Le Livre des Lumières*, Paris, 1644), par un certain « Sahid d'Ispahan » (peut-être le pseudonyme de l'orientaliste Gilbert Gaulmin), semble avoir occulté la richesse extraordinaire de cette vogue antérieure.

2. Acculturation et hybridation : l'« autre Esope »

Dans nos versions italiennes, l'adaptation au contexte de réception du XVI^e siècle est

constante, visant à créer une familiarité immédiate avec l'univers du lecteur. En témoigne le choix des animaux et des noms dans l'action principale. Suivant l'*Exemplario* espagnol, Firenzuola fait des deux chacals arabes deux moutons, et il leur donne des noms transparents : le calomniateur Dimna, nommé Dimna dans l'*Exemplario*, devient Carpigna (de *carpire* : « voler », « soutirer », « usurper », mais le verbe italien conservait sans doute l'un des sémantismes de son étymon latin, *carpere*, « calomnier »), opposé de manière assez manichéenne à Bellino (Kalila dans le texte arabe, Bellila dans l'*Exemplario*). Francisant la version de Firenzuola, Larivey nomme le mouton calomniateur Robin, traduction astucieuse puisqu'elle évoque la *Farce de Maître Pathelin*. Doni choisit de faire de ce calomniateur un Mulet – animal bâtard par excellence – pour l'opposer à un âne vertueux (nous reviendrons sur le symbolisme de cet animal), tandis que le Bœuf devient chez lui un Taureau, plus à même de tenir tête à un roi Lion. Le nom du philosophe rapportant les apologues dans le récit encadrant (Burzoe/Borzouyeh dans l'original) varie au gré des adaptateurs (Tiabon chez Firenzuola, Sendeban chez Doni), tout comme celui de son auditeur le roi (Lutocrena chez Firenzuola, Distes chez Doni). Plus frappante encore est l'adaptation des lieux, qui sont ceux de l'Italie contemporaine. Dans le cas de Firenzuola, il s'agit même des toponymes de lieux qu'il connaît bien, autour de sa province de Prato en Toscane, notamment. Non seulement il suit en cela une habitude créée par l'art de la nouvelle boccacienne, mais tout comme dans sa traduction en vernaculaire de *l'Âne d'or* où le « je » de Lucius devint le sien propre (voir Lavocat, 2021), il laisse planer la possibilité d'une lecture de l'adaptation par une clef autobiographique. Même si un tel phénomène adaptatif est courant à la Renaissance, le parti-pris « cibliste » est ici radical. Loin d'interdire les manipulations plus stratégiques dont nous parlerons plus bas, il leur donne tout leur sens. Doni situe quant à lui ses fables dans diverses régions italiennes, mais aussi en Dalmatie ou en Pannonie, tout en réintroduisant des contrées exotiques vaguement désignées, qui sont plus ou moins celles des sources, telles que l'Arabie, l'Inde ou la Tartarie.

L'acculturation, en réalité, tient largement aux opportunités diverses que les éditeurs et les adaptateurs percevaient dans ce massif des « contes » orientaux. Et la reconnaissance de la valeur des fables indiennes entre en interaction avec celle du fonds européen. L'adoption des fables animalières du *Kalîla-wa-Dimna* par les humanistes s'inscrit en effet dans la continuation de la Renaissance ésopeque, et du travail de plusieurs générations de philologues et imitateurs antérieurs à La Fontaine (voir Biscéré, 2018), qui vont faire d'un petit genre didactique et ancillaire, aussi « bas » que son patron bossu dans la *Vie d'Ésope* racontée par le byzantin Planude, un objet admirable sur le plan esthétique et une ressource morale de premier ordre. À la fin du XV^e siècle, le poète de Pesaro Pandolfo Collenuccio, dans le dialogue intitulé *Specchio d'Esopo*, y voit un modèle de philosophie éthique concordant avec l'idéal humaniste, en particulier en ce qu'il s'oppose à la philosophie ardue, logique et absconse de la scolastique (Collenuccio, 1526). Rapprochant Ésope de Lucien et de Plaute, mis en scène comme personnages aux côtés d'Hercule (d'Este), ce dialogue ouvre la porte à une hybridation esthétique qui est la marque de fabrique des grandes écritures humanistes. On note aussi une inflexion intéressante par rapport à la tradition exemplaire des isopets médiévaux : s'il est bien une catégorie d'humains reflétée dans le miroir des bêtes, il s'agit des courtisans, conviennent les personnages (voir Fiorenza, 2001). Selon une association courante à la Renaissance, motivée par la quête de sources archaïques, la sagesse des Anciens était aussi celle des orientaux, cachée dans le noyau d'un texte littéraire qu'il faut ouvrir et interpréter : l'allégorie, l'Antiquité et l'Orient ont quelque rapport. En l'espèce, ils en ont d'autant plus que le Byzantin Planude avait relaté les supposés voyages d'Ésope en Orient, comment il avait conseillé Crésus ou le roi de Babylone, et comment il avait subi la calomnie à plusieurs reprises au cours de son existence. On ne s'étonnera donc pas de voir Ésope accoutré comme un sage ou un prophète oriental dans l'illustration de l'un des adaptateurs médiévaux, le Suisse Ulrich Bonner (manuscrit d'Edelstein, XIV^e siècle). On ne s'étonnera pas non plus de rencontrer des références nombreuses à Ésope dans les textes de Firenzuola et de Doni (et par dérivation dans ceux de Larivey et de North). Le philosophe conteur de la fiction encadrante est ainsi présenté comme un « *altro Esopo* » chez Firenzuola (1548/1552, p. 5 v^o). Entre la parution des deux adaptations de

Firenzuola et Doni, le comte Giulio Landi, ami du second qui préface certaines de ses œuvres, avait publié sa traduction italienne de la *Vie d'Ésope* (Landi, 1545).

Il en va de même pour l'idée-force, martelée dans les paratextes, selon laquelle la véritable sagesse se cache sous des allures humbles ; qu'elle parle par analogie ou par l'exemple des animaux ; qu'elle séduit et ne repousse pas. La version espagnole de 1493 développait déjà la rhétorique allégorique en préambule du récit (*Exemplario*, 1493/2007, p. 63). L'épître aux lecteurs du Livre I de la *Moral filosofia* du Doni revendique une « grande doctrine » (*grande dottrina*), une infinité d'enseignements secrets et d'exemples faisant office de « miroir » (*specchio*) moral, cachés par la sagesse des nations dans les apologues animaliers (Doni, 1552/1556, p. 1^o). La métaphore de l'*integumentum* ou *involucrum* allégorique, privilégiée par les humanistes de Boccace à Rabelais, trouve une application particulière sur un tel corpus : animaux « irraisonnables » distribuant de plaisantes « leçons » aux « hommes raisonnables » sous le « voile » des fables, résume l'adaptateur français à son dédicataire (Larivey, 1577/1620, « Au Vicomte de Paulmy & de la Roche », n. p.), traduisant les termes paradoxaux qu'il a trouvés au début du livre III de la *Moral Filosofia* (Doni, 1552/1556, f. 50 v^o).

Pour bien comprendre l'intérêt de cette génération d'adaptateurs et d'éditeurs italiens envers les contes orientaux, il faut ajouter qu'Érasme avait donné un éclat particulier à l'idée d'une sagesse allégorique dans ses *Adages*, qui concernent souvent des figures animales, au point que certains commentaires des adages prennent l'allure de petites fables. C'est le cas de « *Scarabeus aquilam quaerit* » (A. 2601), ou le « Scarabée qui pourchasse un aigle » (Érasme, 1536/2013, p. 282-312), adage illustré par un fameux emblème d'Alciat, « *A minimis quoque timendum* » (« Il faut aussi craindre les plus petits »), dans sa fameuse collection des *Emblemata* (republiée à Venise par Alde Manuce en 1546). La brève fable d'Ésope, qui relate la vengeance d'un petit scarabée contre les œufs de l'aigle odieux qui avait mangé sans scrupule son ami le lièvre, est rapportée par Érasme à la sagesse orientale, particulièrement celle des Égyptiens vénérant le scarabée, figure d'Horapollon. Surtout, le Prince des humanistes se livre à une amplification magistrale par ses digressions zoologiques et politiques, tournant la fable en une parabole annonçant la vengeance des peuples contre les souverains qui se maintiennent au pouvoir en faisant couler le sang, et en répandant la guerre autour d'eux. Et le scarabée pourchassant l'aigle devient dans le même temps, sous sa plume, un symbole littéraire de ce petit genre qui cache une sagesse puissante, capable de faire vaciller les puissants. Or, cette fable qui n'est pas orientale et n'a rien à voir, initialement, avec le *Kalila-wa-Dimna*, est insérée dans le tissu des adaptations de Firenzuola (1548/1552, p. 29 v^o - 30 v^o) et de Doni (1552/1556, p. 24 v^o - 25 r^o). Faut-il considérer cette incrustation comme une signature érasmiennne ? Sans doute si l'on considère une autre insertion, renvoyant à la fin du livre II du Doni à l'adage « *Veritas filia temporis* » (l'Âne avertit la Mule que ses machinations seront dévoilées, puisque « la vérité est fille du temps »), accompagnée dans la première édition d'une gravure fréquente dans les productions de Doni et de son éditeur Marcolini (Doni, 1552/2002, p. 177-178), aux résonances à la fois érasmiennes et arétiniennes³. Certes, la fable du scarabée et de l'aigle est passablement dévoyée, chez Firenzuola comme chez Doni, puisqu'elle est placée dans la bouche du calomniateur (Carpigna/le Mulet), qui veut convaincre son sage interlocuteur (Bellino/l'Âne) qu'il ne craint pas de défier le ministre favori du roi, car le petit peut manger le grand. C'est l'illustration de cette dernière idée, qui se fait dans le *Kalila-wa-Dimna* par le conte du corbeau, du cobra et du chacal (Ibn Al-Muqaffa', 2012, p. 74), qui appelle l'insertion de la fable autochtone d'Ésope/Érasme, avant l'adaptation de la fable indienne. On voit du moins comment l'ouverture à l'Orient géographique est appelée par cette ouverture à l'Orient historique qu'était l'Antiquité des humanistes, et comment s'installe un comparatisme implicite dans le processus d'adaptation par contamination (*contaminatio*), autrement dit par hybridation.

Notre vogue des apologues orientaux en rencontre ainsi une autre, celle du *spoudogeloion*, propos serio-comiques visant à philosopher en riant (*serio ludere*), lancée par la réception de

³ Le remplacement par une autre, dès l'édition de 1556 de la *Filosofia morale*, est significative d'une prudence face à la censure.

Lucien de Samosate et relayée par Érasme. Cette vogue s'était traduite par la prolifération des éloges paradoxaux, particulièrement les éloges de l'âne dans l'Italie des années 1540 et 1550... Adaptant Planude, Giulio Landi introduit dans sa *Vie d'Ésope* en italien tous les idéologèmes des *irregolari*, et il joue de leur poétique du paradoxe : « bas » contre « haut », ignorance revendiquée contre pédantisme, humilité contre présomption (Barruci, 2015). Firenzuola, on l'a dit, avait traduit en prose vernaculaire l'*Âne d'or*, après que Boairdo l'avait fait en vers, et il s'est forgé au contact d'Apulée un style mêlant sophistication et simplicité, qu'il met en œuvre dans son élégante traduction des fables orientales. Doni, quant à lui, publie une *Asinesca gloria* où à l'instar d'Apulée, de Lucien et de Plutarque, il fait du regard animal un outil de satire sociale et de dévaluation des prétentions intellectuelles des pédants, ramenés au statut de bêtes, ou de l'arrogance des seigneurs, traités de bons à rien (Doni, 1553). L'ambivalence symbolique de l'âne, négatif en tant qu'être de passions et domestique servile, positif en tant que symbole de l'humilité et de contentement philosophique – chez Doni, déjà, comme un peu plus tard chez Giordano Bruno –, rejaillit dans le couple du Mulet et de l'Âne, choisis comme protagonistes principaux de la *Moral filosofia* à la place de chacals ou de moutons. Comme le manifeste le titre alternativement donné au recueil de Firenzuola (la *Prima veste dei discorsi animali* sera republiée sous le titre de *Consigli degli animali, cioè Ragionamenti civili* en 1604), la fascination pour les animaux parlants venus du *Kalīla-wa-Dimna* prend sens dans un contexte de production intense de paradoxes, de dialogues ou de traités mettant en scène l'hypothèse du raisonnement et de la communication animale – tantôt pour rire, tantôt philosophiquement, ou plus généralement l'un dans l'autre (Corréard, 2018). Procédé particulièrement apprécié dans ce cadre, les prosopopées animales trouvaient à s'illustrer dans le fonds oriental, dont les animaux sont aussi des conteurs beaucoup plus loquaces que ceux des fables ésopiques.

3. Un renouveau esthétique : quand le conte oriental transforme l'art de la nouvelle occidentale (et vice-versa)

Dès le milieu du XVI^e siècle, l'effort humaniste constitue surtout en l'esthétisation du fonds gréco-latin des apologues animaliers. D'un genre sec et dur, didactique, il fallait faire œuvre d'art. La versification s'impose au temps de Gabriele Faerno (*Fabulæ centum*, 1564), le plus célèbre des précurseurs de La Fontaine, comme la voie privilégiée pour y parvenir, et c'est un choix opéré par de nombreux traducteurs du corpus ésopique grec dans la langue latine. Or, les fables issues du *Kalīla-wa-Dimna* offraient de tout autres possibilités, beaucoup plus romanesques, et de ce point de vue, c'est Doni qui va les exploiter au maximum. Tout d'abord, les effets d'enchaînement et d'emboîtement permettent une narration continue qui entretient l'intérêt et l'attente, emportant le lecteur de surprise en surprise, multipliant les reflets de certains contes dans d'autres, sans jamais faire perdre le fil de l'intrigue principale. Auteur de dialogues et romancier, Doni développe largement les dialogues qui font ressentir la subtilité des devisants, particulièrement lorsqu'ils cherchent à manipuler leurs interlocuteurs. Il approfondit ainsi la psychologie des personnages zoomorphes, faisant constamment peser le soupçon sur le décalage entre les intentions et les discours. Tel est l'espace de la prose romanesque, qui au lieu de concentrer ses effets sur un sens déterminé, autorise le lecteur à faire des trajets interprétatifs en tous sens.

Plutôt que la fable ésopique, les contes orientaux rencontrent ici l'art de la nouvelle italienne. Ou plutôt, ils l'enrichissent : les apologues sont fréquemment qualifiés de « nouvelles » ou de « petites nouvelles » (*novelletta*) chez Firenzuola et Doni, un terme qui insiste sur leur valeur divertissante plutôt que didactique. Mais au statisme de la *cornice* (ou fiction-cadre) boccacienne, qui offre la stabilité d'une architecture permettant d'ordonner la combinatoire des récits, s'oppose le dynamisme des jeux emboîtements orientaux, où chaque énonciateur d'un apologue est lui-même acteur d'un autre à son niveau, la multiplication des niveaux n'allant pas sans créer un vertige ontologique, en même temps qu'un défi pour la circulation du lecteur. Notons que les récits du *Kalīla-wa-Dimna* ne sont pas nécessairement animaliers : certains mettent en scène un

personnel humain, voire exclusivement humain. Mais par différence avec le fonds ésopique, la métamorphose y est possible. Ainsi de la souris transformée en jeune fille, qui redeviendra une souris (Ibn Al-Muqaffa', 2012, p. 165-166 ; Doni, 1552/1556, p. 130 r°-131 r°). On imagine que le récit pouvait intéresser à une époque où Straparola, autre vénitien, publiait des nouvelles d'un nouveau type dans lesquelles les métamorphoses sont fréquentes, inaugurant ainsi le futur genre des contes merveilleux (ses *Piacevoli notti* paraissent en plusieurs éditions à Venise en 1551, 1554 et 1606).

Pour donner une idée des effets de remotivation qu'induit l'*habitus* allégorique, mais aussi l'art d'écrire novellistique chez les adaptateurs italiens, on peut prendre l'exemple de la courte fable, qui tient en quelques lignes dans le *Kalila-wa-Dimna*, de la puce qui vivait confortablement installée dans les appartements d'un homme, et qui invite le pou à la rejoindre pour se nourrir de son sang. Réveillé, l'homme se fait examiner et le pou termine écrasé, alors que la puce s'est sauvée (Ibn Al-Muqaffa', 2012, p. 80). Firenzuola amplifie, en situant le petit conte dans les appartements d'une riche dame, et en créant une tension érotique digne des nouvelles de Bandello. Lorsque la dame vient se coucher, la puce enjoint le pou à sauter sur ses chairs – le texte insistant sur leur « tendresse » –, ce qui rend d'autant plus cruel le contraste avec le sort du pou. Et Firenzuola de moraliser sur les misères de la condition humaine, établissant un parallèle, à la faveur d'une parenthèse, avec les mœurs contemporaines des serviteurs qui reçoivent des étrangers chez les grands (Firenzuola 1548/1552, p. 25 v°-26 v°). L'amplification fait éprouver au lecteur, non sans humour, les périls engendrés par le désir d'une grandeur disproportionnée.

Autre point remarquable, la puissance des effets comiques, particulièrement chez Doni, maître du burlesque qui joue des décalages de niveaux linguistiques entre ses personnages, leur prêtant un parler nobiliaire ou au contraire des expressions populaires : « tu as dû manger de la merde de coquelet, mon cher Chiarino, puisque tu l'as si bien deviné », se moque le Mulet en employant une expression proverbiale, après avoir entendu les scrupules du Taureau qui ne voulait pas croire ses médisances (« *Tu debbi haver mangiato merda di galetto si mio caro Chiarino, si bene l'hai indovinato* », Doni 1552/1556 p. 33 v°)⁴. De même avec la fable de deux linottes, illustrant les dangers de l'obstination : elles se parlent comme le feraient une paysanne et son mari (Doni, 1552/1556, p. 38 r°-39 r°). L'amplification obéit à ce goût de la discordance stylistique. L'apologue du pou et de la puce devient l'objet de quelques pages désopilantes du Doni, qui change de nouveau le cadre : les deux insectes hantent les appartements d'un riche prince, qui vient d'épouser une jeune femme appétissante. La scène se passe lors de la nuit de noces : la tonalité érotique introduite par Firenzuola prend une tournure franchement burlesque lorsque la puce s'enfonce dans les cuisses de la jeune mariée. Doni nous amuse en accroissant l'écart entre le mode de vie du pou, installé dans la toison d'un chien puant, et les délices érotiques dans lesquels se vautre la puce ; il met en scène le discours comique de cette dernière invitant le pou à monter sur la jeune femme, comme si elle faisait office d'entremetteuse. Dans cette version, qui peut évoquer quelque fable du rat des villes et du rat des champs, le contraste renvoie à l'opposition de la vie courtisane et de la vie rustique, suggérant un éloge de la médiocrité dorée, mais sur un mode pour le moins parodique ou bouffon (Doni 1552/1556 p. 31 r°-v°). Dans son recueil d'éloges funèbres et parodiques des animaux, Ortensio Lando, proche de Doni, avait prêté à un moine crasseux, frère Puccio, un éloge de son pou favori (*Sermoni funebri*, 1548). On imagine mieux les effets de résonnances provoqués par l'adaptation de l'apologue oriental.

Enfin, le didactisme traditionnel du genre de l'apologue, nettement mis en valeur dans l'*Exemplario* espagnol de 1493, se trouve soudain problématisé. La thèse aujourd'hui très discutée de la « crise de l'exemplarité » au XVI^e siècle, relevée par Karl Heinz Stierle à la suite d'André Jolles dans le champ de la nouvelle (Stierle, 1972), trouve une illustration spectaculaire chez les adaptateurs italiens des fables orientales. Lesquels se contentent d'être fidèles au *Kalila-wa-Dimna*, dont

⁴ L'expression « *chi mangia merda di Galletto, diventa indovino* » est « employée par dérision envers ceux font profession de savoir l'avenir » (« *detto a gabbo di chi fa professione di sapere il futuro* »), selon l'entrée « Galetto » de la 4^e édition du *Vocabolario degli accademici della Crusca* (1729-1738).

l'écriture n'avait guère de rapport avec la morale chrétienne. Certes, l'exemplarité de nombreux contes peut jouer de manière simple, comme dans le *Directorium* latin et l'*Exemplario* espagnol. Ainsi de l'apologue du singe qui après avoir vu un menuisier manier la cognée, s'empare de l'outil pour l'imiter mais se blesse, puis se fait achever par le menuisier. Il s'agit de l'un des premiers contés par Kalila pour dissuader Dimna d'interférer auprès du roi (Ibn Al-Muqaffa', 2012, p. 58). C'est une « *brutta cosa* » (« vilaine chose », l'adjectif *brutta* charriant évidemment un sémantisme animal) que de se mêler du secret des maîtres, et même une chose dangereuse pour le simple quidam dès lors qu'il s'agit de princes, commente Doni en l'adaptant dans le conte du macaque et du bûcheron (Doni, 1552/1556, p. 22 v°-23 v°). L'exemplarité peut jouer de manière plus complexe, par ricochet. Ainsi de la fable des poissons, du cormoran et de l'écrevisse, qui donnera lieu à une célèbre fable de La Fontaine (*Fables*, X, 3). Un cormoran fait croire à des poissons qu'ils sont menacés par des pêcheurs, et feignant de les transporter un à un dans un autre étang pour les sauver, il les dévore. L'écrevisse, qui lui avait d'abord servi de porte-parole, comprend la machination, et une fois son tour venu d'être transportée, elle étrangle le cormoran (Ibn Al-Muqaffa', 2012, p. 74-75 ; Firenzuola, 1548/1552, p. 20 v°-22 v° ; Doni, 1552/1556, p. 26 r°-v°). La relation entre ce conte et le conte enchâssant du corbeau, du cobra (devenu simple « serpent » dans les versions italiennes) et du chacal (ou renard dans les versions italiennes) n'est pas aisée à comprendre, mais le châtement du cormoran menteur annonce surtout, si l'on revient à l'histoire encadrante au niveau supérieur (le niveau principal), la punition qui attendra le calomniateur du ministre du roi. Le vicieux Dimna est châtié pour avoir condamné le bœuf innocent par ses calomnies et introduit la discorde dans le royaume. Mais le vertueux bœuf Chazaba et le sage Chacal Kalila ne le sont pas moins, puisqu'ils meurent aussi, innocents. Quelle morale tirer d'un livre qui montre que tout est ruse et que seule la méfiance doit prévaloir, sans jamais que cette pensée ne suffise à apporter concrètement le salut ? Littérature moraliste, plutôt que morale : Doni insère juste après le conte prologue un long discours de son cru sur la vanité de la vie humaine (Doni, 1552/1556, p. 7 r°-v°) ; plus loin, il insère au milieu de son livre III une lettre au président de son « *Accademia Pellegrina* », à la fin de laquelle est développée la métaphore de la vie comme comédie (Doni, 1552/1556, p. 79 r°-82 r°).

Les deux adaptateurs italiens se plaisent à souligner à quel point le discours moral peut être impuissant, ou manipulé. Prenons un exemple des effets d'ironie permis par la construction romanesque : pour sonder le bon ministre qu'il calomnie (le bœuf Chanzaba devenu Biondino chez Firenzuola, ou taureau Chiarino chez Doni), et ainsi s'acquérir son amitié, ou simplement pour détourner ses soupçons, ou encore pour achever de le dresser contre le roi, le personnage du calomniateur (Dimna dans l'original arabe, le mouton Carpigna chez Firenzuola, le Mulet chez Doni) lui fait croire que le roi complotte contre lui. Averti, le ministre est cependant trompé, en ce qu'il tend à faire confiance à celui qui, précisément, est son véritable calomniateur. La pleine conscience des dangers de la cour ne le prémunit pas contre une erreur de jugement. Plus remarquable encore est le fait que les menteurs manipulent les apologues avec dextérité. Dans le même passage, le calomniateur lance un avertissement contre les faux amis en employant l'apologue du loup, du renard et du corbeau qui feignent de secourir le chameau pour mieux le dévorer (Ibn Al Muqaffa', 2012, p. 85-88 ; Firenzuola, 1548/1552, p. 25 r°-v° ; Doni, 1552/1556, p. 35 r°-37 v°). De même, afin de décider le roi à sévir contre son bon ministre, le personnage du calomniateur emploie l'apologue des trois poissons avertis d'un grave danger : les deux premiers poissons quittent promptement l'étang mais le troisième, procrastinateur, se fait manger. L'exemple renforce la stratégie rhétorique du calomniateur, qui induit le roi à oublier toute prudence et toute clairvoyance, en suscitant sa peur (Ibn Al Muqaffa', 2012, p. 79-80 ; Firenzuola, 1548/1552, p. 25 r°-v° ; Doni, 1552/1556, p. 31 r°-32 r°).

Il y a ici une sagesse radicale de la désillusion véhiculée par le *Kalila-wa-Dimna* (et par le *Pañchatantra* qui en est la source), qui pouvait parler à des auteurs et des lecteurs européens lassés par le didactisme des fables traditionnelles et lucides quant au fait que la littérature, comme toute forme de connaissance livresque ou conceptuelle, ne dispense aucune prudence réellement

pratique. Même en lisant le livre sous un prisme politique, et non plus moral, l'illusion des « leçons » est rapidement dissipée. Dans le conte de la guerre des corbeaux et des hiboux (omis par Firenzuola, on le retrouve avec le conte de la guerre des corbeaux et des corneilles dans le livre III, traité 2, du *Doni*), qui inclut plusieurs niveaux de contes enchâssés, au point de constituer un petit cycle, les corbeaux se divisent sur la stratégie à adopter face à un ennemi plus puissant : fuir, combattre, résister passivement, se soumettre ? C'est la solution du cinquième conseiller, qui propose d'aller se renseigner sur les intentions de l'ennemi, qui s'impose. Sa malice conduira à la perte des hiboux (Ibn Al-Muqaffa', 2012, p. 145-172), ou des corneilles dans la version européenne. Loin du schématisme moral inhérent aux *exempla* homilétiques ou aux miroirs des princes, les adaptateurs et les lecteurs du XVI^e siècle pouvaient retrouver dans le monde animalier du *Kalîla-wa-Dimna* la complexité des rapports de forces, la labilité des circonstances et la difficulté des décisions politiques, sur lesquelles réfléchissaient, à la même époque, Guichardin ou Montaigne.

4. Enjeux politico-satiriques : un arsenal venu d'Orient contre le monde courtisan

En réalité, la double adaptation du milieu du siècle prend tout son sens dans le contexte de la crise politique de la péninsule italienne, marquée par l'affrontement des tentations monarchiques et des résistances républicaines, et par l'hégémonie contestée de la vie curiale, prise pour modèle dans toute l'Europe. La fameuse « liberté vénitienne », qui est d'abord une liberté de ton, trouve ici à s'illustrer. Particulièrement contre le monde courtisan. L'univers de mensonges et de trahisons décrit par le texte arabo-persan parlera sans doute de manière universelle – y compris dans le monde universitaire du XXI^e siècle –, mais il prend un sens tout à fait particulier dans l'Europe du milieu du XVI^e siècle, où la vie curiale s'organise selon le modèle idéal établi par Castiglione, mais où parallèlement, pour la première fois de l'histoire, des intellectuels comme Érasme somment les Grands de rendre compte de leurs crimes envers les peuples ; où l'on rêve d'utopies ; et où les diatribes contre la vie courtisane font florès dans l'édition humaniste.

Quel était le genre de lectures dont Firenzuola et Doni étaient familiers en la matière ? Conseiller de Charles Quint, le franciscain Antonio de Guevara avait donné le signal en 1539 par deux ouvrages, *Menosprecio de corte* et *Aviso de privados y doctrina de cortesanos*, bientôt traduits dans toute l'Europe : il faut se préparer à aller à la cour comme on va à la guerre, pose le premier chapitre d'*Aviso de privados*. On fouille aussi le corpus antique, qui livre quelques trésors d'ironie. En témoigne le succès éditorial, dans ces mêmes décennies, de trois opuscules de Lucien, le *Qu'il ne faut pas croire la calomnie à la légère*, ekphrasis d'un tableau d'Apelle qui a inspiré nombre de représentations de la calomnie, notamment un fameux tableau de Botticelli (*La Calomnie d'Apelle*, composé v. 1495) ; le *Parasite*, éloge paradoxal de la dissolution morale de ces courtisans du monde antique qu'étaient les parasites ; *Hôtes à gages*, qui critique autant les serviteurs empressés que leurs riches maîtres distribuant les faveurs... Au sein même du corpus de Lucien, l'un des Anciens les plus appréciés et les plus imités à la Renaissance, ces opuscules jouissent d'une faveur singulière. Lodovico Domenichi, traducteur de Lucien d'abord proche de Doni avant de devenir un rival, écrit lui-même un dialogue ravageur *Della corte* publié en 1562 dans ses *Dialoghi*. Du côté des historiens, Tacite et sa vision noire de la cour impériale de Rome commencent à susciter une philosophie adressée aux hommes d'État. Entre l'édition de ses *Annales* par Filippo Beroaldo en 1515 et celle de Juste Lipse en 1574, une nouvelle philosophie prend forme, le tacitisme, bréviaire pour la survie politique. Enfin, le *Prince* de Machiavel, bombe à retardement, commençait à être diffusé largement : entre sa première publication en 1532 et la censure tridentine qui frappe l'ouvrage en 1564, le machiavélisme fait son apparition dans la pensée contemporaine. Le subtil Florentin, qui conseillait au prince efficace de se faire tantôt lion, tantôt renard, associant la force et la ruse (chap. XVIII), avait par ailleurs donné une vision sarcastique de l'animalité humaine dans son *Asino*, poème inachevé, inspiré par Apulée, Lucien et Plutarque, d'un Machiavel satiriste, qui offre une vision hallucinée de l'irrationalité des comportements humains.

Tel était l'horizon intellectuel dans lequel s'inscrit la réception des fables orientales au milieu du siècle. Le cas personnel de Firenzuola mériterait d'amples commentaires. Son appropriation de la satire d'Apulée, sous la forme de l'*Asino d'oro* en vernaculaire (ou *Apuleio volgarizzato*) réalisée entre 1524 et 1532 mais publié pour la première fois à Venise en 1550, est significative : comme le « je » narrateur est celui de Firenzuola lui-même, les personnes et les lieux ceux qu'il a connus, l'autobiographisme s'insinue dans le travail d'adaptation, restituant les déboires rencontrés par Firenzuola dans sa carrière d'étudiant en droit, de clerc et de courtisan, puisqu'attaché à la Curie, Firenzuola en avait été éjecté en 1526. La composition de la *Prima veste degli discorsi animali* obéit à une tentation satirique similaire. Ainsi de l'histoire de la caille et de l'épervier qu'il place en situation de prologue, avant le récit principal. Attrapée par un oiseleur, la caille se méfie de l'épervier qui prétend la secourir, et décline la proposition en lui racontant un apologue dans l'apologue, celui du porc-épic qui, pour avoir cru aux bonnes intentions d'un renard, a été mangé (Firenzuola, 1548/1552, p. 4 r°-5 r°). Cet apologue liminaire est d'autant plus remarquable que sa source orientale est difficilement identifiable, et qu'il n'y en a peut-être pas directement : on voit comment Firenzuola imite les contes orientaux pour illustrer le danger d'écouter les mauvais conseils, et l'intérêt de connaître les fables pour se prémunir contre les flatteurs... À l'autre bout de son recueil, Firenzuola formule une conclusion explicite, en forme de diatribe contre les « délateurs envieux » (« *invidii delatori* ») : « [...] lourde est la charge qui pèse sur les épaules de ceux qui sont préposés au gouvernement des royaumes [...] » (« [...] *il gran peso, che si possa sopra le spalle di coloro che sono preposti al governo de' regni [...]*, *ibid.*, p. 46 r°-v°), médite le roi (Lutocrena dans sa version) qui a écouté les apologues du philosophe (Tiabono), car « [...] quelle que soit la diligence des princes, ils prêtent l'oreille à tout le monde, accusant les autres de mille fourberies, mille homicides, mille assassinats sans qu'on puisse comprendre pourquoi » ([...] *ancora che i Principi usino diligenza, odano volentierie ognuno, mille ruberie, mille omicidii, mille assassina-menti accaggiono senza che essi l'intendono* », *ibid.*, p. 46 v°). Ainsi le portrait du parfait courtisan italien de la Renaissance avait-il été dressé dans celui du calomniateur Dimna, au II^e siècle de l'Hégire, voire plus tôt encore, dans l'Inde sanskrite... « Qui croit trop vite est léger de cœur » (« *Che chi tosto crede è leggiero di cuore* ») : l'adage biblique (*Siracide*, 19, 4) ressort comme la grande leçon du livre, de sorte que le prince devrait toujours prendre la précaution d'écouter l'accusé après l'accusateur (Firenzuola, 1548/1552, p. 46 r°).

Comme Firenzuola, Doni avait été l'ami de l'Arétin, « le fléau des princes », et s'il a fait de ce dernier un rival ultérieurement, c'est en lui empruntant son ton narquois envers les puissants, tout en dénonçant la propension alternative de l'Arétin à la flatterie servile, mécénat oblige (Corréard, 2021). Lui aussi Florentin d'origine, Vénitien d'adoption, Doni connaissait bien l'œuvre de Machiavel republiée dans la cité des Doges par l'un de ses éditeurs fétiches, Giolito de Ferraris, en 1550, et il n'a cessé de diffuser des sentences machiavéliennes dans ses propres recueils, adressés à un public de bourgeois, d'artisans et de lecteurs de condition modeste... (Figorilli, 2011). Mieux, lié à Lodovico Domenichi et à Ortensio Lando, c'est-à-dire, respectivement, au traducteur italien de la *Declamatio de incertitudine et vanitate* satirique d'Agrippa de Nettesheim, qui inclut un violent chapitre contre la noblesse (chap. 80), et au traducteur de l'*Utopia* de More, qui formule le rêve d'une société sans ordre et sans clergé, Doni participe de la même « irrégularité » idéologique. La *Moral filosofia* s'inscrit dans cette veine anti-courtisane et anti-nobiliaire. Ainsi du discours du Taureau, lucide sur les dangers de la calomnie, sans être suffisamment clairvoyant pour réussir à prévoir ce qui lui arrivera : « notre cour est pleine d'envieux » (« *La corte nostra è piena d'invidiosi* »), constate-t-il, d'« informateurs bilingues » (« *rapportatori bilingui* »), de « la jalousie des Courtisans, mère de toutes les fraudes » (« *la invidia de Cortegiani, la quale è madre di tutti i gaglioffi* », Doni, 1552/1556, p. 39 r°). L'envers, en somme, de l'idéal de civilisation proposé par Castiglione dans son *Courtisan* de 1528. Et ce n'est pas sans ironie que certaines méditations sur les pièges de la flatterie et de la calomnie, attribuées au philosophe ou au roi du conte encadrant à la fin de la *Prima veste* de Firenzuola, se retrouvent amplifiées et déplacées chez Doni dans la bouche du courtisan trompeur, le Mulet, qui remâche en sa tête le malheur des peuples livrés à

des princes gouvernés par la tyrannie de l'opinion, qu'il convient de manipuler : développant son art de parvenir à la cour, la Mule perfide se pose en précepteur paradoxal pour agir dans un monde immoral (Doni, 1552/1556, f. 51 r°-v°).

On perçoit donc une évolution sensible par rapport à la tradition médiévale du « miroir des princes », dont relevaient les influentes adaptations latine (*Directorium*) et espagnole (*Exemplario*) du *Kalila-wa-Dimna*. En fait de discours écrits pour le prince, la « philosophie indienne » promue par Firenzuola et Doni s'avère une philosophie contre les courtisans, voire contre les princes, dans la lignée d'un humanisme érasmien qui délégitime profondément l'autorité des Grands et pratique un art subtil de la subversion littéraire face aux censures. Peut-être même s'installent-ils, avec ce miroir animalisant, déformant et somme toute peu embellissant des courtisans qui bêlent, mugissent et rugissent comme des bêtes, sur la ligne de crête qui était celle de la pensée machiavélienne, soutien intellectuel des souverains sans scrupules, ou bien détonateur des pensées antimonarchiques, selon l'interprétation. Avant de s'établir à Venise, Doni avait assisté à Florence au conflit des factions, au retour des Médicis au pouvoir dans les années 1530, et à la série de bannissements, de répressions et de censures suivant l'instauration d'un Duché au détriment des mœurs républicaines, avec Cosme I^{er} et Alexandre. Y pense-t-il lorsqu'ajoutant à ses sources, il décrit la terreur régnant à la cour après que le roi Lion, personnage aussi colérique que crédule, s'est jeté sur son ami le Taureau innocent pour l'assassiner (Doni, 1552/1556, p. 40 v°) ? Comment pouvait-il lire l'ensemble des contes rattachés à celui de la guerre des corbeaux et des hiboux ? S'il rajoute l'épisode, omis par Firenzuola alors qu'on le trouvait dans l'*Exemplario* espagnol et dans le *Directorium*, sous la forme de la guerre des corbeaux et des corneilles, c'est qu'il illustre parfaitement le machiavélisme animal de notre monde. D'autant plus que Doni donne à la scène inaugurale une tournure anthropomorphe : ses oiseaux ont des « capitaines », des « barons », des « ducs », etc. (Doni, 1552/1556, p. 70 r°-78 r°).

Cette intention satirique est peut-être la clef du succès des deux adaptations italiennes en Europe. La troisième adaptation italienne, celle de 1583 (à partir du *Stephanites* grec), se veut politique par son titre : « Du gouvernement des royaumes, sous l'exemple d'animaux discourant entre eux » (*Governo de' regni sotto morali esempi di animali ragionanti tra loro*), tandis qu'une réédition de Firenzuola est retitrée *La corte, discorsi degli animali* (1602). Alors que la plus célèbre satire anti-aulique de Guevara venait d'être traduite en français (*Du mépris de la cour*, 1542), Pierre de Larivey utilise les fables orientales revues par Firenzuola comme un arsenal dénonçant le monde courtisan. Le sous-titre annonce un livre sur les « trahisons d'aucuns courtisans ». Chacune des pièces du paratexte invite le lecteur à interpréter le recueil en ce sens : ce ne sont que « forces traicts de l'ancienne Philosophie, qui te feront cognoistre les ruses diverses des hommes de Cour, les stratagemes dont ils usent, pour jouer entre'eux au boute-hors, aiguillonnez de ce seul appetit de s'aggrandir aux despens d'autrui, & à la ruine des gens de biens » (« L'Imprimeur au lecteur », Larivey, 1577/1620, n. p.). Et le début du livre II, avant de reprendre le fil des contes, s'ouvre sur une longue réflexion du philosophe Tiabon, le narrateur principal, au sujet de la « miserable paste de gens » qui encombrant les cours, alors qu'ils ne sont bons qu'à « devorer la substance des pauvres » et à « corrompre par mauvais exemples & deshonestes propos le bon naturel du Prince » (Larivey, 1577/1620, p. 296-297).

Dans l'édition de 1620 de cette adaptation de Larivey, la lecture des apologues est balisée par des manchettes encourageant une interprétation exclusive en ce sens. Ainsi du discours de Belin, le sage mouton (transposition de Kalila), répondant à la théorie immorale de Robin (transposition de Dimna), selon laquelle on appelle à la cour « vertu » ce que d'autres appellent « actes de tyran » : Belin l'avertit que l'envie et la ruse conduisent souvent à la ruine. « Belle leçon pour les favoris de cour », titre la manchette (Larivey, 1577/1620, p. 40). Ou lorsque Robin se propose d'aller « tirer les vers du nez » au bœuf Blondel, en l'interrogeant avec un désintéret affecté sur ses intentions : « Subtilité des envieux de Cour », avertit la manchette (*ibid.*, p.180). De manière intéressante, l'ingénuité du bœuf est l'objet d'une ironie feinte, qui accuse l'incompatibilité entre l'honnêteté et la vie curiale : « Simplicité indigne de la fréquentation de la Cour », commente la

manchette lorsque Blondel exprime une sincère compassion envers Robin, celui qui va le perdre (*ibid.*, p. 183). Comme chez Firenzuola, c'est en réalité l'auteur qui s'exprime à travers Blondel sur la « vaine gloire » du monde, s'inquiétant du régime carnivore du roi, là où d'autres, comme lui, se contentent de paître (*ibid.*, p. 195 sq.). Les manchettes commentent dans le même sens les apologues insérés : la fable du loup, du renard et du corbeau feignant de secourir un chameau épuisé, pour mieux le dévorer à la fin, est vite résumée à cette enseigne : « Ruse pour perdre un favory de Cour » (*ibid.*, p. 214).

Ce rôle des manchettes dans l'édition de Larivey en 1620 pourrait être contrasté avec les encadrés présent dans les marges de l'*Exemplario* espagnol de 1493, placé comme on l'a dit sous le signe d'une rhétorique de l'exemplarité morale. Ces encadrés distribuent des sentences morales telles que « les hommes de vertu seuls sont des amis » (« *Los virtuosos solos son los amigos* »), « Il n'est pas bon de se réjouir du mal d'autrui » (« *No es cosa segura gozarse del mal ajeno* »), etc. Un siècle et demi plus tard, il ne s'agit plus d'opposer les vices et les vertus affichés dans une signalétique morale, mais de remuer avec dégoût le cloaque politique, où l'immoralité est sacrée reine. Cette inflexion s'est jouée dans les éditions italiennes du milieu du siècle, qui détectent dans la *philosophie fabuleuse* des Indiens le paradoxe qui sera mis en valeur, dans la première moitié du XVII^e siècle, par les traités sur l'honnête dissimulation : loin de vouloir dissuader le lecteur de pratiquer l'hypocrisie de rigueur à la cour, on lui recommande d'en passer par là pour survivre, sans pour autant s'avilir dans des manœuvres dangereuses.

Le même constat vaut pour l'anglais Thomas North, magistrat de profession et personnage influent de la cour londonienne : l'adaptation anglaise des fables orientales du Doni prolonge ses intérêts antérieurs, puisqu'il avait traduit Guevara de l'espagnol (en l'occurrence le *Rejoj de principes*, miroir des princes humaniste). Et c'est peut-être (comme dans le cas de Larivey ?) sa propre expérience de courtisan qui transparait. Dans une étude traductologique pionnière, Maria Grazi Bellorini (1964) rappelle ainsi qu'il publie la *Morall Philosophy* de Doni dans un contexte où la cour royale avait été secouée par la conspiration du Duc de Norfolk contre Leicester, dont North était proche. L'épître dédicatoire de l'édition de 1570 propose le monde animal comme un miroir de celui des humains, mais « *of Courtiers above all others* » (North, 1570, « Epistle », f. III v^o). Et il n'était pas sans doute pas difficile pour les lecteurs de reconnaître leurs contemporains dans les « *brute and dumbe beastes* » du cycle narratif... Le scepticisme chrétien de l'époque s'exprime dans une citation de Paul aux résonances érasmiennes, mise en exergue sous le titre, selon laquelle la sagesse du monde est folie devant Dieu : « *THE WISDOME OF THIS WORLDE IS FOLLY BEFORE GOD* » (1 Cor., 3, 19).

Était-ce trahir l'esprit du *Kalila-wa-Dimna* ? Tout au contraire. C'était retrouver son pessimisme foncier (Audebert, 1993 et 1999 ; Boukhali, 2011). Rédigé dans cet « âge d'or » du monde musulman que fut l'instauration du califat, établi par les premiers Abbassides en faisant couler le sang, par une politique du coup d'État permanent n'ayant pas grand-chose à envier par sa violence à l'« âge d'or » de l'Empire romain, le livre arabe en a gardé une teinte sombre, sous la plaisante mise en scène zoomorphe. En fait de « miroir des princes », il constitue un manuel de survie du courtisan, un livre de désillusions comme de divertissements. Forcé de se convertir à l'Islam après l'exécution de son père, Ibn Al Muqaffa' (« le fils du recroquevillé », littéralement, et le pendant du bossu Ésope dans le monde arabe, mais bien réel), avait lui-même fini, selon la version la plus vraisemblable de sa mort, exécuté par le gouverneur de Bassora, Sufyan Ibn Mu'awiya al-Muhallabi, qui cherchait à se venger de lui. Il fut en l'occurrence trahi par le calife Al-Mansûr qui avait commandité la traduction des fables indo-persanes, et qu'il avait servi avec zèle, mais qui donna l'ordre. Comme dans les fables.

5. *In petto*, la question religieuse : persophilie, christianisation, sécularisation

Relevons enfin, plus brièvement, la nature profondément séculière de ces fables d'importation. Alors que les puissances européennes, avant Lépante, étaient placées sur le reculoir sous

les coups du Grand Turc, le geste d'adaptation n'allait pas de soi. À deux pas de Venise, l'évêché de Trente accueillait depuis 1545 un Concile qui devait décider d'une réforme profonde de la catholicité, et d'un véritable réarmement face à l'hérésie protestante, face à l'hérésie musulmane, face à toutes les hérésies, ainsi que d'un durcissement de la politique inquisitoriale et censoriale marquée par les publications de divers *Index librorum prohibitorum*. Celui de 1559 place certains livres de Firenzuola, de Doni et des *irregolari* italiens sur la liste. Si les fables animalières ont été épargnées (au prix d'expurgations ponctuelles), c'est en raison de la discrétion de leur discours politique, et parce qu'elles ne contiennent pas d'élément hostile à l'Église. Cependant, le processus de traduction et de (ré)-importation littéraire aurait sans doute été impensable une décennie plus tard, quand l'imaginaire de la croisade catholique revenait à toute force. Au milieu du XVI^e siècle, il existait encore une fenêtre créée par la persophilie vénitienne.

Rappelons quelques éléments éclairant ce palimpseste géopolitico-littéraire. Depuis le XV^e siècle, la République essayait de faire de la Perse Timouride puis Safavide une alliée, alors que l'expansionnisme ottoman, alarmant l'Europe avec la Chute de Constantinople, ne cessait de grignoter les possessions vénitiennes en Méditerranée. Or, la Sublime Porte était menacée sur son flanc est par les Perses. Ces derniers deviennent l'objet d'une idéalisation relative, et contrastive (Bellingeri, 2015). Malgré les espoirs suscités dès 1474 par l'ambassade d'Ambrogio Contarini à Ispahan, l'ennemi de l'ennemi ne deviendra jamais tout à fait cet ami exotique fantasmé par toute l'Europe, qui dépêche ses ambassadeurs à Venise pour en apprendre plus sur cet « autre » monde islamique que constitue l'empire et la culture persanes. Un flot de publications viatiques et historiographiques témoigne de cet intérêt tout au long du XVI^e siècle (Bragantini, 1987, p. 127-150). Les premiers récits des navigateurs portugais revenus d'Inde commençaient par ailleurs à être traduits. L'Orient agit dans l'imaginaire de l'époque comme un miroir grossissant, car tout y est « "beaucoup", tout est "trop", en bien, comme en mal » (Stazzone & Sidéris, 2015, p. 11). Incontestablement, cet Orient n'est plus seulement l'objet du regard d'un voyageur, d'un discours chrétien ou d'un intérêt commercial. Il communique ses propres vérités à une Renaissance xénophile.

Dans le cas des fables animalières, on ne saurait certes parler d'un cadeau diplomatique, étant donné le long détour par les différentes strates médiévales et tardo-médiévales de la réception. Il est difficile, qui plus est, de parler d'une esthétique orientalisante, de mise en valeur de l'étranger et de l'étrangeté : l'exotisme des fables animalières avait été gommé, comme on l'a vu, par plusieurs vagues d'adaptation jusqu'à la *Prima veste* de Firenzuola, qui achève ce processus de désorientalisation. Cela étant, on assiste avec la *Moral filosofia* du Doni, ouvrage plus « vénitien » dans sa conception, à la revendication de sources indiennes, persanes et hébraïques en tête de chacun des livres, de même qu'à la réintroduction de toponymes et surtout de patronymes exotiques, notamment celui de « Sendebar⁵ », le personnage du philosophe-conteur, à la place du Tiabono de Firenzuola (qui remplaçait lui-même le Bérose de l'*Exemplario* et le Borzouyeh du *Kalila-wa-Dimna*) : la sagesse des Anciens est bien celle des Orientaux. Ces gestes discrets, mais significatifs, traduisent la valorisation d'un trésor « alter-ésopique » qui pouvait constituer une ressource séculière, nourrissant l'impression d'une universalité de la nature humaine.

Le silence sur la question religieuse, dans les adaptations, est justement parlant : on n'y trouve pas de greffe d'un discours chrétien, problématisé à l'époque par les divisions religieuses. Venise, sorte de « Suisse » neutre au milieu des conflits idéologiques, selon l'image d'un théoricien moderne de la République des Lettres (Fumaroli, 2015, p. 228), faisait alors office de refuge pour un certain nombre de libres penseurs qu'on ne saurait identifier, la plupart du temps, à des mouvances précises. À l'instar d'autres auteurs « irréguliers » comme Ortensio Lando, Giulio Landi ou Niccolò Franco, connus pour leurs accointances avec les idées évangéliques, réformées, voire anabaptistes, valdésiennes ou antitrinitaires (Grendler, 1969), Doni, moine défroqué, pouvait être suspecté de pratiquer une forme de « nicodémisme », d'hétérodoxie secrète. Mais le choix de la fiction comique a largement permis à son œuvre de passer entre les mailles des filets censoriaux,

⁵ Ce nom provient d'une confusion avec le livre intitulé *Sendebâr*.

et la mise en valeur d'un discours moral pouvait s'accommoder aux impératifs esthétiques de la Contre-Réforme. Le « *favellar bestie* » (le parler des bêtes), dont Doni loue l'invention (Doni 1552/1556, p. 99 r°), pourrait être une autre forme de ce « *favellar coperto* » (parler cachée) pratiqué par les dissidences italiennes.

Les petites fables orientales étaient bien choisies de ce point de vue. L'absence de discours musulman, passé le seuil de quelques discours paratextuels tenus par Ibn Al-Muqaffa', constitue un trait remarquable du *Kalila-wa-Dimna*, que les historiens de la littérature arabe, comme André Miquel, expliquent non seulement par l'origine indo-persane de la matière fabulatoire, mais aussi par le contexte spécifique dans lequel se trouvait cet auteur, chargé par les Abbassides de conduire une politique de main tendue envers l'héritage culturel persan, alors que les populations du Moyen-Orient, encore minoritairement musulmanes au VIII^e siècle, étaient invitées à se convertir. Or, précurseur du Mutazilisme et fondateur de la littérature profane ou *adab* en langue arabe, Ibn Al-Muqaffa' constitue à bien des égards le penseur d'une morale laïque hostile au pouvoir spirituel, et même un critique de la religion et du Coran comme l'ont montré les études récentes (Urvoy, 1996 ; Kristó-Nagy, 1993 ; Citot, 2017). Le grand fabuliste du monde arabe passera ainsi pour l'archétype de la *zanâdiqa*, de la dissidence incrédule.

Si le silence religieux du *Kalila-wa-Dimna* a déjà favorisé sa diffusion internationale au Moyen Âge, par exemple dans l'Espagne tolérante d'Alphonse le Sage, ce qui se joue dans ses éditions italiennes au milieu du XVI^e est d'un autre ordre : c'est bien la rencontre d'une libre pensée avec une autre. Creuset d'une littérature séculière et refuge d'une hétérodoxie persécutée par les églises, la ville de Venise sera prise quelques années plus tard pour théâtre d'un grand dialogue philosophique clandestin, le *Colloquium heptaplomeres* (v. 1590, longtemps attribué, à tort, à Jean Bodin), qui met en scène des sages de toutes obédiences religieuses comparant leur credo et raillant chacun les contradictions des autres, alors qu'un déiste et un athée présentent des idées s'avérant non seulement plus tolérantes, mais aussi plus tolérables.

6. D'un recueil de contes à un autre : chemins de traverse ou autoroutes de la création ?

Une conclusion générale s'impose : en fait de migrations littéraires, le voyage n'a jamais de terme, et il existe rarement un trajet unique. La matière sanskrite du *Pañchatantra*, qu'elle ait une origine hellénique (ésopique) ou proprement autochtone, passe dans son grand pèlerinage vers l'Ouest par des itinéraires et des relais multiples, de langue en langue. Certains adaptateurs jouent évidemment un rôle crucial, comme Ibn Al-Muqaffa' au Moyen-Orient, Jean de Capoue en plein Moyen Âge latin, ou nos auteurs en vernaculaire italien à la Renaissance. Un long détour extrême-occidental, par les deux Hespérides, autrement dit par la péninsule Ibérique et l'*Exemplario* de 1493, s'avère nécessaire pour comprendre leur travail, mais il n'exclut pas quelques itinéraires bis, comme le possible itinéraire du *Stephanites* gréco-byzantin jusqu'à Doni. Quelle que soit l'exploitation qu'il en fait ou non, on peut créditer ce dernier du fait que plusieurs versions ont convergé entre ses mains, sa réflexion traductologique faisant d'ailleurs de lui le premier historien dans l'étude de cette réception. Florentin comme son prédécesseur direct Firenzuola, mais établi à Venise, il fait de cette ville libre, capitale de l'édition européenne, une plaque tournante du commerce humaniste des fables, qui étend son réseau à l'Europe entière. Si l'on considère ce processus de réimportation sous l'angle temporel plutôt que géographique, on voit que certaines circonstances provoquent une accélération des échanges, par exemple les relations politiques de Venise avec les Safavides au milieu du XVI^e siècle, même si ces échanges s'inscrivent sur une trame ancienne. Ils repassent souvent par des routes déjà empruntées, tout en ouvrant de nouvelles. L'inflexion satirico-politique prise par le corpus des fables orientales, impulsée par les rhétoriques anti-auliques, montre qu'il existe bien une vérité du moment.

En guise d'épilogue, on pourrait esquisser une comparaison avec la réception non moins remarquable du conte de Sérendip, toujours à Venise, et légèrement postérieure. Le *Peregrinaggio di tre giovani figliuoli del re di Serendippo*, publié à Venise par l'entremise d'une énigmatique

figure de traducteur arménien (Armeno, 1557/2000), constitue en effet le point de départ d'une vogue ayant abouti à la popularité actuelle de la notion de « sérendipité ». La concomitance de ces deux faits éditoriaux ne semble guère avoir attiré l'attention de la critique, alors qu'ils participaient d'un même intérêt pour la littérature orientale : la première adaptation européenne de la matière de Sérendip a été préparée, sinon suscitée par celles des fables animalières issues du *Pañchatantra* et du *Kalīla-wa-Dimna*. Comme les adaptateurs de ces dernières, Armeno a « bricolé » son adaptation à partir de plusieurs sources, au point de réaliser une véritable « création », au sens théâtral. Comme eux, il proposait de nouvelles voies pour renouveler la prose narrative de cette époque par rapport au modèle boccacien, autochtone (voir Corréard, 2023). Et plus encore que Doni, il ménage une part importante au goût de l'exotisme, tout en adaptant certains éléments au contexte européen du public. Si les adaptations des fables animalières relèvent a priori de la littérature sapientiale, alors que les histoires du recueil de Sérendip relèveraient plutôt d'une littérature de divertissement à tendance romanesque, cette distinction est très relative, puisqu'on a vu l'effort de Firenzuola et de Doni pour quitter le moule didactique afin de faire des contes animaliers de petites œuvres siléniques, à la fois divertissantes (comiques) et philosophiques.

Certaines conclusions que nous avons dégagées de notre étude des fables animalières vaudraient pour les contes de Sérendip, qui représentent largement des personnages répondant par leur ingéniosité aux machinations des courtisans ou à l'arbitraire des princes, dans un horizon sécularisé et politique, en même temps que merveilleux et maniériste (en vertu de la poétique propre au *Peregrinaggio*). On pourrait aussi contraster ces réceptions parallèles : à la réception longue, multi-séculaire et multi-médiatisée des contes animaliers, qui n'enlève rien à la spécificité d'un regain d'intérêt dicté par les circonstances, d'un changement de regard et d'orientation vers 1550, s'opposerait l'histoire de la découverte plus directe – et peut-être accidentelle ou contingente, « sérendipéenne » – de manuscrits orientaux ramenés par le canal des ambassades vénitienes en Perse, contenant notamment la principale source du *Peregrinaggio*, le *Hasht Behesht* ou *Huit paradis* du poète indo-persan Amir Khosrow (XIV^e siècle). Quoi qu'il en soit, la matière, dans les deux cas, est bien celle des « contes » orientaux, organisés selon des jeux d'emboîtement complexes que l'Europe a découverts bien avant les *Mille et une nuits* d'Antoine Galland (Uhlig & Foehrs-Janssens, 2014).

L'étude parallèle de ces deux réceptions conduirait donc à démontrer, s'il en était besoin, que les produits culturels, particulièrement littéraires, ont ceci de particulier qu'ils ne se transmettent pas sans se transformer. Mais cette transformation n'est pas une dénaturation, la plasticité étant le propre du discours littéraire, particulièrement en régime imitatif où le texte est perçu comme l'objet d'un commerce. Telle dimension de l'œuvre source, voilée ou mise en sommeil dans un certain contexte, redevient visible ou se trouve réveillée dans un autre. Ainsi de la vision pessimiste et inquiète du monde du pouvoir dans le *Kalīla-wa-Dimna*, mobilisée par Firenzuola et Doni (et après eux par Larivey ou North) dans le cadre d'une offensive anticuriale qui se détache clairement de la tradition exemplariste de Jean de Capoue et de l'*Exemplario contra las engaños y peligros* de 1493. De même, le romanesque de l'enquête intellectuelle dans le cas du conte de Sérendip que le traducteur Armeno et son éditeur Tramezzino mettent en valeur dans leurs choix éditoriaux et traductologiques, faisant dériver l'attente allégorique vers une forme nouvelle d'aventure herméneutique. Enrico Cerulli, l'orientaliste qui avait redécouvert le trajet de l'histoire de Sérendip depuis la Perse, ne croyait guère à une influence profonde de ces apports étrangers à l'Europe et minimisait par ailleurs les effets de remanufacturation locale du produit importé. Il proposait en conséquence « de rendre à Venise ce qui revient à Venise, et de rendre à la Perse ce qui revient à la Perse » (Cerulli, 1975). Mais à qui faudrait-il « rendre » les fables animalières venues d'Orient ? À l'Inde sanskrite ? À la Perse islamisée ? À une Espagne de la Reconquête n'ayant pas encore oublié la culture de l'Autre arabe ? À une Italie « irrégulière » du XVI^e siècle ? En vérité, l'écheveau sera difficile à débrouiller, car il n'existe pas de version « authentique » de ces histoires, pas d'identité pure, mais d'abord et toujours des échanges.

Bibliographie

Sources primaires

- BEROALDE DE VERVILLE François (1600), *L'Histoire des vers qui filent la soye. En ceste SERODOKYMASIE ou recherche de ces Vers est discours de leur naturel, gouvernement, utilité, plaisir & profit qu'ils rapportent*, Tours, M. Sifleau.
- CAPOUE Jean de (1887-1889), *Directorium humanæ vitæ, alias Parabola antiquorum sapientium*, J. Derenbourg (éd.), Paris, Bouillon, coll. « Bibliothèque des hautes études », fasc. 72, 1-2.
- COLLENUCCIO Pandolfo (1526), *Specchio d'Esopo*, Rome, L. Vicentino.
- DONI Francesco (1552/1556), *La Filosofia moral del Doni*, Venise, G. B. Bertoni.
- DONI Francesco (1552/2002), *Le novelle. Tome I. La Moral filosofia. Trattati*, P. Pellizzari (éd.), Rome, Salerno Editrice.
- DONI Francesco (1553), *L'Asinesca Gloria Dell'Inasinito Academico Pellegrino*, Venise, Marcolini.
- ÉRASME (1536/2013), *Les Adages*, J.-Ch. Saladin (éd.), Paris, Les Belles Lettres, coll. « Le Miroir des Humanités ».
- EXEMPLARIO CONTRA LOS ENGAÑOS Y PELIGROS DEL MUNDO (1493/2007), M. Haro Cortés (éd.), Valence, Universitat de València.
- FIRENZUOLA Agnolo (1552), *Discorsi animali*, Venise, Giovan Grifius.
- FIRENZUOLA Agnolo (2017), *I discorsi degli animali*, E. Mori (éd.), Bolzano.
- GOVERNO DE' REGNI SOTTO MORALI ESSEMPI DI ANIMALI RAGIONANTI TRA LORO (1583), Ferrare, D. Mammarelli.
- IBN AL-MUQAFFA', *Kalila-wa-dimna* (2012), A. Miquel (éd.), Paris, Klincksieck, « Orient ».
- LANDI Giulio (1545), *La vita di Esopo*, Venise, Giolito de Ferrariis.
- LARIVEY Pierre de (1577/1579), *Deux livres de philosophie fabuleuse*, Lyon B. Rigaud.
- LARIVEY Pierre de (1577/1620), *La Philosophie fabuleuse*, Rouen, J. Berthelin.
- NORTH Thomas, *The Earliest English Version of the Fables of Bidpay. "The Moral Philosophy of Doni"* (1570/1888), J. Jacobs (éd.), Londres, D. Nutt.
- PAÑCHATANTRA (1992), E. Lancereau (tra.), Paris, Gallimard, coll. « Connaissance de l'Orient ».
- VENERONI Giannovi (1750), *Le Nouveau dictionnaire italien et français*, Tome 1, Bâle, J. R. Tourneisen.

Sources secondaires

- AUDEBERT Claude-France (1993), « La violence dans *Kalila wa-Dimna* d'Ibn al- Muqaffa », *Alif*, n° 13, p. 24-43.
- AUDEBERT Claude-France (1999), « La condition humaine d'après *Kalila wa Dimna* », *Arabica*, t. 46, fasc. 3, p. 287-312.
- BARRUCI Guglielmo (2015), « Un (nuovo) Esopo cinquecentesco: la vita di Esopo del conte Giulio Landi », *Carte romance*, n° 1, vol. 3, p. 223-277.
- BELLINGERI Giampiero (2015), « Turchi e Persiani fra visioni abnormi e normalizzazioni, a Venezia (secoli XV-XVIII) », *RILUNE — Revue des littératures européennes*, n° 9, p. 14-89.
- BELLORINI Maria Grazia (1964), « Thomas North traduttore di Anton Francesco Doni », *Aevum*, Anno 38, Fasc. 1/2, p. 84-103.
- BING Gertrud (1938), « Nugae circa veritatem: Notes on Anton Francesco Doni », *Journal of the Warburg Institute*, n° 4/1, p. 304-312.
- BISCERE Antoine (2018), *Jean de La Fontaine et la fable ésoquique. Genèse et généalogie d'une filiation ambiguë*, Thèse de doctorat, P. Dandrey (dir.), Université Paris Sorbonne.
- BOUKHALI Lahcen (2011), *Le Discours politique dans Kalila et Dimna d'Ibn Al-Muqaffa'*, Thèse de doctorat, G. Bohas (dir.), ENS Lyon.

- BRAC DE LA VERRIERE Héloïse & VERNAY-NOURI Françoise (2015), « Le fabuleux voyage de *Kalila et Dimna* », *Le Fablier. Revue des amis de Jean de La Fontaine*, n° 25, p. 173-183.
- CERULLI Enrico (1975), « Una raccolta persiana di novelle tradotte a Venezia nel 1557 », *Atti della Accademia nazionale dei Lincei. Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, sér. 8, vol. XVIII, n° 4, p. 247-365.
- CHRAÏBI Aboubakr (2014), « De *Kalila et Dimna* à la *Disciplina clericalis* ou de Borzouyeh à Pierre Alphonse », dans Marion Uhlig & Yasmina Foehr-Janssens (dir.) *D'Orient en Occident : les recueils de fables enchâssées avant les Mille et une Nuits de Galland*, Turnhot, Brepols, p. 41-66.
- CITOT Vincent (2017), « L'apogée de la libre pensée en Islam », *Le Philosophoire*, n°47/1, p. 57-75.
- CORRÉARD Nicolas (2008), *Rire et douter : lucianisme, scepticisme(s) et pré-histoire du roman européen (XV^e-XVIII^e siècle)*, Thèse de doctorat, F. Lavocat (dir.), Université Paris Diderot – Paris 7.
- CORRÉARD Nicolas (2018), « De la prosopopée à l'expérience de pensée : les fictions animales de la Renaissance », dans G. Séginger (dir.), *Animalhumanité. Expérimentation et fiction : l'animalité au cœur du vivant*, Champs sur Marne, LISAA éditeur, coll. « Savoirs en textes », p. 91-118.
- CORRÉARD Nicolas (2021), « Rire complice, rire assassin, rire bouffon : le libro di lettere de l'Arétin à A.F. Doni », dans M. Charrier-Vozel (dir.), *Le Rire des épistoliers*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Interférences », p. 273-284.
- CORRÉARD Nicolas (2023), « D'"accidents" en "rencontres" : hasard, connaissance et conscience artistique dans les adaptations italienne et française du conte de Sérendip à la Renaissance », *Atlantide*, n° 14, p. 85-103.
- DE BLOIS François (1990), *Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalilah wa Dimnah*, Londres, Royal Asiatic Society.
- FANSA Mamoun & GRUNEWALD Eckhard (éds.) (2008), *Die Fabel in Orient und Okzident. Wissenschaftliches Kolloquium im Landesmuseum Natur und Mensch Oldenburg [...] am 22. und 23. November 2007*, Wiesbaden, Reichert.
- FIGORILLI Maria Christina (2011), « Orientarsi nelle "cose del mondo": il Machiavelli "sentenzioso" di Anton Francesco Doni e Francesco Sansovino », *Giornale storico della letteratura italiana*, CLXXXVIII, 623, p. 321-365.
- FIORENZA Giancarlo (2001), « Pandolfo Collenuccio's *Specchio d'Esopo* and the Portrait of the Courtier », *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, vol. 9, p. 63-87.
- FUMAROLI Marc (2015), *La République des Lettres*, Paris, Gallimard, coll. « NRF ».
- GRENGLER Paul F. 1969), *Critics of the Italian World (1530-1560). Anton Francesco Doni, Nicolò Franco & Ortensio Lando*, Madison, University of Wisconsin Press.
- GUGLIEMMETTI Marcello (1998), « Il libro indiano di Anton Francesco Doni : la parte del Firenzuola », dans M.-F. Piéjus (éd.), *Regards sur la Renaissance italienne. Mélanges offerts à Paul Larivaille*, Paris, Publications de l'Université de Paris X – Nanterre, p. 355-362.
- KRISTO-NAGY Istvan (2013), *La Pensée d'Ibn al-Muqaffa' : Un « agent double » dans le monde persan et arabe*, Paris, Éditions de Paris, coll. « Studia arabica XIX ».
- LACH Donald (2010), *Asia in the Making of Europe. A Century of Wonder. Book 2: the Literary Arts*, vol. II, Chicago, The University of Chicago Press.
- LAVOCAT Françoise (2021), « A Translation of Apuleius' *Metamorphoses* and the Debate about Fiction in the Sixteenth Century: *L'Asino d'oro* by Agnolo Firenzuola (1550) », dans F. Bistagne, C. Boidin & R. Mouren (éds.), *The Afterlife of Apuleius*, Londres, University of London Press, Institute of Classical Studies, p. 125-134.
- LE ROUX DE LINCY (1838), *Essai sur les fables indiennes*, Le Roux, Techener.
- METZGER-RAMBACH Anne-Laure & VINTENON Alice (dir.) (2025), « La fortune des *irregolari* italiens en France », *CRMH. Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, n° 49/1, p. 195-216.

- QUONDAM Amedeo (1980), « Nel Giardino del Marcolini. Un editore veneziano tra Aretino e Doni », *Giornale storico della letteratura italiana*, vol. 97, n° 497, p. 75-116.
- SADAN Joseph (2008), « Jackals' Discourse: Examining the Hebrew Versions of *Kalīla wa Dimna*, Linguistic Factors and Norms of Translation », dans F. Bauden, A. Chräibi & A. Ghersetti (éds.), *Le Répertoire narratif arabe médiéval : transmission et ouverture. Actes du colloque international de Liège (15-17 septembre 2005)*, Liège, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège / Genève, Droz, p. 253-272.
- STAZZONE Alessandra & SIDERIS Georges (2015), « Présentation » *Cahiers d'études italiennes*, n° 21 (L'Italie et l'Orient : échanges, enjeux, regards croisés), p. 5-22.
- STIERLE Karl-Heinz (1972), « L'histoire comme exemple, l'exemple comme histoire. Pour une pragmatique et une poétique du texte narratif », *Poétique*, n° 10, p. 176-198.
- UHILG Marion & FOEHR-JANSSENS Yasmina (éds.) (2021), *D'Orient en Occident. Les recueils de fables enchâssées avant les Mille et une Nuits de Galland (Barlaam et Josaphat, Calila et Dimna, Disciplina clericalis, Roman des Sept Sages)*, Turnhout, Brepols.
- URVOY Dominique (1996), *Les Penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris, Flammarion.
- VERNAY-NOURI Annie (2020), « Les voyages de *Kalīla wa Dimna* : traductions occidentales et premier imprimé strasbourgeois », *La Revue de la BNU*, n° 22, p. 28-39.

Nicolas Corréard

est maître de conférences en Littératures comparées à Nantes Université depuis 2009. Ses recherches portent sur les formes satiriques de la première modernité et leurs liens avec l'histoire des idées (philosophie, sciences, religion). Auteur de plusieurs articles sur la question animale, il a récemment dirigé le collectif *Fictions animales*, Neuilly, Atlante, 2021.

Philippe Postel

Arcade Hoange ou Huang Jialüe : entre aliénation et acculturation



Résumé : L'article propose un examen du parcours d'Arcade Hoange, de son nom chinois Huang Jialüe, Chinois converti à la religion chrétienne, ramené en France au début du XVIII^e siècle, passant de la prêtrise à laquelle on le destinait au travail scientifique dans lequel il s'engage, sous la direction de Jean-Paul Bignon, dans le domaine de la sinologie naissante : il devient en effet « interprète » du roi Louis XIV, c'est-à-dire responsable des livres chinois déposés à la Bibliothèque royale, mais il enseigne aussi la langue à deux « élèves » de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres, Nicolas Fréret et Étienne Fourmont, et rédige un certain nombre d'écrits laissés inachevés en raison de sa mort prématurée, en 1716. La question posée est de savoir s'il a été, comme on le dit souvent, instrumentalisé — il s'agit alors de déterminer de quelle façon précise cette logique d'aliénation s'est opérée —, ou bien s'il décrit un parcours d'acculturation en s'adaptant à son nouvel environnement.

Mots-clés : Huang Jialüe, sinologie, Étienne Fourmont, Nicolas Fréret, mondialisation des savoirs

Title & Abstract: Arcade Hoange or Huang Jialüe, between Alienation and Acculturation — The article aims at examining the life and works of Arcade Hoange, aka Huang Jialüe in Chinese, a Chinese a Christian convert brought back to France at the beginning of the 18th century, passing from the priesthood to which he was destined to a scientific work in which he is in involved, under the direction of Jean-Paul Bignon, in the field of nascent sinology: he indeed became an 'Interpreter' of King Louis XIV, that is to say responsible for the Chinese books deposited at the Royal Library in Paris, but he also taught two attendants of the Académie des Inscription et Belles-Lettres, Etienne Fourmont et Nicolas Fréret, and left some manuscripts before his premature death, in 1716. The question asked is whether he has been, as it is said, instrumentalized—it is then a question of determining in what precise way this logic of alienation operated—or whether he describes a path of acculturation by adapting to his new environment.

Keywords: Huang Jialüe, sinology, Étienne Fourmont, Nicolas Fréret, globalization of knowledge

HUANG Jialüe (黃嘉略), dit Arcade Hoange¹ (1679-1716), est une figure assez bien connue dans l'histoire des relations culturelles entre la Chine et la France. Cet article se propose d'analyser le rôle qu'il a joué ou plutôt le rôle qu'on lui a donné à jouer dans le milieu ecclésiastique européen tout d'abord, puis dans le milieu savant français à la fin du règne de Louis XIV. Jusqu'ici Huang a fait l'objet de deux approches successives. En premier lieu, une approche biographique, suscitée sans doute par la vie romanesque du personnage, que souligne du reste Danielle Élisseeff dans l'avant-propos de sa propre biographie fondatrice : « sa vie était bien assez romanesque pour qu'il n'y eût rien d'essentiel à ajouter ! » (Élisseeff, 1985, p. 10). D'autres raisons peuvent expliquer le choix de cette première approche, biographique. Huang a laissé deux types d'écrits autobiographiques : un journal rédigé à Rome en chinois entre juillet 1704 et mai 1705 (voir Fourmont, *Papiers*, cote NAF 8976 et Xu, 2003, p. 314-328), un *Journal domestique* rédigé à Paris en français entre le 19 octobre 1713 et le 2 octobre 1714 (cote NAF 10005), ainsi qu'une courte mais dense autobiographie qu'il comptait insérer dans la préface à sa « grammaire chinoise » (Fréret, *Mémoires*, I, cote B 14/1-1). Par ailleurs, les témoignages de ceux qui l'ont connu laissent penser qu'il s'agissait d'un être attachant, à la fois curieux et mélancolique, en somme un personnage de roman. L'un de ses disciples, Étienne Fourmont, note ainsi :

Il paraissait d'une humeur sombre comme tous les Chinois, cependant il ne l'était point ; à la présence de ces amis toute cette mélancolie disparaissait et ce qui le rendait pensif c'était de voir en ce pays-ci un million de choses qu'il jugeait bizarres et très extraordinaires. Il nous entretenait souvent de ses surprises et il nous disait nettement qu'il regrettait toujours la Chine. Après la mort de sa femme il songeait tout de bon à y revenir². (Fourmont, *Papiers*, cote NAF 8974, f. 190-191, voir aussi Fabre, 2008, p. 292 et Xu, 2003, p. 111-112)

Cette approche biographique est illustrée par deux ouvrages : le récit décisif de Danielle Élisseeff, intitulé *Moi, Arcade, Interprète du Roi-Soleil*. L'autrice définit son livre comme une « forme très légèrement romancée de [l]a vie » de Huang (2021, p. 13) : en effet, il se présente comme une autobiographie fictive, sans appareil critique. Mais, outre le plaisir de lecture qu'il offre, il s'appuie sur de nombreuses sources : les écrits de Huang ainsi que ceux de ses correspondants, dont Jean-Paul Bignon. Il s'agit d'un texte véritablement fondateur. En effet, à la date de sa publication, en 1985, le personnage de Huang Jialüe était presque totalement oublié, au profit d'un autre Chinois : « Les historiens occidentaux, en cette seconde moitié du XX^e siècle, n'ont d'yeux que pour Michel Sin [Shen Fuzong 沈福宗, 1657-1692], le fils d'un médecin de Nankin qui avait déjà été reçu à Versailles avant de partir pour Oxford travailler avec Thomas Hyde » (*ibid.*).

C'est à la lecture de l'ouvrage de Danielle Élisseeff que le chercheur chinois Xu Minglong (许明龙), disparu en 2023, entreprend une recherche sur ce sinologue « entre deux mondes » (Fabre, 2008, p. 288), comme l'explique l'autrice elle-même : « Xu Minglong [...], de passage à Paris, [...] découvre le livre ; c'est pour Arcade la grande chance de sa vie posthume. Le professeur Xu Minglong est en effet aujourd'hui le meilleur connaisseur du bibliothécaire » (2021, p. 14).

Il faut toutefois préciser que le premier à avoir redécouvert Huang est André Masson (1900-1986), lorsqu'il travaillait sur les papiers de Montesquieu qui livre, dans le *Spicilège* et dans les *Geographica* certains échos de sa fréquentation du Chinois à Paris (Masson, 1951). C'est précisément André Masson qui orienta Danielle Élisseeff, alors élève de l'École des Chartes, vers l'étude du journal que Huang a rédigé en français (Élisseeff, 2021, p. 12-13).

¹ L'orthographe de son nom, Huang en transcription *pinyin*, apparaît sous différentes leçons : *Hoange*, la plus courante, mais aussi *Hoang*, *Hoamge*, *Hoangh*, *Ouangge(s)*, etc.

² Pour permettre une plus grande fluidité dans la lecture, nous modernisons l'orthographe et corrigeons la ponctuation des textes que nous citons.

Quelques années après la publication de la biographie de Danielle Élisseeff, en 1992, le sinologue américain Jonathan D. Spence (1936-2021), spécialiste de la dynastie Qing, publie une courte biographie de Huang, intitulée « The Paris Years of Arcadio Huang » dans son essai *Chinese Roundabout* (1992). Il aurait pu adopter une forme plus romanesque, comme celle qu'il a adoptée quatre ans auparavant pour raconter le séjour en France d'un autre Chinois, un certain Hu qui avait accompagné le missionnaire jésuite Jean-François Fouquet à son retour en France : le récit se présente comme un journal relatant, à la troisième personne, le départ de Hu en 1721, son séjour en France entre 1722 et 1726, puis son retour à Canton. Concernant Huang Jialüe, Spence choisit plutôt de rédiger une notice détaillée, sur huit pages, s'appuyant essentiellement sur le *Journal domestique* et sur la préface en partie autobiographique rédigée pour la grammaire³.

Le travail de recherche le plus approfondi sur Huang Jialüe est celui que nous avons déjà mentionné, l'ouvrage de Xu Minglong, intitulé *Huang Jialüe et le début de la sinologie française*, datant de 2003. Il s'agit d'une autre approche, de nature historique : Xu fait une mise au point très précise et détaillée de la vie et des travaux de Huang Jialüe, ainsi que de leur influence.

Nous voudrions proposer une nouvelle approche, en tentant de dégager certains enjeux du parcours de Huang, en précisant les rapports de force politiques ainsi qu'en proposant une réflexion sur la notion d'identité culturelle. Nous constaterons que son cas illustre assez bien, de la part des Français, une certaine ouverture à une culture et une langue éloignées, qui s'accompagne néanmoins d'une forme d'« appropriation culturelle », mais nous verrons aussi que, de la part de Huang lui-même, ce parcours témoigne d'une forme d'adaptation assez remarquable à la culture française, à replacer dans le cadre de la mondialisation culturelle à l'œuvre depuis au moins la première modernité.

1. De Huang Risheng à Arcade Hoange

On pourrait considérer qu'un processus d'aliénation culturelle est à l'œuvre concernant Huang Jialüe avant même sa naissance, au sens où il serait victime d'une dépossession de son identité culturelle d'origine. C'est en effet son père qui fait le premier pas vers la religion chrétienne venue d'Europe. Alors que le grand-père, Huang Jiangqing (黃江卿), est bien intégré dans le système étatique chinois, puisqu'il occupe le poste de censeur impérial (*yushi* 御史), une sorte d'inspecteur, pour les provinces du Jiangnan (江南) et du Shandong (山東), le père, Huang Baoluo (黃保羅), né en 1638, se convertit à la foi chrétienne sous l'influence d'un des pauvres dont on prenait soin dans la maison familiale, et qui avait été lui-même converti. C'est ce que relate Huang lui-même dans les quelques pages qu'il a rédigées en guise de préface à sa grammaire, pages où il retrace son propre itinéraire ainsi que celui de sa famille :

Un pauvre instruit de cette bonne disposition que la famille de mon père avait pour les personnes réduites au même état que lui, prit la coutume d'y venir souvent [chez le grand-père de Huang] demander l'aumône ; il se sentit à la fin si fort pénétré de reconnaissance, des charités qu'il y recevait que comme il était chrétien il se résolut de mettre tout en œuvre pour procurer à ses bienfaiteurs ce même bonheur : il se hasarda donc de lui dire qu'il souhaitait qu'il [le père de Huang] fût récompensé dans l'autre monde de toutes ses manières charitables dont il usait à son égard. Mon père, surpris d'un tel discours, lui demanda s'il était d'une autre religion que celle du pays. Ce pauvre lui déclara nettement que par la miséricorde de Dieu, il était de la religion du Seigneur du Ciel, qui était la seule véritable religion : il commença même à vouloir expliquer plus à fond à mon père les principes du christianisme : ce qui, grâce au ciel, ne fut pas sans effet ; car dans ce moment mon père fut véritablement touché de Dieu. (Fréret, *Mémoires*, cote B1/14-1⁴)

³ Il faut aussi mentionner les manuscrits conservés à la Bibliothèque des Missions étrangères de Paris, que nous n'avons pu consulter : voir Xu, 2003, note 1 p. 69.

⁴ Nous précisons, quand cela est possible, les feuillets tels qu'ils sont marqués dans le manuscrit des *Mémoires* de Fréret,

Ce pauvre, dont on ne connaît pas le nom, présente au père de Huang un autre Chinois chrétien nommé Su Lao (苏老), qui l'instruit (Xu, 2003, p. 4). En 1651, le père de Huang est baptisé par le père jésuite portugais António de Gouvea (son nom chinois est He Dahua 何大化, 1592-1677, voir Dong, 2017) sous le nom de *Baoluo* (保羅). Notons que nous ne connaissons pas le prénom originel du père de Huang, mais seulement son nom de baptême puisque *Baoluo* est la transcription de *Paul*. Paul Huang entend mener une vie de célibat, vouée à Dieu, mais ses parents le forcent à se marier pour avoir des enfants car il est fils unique et il est impératif, dans la tradition chinoise, qu'un descendant mâle puisse assurer le culte des ancêtres. Son mariage donne naissance à quatre filles, si bien que les parents s'engagent à donner à Dieu le garçon qui leur naîtrait.

Huang Jialüe naît le 15 novembre 1679 à Xinghua (興化), bourgade aujourd'hui confondue avec la ville de Putian (莆田), située dans la province méridionale du Fujian (福建). Il est baptisé presque aussitôt, le 21 novembre 1679, par un prêtre dominicain espagnol sous le nom d'*Arcadio*, qui, selon Xu, serait transcrit en chinois *Jialüe* (Xu, 2003, p. i). Le même phénomène de disparition du nom originel du père se produit pour le fils : le prénom *Arcadio*, francisé en *Arcade*, efface le prénom originel, qui est *Risheng* (日升) (*ibid.* et Hoang, « Lettre [... au Régent] », signée *Huang Risheng*), mais que les Chinois eux-mêmes n'utilisent jamais. Il faut toutefois noter qu'en contexte chinois, surtout aux XVII^e et XVIII^e siècles, il est fréquent qu'un individu change de nom au cours de sa vie, pour en marquer les étapes qui lui semblent les plus décisives, ou bien qu'il porte plusieurs noms en fonction du contexte sociale : ainsi, l'écrivain Shen Fu (沈復, 1763-1810) peut aussi être désigné par son « nom personnel public » (*zi* 字), San Bai (三白), ou par son « surnom » (*hao* 號), Mei Yi (梅逸).

2. Prêtre au service de l'Église

Son père meurt quand il a sept ans. Il est alors confié à un missionnaire dominicain, Philibert Le Blanc (Li Feili 李斐理, 1644-1720), qui compte faire de son protégé un membre du clergé chinois : c'est pourquoi il l'adopte, ce qui est autorisé par la loi chinoise d'alors. Cette adoption permettra par la suite au jeune homme de quitter le pays. Philibert Le Blanc l'instruit dans le domaine religieux et lui apprend des rudiments de latin. Vers 1689, il confie le jeune Huang à Artus de Lionne (Liang Hongren 梁弘仁, 1655-1713), issu des Missions étrangères de Paris. Il s'agit d'un personnage éminent dans le milieu ecclésiastique international : après avoir été missionnaire au Siam (à ce titre, il participe à l'ambassade du Siam à Paris en 1686-1687), il est nommé vicaire apostolique au Fujian, où il rencontre Le Blanc et Huang qu'il s'attache ; puis, après la réorganisation des missions en Chine en 1696, il devient vicaire apostolique du Sichuan ; la même année, il est nommé évêque de Rosalie, titre qui ne correspond plus, à cette époque, à un territoire (Rosalie se trouvait en Turquie), mais qui confère le rang et la fonction d'évêque *in partibus infidelium*.

Sous sa férule, Huang continue d'approfondir ses connaissances en matière de doctrine chrétienne ainsi qu'en latin. Il perfectionne également sa connaissance du chinois classique, grâce à un Chinois converti, un lettré « licencié » (un *jürén* 舉人, correspondant au second degré des examens impériaux) nommé Jiang Weibiao (江為標) (Xu, 2003, p. 10-11). Vers 1695, à l'âge de seize ans, il revient dans sa ville natale : peut-être le projet d'évangélisation conçu par Artus de Lionne n'a pas connu le succès escompté (*ibid.*, p. 6) ou bien répondait-il au désir de sa mère (Élisseeff-Poisle, 1978, p. 42). Il repart aussitôt pour visiter diverses provinces chinoises, qui ne sont pas précisées dans l'autobiographie, mais on sait qu'il a séjourné dans le Sichuan (四川) : on dispose d'une lettre qu'il a reçue d'un ancien condisciple du Sichuan (Xu, 2003, p. 11-12) : selon Danielle Élisseeff, il s'agissait de recueillir des informations sur les diverses provinces du pays, en

qui contiennent certains manuscrits de Huang comme cette préface, mais la pagination n'est pas continue : elle revient à 1 lorsque l'on change de manuscrit : les indications sont donc quasiment inutiles.

vue de futurs travaux (1978, p. 42). Il revient dans sa ville natale à vingt-et-un ans. Sa mère, malade, meurt : au regard de la piété filiale (*xiào 孝*), vertu cardinale dans la tradition confucéenne, il n'a plus d'attache qui le retienne en Chine, et peut donc quitter son pays.

Or, en 1701, au terme d'un débat avec Le Blanc, Lionne décide de partir à Rome pour intervenir auprès du pape dans la controverse à propos des rites chinois : comme les dominicains et une partie des franciscains, les membres des Missions étrangères de Paris s'opposent à la pratique des jésuites en Chine, consistant à admettre le culte des ancêtres et la messe en chinois, pratique qui est également critiquée au Saint-Siège ainsi que dans la plupart des pays européens. Danielle Élisseeff résume ainsi le calcul de Lionne : « La présentation d'un jeune Chinois bien élevé, d'un naturel agréable et versé dans la doctrine chrétienne ne pourrait qu'affermir la bonne opinion du pape sur les méthodes des Missions Étrangères dont la rigueur et la fidélité intransigeantes au dogme, au rituel et aux interdits de l'Église étaient, par certains, taxées d'obscurantisme. » (1985, p. 37). C'est là une forme d'instrumentalisation, puisque Huang est censé être la preuve vivante du succès de l'évangélisation telle que les Missions la mènent dans les terres païennes, par opposition à l'évangélisation que pratiquent les membres de la Compagnie de Jésus.

Le 17 février 1702, Artus de Lionne embarque donc avec Huang à Amoy (aujourd'hui Xiamen 厦门) sur un bateau de commerce anglais, accompagné d'un autre Chinois, un certain Li Ruowang (李若望) ou Jean Ly (Xu, 2003, p. 21). Ils passent par Batavia (Jakarta) et Saint-Hélène, et arrivent à Londres à la fin du mois d'octobre 1702. En raison de la Guerre de Succession d'Espagne opposant la France et l'Angleterre, ils n'arrivent que le 31 octobre 1702 à Paris, d'où ils repartent, accompagné d'un certain Neez, secrétaire français de Lionne, le 29 décembre, pour le sud. Ils traversent la Méditerranée pour l'Italie où ils arrivent le 9 mars 1703 : Pise, Sienna, et Rome le 9 mars. Huang accompagne Lionne dans les réunions à la Curie. Il rencontre le pape le 26 mars 1703, avec lequel il s'entretient en latin (*ibid.*, p. 24). Il assiste à la messe dans diverses églises (notées dans le journal romain), et visite certains lieux célèbres de la Ville. En 1705, il attrape la tuberculose (dont il mourra probablement), en même temps que Lionne et Li Ruowang (qui meurt sans doute à Rome, *ibid.*, p. 43).

Le calcul de celui-ci s'avère juste : le pape Clément XI prend un premier décret, le 20 novembre 1704, interdisant les rites en Chine. Il envoie alors Charles-Thomas Maillard de Tournon pour en informer l'empereur Kangxi (Qing Kangxi 清康熙, 1654-1722), ce qui marque le début de la tension et de la rupture avec l'Empire chinois. Huang et Lionne repartent le 13 décembre 1705 pour Paris, où ils arrivent au début de l'année 1706. Huang est logé rue du Bac aux Missions étrangères de Paris, pour lesquelles il travaille, en attendant, selon le vœu de l'évêque de Rosalie, qu'il reparte en Chine pour faire œuvre de conversion. Mais Huang ne répondra pas à cette attente. Nous reviendrons sur les motivations du refus qu'il oppose à son protecteur Artus de Lionne, mais considérons pour l'instant que sa décision de ne pas retourner en Chine est simplement motivée par la crainte d'être l'objet de tracas dans l'exercice de son ministère en Chine, étant donné les positions de plus en plus intransigeantes de l'empereur vis-à-vis des Chrétiens, comme la nécessité qui leur est imposée d'obtenir une autorisation officielle (*lǐngpiào 領票*), ce à quoi se conformeront les jésuites et une partie des franciscains. C'est bien ce qu'il exprime dans sa préface autobiographique : « Voyant après bien des retards que les affaires de la Chine n'allaient pas mieux, pour ne pas dire pire, je résolus de me fixer en France, afin de ne pas mettre ma foi en danger dans mon pays, où les chrétiens ne sauraient à quoi s'en tenir » (Fréret, *Mémoires*, cote B1/14-1, f. 6).

3. Interprète au service du Roi

Échappant ainsi à une première forme d'aliénation, qui aurait consisté à faire de lui un

instrument au service de la propagation de la foi chrétienne en Chine, Huang, qui songe alors à retourner en Chine, est aussitôt l'objet d'une seconde récupération, dans le domaine scientifique cette fois-ci :

M. de Rosalie étant mort, et le S^r Hoamge, Chinois, qui avait été son secrétaire, restant ainsi en France assez à dépourvu, M. l'abbé Bignon, par une bonté singulière et par cette attention admirable qu'il a toujours eue pour le progrès des sciences, recueille les débris de la petite fortune du sieur Hoamge et, comme il songeait à s'en retourner à la Chine, il le présenta à M. le comte de Pontchartrain et lui obtint une pension qui le mit en état de rester en France. (Fourmont, *Papiers*, cote NAF 8974, f. 176-177)

C'est donc Jean-Paul Bignon qui, après Artus de Lionne, devient le protecteur de Huang Jialüe : contrairement à ce qu'affirme Fourmont dans la citation précédente, ce n'est pas après la mort de l'évêque (en août 1713) que se produit le « transfert », mais au terme d'une lutte entre les deux hommes, comme en témoigne une lettre de Lionne à Bignon datée du 17 mars 1713, où l'évêque explique qu'il est bien obligé d'accepter l'offre de Bignon étant donné le pouvoir de celui-ci (citée dans Élisseeff-Poisle, 1978, p. 44 et Xu, 2003, p. 57). En effet, le roi a confié la réorganisation de la Bibliothèque à Jean-Paul Bignon (1662-1743), alors conseiller d'État et « inspecteur de la Librairie », ce qui correspond à une fonction de censeur. Par la suite, Bignon, dont l'oncle, Louis II Phélypeaux de Pontchartrain, est chancelier de France entre 1699 et 1714, devient une figure centrale dans le système académique au tournant des XVII^e et XVIII^e siècles : membre de l'Académie des sciences (1691), mais aussi de l'Académie française (1693), ainsi que de l'Académie des inscriptions et médailles⁵ (1701) ; il est également directeur du *Journal des Sçavans* (1702) et, dans le domaine qui nous intéresse, directeur de la Librairie (1699), puis — après la mort de Huang — maître de la Librairie et garde de la Bibliothèque du roi en 1719, jusqu'à sa mort en 1743 (Élisseeff-Poisle, 1978, p. 31-32).

En 1713, au moment où Bignon prend Huang Jialüe sous sa protection, la Bibliothèque possède précisément soixante-huit ouvrages chinois, ramenés essentiellement par les jésuites Joachim Bouvet (Bai Jin 白晋, 1656-1730), en 1697, et Jean de Fontaney (Hong Ruohan 洪若翰, 1643-1710), en 1700, auxquels il faut ajouter les « seize fascicules » issus de la collection de Mazarin et déposés au Cabinet des Manuscrits en 1668 (Notice du fonds chinois à la BnF et Élisseeff-Poisle, 1978, p. 29-30), ainsi que les ouvrages que le missionnaire jésuite flamand Philippe Couplet (Bai Yingli 柏应理, 1623-1693) a offerts au roi en 1684, lors de son séjour en France en compagnie de Shen Fuzong (Héraud, 1993, p. 7-13 et Monnet, 2014, p. 141-142). Bignon, qui est déjà en contact avec des missionnaires comme Antoine Gaubil, Dominique Parennin, Joseph de Mailla, Joseph de Prémare ou Jean-François Foucquet (Xu, 2003, p. 50), conçoit un vaste projet consistant à « patronner un programme scientifique d'étude du chinois à Paris pour le rendre accessible dans un cadre laïc, avec, à terme, un enseignement gratuit et ouvert à tous, sur le modèle déjà mis en place au Collège royal (actuel Collège de France) pour les études d'arabe, de persan ou de syriaque » (Landry-Deron, 2024, p. 362). À ses yeux, Huang est alors l'homme de la situation.

Il obtient pour son protégé le titre prestigieux d'« Interprète du Roy de France » (Fourmont, *Papiers*, cote NAF 8974, f. 189 et 1731, p. 47). En réalité, il n'aura pas l'occasion de jouer le rôle d'un interprète au sens moderne, même s'il arrive souvent qu'on lui donne à traduire des textes, comme l'atteste son *Journal domestique* : « J'ai fini les écrits des éclipses pour M. Sevin [le secrétaire de Jean-Paul Bignon] » (19 octobre 1713, f. 3). Il exerce également ce travail de traduction pour le compte des Missions étrangères de Paris car on lui donne à traduire des lettres reçues de missionnaires chinois (Xu, 2003, 125). Cette fonction, comme nous l'avons mentionné, est assortie

⁵ Nom de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres avant 1716.

d'une pension qui ne permet toutefois pas à Huang et sa famille⁶ de vivre dans l'aisance : dans son journal, il évoque la difficulté de se chauffer et de se nourrir, en raison, comprend-on, du prix de du bois de chauffage et de la nourriture : « On dit que le pain va être bien cher » (11 novembre 1713, f. 5). On comprend aussi que c'est grâce à la famille de sa femme ou des amis qu'ils peuvent mener une vie décente. La situation va néanmoins s'améliorer à partir de la fin de l'année 1713.

4. Les trois missions de Huang

On confie à Huang un certain nombre de tâches, qui font de lui un bibliothécaire, un enseignant et un savant. Il est tout d'abord chargé de la gestion des ouvrages chinois rapportés par les jésuites et conservés à la Bibliothèque royale : cette première tâche consiste à traduire les titres, à classer les ouvrages et à établir un catalogue. Huang dresse en effet le premier catalogue des ouvrages en chinois de la Bibliothèque, mais ce catalogue est « un document conservé en interne par l'institution jusqu'à aujourd'hui » (Landry-Deron, 2024, p. 363). On peut sans doute s'en faire une idée en consultant le *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae* établi par Fourmont pour ce qui concerne les ouvrages chinois (Villefroy, 1739, p. 367-432).

Sa deuxième mission consiste à transmettre ses connaissances du chinois, langue à peu près ignorée en Europe, à l'exception des jésuites séjournant ou ayant séjourné en Chine : l'intention de Bignon (et sans doute du roi lui-même) est précisément de jeter la base d'une sinologie laïque qui aurait raison, à terme, du monopole des jésuites dans ce domaine. Huang se voit adjoindre deux futurs « élèves » de l'Académie des inscriptions : Nicolas Fréret (1688-1749), homme de lettres passionné d'histoire en particulier, et Étienne Fourmont (1683-1745), considéré comme un savant en plusieurs langues (arabe, hébreu, syriaque).

L'enseignement commence au moins à partir de l'année 1713, puisque le *Journal domestique* mentionne Fourmont le 21 octobre et Fréret le 25 octobre (Landry-Deron, 2024, p. 363). Mais ces deux mentions, qui figurent dans les premières pages du journal, ne s'accompagnent pas de précision sur l'identité des deux hommes, ce qui laisse penser que Huang les connaissait déjà depuis un certain temps. Peut-être les mentionne-t-il dans les pages d'un journal que nous avons perdu, qui aurait été tenu dans les mois ou les années précédentes ? Fourmont prétend avoir commencé à travailler avec Huang dès 1711 (1731, p. 75), date confirmée par Bignon, qui, dans une lettre du 14 septembre 1728, écrit : « Nous l'avons vu travailler sans relâche depuis la mort du S^[r] Hoange arrivée en 1716. M^{gr} le duc d'Orléans lui ayant ordonné pour lors de continuer sous nos yeux les travaux qu'il avait commencés sur ladite langue dès 1711 avec ledit feu S^[r] Hoange » (Archives nationales, cote AR [Ancien Régime] 69, f. 94). Malgré la caution apportée par Bignon, Fréret remet en cause cette date : « Il ne m'est pas permis de douter de ce fait après un tel témoignage [celui de Bignon]. Je ne puis cependant, Messieurs, m'empêcher de vous marquer la surprise où je suis de n'en avoir jamais oui parlé [de Fourmont] au S^r Hoangh pendant les années 1713 et 1714 dans lesquelles j'ai travaillé avec lui. » (*Mémoires*, cote B2/1, f. 9).

Comme il l'indique lui-même, Fréret a, pour sa part, commencé à apprendre le chinois auprès de Huang en 1713, mais il est arrêté et embastillé le 26 décembre 1714, en raison de ses recherches sur l'origine de l'humanité (ce qui contrevenait aux Écritures) et sur l'origine de la France (ce qui pouvait porter atteinte au principe du droit divin) (Élisseff, 1985, p. 129). Toutefois, il semble qu'il continue à travailler avec Huang à la Bastille (Xu, 2003, p. 97). Une fois libéré, le 31 mars 1715, ils poursuivent probablement leur collaboration, mais de façon plus distendue.

La mission d'enseignement est parfaitement accomplie comme en atteste le « matériel pédagogique » que l'on peut repérer dans les papiers de Fourmont et de Fréret. Ainsi, l'on trouve dans les *Papiers* de Fourmont des traductions mot à mot où les caractères du texte original,

⁶ Voir la suite de l'article où l'on précise ce point.

disposés en colonne, sont traduits et commentés successivement, ce qui donne lieu à une traduction (par exemple, la traduction, en latin, de *La Grande étude*, cote NAF 8975, f. 169-178, les caractères apparaissant seulement à partir du f. 172).

La troisième tâche confiée à Huang consiste à rédiger un dictionnaire et une grammaire. A-t-il répondu à la double commande ? Fourmont semble en douter lorsqu'il établit la liste des papiers de Huang après sa mort, mentionnant en effet des « essais de grammaire » (*Papiers*, cote NAF 8974, f. 180 et cote NAF 8977, f. 39) ainsi qu'un « commencement de dictionnaire » (*Papiers*, cote NAF 8974, f. 181 et cote NAF 8977, f. 39 ainsi que 1731, p. 48). Nous allons tenter d'y voir plus clair à la lecture de deux manuscrits : les *Papiers du Chinois Arcade Hoang* conservés au Département des Manuscrits de la Bibliothèque nationale de France et les *Mémoires sur l'histoire, l'astronomie et la chronologie chinoises* de Nicolas Fréret conservés à la Bibliothèque de l'Observatoire de Paris⁷, où se trouvent des manuscrits de la main de Huang⁸.

5. Les écrits de commande

On ne trouve pas, dans les deux manuscrits, une rédaction complète de la grammaire : il s'agit d'amorces que Huang rédige à plusieurs reprises. On peut toutefois se faire une idée de l'ensemble, en particulier à partir des sommaires qu'il fournit (Hoang, *Papiers*, « Table de la grammaire chinoise », cote NAF 280, f. 4-5 et Fréret, *Mémoires*, cote B1/14-4, « Grammaire chinoise ») et de la Préface où il annonce le plan général de l'ouvrage (*ibid.*, cote B1/14-1, f. 1-4, 8 pages⁹).

La grammaire présente la structure suivante : tout d'abord, une introduction qui définit ce que l'on entend par grammaire et qui, dans certaines versions, disserte sur la pluralité des langues ; puis un premier volet consacré aux « sons considérés en eux-mêmes », c'est-à-dire à l'aspect phonologique de la langue, et un second volet consacré aux « sons considérés comme signes », où sont étudiés les classiques « parties du discours » (noms et verbes essentiellement) en vue d'une présentation du système syntaxique (ce que Huang nomme « la manière d'exprimer les rapports et leurs changements » ou parfois même la « syntaxe »). Toutefois, la distinction entre la syntaxe et le lexique n'est pas très claire car une bonne partie des manuscrits consiste en des listes de mots (les adverbes ou les pronoms par exemple, ou bien, dans une logique encore plus clairement lexicale, les arbres et les plantes, les parties du corps humains, etc.). Notons enfin que, dans les *Papiers* de Huang conservés à la BnF, une grande partie de la grammaire est consacrée à ce qu'il nomme des « phrases », entendues tout d'abord comme des expressions toutes faites (« Monsieur votre père », par exemple), puis comme des phrases courantes (« De quelle ville êtes-vous, Monsieur ? »), enfin comme de véritables textes, soit des lettres soit des dialogues correspondant à des situations concrètes, auxquels Huang donne un titre (« Réception d'un voyageur dans une hôtellerie », etc.). Par ailleurs, une part de la grammaire est consacrée à une présentation de la langue orale dans sa diversité (les « dialectes ») ainsi qu'à une présentation de l'écriture¹⁰.

⁷ Cela s'explique par le fait que la plupart des papiers de Fréret ont été récupérés à la mort de celui-ci par son ami l'astronome Joseph-Nicolas Delisle (Élisseff-Poisle, 1978, p. 36), qui, du reste, était aussi le voisin et l'ami de Huang quand celui-ci résidait rue des Cannettes à Paris.

⁸ Les titres des textes de la main de Huang Jialüe se trouvant dans les *Mémoires* de Fréret sont assortis d'un astérisque dans la Bibliographie ci-dessous.

⁹ Comme nous l'avons signalé, la pagination des *Mémoires* de Fréret n'est pas continue, revenant à 1 à chaque nouveau manuscrit, si bien que les indications de feuillets n'ont qu'une valeur relative. Pour donner une idée de la longueur des textes, nous donnerons en revanche le nombre de pages (généralement un feuillet équivaut à deux pages).

¹⁰ Dans les manuscrits conservés à la BnF (cote NAF 280), qui sont tous de la main de Huang, outre une « table » (f. 3-5 et 3 pages), on compte 3 amorces : « Grammaire chinoise » (f. 6-19 et 28 p.), « Essai de grammaire sur la langue chinoise » (f. 20-23 et 8 p.) et de nouveau « Grammaire chinoise » (f. 48-60 et 25 p.), à quoi s'ajoutent les textes sur les dialectes (f. 24-26, f. 44-47, f. 61-64 avec des pages de petit format, ainsi que f. 31-42 et f. 271 dans un format plus grand, soit 41 p. en tout) et sur l'écriture (f. 26-30 et 9 p.) ainsi que les « phrases » (f. 48-128 et 124 p.). Dans les manuscrits conservés à la Bibliothèque de l'Observatoire (cote B1/14), où se mêlent les mains de Huang et de Fréret, on distingue, de la main de

Huang concevait sa grammaire de façon encore plus extensive puisqu'à la fin de la « Préface », il annonce deux grandes parties, la première correspondant à ce que nous venons de décrire, c'est-à-dire la présentation du fonctionnement de la langue, la seconde relevant davantage de l'encyclopédie ou de l'histoire : « La seconde partie sera comme un essai qui servira d'introduction à la connaissance des choses qui regardent l'Empire de la Chine » (Fréret, *Mémoires*, cote B1/14-1, f. 7). En effet, dans les manuscrits de Huang, on trouve des textes sur l'histoire de Chine proprement dite, ainsi que sur Confucius et le système mandarinal, y compris sur les examens impériaux¹¹.

Le travail de Huang sur le dictionnaire chinois est évoqué à plusieurs reprises dans les écrits de Fourmont. Dans le *Catalogue des ouvrages de Monsieur Fourmont l'Aîné*, il mentionne un « commencement de dictionnaire par ordre de clefs ou alphabétique-chinois si l'on peut se servir de ce terme » (1731, p. 48). Dans ses *Papiers*, il précise que Huang « travailla au dictionnaire par clefs pendant quelques années » (cote NAF 8974, f. 177). Un « dictionnaire par clefs » est un dictionnaire à la manière chinoise, qui classe les caractères non par lettres (puisque cela suppose un système de translittération uniforme et stable qui n'existait pas) mais par un double système, à savoir la « clef » ou radical du caractère, qui est assortie d'un numéro qui permet de se reporter à une liste de tous les caractères qui contiennent la clef en question ; c'est ensuite le nombre de traits qu'il faut ajouter à la clef pour former le caractère qui permet de trouver le caractère auquel est associée une référence, la page par exemple, qui permet enfin de le trouver dans le dictionnaire. Ainsi, le caractère 媽 (*mā*, « maman »), est d'abord repérable à sa clef, celle de la femme, 女 (*nü*), à laquelle il faut ajouter 10 traits : on le trouvera donc dans la liste des caractères basés sur la clef de la femme et comptant 10 traits supplémentaires.

Pour être précis, le manuscrit du *Dictionnaire franco-chinois* rédigé par Huang et conservé à la BnF (cote Chinois 9234), comporte en fait deux dictionnaires : un dictionnaire alphabétique et un dictionnaire par clefs. Le dictionnaire alphabétique comporte 394 entrées mais il s'agit d'une ébauche, comptant 42 pages. Le dictionnaire par clefs est plus avancé, comptant 5 210 entrées, correspondant précisément aux 85 premières clefs (jusqu'à la clef de l'eau) sur les 214 clefs que l'on compte traditionnellement. Comme l'explique Xu (2003, p. 163-164), il s'agit essentiellement de la traduction de deux dictionnaires qui se trouvaient déjà dans la Bibliothèque royale : le *Zihui* (字彙) de Mei Yingzuo (梅膺祚), datant de 1615, et le *Zhengzitong* (正字通) de Zhang Zilie (張自烈) et/ou de Liao Wenying (廖文英), datant de 1672.

À ces deux commandes, il faut en ajouter une troisième, mais qui n'est pas du même ordre. La grammaire et le dictionnaire répondent aux demandes de Jean-Paul Bignon, qui se prévaut d'un ordre du roi : ce sont des commandes publiques. Le roman intitulé *Yu Jiao Li* (玉嬌梨) que Huang commence à traduire est une commande privée de Nicolas Fréret, qui relate ainsi ce travail de traduction :

Huang : la « Préface » (8 pages, B1/14-1) et une « Grammaire chinoise » (7 p., B1/14-4) qui se présente comme une sorte de sommaire, ainsi qu'un texte sur l'écriture et les dialectes intitulé « Origine des caractères chinois » (24 p., B1/14-4) ; de la main de Fréret, on compte 3 versions de l'« Essai de grammaire » de Huang : « Essay d'une grammaire de la langue chinoise » (8 p., B1/14-1), « Essay de grammaire sur la langue chinoise » (13 p., B1/14-2 et 3) et à nouveau « Essay d'une grammaire de la langue chinoise » (16 p., B1/14-3) ; notons que nous mettons à part des listes de vocabulaire qui sont rangées à l'intérieur de la première et de la troisième grammaires (nous comptons en tout 81 p. réparties entre B1/14-1 et B1/14-3).

¹¹ Les textes historiques sont, dans les *Papiers* de Huang (cote NAF 280), le « Craion de la monarchie de la Chine » (f. 210-226 et 34 pages) et l'« Abrégé de la monarchie de la Chine – 2^e partie » (f. 228-252 et 48 p.), et, dans les *Mémoires* de Fréret, de la main de Huang, de nouveau l'« Abrégé de la monarchie de la Chine – 2^e partie » (cote B1/14-1 et 2, 95 p.). Les textes de nature encyclopédique sont présents uniquement dans les *Papiers* de Huang conservés à la BnF : il s'agit de textes sur Confucius et les lettrés (f. 41-46 et f. 65-68, soit 8 p.), sur les « différentes dignités des mandarins » (f. 254-272 et 36 p.) et sur le système des examens (f. 273-279 et 10 p.), ainsi que d'une « Description » de trois plantes (f. 130-138 et 17 p.) et de quelques pages portant sur les rites (f. 280-290 et 21 p.).

Vers la fin de ce travail [portant sur la grammaire], ayant oui M^r Hoangh parler avec éloge d'un roman chinois que je voyais souvent entre ses mains, je crus que si je l'engageais à en faire une traduction et que j'en corrigeasse ou plutôt que j'en refondisse le style avec lui, ce travail, en lui apprenant à écrire intelligiblement et correctement en français, le mettrait en état de mieux sentir les rapports et les différences des deux langues et de nous donner quelque chose de plus complet sur la syntaxe chinoise. (Fréret, *Mémoires*, cote B2/1, f. 11 et Élisseeff-Poisle, 1978, p. 145)

Fréret constate donc que Huang prend plaisir à lire un roman. C'est alors qu'il récupère en quelque sorte cette activité pratiquée de façon autonome et « gratuite » par Huang pour la placer au service d'une logique pédagogique, double puisqu'il s'agit pour Huang de se perfectionner en français, mais pour Fréret lui-même, en tant qu'élève, de s'exercer au chinois, comme nous le verrons. Du reste, Fréret voit un autre intérêt à une traduction du roman, l'accès à la célébrité pour le mélancolique Arcade :

J'avais encore une autre vue dans ce travail. Le succès du roman arabe des *Mille et une Nuits* traduit par M^r Galland et remis en français sur sa traduction me faisait imaginer que le S^r Hoangh pouvait trouver dans le roman chinois un profit et une célébrité qui le garantiraient du découragement dans lequel la dureté des temps le jetait quelquefois malgré toute sa tranquillité naturelle. (*ibid.*)

Au bout de trois chapitres, Fréret suspend le travail de traduction, pour deux raisons : d'une part, il fait allusion à son arrestation le 26 décembre 1714 (« ce fut vers ce temps-là que notre commerce fut interrompu », *ibid.*) ; d'autre part, il juge que le roman ne plaira pas au public français : « Le roman chinois me parut trop sérieux et trop peu amusant pour en attendre un grand succès : les héros étaient des lettrés et les incidents étaient des difficultés de littérature chinoise et de bel esprit » (*ibid.*).

6. Un travail de collaboration du vivant de Huang

Nous avons décrit une première forme d'aliénation subie par Huang, dont on a voulu faire un serviteur de l'Église, en tant que prêtre, puis un serviteur de l'État, en tant qu'« interprète chinois ». À ce dernier titre, il a dû répondre à des commandes publiques, la grammaire et le dictionnaire, et à une commande privée, la traduction d'un roman. Nous allons à présent tenter de savoir dans quelle mesure Huang Jialüe aurait fait l'objet d'une seconde forme d'aliénation au sens où il aurait été dépossédé de son propre travail : à une aliénation qu'on pourrait qualifier d'institutionnelle s'ajouterait une aliénation d'ordre matériel. Pour répondre à cette question, il faut distinguer la période où Huang est en vie, qui, selon nous, se caractérise moins par la dépossession que par un travail collaboratif entre lui et ses deux élèves Fréret et Fourmont, et la période qui suit sa mort, après 1716, où un processus d'invisibilisation de la contribution scientifique de Huang est sans doute à l'œuvre.

Voyant que le travail qui avait été commandé à Huang n'avancait pas suffisamment vite, Jean-Paul Bignon a pensé que les deux élèves qu'il lui avait fournis, Nicolas Fréret et Étienne Fourmont, pourraient aussi l'épauler dans la rédaction de la grammaire et du dictionnaire. Cette aide s'entendait de deux manières : il s'agissait *a minima* de corriger les écrits de Huang, mais aussi de le guider dans son travail.

6.1. Les difficultés linguistiques et méthodologiques de Huang

Il est vrai que le niveau de français de Huang, qu'il soit écrit ou oral, n'était peut-être pas des meilleurs, du moins au début des échanges. Il est fort possible qu'il parlât latin en Chine, puis à Rome, avec Artus de Lionne et les autres représentants du clergé, y compris le pape, qui se

félicite de dialoguer en latin avec un Chinois (Xu, 2003, p. 24). Toutefois, depuis son installation à Paris, en 1702, on peut penser qu'il progresse dans l'apprentissage du français. Pourtant, à lire sa traduction du roman *Yu Jiao Li*¹², on ne peut que constater certaines difficultés. Nous reproduisons la traduction du début du chapitre II :

un vieu iú sseù cherche une femme pour son fil indigne
yân iú sseù depuis le jour qu'il a but chez pè cōn voyant les vers de sa fille il avoit grande envie la demander pour l'epouse de son fil. or ce yân iú sseù avoit deux enfants un garçon et une fille son fil s'apelle iân fouān agé de vingt ans il est assé bien fait pour sa personne mais pour sa sience et son talent on auroit la peine de dire aux gens* il avoit pourtant deja pris le degré de licencié lettré mais c'estoit par le credit de son pere non pas par sa propre sience et qu'a cause qu'il n'avoit pas pû parvenu le degre de docteur il resta avec son pere a la cour pour etudier encore¹³.

* [Note :] c'est une manière de parlé ces a dire qu'il étoit fort ignorant on n'oserat de dire aux gens qu'il est un lettré. (*Papiers*, cote NAF 280, f. 161).

Quant au français oral, Fréret exprime un jugement assez sévère : selon lui, quand il le rencontre en 1713, « [i]l parlait français d'une manière assez peu intelligible » et « [h]ors les phrases de l'usage ordinaire, le S^r Hoangh parlait un[e] espèce de jargon qui n'avait, surtout dans les commencements ni régime ni construction. » (*Mémoires*, cote B2/1, f. 9 et 10 et Élisseeff-Poisle, 1978, p. 140 et 143).

De plus, on peut penser que Huang n'a pas reçu l'instruction qu'exigerait la charge immense que Jean-Paul Bignon fait peser sur lui : transmettre la langue tant écrite qu'orale, ce qui suppose des connaissances réflexives qui sans doute lui font défaut, et exposer clairement l'histoire, la géographie et la culture chinoises. Or, sur ce plan-là aussi, Fréret et Fourmont constatent certaines limites chez leur maître. Fréret note ainsi : « Je trouvais dans le S^r Hoangh un jeune homme doux et modeste et qui me parut avoir de l'esprit naturel mais sans aucune idée des sciences ni de la méthode des Européens. » (*ibid.*) Fourmont est encore plus sévère, suggérant à deux reprises dans ses *Papiers* que Huang n'était peut-être pas le candidat idéal pour accomplir les lourdes tâches qu'on lui a confiées. Il le juge sérieux et travailleur, mais déplore qu'il ne soit pas de formation lettrée :

Il était assez versé dans les livres ordinaires, mais comme il était né de parents chrétiens, il ne paraît pas qu'il eût pris à la Chine aucun degré [*i.e.* un grade aux concours mandarinaux]. Élevé même dans les principes de Messieurs des Missions étrangères, sans doute qu'il n'en avait pas seulement eu le dessein, mais cela n'empêche pas un homme d'esprit d'étudier les livres classiques, et les Chinois, quoique chrétiens, seraient fâchés que leurs enfants ignorassent ce qui fait l'étude ordinaire de toute la nation. » (Cote NAF 8974, f. 192).

Fourmont insiste : « Quoique Chinois, élevé au milieu de la Chine et même assidu à la lecture de ses livres, il y éprouvait des difficultés considérables » (*ibid.*, f. 194). On peut faire l'hypothèse que Huang s'est véritablement formé à la culture, voire à la langue chinoise, à Paris. Ainsi lorsque Danielle Élisseeff écrit : « de mon point de vue, [Arcade Hoang] semble avoir lui-même tenu sa science des missionnaires », on peut comprendre qu'il aurait puisé une grande partie de ses connaissances dans les divers ouvrages chinois dont il dispose, à savoir ceux de la Bibliothèque royale

¹² Le roman est connu sous le titre *Les Deux Cousines*, dans la traduction de Jean-Pierre Abel-Rémusat, en 1826, et puis celle de Stanislas Julien, en 1864.

¹³ Nous n'avons pas corrigé l'orthographe ni la ponctuation. Pour juger de la traduction, voici le texte chinois original :

« 第二回老御史为儿谋妇

话说杨御史自从在白公衙里赏菊饮酒，见了白小姐诗句，便思量要求与儿子为妻。原来杨御史有一子一女，儿子叫做杨芳，年才二十岁，人物虽不甚丑，只是文章学问难对人言。赖杨御史之力替他夤缘，到中中了江南乡试，因会试不中，就随在任上读书。 »

alimentée principalement par les jésuites missionnaires, ceux de la Bibliothèque des Missions étrangères et enfin ceux de Jean-Paul Bignon (Fourmont, *Papiers*, cote AR 68, f. 125-126).

6.2. La « tournure »

Fourmont utilise le mot *tournure* pour décrire l'opération de correction, qui doit se comprendre sur les plans orthographique, syntaxique et stylistique :

Monsieur Hoamge, Chinois, d'abord secrétaire de M^r l'évêque de Rosalie, ensuite interprète du roi, ayant été chargé par Sa Majesté Louis XIV de travailler à un dictionnaire de sa langue, quelque temps après j'eus aussi ordre du roi de me mettre au fait de cette langue en général, afin de revoir ses ouvrages, non pour le fond, mais pour la tournure. (1731, p. 47)

C'est précisément la première fonction que les deux élèves doivent assumer en tant qu'assistant de Huang : ils doivent corriger le français défaillant du Chinois. C'est peut-être dans cette perspective qu'il faut comprendre la reprise par Fréret de la traduction du roman. Nous citons à présent la version de Fréret du chapitre II, telle qu'elle apparaît dans les *Papiers* de Huang :

Le vieil ian iu sseu tente d'obtenir hon iou en mariage pour son fils
Depuis la visite qu'il avoit rendue à Pëkôn yân iú sseu pensoit sans cesse aux vers de Hon iou et avoit dessein de la demander en mariage pour son fils il avoit deux enfans un garçon et une fille le fils nommé iân fouan estoit agé de vingt ans il n'estoit pas mal fait de sa personne mais sa science et son merite estoient tels qu'on neut osé lui donner le titre de Lettré. Il avoit pour tant pris le degré de Licentié mais par le seul credit de son pere ensorte que nosant le presenter pour le Doctorat il restoit a la cour avec son père (Hoange, *Papiers*, cote NAF 280, f. 203).

On assiste ainsi, à propos de la traduction du roman, à une véritable collaboration où Huang et Fréret jouent tous deux le rôle et du maître et de l'élève. Dans les *Papiers* de Huang, qui, pour la traduction du roman, se présentent comme un cahier de petit format, se trouvent la traduction intégrale des chapitres I, II et III de la main de Huang (*ibid.* f. 141-202), mais aussi la reprise de la traduction du début du chapitre II de la main de Fréret (*ibid.*, f. 203-208, jusqu'au § 29 dans la version en ligne du roman chinois sur le site *Ctext*) ; dans les *Mémoires* de Fréret, où le roman occupe un papier de grand format (cote B1/14-4), se trouvent la traduction intégrale du chapitre I de la main de Fréret, ainsi deux traductions partielles du chapitre II : l'une est de la main de Fréret et correspond à la suite de sa traduction du début du chapitre II qui figure dans les *Papiers* de Huang (à partir du § 30 de la version de *Ctext*) ; cette traduction est interrompue avant la fin du chapitre, mais poursuivie par la seconde traduction partielle du chapitre II, de la main de Huang cette fois-ci.

Cette circulation du même travail, la traduction du roman, des papiers de l'un vers les papiers de l'autre prouve bien qu'il s'agit d'une traduction à deux mains : Huang aurait d'abord traduit les trois premiers chapitres (Hoange, *Papiers*, cote NAF 280, f. 141-202) ; Fréret aurait alors repris le début du chapitre II dans le cahier même de Huang, de petit format (*ibid.*, f. 203-208) ; il aurait poursuivi cette traduction sur son propre cahier, de grand format (Fréret, *Mémoires*, cote B1/14-4, f. 1-4, un peu plus de 6 pages) ; enfin, Huang aurait terminé la traduction de ce chapitre II sur le cahier de Fréret (*ibid.*, f.4-6, 6 pages et demie). Il reste à savoir comment fonctionnent les deux traductions du chapitre I (celle de Huang dans ses *Papiers*, f. 141-161 et celle de Fréret dans ses *Mémoires*, cote B1/14-4, f. 1-6 et f. 1-7, 25 pages). Fréret lui-même, dans sa « Réponse aux accusations de Fourmont », relève que celui-ci a inscrit de sa main en marge de la première page (*ibid.*, f. 1) de sa traduction « C'est la même chose que dans le petit cahier » (*Mémoires*, cote B2/1, f. 11 et Élisseeff-Poisle, 1978, p. 146), croyant constater un plagiat de la part de Fréret, qui aurait recopié sur son papier de grand format la traduction de Huang faite sur un papier de petit format.

De plus, Fréret nomme cette traduction « la seconde traduction faite sur celle du S^r Hoangh » (*Mémoires, ibid.* et Élisseeff-Poisle, 1978, p. 145), ce qui laisserait penser qu'il s'agit d'une reprise de la traduction du chapitre I de Huang par Fréret : comme il a repris le chapitre II directement dans le petit cahier de Huang, il aurait repris le chapitre II mais, cette fois-ci, sur son papier de grand format. Cette interprétation n'est pourtant pas satisfaisante car la traduction du chapitre I par Fréret est fortement raturée alors que celle de Huang est très propre ; de plus, la qualité de la langue semble presque meilleure dans la version de Huang que dans celle de Fréret. Comparons la traduction de Huang :

Chapitre I

Une jeune fille qui fait des vers a la place de son pere

Sous le Règne de támîn du tems de l'Empereur tchín-Hôn il y avoit dans la ville de quĩnlĩne un docteur lettré nommé pẽ qui etoit parvenu a la charge de president de Háitchiãn son nom de charge s'apelle huên et son nom d'honneur Háihuên¹⁴. (Hoange, *Papiers*, cote NAF 280, f. 141)

À celle de Fréret :

[Pas de mention de chapitre et pas de titre]

Sous le regne de l'empereur tchine Hon de la famille de Tamine il y avoit dans la ville de Kineline capitale de la province de Naneking un lettré appelé Pe-Kon son mérite l'avoit élevé a la charge de president du Háĩ tchian. [pas de mention du « nom de charge » ni du « nom d'honneur »] (*Mémoires*, B1/14-4, f. 1)

Nous aurions donc tendance à penser que la traduction de Fréret est une première traduction faite non par Fréret seul (cela ne semble pas vraisemblable car son niveau de chinois ne le lui aurait pas permis), mais plutôt par les deux hommes ensemble lors d'une séance de travail ; la version de Huang telle qu'on peut la lire dans ses *Papiers* serait peut-être une seconde version (la première serait alors perdue), réalisée après avoir reçu les corrections de Fréret. Mais l'analyse est certes délicate.

S'agissant des œuvres plus sérieuses que sont la grammaire et le dictionnaire, on constate aussi ce phénomène de circulation entre Huang d'une part et Fréret d'autre part : en effet, les trois « Essais¹⁵ » de grammaire qui figurent dans les *Mémoires* de Fréret sont de la main de celui-ci, seules la « Préface » (cote B1/14-1) ainsi que le sommaire détaillé qui porte le titre de « Grammaire chinoise » (Cote B1/14-4) sont de la main de Huang. De même, on peut repérer çà et là la main de Fourmont sur certains feuillets des *Papiers* de Huang, en particulier trois pages du texte intitulé « La langue mandarine et des dialectes chinoises » (cote NAF 220, f. 31-32, ce qui est signalé par Xu, 2003, p. 134). On peut penser que cette circulation des versions de Huang vers Fréret ou Fourmont, ou encore de Fréret ou Fourmont vers Huang, est bien la marque d'un travail élaboré de concert, l'un corrigeant l'autre et *vice versa*.

6.3. La méthode

Outre la correction de la langue et du style (la « tournure »), Fréret et Fourmont apportent leur aide à Huang du point de vue de ce que Fourmont nomme, cette fois-ci, la *méthode* :

Le S^r Hoamge fut donc chargé de travailler à un dictionnaire de la langue. Mais on se persuada et avec raison que les manières des Chinois étaient infiniment éloignées des nôtres. Si le S^r Hoamge n'était pas dirigé par quelque personne un peu au fait des langues, son courage ne pouvait être

¹⁴ Voici le texte original chinois : « 話說正統年間·有一科甲太常正卿姓白名玄·表字太玄·乃金陵人氏。 »

¹⁵ Sous les titres successifs de « Essay d'une grammaire de la langue chinoise » (cote B1/4-1), « Essay de grammaire sur la langue chinoise » (cote B1/4-2 et 3) et « Essay d'une grammaire sur la langue chinoise » (cote B1/4-3).

qu'informe. J'eus donc ordre de prendre correctement cette direction, ce qui ne regardait que la méthode » (*Papiers*, cote NAF 8974, f. 177).

Cet apport vaut pour le dictionnaire, comme l'indique ici Fourmont, ou bien comme le détaille aussi Fréret dans les *Mémoires*, précisément dans les brouillons de sa défense auprès des Messieurs de l'Académie face aux « accusations » qu'il repère dans le *Catalogue de Fourmont* : il prétend avoir eu l'intuition, à l'examen des caractères, qu'il devait y avoir entre eux un principe d'analogie ; Huang lui explique qu'il y a des caractères simples et des caractères composés, les caractères simples, au nombre de 214, étant nommés clefs ou radicaux ; c'est alors que Fréret lui suggère d'abandonner la rédaction du dictionnaire alphabétique pour entreprendre celle d'un dictionnaire par clefs : « Je proposai au Sr Hoangh d'abandonner la traduction du dictionnaire par ordre des sons qui était peu avancé, et de s'attacher à celle du dictionnaire par clefs. » Fréret ajoute : « Il [Huang] en fit d'abord quelques difficultés » ; c'est pourquoi il intervient auprès de Bignon qui « ordonn[e] au S^r Hoangh de suivre mes idées de traduire le dictionnaire par clefs (*Mémoires*, cote B2/1, f. 16 et Élisseeff-Poisle, 1978, p. 153).

Toujours sur le plan de la « méthode », Fréret apprend aussi à Huang « l'art grammatical » tel que la tradition européenne l'a théorisé, lui expliquant « tous ces termes bizarres et toutes ces abstractions qui l'avaient effrayé en lisant les grammaires françaises » (*Mémoires*, cote B2/1, f. 9 et Élisseeff-Poisle, 1978, p. 142). De même, il déclare que c'est lui qui a conseillé à Huang « de se préparer au travail de la syntaxe chinoise en composant des dialogues français et chinois sur différents sujets » (*Mémoires*, cote B2/1, f. 11 et Élisseeff-Poisle, 1978, p. 146). En définitive, il présente la grammaire comme une œuvre élaborée à deux : « Nous nous occupâmes, lui et moi, à composer un vocabulaire » qui portait sur les noms et les verbes et qui faisait partie de la grammaire dans leur esprit (*Mémoires*, cote B2/1, f. 10 et Élisseeff-Poisle, 1978, p. 144, c'est nous qui soulignons).

Fourmont procède de la même façon, sans doute de manière plus directive, comme le suggère cet extrait du *Catalogue* : « Je fus obligé de réformer toutes les idées grammaticales de Monsieur Hoange et je fis alors sur ses mémoires une grammaire que nous intitulâmes : *Essai de Grammaire Chinoise*. » (1731, p. 47) Si le « je » au début de la phrase, fait entendre chez Fourmont une posture d'autorité, assortie d'un certain agacement à l'égard de Huang, l'emploi du « nous » qui la termine marque bien que la grammaire est le fruit d'une collaboration entre les deux hommes.

En suivant les déclarations de Fréret dans sa « Réponse aux accusations » de Fourmont, il est possible de reconstituer ce travail collaboratif, au moins à propos de la grammaire : Fréret aurait d'abord fourni à Huang des indications pour son travail ; ensuite un jeu de va-et-vient aurait eu lieu, l'un corrigeant les épreuves de l'autre ; puis, après l'embastillement de Fréret, fin 1714, Fourmont aurait repris les choses en main, par exemple pour abandonner la rédaction des dialogues suggérés par Fréret (*Mémoires*, cote B2/1, f. 11-12 et Élisseeff-Poisle, 1978, p. 146 ainsi que Fourmont, 1731, p. 55) ; finalement, une des dernières épreuves de cette grammaire amendée par Fourmont se retrouve dans les *Papiers* de Fréret, qui note en marge : « de la main du S^r Hoangh mais dirigée par Mr Fourmont¹⁶ » (*Mémoires*, cote B1/14-4, f. 1).

6.4. Le cadre méthodologique issu du latin

On peut enfin considérer que, lors de ce travail collaboratif portant sur la « méthode », Huang subit encore une autre forme d'aliénation, car et pour le dictionnaire et surtout pour la grammaire, Fréret et Fourmont lui imposent un cadre méthodologique qui est entièrement redevable à la tradition grammaticale latino-française. En effet, le premier dictionnaire rédigé par

¹⁶ En réalité, cette « Grammaire chinoise » est plus un sommaire détaillé que la grammaire proprement dite.

Huang est conçu comme un dictionnaire où les entrées sont rangées selon l'ordre alphabétique, alors que, bien évidemment, l'écriture chinoise obéit à un tout autre système graphique. Cette fausse route est assez rapidement corrigée comme nous l'avons vu, après que Fréret eut insisté pour que Huang adoptât le modèle chinois du dictionnaire par clefs. S'agissant de la grammaire, il en va tout autrement : le modèle français, ou plutôt latin, n'est jamais remis en cause. C'est pourquoi, dans la grammaire rédigée à la fois par Huang, Fréret et Fourmont, la langue est analysée avec des outils tels que les cas, les nombres, les genres et la conjugaison, que le chinois ignore en grande partie, méthode que la grammaire de Huang partage avec celle de l'Espagnol Francisco Varo (1703) et même celles du Français Joseph de Prémare (1728).

Il ne faudrait pas croire, toutefois, qu'il s'agit d'une méprise due à une ignorance de la part de Fourmont ou de Fréret. Tous deux ont bien conscience que le chinois ne fonctionne pas comme le français ou le latin. Fréret constate que Huang « ne trouva[i]t rien dans sa langue naturelle qui ressemblât aux langues de l'Europe dont l'usage seul lui avait donné une teinture. Les grammaires françaises qu'on lui avait données pour lui servir de modèle lui étaient inintelligibles » (*Mémoires*, cote B2/1, f. 9 et Élisseeff-Poisle, 1978, p. 140-141). De même, Fourmont sait bien que « [l]a nature de la langue chinoise ne semble admettre aucune différence entre toutes les parties [du discours], puisque ce qui est nom est quelquefois verbe, que ce qui est particule y tient quelquefois la place d'un nom » (*Papiers*, cote NAF 8974, f. 322). Le choix du cadre français ou latin tient en fait, chez Fourmont, à deux raisons qui nous semblent contradictoires. Il s'agit tout d'abord de répondre à une exigence pédagogique, en ce sens que le lecteur français se repèrera plus aisément si le cadre adopté pour expliquer la langue chinoise lui est familier ; c'est ce qu'affirme Bignon dans une lettre datée du 14 septembre 1728 : « Fourmont, ayant reconnu que pour donner une connaissance de la langue chinoise, il fallait dresser une grammaire chinoise la plus approchante qu'il se pourrait des méthodes ordinaires aux autres langues malgré l'extrême différence du chinois. » (Archives nationales, cote AR 69, f. 94). De plus, pour justifier le choix du cadre latin, Fourmont lui-même formule un autre argument qui tient à l'universalité de la raison et partant de la langue, ce qui tend au fond à nier la singularité de chaque idiome :

[L]es hommes étant partout de même trempe en leurs raisonnements en quelque pays que ce fût, supposant ordinairement le même esprit et les mêmes besoins, ils ont aussi nécessairement une convenance d'idées [...] ; de là donc il est clair que quand la langue chinoise ne présenterait pas [...] tous les modes que l'on voit dans les autres [langues], elle [la langue chinoise] peut toujours et doit même être supposée aussi fournie de tous les termes nécessaires pour les exprimer, et par la suite contenir les mêmes 8 parties d'oraison [le nom, le pronom, etc.]. (*Papiers*, cote NAF 8974, f. 322-323)

Enfin, pour finir de nuancer sur ce point, il est connu que la Chine n'a pas développé une tradition grammaticale aussi poussée que les Indiens, les Grecs ou les Latins, ce qui explique qu'aujourd'hui encore, dans les grammaires chinoises élaborées en Chine par des Chinois, l'on recourt à des notions importées de la tradition occidentale¹⁷.

De son vivant, Huang Jialüe ne semble donc pas avoir été dépossédé de son travail : ce qui ressort de l'analyse des manuscrits relève plutôt d'une logique de collaboration. Tout au plus Huang subit-il une forme d'aliénation du point de vue de la méthode d'approche, en particulier pour l'adoption des outils d'analyse grammaticale hérités de la tradition latine, mais, comme nous l'avons dit, il était difficile, au début du XVIII^e siècle, de concevoir autrement qu'en termes occidentaux la rédaction d'une grammaire, fût-ce la grammaire d'une langue dont on avait bien conscience que le système linguistique était fort éloigné de celui des langues occidentales.

¹⁷ Voir la tentative de Jean-François Billeter de déjouer ce piège dans *Les Gestes du chinois*, Paris, Arléa, 2024.

7. Une dépossession intellectuelle après la mort de Huang ?

Mais qu'en est-il après la mort de Huang ? Dans *Arcade Huang et le début de la sinologie française*, le chercheur Xu Minglong entend démontrer que le travail de Huang a fait l'objet d'une appropriation volontaire, voire malveillante de la part de Fourmont et, dans une moindre mesure, de Fréret. Nous allons à présent examiner ce point en deux temps : nous essaierons de savoir tout d'abord si les deux hommes ont opéré une dépossession intellectuelle du travail de Huang, en se l'appropriant afin de nourrir leurs propres travaux, puis nous nous demanderons s'ils sont allés jusqu'à passer sous silence, voire supprimer certains écrits de Huang, acte que nous qualifierons de dépossession matérielle.

On peut considérer que Fréret et Fourmont ne font qu'exploiter le travail qu'ils ont élaboré en commun avec Huang. Cette opération ne nous semble pas illégitime en soi. C'est bien le propre de la recherche scientifique que de produire des travaux qui se fondent sur les travaux de prédécesseurs, la seule limite étant le plagiat entendu comme la reprise des travaux d'un autre chercheur sans que celui-ci soit mentionné comme la source des nouveaux travaux : en ce cas, on pourra parler de véritable dépossession intellectuelle.

Dans le cas qui nous occupe, un autre élément renforce le caractère légitime de l'exploitation des travaux de Huang par Fourmont et Fréret : c'est que les deux Français ont activement participé à ces travaux. Enfin la mort prématurée de Huang constitue une « circonstance atténuante » dans l'accusation de dépossession intellectuelle qu'auraient opéré Fréret et Fourmont : atteint de tuberculose dès son séjour à Rome, en 1703, comme en attestent le journal qu'il tient à Rome (Fourmont, *Papiers*, cote NAF 8976, voir aussi le texte reproduit en annexe dans Xu, 2003, p. 314-328), puis celui qu'il tient à Paris entre 1713 et 1714 : « Le Sieur Houange a craché du sang comme il avait craché à Rome autrefois. » (3 novembre 1713, f. 5), Huang meurt le 13 octobre 1716¹⁸, à 36 ans, avant d'avoir pu achever ses nombreux travaux, si bien que ses deux anciens élèves ne se montrent pas vraiment déloyaux à son égard en tentant d'achever ces travaux après 1716. Nous allons néanmoins marquer une différence entre Fréret et Fourmont dans leur façon respective d'exploiter les travaux amorcés par Huang.

7.1. Nicolas Fréret

Fréret s'appuie sur un texte rédigé de la main de Huang ayant pour titre « Origines des caractères chinois », texte qui se trouve dans ses papiers (*Mémoires*, cote B1/4, 8 pages), pour rédiger la communication savante présentée devant l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres les 2 et 6 décembre 1718, intitulée « Réflexions sur les principes généraux et en particulier sur les fondements de l'écriture chinoise » (compte rendu publié en 1729). De même s'inspire-t-il probablement de conversations avec Huang pour rédiger deux autres communications : « De la poésie des Chinois » (communication faite le 7 septembre 1714, c'est-à-dire du vivant de Huang, un compte rendu en est publié en 1723, le brouillon se trouve dans ses *Mémoires*, cote B1/14-1) et « Dissertation sur la langue chinoise » (communication les 19 avril et 3 septembre 1720, compte rendu publié en 1729 dans deux articles successifs : « Sur la langue chinoise » et « Sur la littérature chinoise »).

On doit relever que, dans le compte rendu de 1723 sur la poésie chinoise, Huang est explicitement mentionné comme le traducteur du poème que Fréret donne en exemple : « Voici l'exemple d'un huitain, avec la traduction, c'est un éloge du saule tiré d'un roman chinois que le

¹⁸ Danielle Élisseeff donne la date du 1^{er} octobre 1716 (1978, p. 45, peut-être à partir du manuscrit des *Papiers* de Fourmont (cote NAF 8974, f. 190) : « il [Huang]mourut lui-même en septembre ou les 1^{ers} jours d'octobre 1716 », les mots « ou les 1^{ers} jours d' » étant rajoutés au-dessus de la ligne.

S^r Hoanghe, Chinois, avait commencé de traduire en français » (p. 290). De même, dans le compte rendu de 1729 sur la langue chinoise (Fréret, 1729a, p. 309). Du reste, Fréret se montre généralement explicitement reconnaissant à l'égard de sa source : il mentionne Huang lorsqu'il explique à ceux qui doivent juger du différend qui l'oppose à Fourmont : « Je rendis compte à l'Académie de ce que m'avait appris le S^r Hoangh à ce sujet », c'est-à-dire à propos de la poésie chinoise (*Mémoires*, cote B2/1, f. 16) ; de même, il précise dans le titre qu'il donne à la traduction du début du roman *Yu Jiao Li* : « Histoire de Hon-iou écrite [blanc] et traduite du chinois par le S^r Hoangh » (*ibid.*, cote B1/14-4, f.1). Usant du même respect à l'égard de son maître, quand, parmi ses papiers, il s'agit de manuscrits de la main de Huang, il le signale presque toujours avec cette mention : « de la main du S^r Hoangh », qui apparaît en marge des « Origines des caractères chinois » (*ibid.*, cote B1/14-4, f. 1), ainsi que de la « Grammaire chinoise » (*ibid.*, f. 1), la seule exception étant l'« Abrégé de la monarchie – 2^e partie » qui est bien écrit par Huang, sans que Fréret le précise.

7.2. Étienne Fourmont

La situation de Fourmont est différente à plusieurs égards. Tout d'abord, à ma connaissance, on ne retrouve pas dans ses papiers de textes de la main de Huang, comme c'est le cas pour Fréret. Surtout, il est clairement désigné par Jean-Paul Bignon ainsi que par le Régent comme le successeur de Huang après sa mort (lettre de Bignon du 11 décembre 1716 citée par Élisseeff-Poisle, 1978, p. 45), ce que Fourmont signale à plusieurs reprises, notamment dans le *Catalogue* de ses propres ouvrages : « En 1716 M. Hoamge étant mort, M^{gr} le duc d'Orléans par un ordre de Sa Majesté Louis XV me chargea de prendre et d'examiner tous ses papiers chinois ou concernant la langue chinoise. » (1731, p. 48). Il est donc normal qu'il poursuive le travail de son ancien maître.

La question est de savoir s'il reconnaît avec autant de clarté que Fréret sa dette à l'égard de Huang dans ses divers travaux. Si ce n'est pas le cas, on peut considérer que l'usage que Fourmont fait des travaux de Huang devient problématique et s'apparente au plagiat. Afin d'éclairer ce point, nous allons examiner tout d'abord le *Catalogue des ouvrages de Monsieur Fourmont l'Aîné* de 1731. Fourmont aurait du mal à ne pas reconnaître Huang comme la source de son travail, puisque cela était connu de tous : même s'il n'est pas très explicite à ce propos, on comprend que les « papiers » dont il « hérite » (« je conserve tous les Originaux de M. Hoange », p. 53), lui servent pour rédiger ses propres ouvrages portant sur la langue chinoise, qui font précisément l'objet du *Catalogue*. Mais il le fait de façon, disons, condescendante, comme nous l'avons vu :

Le Sieur Hoamge [...], ayant été chargé par Sa Majesté Louis XIV de travailler à un dictionnaire de sa langue, quelque temps après j'eus aussi l'ordre du roi de me mettre au fait de cette langue en général, afin de revoir ses ouvrages. [...] Je fus obligé de réformer toutes les idées grammaticales de Monsieur Hoamge. (p. 47)

Dans ses travaux, on constate une autre logique que dans le *Catalogue* de 1731 : le travail de Huang est mentionné non plus comme la source de son travail, mais comme une base fragile et incertaine sur laquelle lui-même a malgré tout réalisé une œuvre remarquable par sa nouveauté et sa valeur inestimable.

S'agissant des dictionnaires auxquels il travaille pendant des dizaines d'années sans être parvenu à les publier¹⁹, Fourmont constate que le travail de Huang n'est pas utilisable, pour trois raisons. Tout d'abord, il est inachevé : le dictionnaire réalisé par Huang se présente comme « une

¹⁹ Fourmont travaille sur pas moins de cinq dictionnaires. Il en énumère quatre dans le *Catalogue* (1731, p. 57) : 1° « par clefs », 2° « historique et géographique », 3° « par tons et prononciations », 4° « de latin en chinois » ; et il en ajoute un cinquième (*ibid.*, p. 58) : « de français en chinois ».

espèce *d'in-folio* en grosses lettres à grandes marges et ainsi très peu chargé », où « [l]es caractères [...] comptés montent à 5 210 » (*Papiers*, cote NAF 8974, f. 180-181), ce qui, précise-t-il dans une autre source, ne représente qu'une petite partie des caractères figurant dans les dictionnaires chinois (il évoque 32 000 puis 80 000 caractères, dans *Papiers*, cote NAF 8977, f. 39). Deuxième raison : le dictionnaire ne comporte aucun caractère chinois mais seulement des « lettres latines », ce que Fourmont déplore, à juste titre il est vrai : « Il y a beaucoup de ratures et de plus beaucoup d'inutilités parce que les passages que M^r Hoange y a voulu mettre n'y paraissent qu'en lettres latines » (*Papiers*, cote NAF 8974, f. 180-181). Enfin, Huang ne fournit pas le sens des clefs, mais Fourmont pense qu'il comptait le faire en plaçant ces explications au début de son dictionnaire : « De ces 85 clefs, il n'y en a aucune dont il ait expliqué la nature ou la signification ; la raison est apparemment qu'il s'attendait de le faire à la tête du livre » (*ibid.*, f. 197).

Si ce travail est inutile — il écrira dans le *Catalogue* : « tout cela n'est [...] rien du tout » (p. 53) —, d'un autre côté, lui-même se sent capable de le réaliser, comme il l'explique au Régent : « Par un mémoire donné d'abord à Monsieur l'abbé Bignon et ensuite à son Altesse Royale, il [Fourmont] prouva d'un côté que le dictionnaire chinois commencé par M^r Hoange servirait peu à tout homme qui voudrait le continuer, de l'autre que cependant il était possible de composer un dictionnaire chinois indépendamment de ce secours, que cela paraissait très paradoxal, même était difficile, mais ne laissait pas d'être faisable » (Archives nationales, cote AR 69, f. 101). Ainsi, après avoir expliqué combien le travail de Huang sur le dictionnaire était de peu de valeur, il laisse entendre qu'en revanche lui-même, s'il s'en donne la peine, en est parfaitement capable.

On retrouve la même logique à l'œuvre dans la communication intitulée « Dissertation sur la littérature chinoise » (présentée en quatre temps, les 4, 28 et 30 avril et le 8 mai 1722, devant l'Académie des inscriptions, et dont le compte rendu est publié en 1729, brouillon dans *Papiers*, cote NAF 8977, f. 30-41). Il commence par exprimer le regret de la perte de Huang, puis se définit lui-même comme le savant-martyr, appelé par le Régent pour accomplir le travail que son prédécesseur n'a pu achever :

Le pieux Arcadio Hoange, Chinois, lettré, venu en France avec M^r de Rosalie, est présenté à Sa Majesté par M^r l'Abbé Bignon, et désigné pour travailler à un dictionnaire de la langue ; par un malheur qui ne sera jamais assez déploré, la mort nous l'enlève peu d'années après [...]. Sous un autre Prince, la perte était entière comme en effet peut-être irréparable, mais son Altesse Royale plus attentive que personne à ce qui peut avancer les sciences, par cette étendue de lumière qui la met au fait de toutes, crut que ce naufrage littéraire n'était pas à négliger, ce fut donc par son ordre que chargé d'en recueillir les débris, avec une teinture au moins passable des différentes langues savantes, laissant là en arrière des ouvrages qui m'étaient dus et par un courage sans exemple pour l'avancement des lettres, je m'enterrai presque tout vif avec plus de 4 000 volumes chinois, résolu de voir quelle était enfin cette nouvelle littérature jusqu'à présent si abhorrée et au jugement de tous les Européens indésirable. (*Papiers*, cote NAF 8977, f. 31-32)

Ainsi, la référence à Huang fonctionne toujours de la même manière : Fourmont s'emploie tout d'abord à déconsidérer son travail, dont il attribue parfois la piètre qualité à sa mort prématurée, pour ensuite attirer sur ses propres travaux toute la lumière et la gloire.

Qu'en est-il à propos de la grammaire ? La grammaire de Fourmont correspond à plusieurs textes distincts. Il existe tout d'abord la grammaire élaborée avec Huang, nécessairement avant la mort de celui-ci (1716), désignée sous le titre *Essai de grammaire chinoise* et présentée comme un texte distinct (au moins sur le plan matériel) de la grammaire rédigée par Huang, puisqu'il évoque « deux essais de grammaire chinoise, l'une par lui et de son écriture l'autre par moi et de ma main » ; il ajoute que ce dernier texte a « été présenté aux ministres pour le nom de M^r Hoange » (*Papiers*, NAF 8974, f. 180, repris dans NAF 8977, f. 39). Il répète cette présentation dans le *Catalogue* de 1731 : « je fis alors sur ses mémoires [ceux de Huang] une grammaire que nous

intitulâmes *Essai de grammaire chinoise*. Cet essai fut présenté à M. de Pontchartrain » (p. 47), chancelier de France à cette époque, et oncle de Jean-Paul Bignon. Fourmont utilise un pluriel (« aux ministres ») dans la première citation, puis ne parle que de Pontchartrain dans le Catalogue publié. Ce texte devait sans doute être présenté au régent lui-même, comme l'atteste la lettre que Huang adresse à celui-ci juste avant sa mort, dans l'« hiver 1716 » (« Lettre [...] au Régent », cote Ms 5409), mais il semble, si l'on suit Xu (2003, p. 136-137) qu'elle ait été interceptée par Fourmont ; elle s'est ensuite retrouvée dans les papiers du P. Antoine Gaubil (1689-1759), puis dans ceux du sinologue Henri Cordier (1849-1925). Nous verrons que Fourmont désavoue ce premier texte rédigé avec Huang avant 1716.

En second lieu, Fourmont évoque à plusieurs reprises une grammaire rédigée en français, qu'il nomme « grammaire de la langue chinoise soit parlée soit écrite » (Archives nationales, cote AR 69, f. 105), dont il dit qu'elle a été montrée une première fois à Jean-Paul Bignon en août 1728 (attestation de Bignon dans une lettre 23 février 1730, dans Archives nationales, cote AR 69, f. 110, voir aussi l'attestation de Bignon datée du 14 septembre 1729 dans les *Papiers* de Fourmont, NAF 8974, f. 866-867²⁰), puis remise officiellement le 14 septembre 1729, avant d'être déposée à la Bibliothèque royale. Cette grammaire n'est toutefois pas publiée, en particulier parce que Bignon souhaite qu'une comparaison soit menée entre la grammaire de Fourmont et celle de Joseph de Prémare qui a en effet annoncé à Fourmont par une lettre datée au plus tôt de septembre 1728²¹ qu'il allait lui envoyer une grammaire, laquelle parvient en France en janvier 1730 (Archives nationales, cote AR 69, f. 110). La grammaire de Prémare, missionnaire jésuite résidant à Canton, et, partant, familier de la langue chinoise, est *a priori* de meilleure qualité que celle de Fourmont qui n'a appris le chinois que par l'enseignement de Huang pendant au plus quelques années. Malgré le conflit d'intérêt pourtant manifeste, c'est Fourmont que Bignon charge de la comparaison : Fourmont, on s'en doute, conclut à la validité de son travail dans la mesure où il était en tout point conforme à celui de Prémare. Mais l'affaire ne s'arrête pas là car le doute persiste sur la valeur de la grammaire : il s'agit alors d'en évaluer la qualité par des personnalités extérieures, notamment des missionnaires au fait de la langue chinoise. En définitive, la grammaire de Fourmont, sous cette première forme, n'a jamais été publiée.

Nous disposons toutefois d'un brouillon de cette grammaire dans les *Papiers* de Fourmont : le livre I constitue un examen des savants et pseudo-savants qui ont abordé d'une façon ou d'une autre la langue chinoise (cote NAF 8974, 8 chapitres, f. 1-201) ; le livre II est d'une part un aperçu de la « littérature chinoise », c'est-à-dire une suite de notices sur certains livres comme les classiques confucéens et un exposé des ouvrages que Fourmont envisage de réaliser, puis une présentation du système général de la langue chinoise, c'est-à-dire des sons et surtout des caractères (*ibid.*, 7 chapitres, f. 202-520) ; enfin, le livre III forme la grammaire proprement dite, où Fourmont détaille les « parties du discours » (noms, verbes, etc.), puis donne un aperçu de la syntaxe, enfin explique le système de la numération (*ibid.*, 6 chapitres, f. 527-855).

Comme sa grammaire n'a pu être publiée, Fourmont entend la faire paraître sous une autre forme : ce sont les deux volumes rédigés en latin et publiés, l'un en 1737, les *Meditationes sinicae*, reprenant les livres I et II de la grammaire rédigée en français, et l'autre en 1742, la *Grammatica duplex*, reprenant le livre III, comme il l'explique dans la Préface de la *Grammatica* :

²⁰ On trouve la même attestation aux Archives nationales, sous la cote AR 69, f. 94-95, mais la date est le 14 septembre 1728 ; toutefois ce « huit » s'accompagne de ratures, alors que dans l'autre attestation, la date est 1729 et la signature de Bignon est bien visible

²¹ Nous relevons trois dates distinctes pour cette lettre de Prémare annonçant l'envoi de sa grammaire : le « 2^e de ce mois » dans l'attestation de Bignon datée de septembre 1729 (ou 1728, voir note précédente), mais, dans le même document le « 10 décembre 1728 », manifestement ajoutée par Fourmont (*ibid.*), enfin « septembre 1729 » dans l'autre attestation de Bignon, datée du 23 février 1730 (*ibid.*, f. 110).

Grammatica haec mea illa est quae gallice primum conscripta, Bibliothecae Regiae deposita est, Bibliothecae Regiae typo annotata, quis ejus illius depositionis historiam nunc ignorat ? deinde eam in Lingua Latina transtuli, et ex Libro primo, ut dixi, abbreviatio exurrerit Praefatio Meditationum Sinicarum ; ex secundo item decurtato Meditationes ipsae ; tertius in quinque Libros divisus, eos ipsos, quos nunc damus. (« Praefatio », p. x)

Cette grammaire qui est la mienne est celle qui fut d'abord écrite en français, déposée à la Bibliothèque royale et partout marquée de l'estampille de la Bibliothèque royale : qui aujourd'hui ignore l'histoire de ce dépôt ? je l'ai ensuite transposée en langue latine, et du premier livre, comme je l'ai dit, est sortie sous forme abrégée la Préface des *Meditationes Sinicae* ; du second, également abrégé, proviennent les *Meditationes* elles-mêmes ; le troisième, divisé en cinq livres, est précisément l'ouvrage que nous donnons maintenant [i.e., la *Grammatica*].

Voyons à présent si les écrits de Huang Jialüe sont mentionnés comme la source de ces différents états de la grammaire de Fourmont. La réponse est négative : si Huang est cité, c'est en tant que dernier représentant de la série des hommes qui, en Europe, ont abordé la langue chinoise dans leurs travaux avant Fourmont. Il apparaît d'abord à la fin du livre I de la grammaire en français (non publiée), dans un chapitre 8 où, après une présentation du Chinois (*Papiers*, cote NAF 8974, f. 175-180), Fourmont dresse une liste de ses « papiers » (*ibid.*, f. 180-181) et évalue son travail, de façon globalement négative (*ibid.*, f. 193-199). Logiquement, Huang apparaît de même à la fin de la Préface des *Meditationes sinicae*, qui reprend ce livre I (« Praefatio », p. xviiiij). Il en est enfin également question dans la Préface de la *Grammatica duplex*, quand Fourmont rappelle le contenu des chapitres des *Meditationes* (« Praefatio », p. xij).

Il s'agit, à chaque fois, d'associer Huang aux « auteurs qui se sont appliqués à faire connaître la langue chinoise » (titre du chapitre 7 dans *Papiers*, NAF 8974, f. 113, qui précède le chapitre 8 consacré exclusivement à Huang : « Du S^r Hoamge... », *ibid.*, f. 144, texte repris en partie sous la forme d'une « dissertation » dans NAF 8977, f. 79-96), savants ou pseudo-savants que Fourmont fustige sans ménagement : Athanasius Kircher (1602-1680), Andreas Müller (1630-1694), Eusèbe Renaudot (1646-1720), Adriaan Reland (1676-1718), Thomas Hyde (1636-1703), Chritian Mentzel (1622-1701) et Samuel Masson²² (mort en 1742 ?). Il se montre tout aussi sévère avec Huang dont la grammaire, comme il l'avait dit à propos du dictionnaire, présente le défaut de ne constituer à ses yeux qu'une ébauche et de ne comporter aucun caractère chinois : c'est « quelque chose de bien imparfait, d'un côté parce que cette grammaire n'était pas assez étendue, de l'autre parce que tout y étant écrit en lettres latines, chaque monosyllabe y restait ambigu » (*ibid.*, f. 193). Aussi Huang tombe-t-il sous le coup du verdict général que Fourmont formule dans la conclusion de son développement : « La conclusion naturelle de tout ce premier livre est que jusqu'ici l'on n'a encore rien fait qui soit capable de donner de la langue chinoise et surtout de ses caractères une connaissance même médiocre » (*ibid.*, f. 221) ou bien, dans la *Grammatica* :

Linguae Sinicae Mandarinicae, neque ab aliis vel tentatae ; et cum Hoamgio quodammodo sepultae ; sed a nobis vita nova, atque inexpectata donari. (« Praefatio », p. xij)

²² Kircher, jésuite allemand, a publié la somme intitulée *China Illustrata* (1667). Müller, savant allemand, s'est intéressé à l'écriture chinoise. Renaudot, savant français, a traduit la *Relation de la Chine et de l'Inde* (1718), manuscrit de langue arabe du XI^e siècle. Reland, savant hollandais, est un spécialiste de l'islam et de la Palestine en particulier Hyde, interprète des rois d'Angleterre, est, comme Fourmont, un spécialiste des langues orientales (arabe, persan, syriaque, hébreu). Le botaniste allemand Mentzel est aussi un disciple de Müller, auteur d'un des premiers dictionnaires chinois en Europe (*Sylloge minutiarum lexic Latino-Sinico-Characteristici*, 1685). Enfin, Masson est le fondateur et le rédacteur, avec d'autres contributeurs, dont Philippe Masson, son cousin, mais aussi Jean-Paul Bignon et Adriaan Reland, du périodique *Histoire critique de la République des lettres*, parue entre 1712 et 1718, où certains articles portent sur la langue chinoise.

La langue chinoise mandarine, que personne d'autre n'avait même essayé d'aborder, et qui, en quelque sorte, avait été ensevelie avec Hoamge, est cependant, par nous, gratifiée d'une vie nouvelle et inattendue.

Au terme de cette analyse, doit-on considérer, comme le fait Xu Minglong, que Fourmont a opéré une dépossession intellectuelle vis-à-vis de Huang et de son travail ? il est vrai que Fourmont a tendance à minimiser l'apport de Huang, comme il le dit dans cet extrait des *Papiers* : « [C]e que Mr Hoange nous a laissé se réduit à très peu de choses » (cote NAF 8974, f. 199). En particulier, dans les grammaires qu'il a rédigées, Fourmont présente Huang comme la dernière chance qui eût été donnée à l'Europe de comprendre et de transmettre quelque chose de solide à propos de la langue chinoise, mais il constate que cette dernière chance n'a pu être saisie, parce que Huang est mort de façon prématurée, mais aussi parce que son travail a peu de valeur à ses yeux. Il faut toutefois reconnaître que Fourmont n'a pas tout à fait tort lorsqu'il pointe les défauts du travail de Huang : un travail inachevé et dépourvu de caractères chinois. Simplement, il le fait avec un ton condescendant qui ne rend sans doute pas justice aux efforts de Huang qui, sans avoir une formation de lettré, a tout de même tenté de répondre aux demandes qu'on lui adressait.

8. Une dépossession matérielle ?

Il reste à savoir si Fourmont est allé jusqu'à opérer une dépossession matérielle à l'égard de Huang, entendant par là une dissimulation volontaire de certains de ses écrits, dans le but de masquer l'apport de son maître vis-à-vis de ses propres écrits. Nous procéderons en tentant de répondre aux deux questions suivantes : Fourmont s'est-il emparé des écrits de Huang après sa mort ? et, surtout, a-t-il volontairement passé sous silence certains écrits de Huang ?

À la première question, nous répondons par l'affirmative, mais Fourmont a agi dans un cadre à la fois juridique et officiel. Deux jours après la mort de Huang, ses biens, y compris les manuscrits, ont été saisis en conformité avec une procédure juridique que Jean-Paul Bignon décrit dans une lettre du 17 novembre 1716 (Archives nationales, cote AR 69, f. 4-5) : son épouse française, Marie-Claude Régnier, étant morte, et sa fille, prénommée également Marie-Claude, née en 1715, étant mineure, les biens reviennent au roi par « droit d'aubaine » ; mais le roi les remet à la belle-famille du défunt, c'est-à-dire les Régnier, Louis et son épouse Louise de Valois ; les manuscrits ont ensuite été « réclamés par Bignon à sa belle-famille pour être transférés dans l'institution », c'est-à-dire à la Bibliothèque royale (Landry-Deron, 2024, p. 364). Toutefois, dans les faits, c'est Fourmont qui récupère les écrits de Huang, là aussi de façon officielle, comme il le précise dans son *Catalogue* : en effet, il « conserve tous les originaux de M. Hoange » (1731, p. 53), car, il est chargé de mener à terme les différents travaux que Huang avait entrepris de son vivant : « En 1716 M. Hoamge étant mort, M^{gr} le duc d'Orléans par un ordre de S. M. Louis XV, me chargea de prendre et d'examiner tous ses papiers chinois » (*ibid.*, p. 48). Fourmont le reconnaît clairement et s'engage à restituer ces documents si on le lui demande, comme l'atteste cet écrit qui clôt le « Catalogue des livres chinois dont le S^r Fourmont est dépositaire et qui appartiennent à la Bibliothèque du roi » (Archives nationales, cote AR 68, f. 95) :

Je soussigné, professeur royal et interprète de la Bibliothèque du roi, reconnais que Monsieur l'Abbé Bignon, bibliothécaire du roi, a fait remettre chez moi tout ce qui est compris au présent catalogue contenant quatre-vingt-deux pages, le tout appartenant au roi et faisant partie de sa bibliothèque, que je promets et m'oblige d'y faire remettre toutefois, et quantes que j'en recevrai l'ordre. Fait à Paris ce 27 avril 1727, signé Fourmont l'Aîné avec paraphe. (*ibid.*, f. 133)

Deuxième question : Fourmont a-t-il volontairement passé sous silence certains écrits de Huang ? C'est ce qu'entend démontrer Xu, en se référant à un inventaire établi par Fourmont en 1727 (Archives nationales, cote AR 68, f. 132-133, liste reproduite f. 238[1]-238[2]), portant sur les papiers laissés par Huang à sa mort, en 1716 : selon lui, la liste dressée ne mentionne pas la grammaire élaborée en commun entre Huang et Fourmont et ne mentionne que partiellement le dictionnaire par clefs. S'agissant du dictionnaire, Xu écrit ceci :

黄嘉略未完成的字典现存巴黎国立图书馆东方部，手稿共计1140页。可是，傅尔蒙却说他所接受的包括这部字典在内的文稿总共只有82页，数目相差悬殊。(2003, p. 121)

[Le manuscrit du dictionnaire inachevé de Huang Jialüe qui se trouve actuellement au Département des manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale, à Paris, compte en tout 1 140 feuillets. Pourtant, Fourmont déclare que le manuscrit qu'il a recueilli, comprenant ce dictionnaire, ne comptait que 82 feuillets en tout, ce qui fait une énorme différence.]

Xu s'est probablement appuyé sur le texte de Fourmont cité plus haut (Archives nationales, AR 68, f. 133), par lequel celui-ci reconnaît avoir en sa possession des livres chinois de la Bibliothèque royale. Il se trouve que ce texte fait suite à la dernière liste du « Catalogue des livres chinois dont [il] est « dépositaire », qui est précisément la « liste des livres chinois qui paraissent avoir appartenu au Sr Hoamge », c'est-à-dire l'inventaire de 1727, et que, de plus, le dictionnaire est mentionné en dernier dans cette liste : la mention « quatre-ving-deux pages » a peut-être induit en erreur le chercheur qui l'associe au nombre de pages du dictionnaire alors qu'il s'agit du nombre total de pages du « Catalogue des livres chinois » que Jean-Paul Bignon a confiés à Fourmont pour mener à bien son travail.

Concernant la grammaire, rappelons que les *Papiers* de Huang en contiennent trois : une « grammaire chinoise » de 28 pages (cote NAF 280, f. 6-19), un « Essai de grammaire sur la langue chinoise » de 8 pages (*ibid.*, f. 20-23) et de nouveau une « grammaire chinoise » de 25 pages (*ibid.*, f. 48-60), sans compter la « table » de la grammaire, sur trois pages (*ibid.*, f. 3-5) et la « grammaire chinoise » de 16 pages, qui se trouve dans les *Mémoires* de Fréret mais qui est de la main de Huang (cote B1/14-4), sans compter la Préface de 8 pages (*ibid.*, cote B1/14-1). Or, Fourmont ne mentionne jamais ces écrits explicitement parmi les papiers laissés par Huang après sa mort. Pour démontrer que Fourmont passe volontairement sous silence les textes de Huang relatifs à la grammaire, Xu s'appuie, comme nous l'avons dit, sur l'inventaire de 1727, qui comporte 12 entrées numérotées, totalisant 13 volumes. L'entrée n° 11 est décrite de façon imprécise : « une petite liasse de feuilles chinoises, les unes écrites à la main, les autres imprimées sans aucun titre ». Les entrées n° 1, 2, 3 et 7 concernent des écrits religieux : « 1° des heures chinoises » ; « 2° un petit livre de prières » formant deux volumes ; « 3° un catéchisme par demandes et réponses » ; « un petit cahier qui contient quelques passages sur l'Incarnation » (Archives nationales, cote AR 68, f. 132-133). Les entrées n° 4, 5 et 6 semblent être des sortes de carnets que Huang tenait pour lui-même ou pour son premier protecteur M. de Rosalie : « 4° un petit livre rédigé en chinois, avec le titre *Éclaircissements* », que Danielle Elisseef interprète comme un carnet à usage personnel « du temps où Huang apprenait le français » (Elisseeff-Poisle, 1978, p. 46) ; « 5° un petit livre sans titre, dont les phrases sont chiffrées et paraissent avoir servi à l'ouvrage de quelque missionnaire, apparemment Monsieur de Rosalie » ; « 6° un petit livre qui n'est autre chose qu'un registre ou journal de 1709, divisé par mois (*ibid.*, f. 131-132). Le reste concerne les travaux de Huang : le début de la traduction du roman *Yu Jiao Li* au n° 9 et le dictionnaire au n° 12. La grammaire n'est pas explicitement mentionnée, mais on peut penser que les entrées n° 8 et 10 y font référence : le n° 8 semble renvoyer au vocabulaire (inclus dans la grammaire tel que l'entendait Huang) : « 8° quelques cahiers qui contiennent des phrases de 4, de 5, de 6, de 8, etc. caractères » ; le n° 10 renvoie à l'aspect encyclopédique que Huang prévoyait également d'incorporer dans sa

grammaire : « 10° quelques réflexions sur l'état de la Chine » (*ibid.*, f. 133). Il reste que ces deux descriptions, si elles concernent la grammaire, sont pour le moins allusives et ne rendent pas compte de tout le travail que Huang et Fourmont ont réalisé à propos de la grammaire chinoise.

Fourmont reprend cette liste des papiers retrouvés chez Huang après sa mort dans quatre autres textes publiés. Dans le *Catalogue* de ses propres ouvrages, publié en 1731, la liste précédente se réduit à cinq entrées dont deux sont communes avec l'inventaire de 1727, à savoir le n° 9 (la traduction du roman) et le n° 12 (« un commencement de dictionnaire », p. 48) ; trois nouvelles entrées sont ajoutées : Fourmont mentionne « le *pater*, l'*ave*, le *credo* », qui s'ajoutent aux textes à caractère religieux (les n° 1, 2, 3 et 7 de 1727). Il reste finalement deux entrées seulement qui relèvent de la grammaire : des « petits dialogues », qui sont des mises en situation, et un « petit vocabulaire tel qu'il s'en trouve dans toutes les grammaires italiennes, anglaises, allemandes, etc. » (p. 48). Dans les *Meditationes* de 1737, la liste se réduit à deux entrées seulement : les prières (sans doute les quatre entrées n° 1, 2, 3 et 7 de 1727) et le dictionnaire (entrée n° 12) (p. xviii). Dans le *Catalogus* des livres chinois (Villefroy, 1739, p. 431-432), Fourmont reprend la même numérotation que dans l'inventaire de 1727, du n° 1 au n° 12, mais il ajoute 5 entrées. À la fin de la liste, il mentionne un livre sur la gestion domestique (n° 16) et la traduction des classiques confucéens par le P. François Noël sous le titre *Confucius Sinarum Philosophus*²³ (n° 17). Les trois autres entrées ajoutées par rapport à l'inventaire de 1727 ont déjà été mentionnées dans le *Catalogue* de 1731 : il s'agit du *pater*, de l'*ave* et du *credo* (n° 13), ainsi que deux entrées qui relèvent de la grammaire, à savoir des dialogues en situation (n° 14) et un vocabulaire des noms et des verbes (n°15) (p. 431-432). Cette liste est reprise dans la *Grammatica Duplex* de 1742 avec une correction logique : Fourmont a supprimé la dernière référence (n° 17), qui ne concerne pas une œuvre de Huang (p. 500-501). On peut donc affirmer que, dans ces textes, Fourmont ne passe pas sous silence la grammaire de Huang, mais y fait référence de façon allusive à travers quatre entrées : deux vocabulaires (n° 8 et 15), des dialogues (n° 14) et une présentation de la Chine dans une approche encyclopédique (n° 10).

Il reste que Fourmont n'est pas explicite. Ce silence relatif tient, selon nous, à deux raisons. La première vaut surtout pour l'inventaire manuscrit de 1727. On se souvient qu'à cette date Fourmont travaille à une grammaire qu'il entend faire imprimer : c'est la « grammaire de la langue chinoise soit parlée soit écrite » qu'il remet à Bignon en 1728 et qui reste en suspens du fait de doutes conçus quant à sa qualité. On peut faire l'hypothèse qu'en 1727, Fourmont ne souhaite pas mettre en avant les travaux de Huang auxquels sa grammaire en préparation serait par trop redevable.

Mais il y a peut-être une seconde raison, qui vaut plutôt pour les textes ultérieurs. Il nous faut alors revenir au *Catalogue* de 1731, dans lequel Fourmont évoque bien une grammaire de Huang, non pas au titre des papiers laissés à sa mort, mais lorsqu'il décrit son propre travail collaboratif avec Huang. C'est dans le passage suivant, que nous avons déjà cité : « je fis alors sur ses mémoires [ceux de Huang] une grammaire que nous intitulâmes : *Essai de grammaire chinoise*. Cet essai fut présenté à M. de Pontchartrain. » (p. 47). Les « mémoires » de Huang désignent bien une grammaire rédigée par Huang. Fourmont mentionne donc bien cette grammaire de Huang mais pour dire qu'il a dû la « réformer » mais sans non plus insister sur ce travail de refonte. Ce ton presque embarrassé s'éclaire en lisant ses *Papiers* lorsqu'il évoque, parmi les « papiers de Mr Hoamge » cette fois-ci, comme dans le *Catalogue* mais de façon plus explicite, « deux essais de grammaire chinoise, l'un par lui et de son écriture, l'autre par moi et de ma main ; c'était celui qui

²³ Il s'agit soit du volume publié en 1662 sous ce titre, par le jésuite italien Prospero Intorcetta, comprenant *La Grande Étude* (*Daxue*大學), en entier, *L'Invariable Milieu* (*Zhongyong*中庸) et les *Entretiens de Confucius* (*Lunyu*論語), partiellement, soit du volume publié par le jésuite hollandais François de Rougemont en 1688, reprenant la traduction de ces trois classiques, mais cette fois-ci dans leur version intégrale, mentionnant les traducteurs Prospero Intorcetta, François de Rougemont, Philippe Couplet et Christian Herdtrich.

avait été présenté aux ministres pour le nom de Mr Hoamge. » (*Papiers*, NAF 8974, f. 180, repris dans NAF 8977, f. 39) ; il ajoute quelques pages plus loin : « Ce qu'il [Huang] avait fait était à réformer non pour le fond absolument mais faute de méthode. Je le réformai donc par l'ordre de M^r l'abbé Bignon et ce fut cette réforme que l'on présenta au ministre²⁴. Mais si on l'avait imprimée alors, ç'aurait été quelque chose de bien imparfait, d'un côté parce que cette grammaire n'était pas assez étendue, de l'autre parce que tout y étant écrit en lettres latines, chaque monosyllabe y restait ambigu. » (*Papiers*, NAF 8974, f. 193). Il ne se réfère pas dans cet extrait à la grammaire de Huang, mais bien à la version corrigée par lui et présentée à Pontchartrain ; or il avoue combien il est peu satisfait de ce texte, en raison de défauts (la brièveté et l'absence de caractères chinois) qu'il corrigera dans les *Meditationes* de 1737 et la *Grammatica Duplex* de 1741, après que, sous sa direction, des caractères chinois (les « buis du Régent ») auront été fabriqués pour l'impression. La seconde raison qui explique le silence relatif de Fourmont à propos de la grammaire de Huang mais aussi de la version corrigée qu'il en a faite est donc qu'il éprouve un certain malaise vis-à-vis de l'état de son travail collaboratif de 1716 avec Huang, qui ne le satisfait plus en 1731.

Quant à savoir à quels textes correspondent les « deux essais de grammaire chinoise » dont Fourmont parle dans ses *Papiers* ainsi que dans le *Catalogue* mais de façon implicite, c'est là une question délicate à laquelle nous apporterons des éléments de réponse qui demeurent purement hypothétiques. Pour ce qui concerne l'essai de grammaire de Huang, avant la correction de Fourmont, on pourrait penser qu'il s'agit du seul texte qui porte ce titre dans les *Papiers* de Huang (cote NAF 280, f. 20-23), mais il est assez court (huit pages) et est interrompu au f. 23) ; ce pourrait être tout aussi bien un des deux textes intitulés « Grammaire chinoise » (*ibid.*, f. 16-26 et f. 48-60) et, pour terminer, sans doute plutôt le deuxième texte ainsi intitulé car le premier est lui aussi interrompu.

Concernant la version corrigée de Fourmont de 1716, elle n'est pas présente dans ses propres papiers ni dans ceux de Huang²⁵. On peut légitimement penser que, puisqu'il s'agit du texte présenté à Pontchartrain, épisode non seulement évoqué par Fourmont (*Catalogue*, 1731, p. 47 et, dans les *Papiers*, cote NAF 8974, f. 180), mais attesté par une lettre rédigée par Huang lui-même et adressée au Régent, datée de « l'hiver 1716 » et conservée à la Bibliothèque de l'Institut de France sous la cote 5409 (« Lettre [...] au Régent Philippe d'Orléans », voir la traduction en français courant qu'en propose Xu, 2003, p. 533-534), il a peut-être été retiré des papiers de Huang ou de Fourmont, sans qu'on l'y ait remplacé par la suite. Mais Fréret, dans sa « Réponse aux accusations » de Fourmont, déclare que Huang lui a remis une copie de cette version corrigée : « J'ai entre les mains, Messieurs, une copie de cet essai [il se réfère à l'*Essai de grammaire chinoise* mentionné par Fourmont dans son *Catalogue*, p. 47], de la main du S^r Hoangh et qu'il me donna lui-même » (*Mémoires*, cote B2/1, f. 12) ; il est encore plus explicite dans cet autre passage (une autre version du même texte) : « Le S^r Huang me remit une copie de sa main de cette grammaire réformée. Elle est parmi mes papiers » (*ibid.*, f. 11²⁶). Cette copie de l'essai corrigé par Fourmont pourrait être le texte intitulé « Grammaire chinoise », qui est de la main de Huang et en marge duquel se trouve la mention, portée par Fréret : « De la main du S^r Hoangh mais dirigée par Mr Fourmont » (B1/14-4, f. 1) ; toutefois, deux éléments ne vont pas dans ce sens : d'une part, le titre du texte est bien « Grammaire chinoise » et non « Essai de grammaire » (les papiers de Fréret comportent trois textes portant ce titre, qui est celui que mentionnent et Fréret lui-même et

²⁴ Cette fois-ci, Fourmont met bien le mot au singulier.

²⁵ Le seul texte de la main de Fourmont dans les papiers de Huang est « La langue mandarine et des dialectes chinoises » (cote NAF 220, f. 31-32).

²⁶ Il s'agit de la version de la « Réponse aux accusations » de Fourmont, qui porte la lettre A en marge du f. 1 ; voir aussi Élisseeff-Poisle, 1978, p. 147 : le texte est légèrement différent car il est sans doute extrait d'une autre version du brouillon de Fréret.

Fourmont) ; d'autre part, ce texte de sept pages se présente comme un sommaire, certes détaillé, et non pas comme une grammaire véritablement développée...

En conclusion, sans adhérer à l'affirmation formulée par la notice Wikipédia en chinois (de Taïwan), selon laquelle « les deux hommes [Fréret et Fourmont] ont délibérément passé sous silence le nom de Huang Jialüe dans le monde de la sinologie française, afin de gagner pour eux-mêmes gloire et prestige » (« 兩人為了爭取名譽、地位，刻意令黃氏在法國漢學界寂然無名。 », nous rejoignons globalement la position plus prudente de Xu Minglong à propos des agissements de Fourmont vis-à-vis des travaux de Huang. Le chercheur chinois n'accuse pas Fourmont d'avoir volontairement dissimulé des manuscrits de Huang : « Rien de solide ne nous permet d'accuser Fourmont d'avoir dissimulé quoi que ce soit » (« 我们没有充分根据指责傅尔蒙故意隐瞒些什么 », 2003, p. 123). Nous avons toutefois tenté de préciser les raisons pour lesquelles, dans ces différents écrits et publications, Fourmont fait preuve en la matière de ce qui aux yeux de Xu s'apparente à une certaine « désinvolture » : « mais il y a des raisons pour penser son attitude à l'égard des manuscrits de Huang Jialüe manque de sérieux. » (« 但有理由认为，他处理黄嘉略遗稿的态度是不认真的。 », *ibid.*).

9. Un processus d'invisibilisation institutionnelle

Au-delà des personnes, il faut sans doute analyser ce qui advient à Huang lors de son séjour en Europe et surtout après sa mort comme un processus qui se situe à un niveau plus général, celui de toute une société qui, certes fait preuve de curiosité à l'égard de l'autre, en l'occurrence la Chine et son immense culture, mais qui demeure essentiellement autocentrée et a du mal à reconnaître l'apport des étrangers dans la constitution de son propre savoir. Pour un Michel Sin (Shen Fuzong), le Chinois converti que le missionnaire flamand Philippe Couplet ramène de Chine en 1681, qui s'entretient avec Louis XIV à Versailles lors de son séjour en France en 1684-1685 (Monnet, 2014, p. 141), puis qui se rend à Rome où il s'entretient avec le pape, enfin parvient en Angleterre en 1687, où il se met au service de Thomas Hyde, le bibliothécaire de la Bodleian Library à Oxford, Michel Sin pour qui le roi Jacques II commande un portrait qui fait partie de la Collection Royale (tableau de Sir Godfrey Kneller, daté de 1687 et conservé sous le numéro d'inventaire RCIN 405666) — pour un Michel Sin, combien de noms dont le souvenir tend à s'effacer. On peut citer les noms de tous les jeunes Chinois convertis que les missionnaires jésuites ont ramenés en Europe : Zheng Manuo (郑玛诺, *alias* Manoel de Siquiera, accompagnant Alexandre de Rhodes, fondateur des Missions étrangères de Paris, entre 1645-1666), Zheng Andelei (鄭安德肋, André Chen, accompagnant Michał Boym, entre 1652-1656), Fan Shouyi (樊守義, accompagnant Francesco Provana, entre 1708 et 1719) ou bien encore Hu Ruowang (胡若望), Jean Hu, accompagnant Jean-François Foucquet, entre 1722 et 1726. Comme Hang Jialüe, ce dernier nous est davantage connu grâce à l'autobiographie fictive que lui a consacrée le sinologue américain Jonathan D. Spence, *The Question of Hu*, sur le modèle de *Moi, Arcade, Interprète du Roi-Soleil* de Danielle Élisseeff. Il faudrait ajouter encore d'autres noms qui ne font pas même l'objet de notice, comme celui de Li Ruowang (李若望), qui a accompagné Huang dans son voyage de Chine vers l'Europe et dans son séjour à Rome où il meurt (Xu, 2003, p. 43), et encore ceux dont on ne connaît pas même le nom, comme cet « autre Chinois arrivé en France en 1700 avec le père Jean de Fontaney, dont le nom ne nous est pas parvenu » (Landry-Deron, p. 362). La liste est sans doute loin d'être close.

L'oubli ou la « désinvolture » dont Huang a été victime n'est donc pas tant le fait d'Étienne Fourmont, même s'il y a contribué, que de la société de l'époque et de ses institutions. Ce processus d'invisibilisation institutionnel se traduit en particulier par la dispersion des papiers de Huang dans diverses bibliothèques : à la Bibliothèque royale (puis BnF), à la Bibliothèque de

l'Observatoire, mais aussi à la Bibliothèque des Missions étrangères de Paris et à la Bibliothèque de l'Institut de France. Notons, de plus, que certains de ces papiers ne sont pas conservés sous le nom de Huang, mais dans des fonds associés à d'autres figures comme celles de Joseph-Nicolas Delisle et Nicolas Fréret (à la Bibliothèque de l'Observatoire) ou de Henri Cordier (à la Bibliothèque de l'Institut).

10. Un parcours d'acculturation

Nous voudrions, pour finir cette étude, adopter un autre point de vue : nous avons suivi le parcours de Huang d'un point de vue externe, celui des Européens ou des Français, qui ont vu en lui un objet, une ressource à exploiter et, à cet égard, nous avons abouti, en la nuanciant, à l'idée que Huang a subi une forme d'aliénation. À présent, essayons d'adopter un point de vue interne, celui de Huang lui-même, en le considérant comme un sujet qui décrit un parcours d'acculturation, au sens où il s'est bon gré mal gré adapté au milieu étranger dans lequel il vivait, c'est-à-dire la France du début du XVIII^e siècle.

Sur le plan individuel, tout d'abord, au lieu de penser qu'il perd son identité originelle, son nom, sa langue, etc., on peut considérer qu'il s'engage dans un processus de construction ou de reconstruction identitaire, sur le modèle de « l'identité *ipse* » que Paul Ricoeur oppose à « l'identité *idem* » dans *Soi-même comme un autre*. Au fur et à mesure de son séjour en Europe et surtout en France, Huang se construit une identité qu'il faut appréhender dans une logique constamment évolutive.

L'acte inaugural au fondement de cette nouvelle identité est le refus de la prêtrise opposé en 1713 à son premier protecteur, Artus de Lionne. Cet acte est indéniablement celui d'une personnalité courageuse, par contraste avec ses compatriotes qui, comme lui, ont été ramenés en Europe par des autorités religieuses, mais qui demeurent dans le giron de l'Église.

Huang a par ailleurs pris l'habitude de tenir un journal : nous en avons conservé deux, le journal de Rome de 1704-1705 et le journal de Paris de 1713-1714 ; mais nous savons que, parmi ses papiers, il y en avait un troisième, pour l'année 1709 (Archives nationales, cote AR 68, f. 131-132). Il est probable qu'il s'agissait d'une pratique constante. Or, si l'on suit Paul Ricoeur, le fait de raconter sa vie est une façon de construire son identité, c'est ce qu'il appelle « l'identité narrative ». Notons de plus que Huang commence par écrire en chinois lorsqu'il tient son journal à Rome, mais il passe ensuite au français, comme s'il prenait une nouvelle identité ou du moins modifiait son identité pour y associer la langue française. On pense aux enfants adoptés, même relativement âgés, qui oublient leur langue maternelle pour « adopter » et faire sienne la langue d'adoption (Harf.). Cela pourrait expliquer le petit nombre de caractères chinois dans les écrits de Huang. On est surpris en effet, en ouvrant ses manuscrits, en particulier ceux de la grammaire ou du dictionnaire, de ne pas trouver, ou seulement rarement, de caractères chinois : c'est précisément l'un des reproches que Fourmont formule à l'égard de son travail. Mais ce n'est pas qu'il ne connaît pas les caractères, puisqu'il existe des textes écrits en chinois, comme le journal de Rome ou certaines pages de sa grammaire (voir les « Phrases » au f. 83 de ses papiers, cote NAF 280, par exemple). Il a pu se dire, en faisant le raisonnement inverse de celui de Fourmont, que des caractères chinois seraient inutiles pour ses lecteurs, nécessairement français, qui les ignorent. Mais il est possible que cette absence de caractère soit liée au processus de reconstruction identitaire dans lequel il est engagé, passant d'une identité chinoise à une identité française. À ce titre, il est remarquable que le journal parisien ne comporte que très peu de caractères (20 octobre 1713, f. 3 : 出門, « sorti » ou 11 août 1714, f. 31 : 午膳, « repas de midi »), tout le reste, y compris certains mots chinois, étant transcrits en lettres latines, comme ce passage parmi de nombreux autres : « [C]e matin elle [Mlle H., c'est-à-dire son épouse désignée ainsi dans le journal] a été

sorti[e] p[ou]r mài jǒu », c'est-à-dire 賣肉, « acheter de la viande », 2 janvier 1714, f. 12). En adoptant la langue française et même l'écriture « française » pour composer des mots chinois, que ce soit dans le journal, dans la grammaire ou dans le dictionnaire, Huang effectue une sorte de mue linguistique en lien avec l'évolution de son identité.

Le parcours d'acculturation est également repérable sur un plan collectif. Comme on le sait, Huang fait un mariage, le 25 avril 1713, avec une jeune fille de la petite bourgeoisie parisienne : Marie-Claude Régnier, fille de Louis Régnier et de Louise de Valois. Peut-être la rencontre s'est-elle faite par l'entremise de Jean-Paul Bignon (Xu, 2003, p. 72) qui, selon Fourmont, voyait là un moyen de retenir Huang à Paris (Fourmont dans Xu, 56). Huang quitte les Missions étrangères rue du Bac et emménage avec son épouse rue Guénégaud ; ils déménageront ensuite rue des Cannelles. Le couple espère ardemment la naissance d'un enfant, comme l'atteste le relevé par Huang des cycles menstruels de sa femme (par exemple, le 27 décembre 1714 (f. 11) : « huě qīn », pour *xuejing* 血經) : une fille, également prénommée Marie-Claude, naît le 4 mars 1715. La mère meurt peu après l'accouchement. La fille meurt à 20 ans en 1735, sans descendance. L'intégration sociale dans le pays d'accueil passe donc par la constitution d'une famille entendue au sens étroit mais aussi au sens large : le journal parisien fait très souvent état de la visite chez les beaux-parents : « Ce matin, H.H. [lui-même et sa femme] ont été [...] chez R[égnier, les beaux-parents] pour faire les Rois avec toute la famille » (6 janvier 1714, f. 12) — ou celle d'amis venant chez Huang parfois apporter de quoi manger ou de quoi se chauffer : « le R.P. Guillon est venu nous voir et nous a porté des anchois et des olives » (15 février 1714, f. 16).

Huang est également intégré dans un réseau d'hommes de lettres et de sciences, en lien, entre autres institutions, avec la Bibliothèque royale, l'Académie des inscriptions ou encore l'Oratoire et le Collège de Juilly. De nouveau, le journal parisien cite de très nombreux noms de personnalités appartenant au monde intellectuel de l'époque. Gravitent autour de Huang des érudits que nous avons déjà mentionnés comme Jean-Paul Bignon (1662-1743) et son secrétaire François Sevin (1682-1741), Étienne Fourmont (1683-1745) ou Nicolas Fréret (1688-1749), mais aussi Pierre-Nicolas Desmolets (1678-1760), le bibliothécaire de l'Oratoire. On compte aussi des hommes de lettres, comme Antoine Galland (1646-1715), qui est aussi un protégé de Bignon, ou Montesquieu (1689-1755), appelé le plus souvent M^r La Bray dans le journal car il obtient le titre de Montesquieu en 1716, après la mort de son père²⁷, ou encore des savants, comme le botaniste Antoine de Jussieu (1686-1758), l'astronome Joseph-Nicolas Delisle (1688-1768), le mathématicien Antoine Parent (1666-1716) ou encore l'explorateur Jean de Laroque (1661-1745).

Au-delà de la sphère scientifique, à lire le journal parisien ainsi que certains passages des *Papiers* de Fourmont, on comprend que Huang ne dédaignait pas les mondanités. Ainsi Fourmont relève que « les conversations philosophiques ne lui déplaisaient point » (cote NAF 8974, f. 191) et un peu plus loin :

Il était souvent invité à dîner en ville, même par des personnes de premier rang, qui étaient bien aise de l'entendre causer de la Chine, ainsi, outre M^r l'abbé Bignon, M^r de Pontchartrain et toutes leurs familles, il était reçu chez M^r le duc d'Antin, chez M^r le duc de Noailles, chez M^r le cardinal [César] et M^r le duc d'Estrées. M^r de Langres, alors abbé d'Antin [fils du duc d'Antin], l'avait assez souvent à sa table. (*ibid.*, f. 194)

Cette intégration sociale est marquée, symboliquement, par sa garde-robe qu'il se constitue. Si l'on en croit André Masson, il se vêt de façon à passer pour un homme presque ordinaire :

²⁷ Rappelons qu'André Masson (1951), en s'appuyant sur deux passages dans le *Spicilege* et dans les *Geographica*, est le premier à avoir émis l'hypothèse selon laquelle une des sources des *Lettres persanes* serait les conversations (on en compte au moins sept) que Montesquieu a échangées avec Huang ; par la suite, Xu Minglong, traducteur de Montesquieu, a abondamment traité du lien entre Montesquieu et Huang (2003). Ce lien a été contesté par le chercheur Miguel Benitez (Benitez, 2007), auquel Xu a répondu (2014 et 2024, Voir aussi Landry-Deron 2024).

C'est donc à la fin de 1712 ou au début de 1713 que le jeune Chinois endossa un habit à l'européenne, abandonnant les « trois robes à la mandarine ou chinoise » et la « veste brodée d'or » que mentionne quelques années plus tard l'« Estimation des effets du feu Sieur Arcade Hoange, dans sa chambre, rue des Cannelles, paroisse Saint-Sulpice à Paris ». (p. 351)

Masson se réfère à l'inventaire réalisé par le tapissier Joseph Adam sur l'ordre de Jean-Pierre Bignon (Archives nationales, cote AR 69, f. 5-8), dans lequel on trouve aussi « deux perruques » et « une épée ».

On peut même dire que Huang se construit un personnage, une *persona*, c'est-à-dire un masque social. Il joue le rôle qu'on attend de lui, à savoir celui d'un Chinois représentatif de la culture chinoise. Mais il n'en est pas dupe, comme en témoigne l'humour dont il fait preuve dans son journal parisien à travers certaines expressions qui lui servent à se désigner lui-même²⁸. Il se donne du duc, du prince ainsi que du cardinal, de l'ambassadeur, du gouverneur, du général et du maréchal : « M^{gr} le duc de S[ain]t Houange a déjeuné avec 3 petits pains et de vin » (13 février 1714, f. 16) ; « Mr le Prince de Hinhōa » (6 avril 1714, f. 21) ; « Son Éminence Monseigneur le Cardinal [...] Houange est toujours incommodé avec sa fièvre lente » (16 février 1714, f. 16) ; « Monseigneur l'ambassadeur Houange a toujours affaire et donné des audiences à tout le monde depuis le 18^e du mois jusqu'à 25^e » (17 février 1714, f. 17) ; « M^r le gouverneur Hoange » (*ibid.*, 24 février 1714) « M^r Hoange le général et le grand Seigneur a été chez M. L. B. [l'abbé Bignon] » (17 avril 1714, f. 23) ; « Après dîner Monseigneur le mar[é]chal Hoange est sorti chez Mr Albaret. » (3 avril 1714, f. 17). Il s'invente aussi des noms à particule en lien avec ses propres origines : « Mr le Prince de Hinhōa » (pour Xinhua 興化, 6 avril 1714, f. 21), « le seigneur de Pòu Thièn » (pour Putian 莆田, 7 juin 1714, f. 28) ou bien encore le « Cardinal de Fonchan Houange » (pour les monts Fengshan 凤山, proches de son pays natal) (16 février 1714, f. 16).

Ainsi, Huang Jialüe non seulement fait évoluer son être au monde, en adoptant progressivement le langage et les mœurs françaises, mais joue avec cette nouvelle identité en la mettant à distance par l'humour.

Nous avons vu deux logiques apparemment contraires dans le parcours de Huang Jialüe : une logique d'instrumentalisation de la part de l'Église, en lien avec la querelle des rites et les conflits opposant les Missions étrangères et les jésuites, puis de la part du milieu intellectuel parisien, d'un côté Jean-Paul Bignon qui souhaite, en accord avec le roi, puis le régent, étendre le savoir français au domaine chinois, et, de l'autre, des hommes de lettres et de science avides eux aussi de compléter leurs connaissances en puisant à la source de ce représentant de la Chine, mais avides aussi, pour Étienne Fourmont en particulier, d'acquérir une reconnaissance scientifique personnelle, parfois aux dépens de la reconnaissance due à son maître ; à cette logique d'aliénation nous avons opposé, en dernier lieu, une logique d'acculturation car, comme nous l'avons vu, Huang est remarquable par sa capacité à s'adapter à un nouvel environnement social, culturel et linguistique.

Le parcours de Huang est en définitive l'illustration d'un phénomène de mondialisation culturelle auquel participent les Chinois ramenés en Europe que nous avons mentionnés plus haut, ainsi que des personnalités européennes : les missionnaires essentiellement, comme Francisco Varo ou Joseph de Prémare, tous deux auteurs d'une grammaire chinoise, puis des sinologues laïques dont Fourmont est le premier représentant (Leung, 2002). Ce parcours est marqué par un certain nombre de causes circonstanciées, comme la mort prématurée de Huang, peut-être ses aptitudes somme toute limitées ainsi que le caractère ambitieux et irascible d'Étienne Fourmont, mais aussi par des causes systémiques, comme une société européenne qui, certes, témoigne

²⁸ Jonathan Spence (1992, p. 128) ainsi que Xu Minglong (2003, p. 79) ont tous deux relevé ces marques d'humour dans le journal.

d'une ouverture sur les cultures du monde, mais qui, demeurant autocentrée, a tendance à invisibiliser les sources du savoir qu'elle élabore au contact de l'étranger.

Références

Manuscrits

Archives Ancien Régime conservées au Département des manuscrits de la BnF, parmi lesquelles nous retenons les cotes suivantes :

- Cote AR 67 (28), *Manuscrits grecs et orientaux. Livres chinois*, où se trouve une lettre du 18 octobre 1716 de Jean Boivin à propos de l'inventaire que celui-ci a dressé des ouvrages et manuscrits de Huang (f. 63-64), suivie du « Mémoire des livres chinois et des papiers qui se sont trouvés dans la chambre du feu S^r Houang, le 16 octobre 1716 » (f. 65-66).
- Cote AR 68 (29), *Livres chinois*, où se trouvent, de la main de Fourmont, une note sur « les livres chinois de Messieurs des Missions étrangères » dont disposait Huang pour travailler (f. 125) et la liste des « Livres chinois qui paraissent avoir appartenu au S^r Hoamge, et trouvés dans sa chambre » (f. 132-133, le brouillon, f. 238¹-238²).
- Cote AR 69 (30), *Papiers de Michel et Étienne Fourmont, 1716-1777*, où se trouvent 1) une lettre de Jean-Paul Bignon (non datée) sur le statut juridique des biens de Huang après sa mort, contenant la liste des « effets » de Huang laissés après sa mort dans son appartement rue des Cannelles, établie par Joseph Adam entre le 17 et le 24 novembre 1716, et suivie d'une lettre de Jean-Paul Bignon du 11 janvier 1717, adressée au duc d'Orléans (f. 4-10), ainsi que 2) une autre lettre de Jean-Paul Bignon du 15 septembre 1728, attestant que Fourmont a collaboré avec Huang à partir de l'année 1711 (f. 94-95), 3. Un « Extrait du catalogue abrégé des ouvrages du Sieur Fomont l'Aîné » (catalogue publié en 1731), où il explique qu'il pourrait poursuivre le travail de Huang sur le dictionnaire, en l'état inexploitable (f. 100-101).

FOURMONT Étienne, *Papiers d'Étienne, Michel et Claude-Louis Fourmont*. Parmi les 44 volumes conservés au Département des manuscrits de la BnF, nous avons retenu :

- Cote NAF 8974 : [Volume] XXXI, *Grammaire chinoise...*, 856 feuillets et 58 feuillets (nouvelle pagination), <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b525072261>
- Cote NAF 8975 : [Volume] XXXII, *Mélanges et notes relatifs à la langue...*, 381 feuillets, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52507225k>
- Cote NAF 8976 : [Volume] XXXIII, *Recueil de fragments de livres chinois, xylographiques et manuscrits...*, 247 feuillets, où se trouve en particulier le journal rédigé à Rome (12 feuillets correspondant à 48 pages)
- Cote NAF 8977 : [Volume] XXXIV, *Dissertations diverses d'Étienne Fourmont sur l'histoire et la littérature de la Chine*, 256 feuillets, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b525072155>

FRÉRET Nicolas (s.d.), *Mémoires sur l'histoire, l'astronomie et la chronologie chinoises*. Parmi les 4 « Recueils » conservés au Département des manuscrits de la Bibliothèque de l'Observatoire de Paris, nous avons retenu :

- le Recueil I, cote B1/14, pas de pagination continue, où se trouvent de nombreux textes de la main de Huang Jialüe, indiqués par un astérisque :
 - * Cote B1/14-1 : « De la Poésie chinoise » (9 pages) ; « Essay d'une grammaire de la langue chinoise » (8 p.) ; « Adverbes... » (15 p.) ; [Liste de mots avec leur traduction en latin »

- (3 p.) ; « Préface* [à la grammaire chinoise] » (8 p.) ; « Abrégé de la Monarchie de la Chine - Seconde partie* » (95 p.)
- * Cote B1/14-2 : « [Suite de l'Abrégé*] (95 p. en tout) ; « Manière dont les Chinois placent les accents* » (1 p.) ; « Essay de grammaire sur la langue chinoise »
 - * Cote B1/14-3 : « [Suite de l'Essay de grammaire sur la langue chinoise] » (13 p. en tout) ; de nouveau, « Essay de grammaire de la langue chinoise » (79 p.), avec une bonne partie consacrée au lexique)
 - * Cote B1/14-4 : « Origine des caractères chinois* », avec, dans le même texte : « Dialectes chinoises* [sic] » et « De la langue mandarine* » (9 p.) ; « Grammaire chinoise* » (7 p.) ; « Histoire de Hon-iou » (37 p.) ; « Réflexions sur les principes généraux et en particulier sur les fondements de l'écriture chinoise » (23 p.).
- ainsi que les Recueils II, III, IV, où se trouvent :
- * Cote B2/1 : Brouillons de la Réponse aux accusations que Fréret a repérées contre lui dans le *Catalogue des ouvrages de Monsieur Fourmont l'Aîné*, texte reproduit par Danielle Élisseeff dans Élisseeff-Poisle, p. 140-156.

HOAMGE Arcadio [Huang Jialüe], *Dictionnaire chinois-français*, conservé au Département des Manuscrits de la BnF sous la cote Chinois 9234.

HOANG Arcade [Huang Risheng], « Lettre d'Arcade Hoang (Huang Risheng / 黃日升), interprète de langue chinoise du roi Louis XIV, premier Chinois à s'installer en France, adressée au Régent Philippe d'Orléans pour lui présenter son *Essay de la grammaire chinoise*, manuscrit conservé à la Bibliothèque de l'Institut de France sous la cote Ms 5409.

HOANG Arcade [Huang Jialüe] (1713-1714), *Journal domestique du chinois Arcade Hoang (Paris, octobre 1713-octobre 1714)*, manuscrit conservé au Département des Manuscrits de la Bibliothèque nationale de France sous la cote NAF 10005, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b525187934#>

HOANG Arcade [Huang Jialüe], *Papiers du Chinois Arcade Hoang, interprète près la Bibliothèque du roi (1679-1716)*, manuscrit conservé au Département des manuscrits de la BnF sous la cote NAF 280, 290 feuillets, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b52524195p.r=hoange?rk=21459;2>

Ouvrages et articles

BENITEZ Miguel (2007), « Montesquieu, Fréret et les remarques tirées des entretiens avec Hoang », dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, Tome XVI : *Geographica*. Oxford, Voltaire Foundation/Napoli, Istituto italiano per gli studi filosofici, p. 419-434.

DÉPARTEMENT DES MANUSCRITS DE LA BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE, Notice du Fonds chinois, <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc3883j>

DONG Shaoxin (董少新) (2007), *Le Jésuite portugais António de Gouvea en Chine (Putaoya Yesu-huishe He Dahua zai Zhonguo 葡萄牙耶稣会士何大化在中国)*, Beijing (北京), Aomen Tebie Xingzhengqu zhen fu wenhuaju (澳门特别行政区政府文化局), Shehui kexue wenxian chubanshe (社会科学文献出版社).

ÉLISSEEFF-POISLE Danielle (1978), *Nicolas Fréret (1688-1749). Réflexions d'un humaniste au XVIII^e siècle sur la Chine*, Paris, Collège de France, coll. « Mémoires de l'Institut des Hautes études chinoises ».

ÉLISSEEFF Danielle (1985), *Moi, Arcade, Interprète du Roi-Soleil*, Paris, Artaud.

ÉLISSEEFF Danielle (2021), « Sur les traces de l'interprète chinois de Louis XIV », dans Jacques Berlioz, Cécile Capot & Olivier Poncet (éds.), *Chartistes en Asie. Science historique et patrimoine*

- au lointain (XIX^e-XX^e siècle), Centre de recherches historiques (CRH), Paris, École nationale des Chartes, EFEO, coll. « Matériaux pour l'histoire », n° 12.
- FABRE Daniel (2008), « Chinoiseries des lumières. Variations sur l'individu-monde », *L'Homme*, n° 185-186, p. 269-299, <http://journals.openedition.org/lhomme/24171>
- FOURMONT Étienne (1729), « Dissertation sur la littérature chinoise », *Histoire de l'Académie des inscriptions et Belles-Lettres, avec Les Mémoires de Littérature tirés des Registres de cette Académie*, Paris, Imprimerie royale, Tome V, p. 312-319 (brouillon dans *Papiers*, cote NAF 8977, f. 30-41).
- FOURMONT Étienne (1731), *Catalogue des ouvrages de Monsieur Fourmont l'Aîné*, Amsterdam, <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10601307?page=,1>
- FOURMONT Étienne (1737), *Meditationes Sinicae...*, Paris, Musier....
- FOURMONT Étienne (1742), *Linguae Sinarum mandarinicae hieroglyphicae grammatica duplex, latine et cum Characteribus Sinensium...*, Paris, Hypolyte-Louis Guérin..., <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k10403892>
- FRÉRET Nicolas (1723), « De la poésie des Chinois », *Histoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, avec Les Mémoires de Littérature tirés des Registres de cette Académie*, Paris, Imprimerie royale, Tome III, p. 289-291 (compte rendu de la communication faite le 7 septembre 1714, le manuscrit se trouvant dans les *Mémoires*, cote B1/14-1, f.).
- FRÉRET Nicolas (1729a), « Sur la langue chinoise » (p. 303-312) et « Sur la littérature chinoise » (p. 312-319), *Histoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, avec Les Mémoires de Littérature tirés des Registres de cette Académie*, Paris, Imprimerie royale, Tome V, p. 303-319 (deux articles successifs rendant compte de la communication faite les 19 avril et 3 septembre 1720, intitulée « Dissertation sur la langue chinoise »).
- FRÉRET Nicolas (1729b), « Réflexions sur les principes généraux et en particulier sur les fondements de l'écriture chinoise », *Histoire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, avec Les Mémoires de Littérature tirés des Registres de cette Académie*, Paris, Imprimerie royale, Tome V, (compte rendu de la communication faite les 2 et 6 décembre 1718, le manuscrit se trouvant dans les *Mémoires*, cote B1/14-4).
- HARF Aurélie, SKANDRANI Sara, SIBEONI Jordan, REVAH-LEVY Anne & MORO Marie Rose (2012), « L'enfant adopté à l'étranger, entre langue maternelle et langue d'adoption », *La psychiatrie de l'enfant*, vol. 55, n° 1, p. 315-338.
- HERAUD Bénédicte (1993), *Les Fonds chinois de la Bibliothèque du roi (1719-1742)*, Mémoire de Diplôme d'études approfondies en sciences de l'information et de la communication à l'École nationale supérieure des sciences de l'information et des bibliothèques, sous la direction de Dominique Varry, <https://www.enssib.fr/bibliotheque-numerique/documents/62830-les-fonds-chinois-de-la-bibliotheque-du-roi-1719-1742.pdf>
- LANDRY-DERON Isabelle (2024), « Montesquieu et la Chine : un débat qui n'est pas clos », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, n° 110, p. 359-365.
- LEUNG Cecile (2002), *Étienne Fourmont (1683-1745). Oriental and Chinese Languages in Eighteenth-Century France*, Leuven, Leuven University Press.
- MASSON André (1951), « Un Chinois inspireur des Lettres persanes », *Revue des deux mondes*, Tome 10, p. 348-354.
- MONNET Nathalie (2014), « De Mazarin à Bertin, l'essor de la collection chinoise à la Bibliothèque royale entre 1668 et 1793 », dans Marie-Laure de Rochebrune (dir.), *La Chine à Versailles, art et diplomatie au XVIII^e siècle*, Paris, Somogy éditions d'art.
- MONTESQUIEU (2002), *Spicilège*, dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford, Voltaire Foundation, Tome XIII.

- MONTESQUIEU (2007), « Quelques réflexions sur la Chine, que j'ai tirées de mes conversations que j'ai eues avec M. Oanges », dans *Geographica II*, dans *Œuvres complètes de Montesquieu*, Oxford, Voltaire Foundation, 2007, Tome XVI.
- POISLE [ÉLISSEEFF] Danielle (1965), « Nicolas Fréret et la Chine », *Annales de l'École pratique des Hautes Études*, p. 509-513.
- PRÉMARE Joseph de (1831), *Notitia linguae sinicae*, Malacca, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3162427?rk=21459;2#> (le manuscrit, datant de 1728, est conservé au Département des manuscrits sous la cote Chinois 9259, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bd6t5773980g/f1.item>)
- RICOEUR Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « L'Ordre philosophique ».
- SHEN Feifei (2021), « Les dictionnaires bilingues français/latin-chinois du 18^e siècle », *Dix-huitième Siècle*, n° 53, p. 579-595.
- SPENCE Jonathan D. (1989), *The Question of Hu*, Londres, Faber and Faber.
- SPENCE Jonathan D. (1992), « The Paris Years of Arcadio Huang », dans *Chinese Roundabout. Essay in History and Culture*, New York, W.W. Norton and Co., p. 11-24.
- VARO Y GUERRERO Francisco (1703), *Arte de la lengua mandarina, compuesto por el M. R.º. Pe. fr. Francisco Varo, ... acrecentado y reducido a mejor forma por N.º. H.º. fr. Pedro de la Piñuela, ... Añadiose un confesionario muy útil, y provechoso para alivio de los nuevos ministros*, Canton, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8623306j#>
- VILFROY Guillaume de (1739), *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae regiae. Codices manuscriptos orientales*, Paris, dont la section sur les livres chinois, « Sinici », établie par Étienne Fourmont, Tome I, p. 367-432.
- XU Minglong (许明龙) (2003), *Huang Jialüe et le début de la sinologie française (Huang Jialüe yu zao qi Faguo Han xue 黄嘉略与早期法国汉学)*, Beijing (北京), Zhonghua shu ju (中华书局).
- XU Minglong (许明龙) (2014), « Connaissons-nous Arcade Hoang ? », dans Didier Béatrice & Meng Hua (éds.), *Miroirs croisés Chine-France (XVII^e-XXI^e siècle)*, Paris, Honoré Champion, p. 49-60.
- XU Minglong (许明龙) (2024), « À propos de Montesquieu et de la paternité des "Quelques remarques sur la Chine que j'ay tirées des conversations que j'ay eues avec Mr Ouanges" », *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, p. 367-375 (article publié en 2009).
- Yu Jiao Li, site Ctext, <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=763355>

Annexes

Je modernise l'orthographe et corrige à la marge la ponctuation.

Huang Jialüe, Préface à la Grammaire chinoise

Manuscrit conservé à la Bibliothèque de l'Observatoire de Paris dans les Manuscrits orientaux parmi les papiers de Joseph Delisle, dans les *Mémoires sur l'histoire, l'astronomie et la chronologie chinoises de Nicolas Fréret*, Recueil I, sous la cote B1/14-1²⁹.

Les notes appelées par un astérisque reproduisent les notes marginales.

Préface

<1> Tout le monde sait avec quelle ardeur Louis le Grand d'éternelle mémoire a fait fleurir dans son royaume les sciences, les beaux-arts et les langues : c'est à cette ardeur vraiment royale

²⁹ Danielle Élisseeff avait reproduit ce texte dans son étude sur Nicolas Fréret (1978, p. 166-176). Je me permets de donner moi aussi ce texte, dont j'avais réalisé cette transcription de mon côté.

de cet incomparable monarque que je suis redevable du plaisir que je goûte de pouvoir procurer au premier royaume du monde quelque connaissance du plus grand Empire de l'Orient ; et voici comment.

Ce grand Prince dont, à l'exemple des bons Français, je ferai toujours gloire de publier les merveilles, voulant favoriser de tout son pouvoir la noble émulation dont ses plus illustres sujets étaient animés, de ne rien ignorer des coutumes et de l'histoire des peuples les plus reculés, forma le dessein d'envoyer en Chine de jeunes Français d'un esprit capable de toute sorte de connaissances pour s'instruire à fond sur tout ce qui regarde cet État, dessein digne du plus auguste sans contredit de tous les potentats ; mais qui néanmoins n'a eu de suite, à cause d'une guerre redoutable à laquelle le Feu Roi crut se devoir donner tout entier pour conserver à son petit-fils, une couronne* qui lui appartient si légitimement comme toute l'Europe a été enfin obligée de le reconnaître.

Instruit de tout cela, je crus (sans doute à tort, mais le public excusera le désir que j'ai de lui être utile en quelque chose), qu'étant Chinois, que d'ailleurs ayant voyagé dans la plupart des provinces de la Chine, et que de plus, m'étant appliqué à la connaissance des choses qui regardent mon pays, je pourrais satisfaire en quelque manière au glorieux dessein de Sa Majesté.

Dans cette pensée je m'adressai à une personne** de la première distinction, laquelle se fait assez connaître, en ne l'appelant après tant d'autres que le Maecenas de son siècle : je n'eus pas de peine à en être écouté favorablement ; le désir qu'elle a de ne rien ignorer de ce qui se passe dans les pays les plus éloignés, joint à l'envie qu'elle a d'obliger tout le monde, la porta à faire pour moi plus que je n'aurais osé me permettre. Elle parla de moi au Roi, et Sa Majesté, toujours bienfaisante aux étrangers même et toujours désireuse de nouvelles connaissances, voulut bien m'agréer en qualité de son interprète en langue chinoise.

<2> La mort de ce Prince donné de Dieu m'eut sans doute fait tomber dans le découragement, si la France eût eu pour Régent pendant la minorité de son Roi toute autre personne que Philippes d'Orléans. Mais sous la Régence de ce grand Prince seul dans tout le royaume au-dessus de cette place importante tant par sa naissance, que par le savoir qu'il a de commander, au contentement de tout le monde (savoir qu'il a su, ce qui est digne d'admiration de tous les siècles, supprimer par une retenue, jusqu'à ce qu'enfin l'État ait pu plus être privé de ses soins sans un danger évident de déchoir de sa grandeur), toutes mes inquiétudes se sont évanouies : je dirai même de plus que mes espérances se sont même augmentées, devant travailler sous un Prince qui ne veut tout savoir, que parce qu'il ne croit rien indigne de ses connaissances, quoiqu'elles ne soient à l'épreuve de rien ; devant, dis-je, travailler sous un Prince [à la] lumière duquel rien ne peut échapper, dans le dessein où il est de ne rien laisser impuni et sans récompense de tout ce qui mérite récompense ou punition, devant enfin (car qui pourrait épuiser ce qu'il y a à dire de lui) travailler sous un Prince, qui fait déjà goûter au-delà de ses espérances à toute la France combien il lui est doux d'être sous un gouvernement, et combien elle est heureuse de le voir chargé de l'éducation de Son Roi, lequel par les soins de ce Régent incomparable apprendra en croissant en âge à devenir religieux comme son père, bon comme son grand-père, grand comme son bisaïeul, juste comme son trisaïeul, plus magnanime, et plus débonnaire, que ses plus illustres prédécesseurs ; et, pour tout dire, cet auguste enfant apprendra sous l'administration de Philippe d'Orléans, petit-fils de France, à être un Roi très chrétien, le véritable fils aîné de l'Église, l'admiration de l'univers entiers, et les délices du genre humain.

Voilà au juste les causes de mon établissement en France dont je crois devoir informer le public. Après cela il ne me resterait plus que de lui donner le plan de l'ouvrage que j'ose lui présenter sous le bon plaisir des personnes qui jugent à propos de m'employer ; si l'attention que je crois devoir avoir pour ne rien omettre de ce qui peut contenter sa louable curiosité, ne

m'engageait, ce me semble, à lui donner auparavant quelques connaissances des différents états par lesquels il a plu à la divine providence de me faire passer.

<3> Les voies de Dieu sont bien incompréhensibles : la conversion de mon père* est une preuve plus claire que le jour dans son midi : il était né d'une famille, j'ose dire, de distinction, laquelle quoique malheureusement encore toute païenne, ne laissait pas d'avoir assez de compassion pour les misérables. Un pauvre instruit de cette bonne disposition que la famille de mon père avait pour les personnes réduites au même état que lui, prit la coutume d'y venir souvent demander l'aumône ; il se sentit à la fin si fort pénétré de reconnaissance, des charités qu'il y recevait, que, comme il était chrétien, il se résolut de mettre tout en œuvre pour procurer à ses bienfaiteurs ce même bonheur : il se hasarda donc de lui dire qu'il souhaitait qu'il fût récompensé dans l'autre monde de toutes ses manières charitables dont il usait à son égard. Mon père surpris d'un tel discours lui demanda s'il était d'une autre religion que celle du pays. Ce pauvre lui déclara nettement que par la miséricorde de Dieu, il était de la religion du Seigneur du Ciel**, qui était la seule véritable religion : il commença même à vouloir expliquer plus à fond à mon père les principes du christianisme : ce qui, grâce au ciel, ne fut pas sans effet ; car dans ce moment mon père fut véritablement touché de Dieu : ce qui nous fait bien voir qu'il est indifférent à Dieu de se servir de quelque instrument que ce soit quand il veut efficacement convertir quelqu'un. Ce pauvre homme plein de joie de cet heureux changement, mais en même temps véritablement humble, ne se croyant pas en état d'instruire suffisamment mon père, l'adressa à un ancien et célèbre chrétien qui avait été autre fois gouverneur*** de la ville de *Couàn tōn*³⁰, capitale de la province de même nom, dont la famille avait l'honneur d'être alliée. Mon père suivit ce conseil, dont il se trouva bien, car [il] se confirma de plus en plus dans la connaissance de la vérité par la force des discours pathétiques que lui tint ce brave chrétien, à la louange duquel la justice m'oblige de dire ici qu'il avait comme tout sacrifié pour suivre plus parfaitement Jésus-Christ : et pour le dire en un mot il le mit en état d'être baptisé à la première occasion qu'il se trouverait d'un missionnaire, laquelle arriva enfin ; ainsi il fut baptisé à son grand gré par un R. P. jésuite. Ce dont je ne saurais trop rendre grâce au Seigneur, d'autant plus que c'est en conséquence de cela que Dieu m'a appelé à la foi dès le ventre de ma mère. La ferveur de mon père alla même si loin surtout depuis qu'il fut baptisé, que, non seulement de faire chercher partout sans pouvoir néan<4> moins en avoir des nouvelles le pauvre à qui il était redevable de sa conversion, pour lui faire part amplement de ses biens, ils songea même dès lors à renoncer au mariage et à toutes les espérances du siècle pour ne s'occuper plus avec quelques autres chrétiens animés du même esprit que de Dieu dans la retraite et la solitude : dessein qu'il eût effectué, si ses parents qui n'ayant que lui de garçon fondaient sur lui la seule espérance de ne pas voir finir après eux leur famille, ne s'y fussent opposer jusqu'à le menacer [de] le livrer entre les mains de la justice comme un enfant rebelle, ce qui est regardé des chinois comme un crime énorme. Il fut donc obligé de céder au désir de ses parents, qui en eux-mêmes ne renfermaient rien d'illicite : ainsi il se maria âgé de plus de trente ans. Ce qui pourra même surprendre, il épousa une personne encore païenne, mais pour l'avantage de sa femme : car ce qu'avait dit saint Paul, que la femme infidèle est convertie par l'homme fidèle... *sanctificata est mulier infidelis per virum fidelem*³¹, s'est vérifié en elle ; puisque c'est aux soins et aux exemples de mon père qu'elle fut redevable après Dieu de sa conversion. De leur mariage, ils eurent quatre filles de suite : mais comme les Chinois ambitionnent tout autrement d'avoir des garçons plutôt que des filles, mon père et ma mère promirent à Dieu que s'il leurs donnait un enfant mâle, ils le lui consacraient.

³⁰ Canton (Guangzhou廣州).

³¹ Corinthiens 7:14 : « la femme non croyante bénéficie de la sainteté de son mari » (traduction Bible de Louis Segond, 1910, révisée en 2007 par la Société biblique de Genève).

Je suis le fruit de leurs prières, et Dieu veuille qu'il n'y ait rien dans ma conduite pendant toute ma vie qui défigure de si heureux commencements .En conséquence de la promesse que mes parents avoient faite à Dieu de me consacrer à lui, ils prirent un soin tout particulier de mon éducation : mais j'eus le malheur de perdre mon père dès l'âge de sept ans dans le temps même que du consentement de ma mère et après avoir pourvu ma sœur ainée, il songeait à se retirer avec moi pour finir ses jours auprès quelque missionnaire. Je ne doute point que Dieu n'ait accepté ce sacrifice qu'il voulait lui faire de lui et de moi, s'il n'eût été prévenu de la mort, d'autant plus qu'il recommanda fortement à ma mère de ne pas tarder plus longtemps à m'offrir au service des autels : elle fut exacte à s'acquitter de ce devoir malgré la tendresse qu'elle avait pour moi, et l'opposition du reste de ma famille

Il paraît que cela était dans l'ordre de Dieu, car dans ce temps-là même un célèbre missionnaire*, maintenant vicaire apostolique de la province d'*ûne nâne*³² vint dans la ville** où je suis né sans être aucunement attendu ; <5> contre la coutume des chrétiens du pays, ma mère me présenta donc à lui et lui découvrit ce que mon père et elle avaient promis à Dieu à mon sujet, et le saint missionnaire dont je me souviendrai toute ma vie [avec] bien du plaisir, me reçut avec tant de joie que, pour apaiser les plaintes de ceux de ma famille qui s'opposaient à mon éloignement, [il] voulut m'adopter pour son fils

Pendant les trois ans que j'eus le bonheur d'être avec lui, il m'instruisit plus particulièrement [de] la religion et la morale chrétienne, il me donna même quelques teintures de la langue latine, enfin il voulut que je travaillasse à me perfectionner sous des très habiles lettrés qu'il me donna en vue du bien des missions dans toutes les connaissances du pays.

De la direction de M^r Le Blanc je fus obligé de passer pendant plusieurs années sous celle de feu Mgr de Lionne, l'évêque de Rosalie, auquel je ne saurais penser sans sentir en moi-même une véritable douleur de ne l'avoir plus. Je fus appliqué sous lui aux mêmes exercices que les précédents : après cela je fus obligé pour des raisons inutiles à rapporter ici, mais bonnes au sentiment même de ces M^s, de retourner dans ma famille. Là je mis ordre à quelques affaires sous le bon plaisir de ma mère ; après quoi la curiosité me prit de voyager dans plusieurs provinces pour voir plusieurs de mes parents qu'ils y étaient dispersés, et surtout pour étudier plus à fond les usages du royaume qui sont différents selon les différents pays ; et sur quoi j'ai lieu d'admirer les ressorts de la providence de Dieu sur moi, qui a permis sans que j'[y] pensasse aucunement, que les connaissances que j'[ai] acquise dans mes voyages me servent présentement pour subsister honnêtement dans un pays étranger.

À peine étais-je arrivé au logis que j'eus le malheur de perdre ma mère. Le temps du deuil* pendant lequel il est défendu par les lois de sortir de la maison étant expiré, l'envie me reprit de voyager : je courus donc de çà et là et j'arrivai après bien des tours et des tours dans un[e] dans une ville où se trouva contre l'attente de l'un et de l'autre M. de Rosalie : si j'eus beaucoup de joie de le rencontrer, je puis dire qu'il ne fut pas fâché de me voir, et, comme il était sur le point de passer en Europe pour les affaires de la mission de la Chine, il me proposa de l'accompagner : aussitôt je sentis plus que jamais se renouveler en moi-même cette ardeur que j'ai toujours eu de voyager, et j'aurais encore, si j'avois à demeurer dans un pays moins délicieux que celui de France : je ne me fis pas prier, et j'acceptai sur le champ, avec [un] plaisir que je [ne] puis exprimer, l'offre qui m'était faite : je demandai seulement permission à M. de Rosalie d'aller au plus vite mettre ordre à mes affaires ; je chargeai ma sœur ainée de l'administration de mes biens, ensuite je me <6> rendis au port d'Amoy : nous nous embarquâmes le 17 février de l'année 1702 sur un vaisseau anglais dont le directeur* était un des plus honnêtes hommes que j'ai jamais connus ; nous nous arrêtâmes en chemin faisant à Batavia et à Saint-Hélène, et notre voyage eût été toujours heureux, si nous n'eussions point eu à souffrir une tempête qui s'éleva avec violence la veille

³² Yunnan (雲南).

de l'exaltation de la Sainte Croix, mais qui grâce à Dieu n'eût aucune suite ; enfin nous arrivâmes heureusement à Londres au bout de huit mois environ.

Comme M. de Rosalie était chargé d'affaires, qui ne voulaient point de retardement, il se rencontra par bonheur que l'envoyé de duc de Bavière passant d'Angleterre en France, eût l'honnêteté de nous offrir de passer avec lui : nous eûmes assez de difficulté de profiter de cette offre avantageuse à cause de la guerre qui était entre les deux couronnes ; néanmoins nous fûmes assez heureux d'obtenir à la sollicitation de personnes puissantes un passeport ; ainsi nous passâmes en France et nous arrivâmes à Paris la veille de la fête de la Toussaint : ensuite il nous fallut partir pour Rome pour les affaires dont M. de Rosalie était chargé ; et après bien des poursuites, Sa Sainteté ayant eu la bonté de lui communiquer sous le secret sa décision touchant les cérémonies chinoises, nous reprîmes le chemin de France : mais voyant après bien des retardements que les affaires de la Chine n'allaient pas mieux, pour ne pas dire pire, je résolus de me fixer en France, afin de ne pas mettre ma foi en danger dans mon pays, où les chrétiens ne sauraient à quoi s'en tenir : je me mariaï même, afin de n'être plus maître de changer de résolution ; mais Dieu n'a fait, pour ainsi dire, que me montrer la femme qu'il m'avait destinée, et qui était, je l'ose dire, selon son cœur et le mien : ainsi je suis présentement veuf avec une petite fille que Dieu m'a laissé pour ma consolation, sans nul envie de m'engager une seconde fois, afin d'avoir à moi tout mon temps, dans la vue de l'employer tout entier pour le public, à qui je crois devoir faire excuse de cette digression, avant que de lui donner le plan de mon ouvrage.

Je le divise en deux parties : la première partie traitera de la grammaire chinoise autant que le peut souffrir une langue qui, semblable aux hiéroglyphes égyptiens, n'a, à parler véritablement, ni déclinaisons, ni conjugaisons, ni noms, ni verbes, ni présent, ni passé, ni avenir, ni actif, ni passif, ni impératif, optatif, subjonctif, etc. ; ni même, à le bien prendre, de construction <7> suivie à la manière des langues d'Europe ; mais dont les caractères, qui se montent à environ quatre-vingt mille, sont autant de mots qui sont, noms, verbes, actif, passif, présent, passé, avenir, etc., selon l'ordre dans lequel ils sont placés, et selon la différente manière de les prononcer : ce qui se verra plus amplement dans le corps de la grammaire. La seconde partie sera comme un essai qui servira d'introduction à la connaissance des choses qui regardent l'Empire de la Chine : il y aura aussi dans cette seconde partie plusieurs choses qui pourront servir de supplément à la grammaire en faveur de ceux qui voudront acquérir une plus grande connaissance de la langue chinoise

Je ne donne à mon ouvrage, quoique divisé en deux parties, pour titre que celui de grammaire chinoise ; parce qu'en effet je n'ai fait qu'ébaucher la plupart des matières dont j'ai parlé dans la seconde partie, lesquelles sont peu de choses en comparaison de celles dont je pourrais traiter, Dieu aidant dans une juste étendue dans un second ouvrage, si je vois que le public agrée ce premier que j'ai composé dans le dessein de lui plaire. Et afin de ne rien laisser à désirer à sa juste curiosité, j'aurai soin aussi d'ajouter dans ce second ouvrage les choses que j'ai omises qui regardent les matières qui sont traitées dans ce premier. En attendant que je puisse satisfaire à ma promesse, le lecteur trouvera à la fin de ce livre la table de toutes les matières qui peuvent concerner la connaissance exacte du royaume de la Chine desquelles je pourrai parler, au moins pour la plupart de celles que je jugerai plus propres à contenter tout le monde ; et même de toutes, si les puissances trouvent bon de faire venir de Chine les mémoires dont j'ai besoin pour cela, et dont j'ay déjà donné une liste du vivant du Feu Roi. S'il est surpris d'y voir les titres des mêmes choses dont je parle dans la seconde partie de ma grammaire, qu'il ait la bonté de se souvenir, que ce second ouvrage renfermera non seulement les choses dont je n'ai encore rien dit, mais qu'il sera même une explication plus grande des choses dont j'ai déjà parlé

Au reste je ne me flatte pas d'avoir l'approbation de tout le monde : je m'attends à trouver des gens qui me contrediront ; mais outre que je suis très disposé de profiter des lumières d'autrui, j'espère, encore une fois, que le public me sera favorable en considération du désir que j'ai de lui

être utile : car c'est là la vue que j'ai en écrivant ; je porte même plus loin mes espérances, en me flattant que les curieux de France, les négociants européens, et les missionnaires apostoliques trouveront les uns et les autres de quoi s'instruire <8> sur différentes choses de la chine, dont il n'est pas étonnant qu'une personne du pays soit mieux informée que toutes autres personnes qui n'en sont point.

Heureux si je ne suis point trompé dans cette douce espérance, qui me dédommage bien par le plaisir qu'elle me cause des peines que m'a données cet ouvrage : plus heureux encore, si, après avoir mis au jour un dictionnaire chinois auquel je travaille présentement, je viens à bout d'effectuer la promesse que je fais au public d'un second ouvrage : très heureux enfin si à l'occasion de la lecture de mon livre il se trouvait quelques zélés ecclésiastiques qui se sentissent portés à aller faire apprendre à mes pauvres compatriotes à adorer Dieu pour une bonne fois en esprit et en vérité. Sur quoi je crois ne pouvoir mieux finir, qu'en exhortant tous les bons catholiques de faire une douce violence au Seigneur, afin qu'Il envoie des ouvriers selon son cœur dans un pays où la moisson est si grande et les ouvriers sont en si petit nombre ; fasse le Ciel qu'il en soit ainsi.

f. 1 : * D'Espagne. ** M. l'abbé Bignon.

f. 3 : * Paul Hoânge. ** Dieu. *** Joseph Ssōu.

f. 4 : * M^r Le Blanc. ** [de] Hīn hoúa [*i.e.* Xinghua 興化].

f. 5 : * pendant trois mois et dix jours.

f. 6 : * M. Pettit.

Étienne Fourmont, extrait de ses Papiers, à propos de Huang Jialüe

Manuscrit conservé à la Bibliothèque nationale de France, dans le Département des Manuscrits orientaux, parmi les papiers d'Étienne Fourmont, portant le titre de : *[Volume] XXXI Grammaire chinoise*, sous la cote NAF 8974, f. 174-198 et f. 201. Le texte transcrit est celui du chapitre numéroté 8 dans le brouillon de la grammaire rédigée en français, chapitre intitulé « Du S^r Arcadio Hoamge, Chinois, secrétaire de l'évêque de Rosalie, engagé par M^r l'abbé Bignon à travailler à un dictionnaire chinois, de M^r de Rosalie lui-même, et de quelques vues de cet évêque sur la langue chinoise ».

<174> À entendre parler Monsieur Simon de Valhèbert³³ de l'Académie des Belles-Lettres, il semblerait qu'à la Bibliothèque, il y eût eu de grands secours pour la langue chinoise.

Dans la préface^A qu'il a mise à la Lettre des étymologies de Monsieur Ménage³⁴, il nous dit avec emphase qu'enfin la France va connaître la langue chinoise et les caractères qui jusqu'ici ont fait la terreur des savants, si on l'en croit le Père Couplet [qui], dans 10 volumes, dont il a fait présent à la Bibliothèque de Sa Majesté, s'est donné la peine de distinguer les caractères primitifs, la prononciation et <175> la signification des racines, ce que personne avant lui n'avait osé ni pu entreprendre. De deux choses l'une, ou c'est une assertion sur la parole d'autrui, ou les volumes de ce dictionnaire prétendu étaient devenus invisibles six mois après qu'on les ait donnés à la bibliothèque du roi. En tout cas, dans tous les livres chinois qu'a possédés M^r de Rosalie, dans tous ceux dont se servait le S^r Hoamge, dans tous ceux dont sa majesté et M^r le duc d'Orléans, sur la représentation de M^r l'abbé Bignon, me rendirent dépositaire, il ne s'est pas trouvé un seul dictionnaire qui présentât autre chose que des caractères sinon très nus, sans explication quelconque et tels qu'ils sont à Pékin ou à Nankin sortant des mains de l'imprimeur chinois. Il n'y avait donc jamais eu un tel dictionnaire où le père Couplet eût marqué les significations des caractères. Il aurait été séquestré, ce que je ne pense nullement, mais une chose aisée à comprendre, c'est

³³ Simon Hervé, dit Simon de Valhèbert, secrétaire de Gilles Ménage, membre de l'Académie des Sciences (1699-1741).

³⁴ *Dictionnaire étymologique de la langue française* de Gilles Ménage, publié en 1750.

que M^r Simon de Valhébert <176>, là comme en quelques autres endroits de cette préface, parlait sur les idées de vraisemblance. Bien plus, il n'y eut jamais de dictionnaire chinois en dix volumes.

Ici, sans m'arrêter à louer l'étendue des connaissances de M^r l'abbé Bignon ni faire remarquer que ses desseins pour la littérature ont été plus loin que ceux du cardinal de Richelieu qui cependant s'était déclaré le protecteur de toutes les sciences et de toutes les langues, surtout des orientales, laissant, dis-je, tout air de panégyrique et cette gloire immortelle qu'il s'est acquise soit par ses études particulières soit par la protection puissante qu'il s'est fait honneur d'accorder aux savants, ce qui est comme héréditaire³⁵ dans son illustre magasin³⁶, je dirai que M^r de Rosalie étant mort, et le S^r Hoamge^B, Chinois, qui avait été son secrétaire, restant ainsi en France assez à dépourvu, M^r l'abbé Bignon, par une bonté singulière et par cette attention admirable qu'il a toujours eue pour <177> le progrès des sciences, recueillit les débris de la petite fortune du S^r Hoamge et, comme il songeait à s'en retourner à la Chine, il le présenta à M^r le comte de Pontchartrain et lui obtint une pension qui le mit en état de rester en France. Le S^r Hoamge fut donc chargé de travailler à un dictionnaire de la langue. Mais on se persuada et avec raison que les manières des Chinois étaient infiniment éloignées des nôtres : si le S^r Hoamge n'était pas dirigé par quelque personne un peu au fait des langues, son ouvrage ne pouvait être qu'informe. J'eus donc ordre de prendre cette direction, ce qui ne regardait que la méthode et, après une délibération dans les règles en présence de M^r l'abbé Bignon, il fut conclu sur mon avis que sans s'amuser à aucune traduction, quelques sollicitations qu'on lui en fit, il travaillerait au dictionnaire chinois par clefs. Il le fit donc pendant quelques années mais, hélas, à peine notre connaissance était-elle faite que les espérances <178> de cette littérature naissante pensèrent tout à fait s'évanouir. M^r Hoamge mort, moi occupé par des travaux déjà trop grands, différentes grammaires, des dictionnaires, des commentaires sur l'écriture, le Collège royal, l'Académie, comment, dis-je, entreprendre encore des ouvrages d'une nouvelle espèce sur une langue inconnue aussi vaste, aussi affreuse, comment marcher par des routes jusqu'ici impénétrables à tous les savants ?

*sed me Parnasi deserta per ardua dulcis
raptat amor; iuuat ire iugis, qua nulla priorum
Castaliam molli deuertitur orbita cliuo*³⁷.

Après le décès du S^r Hoamge, ses papiers me furent mis entre les mains et j'eus ordre de Sa Majesté d'examiner si ou sur ses commencements ou en général de quelque façon que ce fût, on pourrait parvenir à composer un dictionnaire de la langue chinoise. Ce fut donc <179> pour moi une occasion de pénétrer plus avant dans la connaissance des caractères. Je fis là-dessus un mémoire que j'ai eu l'honneur de présenter d'abord à M^r l'abbé Bignon, ensuite en sa compagnie à Son Altesse Royale M^{gr} le duc d'Orléans alors régent du Royaume. La conclusion de ce mémoire fut la possibilité : j'y détaillais la manière dont il fallait s'y prendre, les différents ouvrages qu'il fallait faire pour y parvenir et, par des exemples sûrs et palpables, j'en montrai la réussite. Mais comme ce travail était immense et demandait un temps infini, pour n'être point détourné de mes autres ouvrages que je songeais à donner au public, d'un côté j'aurais tant souhaité que quelque autre s'en chargeât, de l'autre, parmi nos savants, je voyais peu de personnes ou assez au fait des langues pour prendre ce travail dans son point de vue ou assez laborieux pour y donner les soins nécessaires, enfin <180> les exhortations de M^r l'abbé Bignon et, sur sa représentation, les ordres d'un grand Prince qui voulait savoir tout et véritablement avait une pénétration telle qu'on en trouvera jamais, toutes ces raisons, dis-je, me comblèrent et je travaillai.

³⁵ Sans doute une allusion au grand-père et au neveu de Bignon, tous deux prénommés Jérôme, qui furent respectivement maître de la Librairie du roi et bibliothécaire du roi.

³⁶ La Bibliothèque royale.

³⁷ Virgile, *Géorgiques*, livre III, v. 291-293 : « Mais je sens qu'un doux charme m'entraîne vers les cimes désertes du Parnasse ; oui, je veux gravir ces sommets, où nul mortel avant moi n'a marqué de ses pas les molles pentes qui mènent à la fontaine de Castalie » (traduction d'Auguste Nisard, 1868).

Les papiers de Mr Hoamge^D contenaient ce qui suit :

1° Deux essais de grammaire chinoise, l'un par lui et de son écriture, l'autre par moi et de ma main ; c'était celui-ci qui avait été présenté au ministre sous le nom de M^r Hoamge.

2° Un discours sur le gouvernement de la Chine.

3° Quelques dialogues.

4° Le *pater* et le *credo*.

5° Les modèles de 2 ou 3 quittances de marchands.

6° Un commencement de traduction d'un roman chinois.

Tout cela en lettres latines seulement et par conséquent aussi inutile que le catéchisme abrégé de la *China illustrata*³⁸.

7° Enfin, un espèce d'*in-folio*^E <181> en fort grosses lettres à grandes marges et ainsi très peu chargé, qui fait le commencement du dictionnaire auquel il travaillait. Les caractères de cet *in-folio* comptés montent à 5 210, il y a beaucoup de ratures et de plus beaucoup d'inutilités parce que les phrases que M^r Hoamge y a voulu mettre n'y paraissent qu'en lettres latines, y entraînent avec elles tous les inconvénients dont on a parlé.

Par la suite, les papiers de M^r de Rosalie^F me furent communiqués. J'y sentis que comme moi il avait eu le dessein de donner quelque dictionnaire, mais tout s'est réduit à l'arrangement de quelques phrases françaises au-dessous desquelles M^r de Rosalie comptait mettre ou faire mettre le chinois. N'importe, ces préparatifs, même quoique vagues, ne m'ont point été inutiles, et j'ai une vraie obligation soit à Mr de la Chassigne alors bibliothécaire des Missions étrangères, <182> soit à Messieurs Tiberge et Brisacier³⁹, qui m'ont admis dans leur maison avec tant de politesse. Enfin, il faut encore remercier ici deux de mes illustres confrères, M^r Lancelot⁴⁰ et M^r de Boze⁴¹. M^r Lancelot, sachant que je travaillais à la langue chinoise avec un rôle d'ancien ami me communiqua un cahier de phrases, la plupart se trouvent semblables à celles du dictionnaire de la *China illustrata* mais sans citation et sans renvoi à aucun dictionnaire. Mr de Boze avait trouvé en Hollande une partie des ouvrages de Confucius, en latin, à la vente, et tels qu'ils ont été imprimés au Louvre⁴² mais avec quelques caractères chinois dans les notes. C'est sans doute le livre dont nous a parlé M^r Masson et j'apprends que depuis peu il en a fait présent au roi.

<183> Avec tout cela, on peut dire qu'en Europe personne n'a encore touché à la langue chinoise : non Marco Polo ni les auteurs des relations nouvelles, ils n'ont parlé que de l'empire et de sa langue en général ; non Kircher, puisqu'à l'exception du Monument⁴³, tout est chez lui sans caractère et que pour l'entendre on y trouvera aucun secours ; non Müller, puisque ses ouvrages ont aussi abouti à une géographie en latin, et même sans sons⁴⁴ ; non Mentzel : il n'a laissé que son catalogue des empereurs, sans sons tout de même et de plus avec quelques-uns de leurs noms seulement ; non M^r Masson : il n'a publié que des étymologies, toutes mal fondées ; enfin non M^r Hoamge ni M^r de Rosalie : les 5 210 caractères de M^r Hoamge deviennent inutiles à tout homme qui n'a point les connaissances dont on parlera Livre second, et M^r de Rosalie ne mène par ses écrits à la connaissance exacte d'aucun caractère.

³⁸ La somme d'Athanasius Kircher, publié en 1667, comprenant un dictionnaire dépourvu de caractères chinois.

³⁹ Louis Tiberge (1651-1730) et Jacques-Charles de Brisacier (1642-1736) ont été supérieurs des Missions étrangères de Paris.

⁴⁰ Antoine Lancelot (1675-1740), employé à la Bibliothèque Mazarine, puis membre de l'Académie des Inscriptions et belles-lettres en 1710.

⁴¹ Claude Gros de Boze (1680-1753), pensionnaire de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1705, dont il devient secrétaire perpétuel l'année suivante, puis membre de l'Académie française en 1715 et de l'Académie royale de peinture et de sculpture en 1727.

⁴² Voir note 23.

⁴³ Référence à *China illustrata* (1667), dont le titre est *China monumentis qua sacris qua profanis, nec non variis naturae et artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata...*

⁴⁴ Fourmont semble vouloir dire que les noms chinois ne sont même pas transcrits phonétiquement.

<184> J'ai donc raison de me dire à moi-même et peut-être que, lorsqu'on aura vu mes travaux, toutes les personnes équitables me le diront aussi :

*In te omnis domus inclinata recumbit*⁴⁵.

Notes

Je ne reproduis que les notes qui intéressent Huang Jialüe, soit les notes B, [C], D et E (la lettre C de la note C n'est pas visible sur le manuscrit, mais il est aisé de la situer dans le texte).

<188> **B.** *Je dirai que monsieur de Rosalie étant mort, M^r Hoamge, Chinois, son secrétaire, etc.*

<189> M^r Hoamge était de la province de *Fo-kien*⁴⁶. Voici sa généalogie telle qu'il nous l'a laissée lui-même.

Paul *Hoamge*, du *Mont de l'Aigle*⁴⁷ fils de *Kian-khin* (Kiám Kīm) *Hoamge*⁴⁸, inspecteur impérial des provinces de *Nānekīn* (Nān-Kīm)⁴⁹ et de *Chan ton* (Xān-tūm)⁵⁰ et Seigneur du Mont de l'Aigle, naquit dans la ville de *Hīn houá* (Hīm hoá)⁵¹ dans la province de *Foūkién* (Fō-kién) le 12 février 1638, fut baptisé en 1651 par le révérend père jésuite Antoine de Gobeia⁵², Portugais. Il fut marié en 1670 avec M^{lle} Apollonie La Saule, nommée en langue du pays *Leou-sien-yâm* (Leū siēn yâm), fille de Mr Yâm surnommé *Lou boue* (Lū be), seigneur et docteur de *Leôu Siēn* (Leū Siēn), gouverneur de la ville de *Couàn Síne* (Quàm Sín)⁵³ dans la province de *Kiam-sī*⁵⁴.

[C]. *Arcade Hoange, interprète du roi de France, fils de Paul Hoamge, etc.*

<190> [II] est né dans la même ville de *Hīn houá* (Hīm hoá), le 15 novembre 1679 et a été baptisé le 21 novembre de la même année par le R. Père jacobin Arcade de..., Espagnol de nation, et, comme de son mariage il avait eu une petite fille qui est encore vivante, il avait ajouté Marie-Claude Hoamge⁵⁵ du Mont de l'Aigle, fille de M^r Hoamge, interprète du roi, etc. [Elle] est né le 4 mars 1714 à Paris dans la paroisse Saint-Sulpice et a été baptisée dans sa paroisse le lendemain. M^r l'abbé Bignon l'ayant vu dans l'envie de se marier et jugeant que c'était un moyen de l'arrêter [?] en France, lui en procura toute la faculté par le secours d'argent qu'il lui fit donner de la part de la cour. Peu de temps après la naissance de sa fille, sa femme mourut et il l'a suivie puisqu'il mourut lui-même en septembre ou les premiers jours d'octobre 1716. Il paraissait d'une humeur sombre comme tous les Chinois, cependant il ne l'était point : à la présence de ses <191> amis, toute cette mélancolie disparaissait, et ce qui le rendait pensif, c'était de voir en ce pays-ci un million de choses qu'il jugeait bizarres et très extraordinaires. Il nous entretenait souvent de ses surprises et il nous disait très nettement qu'il regretterait toujours la Chine. Après la mort de sa femme, il songeait tout de bon à y retourner. Persuadé qu'en cela il désobligerait M^r l'abbé Bignon et M^r le comte de Pontchartrain, il se fit demander par une compagnie de marchands qui y envoyaient des vaisseaux, [mot illisible] un mauvais moyen. M^r de Pontchartrain leur accorda la permission de l'emmener mais avec ordre de le ramener à Paris parce que Sa Majesté le souhaitait

⁴⁵ Virgile, *L'Énéide*, livre XII, v. 59 : « Sur vous pèse et repose toute notre maison » (traduction d'Auguste Nisard, 1868).

⁴⁶ Fujian (福建).

⁴⁷ Ying shan (鷹山).

⁴⁸ Huang Jiangqing (黃江卿).

⁴⁹ Nankin (南京).

⁵⁰ Shandong (山東).

⁵¹ Xinghua (興化).

⁵² Antoine de Gouvea (1592-1677).

⁵³ Peut-être Ganxian (贛縣), rattachée aujourd'hui à la ville de Ganzhou (贛州).

⁵⁴ Jiangxi (江西).

⁵⁵ Marie-Claude était aussi le prénom de son épouse, morte peu après la naissance de leur fille.

ici. Il ne pensa donc plus au voyage et nous tâchâmes de l'en consoler. Les conversations philosophiques ne lui déplaisaient point. Il écrivait une partie des choses qu'il voyait soit par habitude soit parce qu'il eut dessein d'en composer des mémoires s'il retournait à la Chine. Quelquefois il y ajoutait son jugement. S'il avait invité quelqu'un, si on lui avait dit <192> quelque nouvelle, s'il avait été à la campagne, il ne manquait pas de le marquer. S'il avait plu, tonné, gelé, neigé, surtout hors de saison, il en faisait sur le champ une note. Cette éducation pouvait être regardée comme une suite de l'éducation chinoise, mais elle était produite par la disposition particulière de son esprit aussi attentif aux plus petites choses qu'aux plus grandes, [ce] que je ne juge pas une perfection à l'égard du travail et de l'étude. Il était assez versé dans les livres chinois ordinaires, mais comme il était né de parents chrétiens, il ne paraît pas qu'il eût pris à la Chine aucun degré. Élevé même dans les principes de Messieurs des Missions étrangères, sans doute qu'il n'en avait pas seulement eu le dessein. Mais cela n'empêche pas un homme d'esprit d'étudier les livres et classiques, et les Chinois, quoique chrétiens, seraient fâchés que leurs enfants ignorassent ce qui fait l'étude ordinaire de toute la nation.

<193> **D.** *Les papiers de Mr Hoamge, etc.*

1° Sur les 2 essais de grammaire, il y a 3 choses à remarquer. Premièrement, ils étaient sans aucun caractère chinois ; en second lieu, ce qu'il avait fait était à réformer non pour le fond absolument mais faute de méthode. Je le réformai donc par l'ordre de M^r l'abbé Bignon, et ce fut cette réforme que l'on présenta au ministre.

Mais si on l'avait imprimé alors, ç'aurait été quelque chose de bien imparfait, d'un côté parce que cette grammaire n'était pas assez étendue, de l'autre parce que tout y étant écrit en lettres latines, chaque monosyllabe y restait ambigu.

<194> Pour son dictionnaire, il avançait peu parce qu'étant Chinois et de manière et de figure, premièrement il voulait travailler à reposée, et se donnait même la peine d'écrire assez proprement tout ce qu'il composait en second lieu. Il était souvent invité à dîner en ville même par des personnes de premier rang, qui étaient bien aise de l'entendre causer de la Chine, ainsi, outre M^r l'abbé Bignon, M^r le Pontchartrain et toutes leurs familles, était reçu chez M^r le duc d'Antin, chez M^r le duc de Noailles, chez M^r le cardinal et M^r le duc d'Estrées. M^r de Langres, alors abbé d'Antin, l'avait assez souvent à sa table. À l'égard des particuliers même illustres qu'il a connus, surtout dans ces dernières années, ils ne sont pas en grand nombre parce qu'il aimait la tranquillité. Quoique Chinois élevé au milieu de la Chine et même assidu à la lecture de ses livres, il y éprouvait des difficultés considérables. On le va sentir par le détail de ses ouvrages.

<196⁵⁶> 2° Le Discours sur le gouvernement de la Chine a son mérite. Ce fut moi qui lui en donnai l'idée, mais il ne l'a suivi qu'à demi. Je souhaitais qu'à chaque chose il mît les caractères chinois et il se contenta toujours de les écrire à la française. Il comptait sans doute que son dictionnaire nous les montrerait à leur place.

3° Les petits dialogues.

4° Le *pater*, l'*ave*, le *credo* et

5° les quittances ont le même défaut.

6° Un roman contient d'ordinaire plusieurs choses qui font apercevoir le génie d'une nation. Cela aurait été bon dans la suite et, après les livres classiques, les grands recueils philosophiques, rien n'empêchera de passer au roman, mais alors *non erat his locus*⁵⁷. Aussi le laissa-t-il là bien vite, il ne le poussa pas jusqu'à la valeur d'un petit livre, et je n'en parle ici que parce que je fus bien aise que l'on connaisse tous ces ouvrages.

E. *Enfin une espèce d'in-folio etc.*

⁵⁶ Le feuillet 195 est vierge.

⁵⁷ Horace, *Épîtres*, Livre II, 3, « Épître aux Pisons » [Art poétique], v. 19 « Mais ce n'était pas le moment ».

<197> Cet ouvrage est celui auquel il travaillait par ordre du roi. Il va, comme je l'ai dit, à 5 210 caractères. Sur ceci, plusieurs observations.

1° Le dictionnaire par clefs est celui où les mots sont rangés dans un ordre à les trouver plus facilement et proprement, celui avec lequel on peut traduire du chinois en français. C'est de ce dictionnaire et suivant cet ordre qu'il a laissé les 5 210 caractères et cela sur 85 clefs.

2° De ce même dictionnaire, dans toutes les clefs, il a passé un très grand nombre de caractères, et on pourrait dire les trois-quarts. Par exemple :

1^[ère] clef, car[actères] 1 2 4 6 7 8 9 11 14

2^[e] clef : 1 3 4 6 8, etc.

4^[e] clef : 1 3 6 8 10 12 14 19, etc.

5^[e] clef : 1 4 5 8 9 11 13 14 17

6^[e] clef : 3 6 8

Ailleurs, il en passe tout d'un coup 4 6 10, [par exemple] 9^[e] clef : 47 54 68 73, etc.⁵⁸.

3° De ces 85 clefs, il n'y en a pas 10 dont il ait expliqué la nature ou la signification. La raison est apparemment qu'il s'attendait de le faire à la tête du livre lorsque par la suite il serait imprimé.

<198> 4° Sous chaque caractère, s'il a mis quelque phrase, elle est toujours en lettres latines, ce qui rend ces phrases inutiles pour nous : avec ces lettres latines, on peut bien suppléer le caractère majuscule dont il s'agit là, puisqu'il y est expliqué, mais non pas les autres de la même phrase. On a vu ci-dessus à combien de caractères chinois peut répondre *tien*, le ciel⁵⁹. Je trouve *thien vouên sên* (c'est *tiên vên sēm*)⁶⁰, *mathématicien*. Le *tiên* ne m'embarrasse pas puisqu'il est là avec son caractère et que c'est ce caractère que l'on explique, mais qu'est-ce que c'est que *vên* et *sēm*, surtout écrits *vouên* et *sên*, car il ne s'agit point ni de dire que c'est leur véritable prononciation. Elle [la phrase] me brouille de deux façons : 1° elle ne s'est pas conformée dans ses lettres avec l'écriture ordinaire, 2° en lettres latines, elle ne me fera que très difficilement parvenir à la connaissance du caractère chinois, puisque ces mots *vên* et *sēm* correspondent chacun peut-être à une vingtaine [de caractères]⁶¹. Or, cela est partout de même <199> et, par conséquent, ce que M^r Hoamge nous a laissé se réduit à très peu de choses.

<201>

Conclusion

La conclusion naturelle de tout ce premier livre est que jusqu'ici on n'a encore rien fait qui soit capable de donner de la langue chinoise et surtout de ses caractères une connaissance même médiocre.

Philippe Postel

est maître de conférences habilité à diriger des recherches en littératures comparées à Nantes Université. Sa recherche concerne les littératures et les arts asiatiques en lien avec l'Europe. Il a travaillé sur Victor Segalen, la mythocritique (*Les Vaillants d'Akô, Le mythe des Quarante-sept rōnins au Japon et en Occident*, 2019), les études de traduction, le roman classique (roman sentimentale) ou moderne (réalisme magique) en Europe et en Chine, et la littérature et le cinéma.

⁵⁸ On comprend qu'aux yeux de Fourmont, Huang n'est pas rigoureux dans l'établissement des listes des caractères classés par clefs et nombre de traits, listes qui figurent en tête des dictionnaires chinois.

⁵⁹ Le caractère *tian* (天), « le ciel », qui, combiné à d'autres caractères, forme plusieurs mots. Fourmont ne fait pas référence, comme on aurait pu s'y attendre, au problème des caractères homophones, très nombreux en chinois, ce qui rend en effet un texte chinois transcrit en lettres latines peu compréhensible.

⁶⁰ *Tianwensheng* (天文生), « astronome ».

⁶¹ C'est ici que Fourmont évoque le problème des caractères homophones.

Nina Soleymani Majd

La miniature persane comme carrefour d'influences : l'épisode du roi-dragon dans le *Livre des Rois* de Ferdowsi



Résumé : La légende du roi-dragon Zahhâk, tirée de la monumentale épopée persane composée par Ferdowsi au tournant des X^e et XI^e siècles de notre ère, permet de suivre au fil des siècles les jeux d'échanges culturels qui font de l'épisode un reflet du véritable carrefour d'influences que fut la littérature persane classique puis la peinture illustrative des manuscrits enluminés. De la mythologie indo-iranienne à la légende salomonique, de l'eschatologie mazdéenne à l'imaginaire du pouvoir turco-mongol, cette scène n'a cessé d'être ré-écrite et illustrée jusqu'au XXI^e siècle. Elle témoigne également de convergences esthétiques tout à fait singulières à travers la rencontre entre peinture persane, indienne et chinoise, puis occidentale, pour ne citer qu'elles. Nous nous placerons ainsi dans le sillage de la recherche actuelle qui tend à ne plus se limiter à la perspective indo-européaniste, mais à privilégier plutôt la dimension de zone d'échanges intenses que fut le plateau iranien de l'Antiquité jusqu'à nos jours. L'approche intermédiaire et la prise en compte des transferts culturels conduisent à un élargissement du champ interprétatif dans lequel l'épisode avait été inscrit jusqu'à présent.

Mots-clés : miniature persane, épopées, *Shâh-Nâmeh*, Asie, études aréales, Routes de la soie

Title & Abstract: The Persian Miniature as a Crossroads of Influences: the Episode of the Dragon-king in the *Book of the kings* by Ferdowsi — The legend of the dragon-king Zahhak, taken from the great Persian epic written by Ferdowsi at the turn of the tenth and eleventh centuries AD, is a testimony of the role played by classical Persian literature, and later on by manuscript painting, as a crossroads of influences on the Asian continent. From Indo-Iranian mythology to the Solomonic legends, from Mazdean eschatology to the Turko-Mongol self-representations of power, this scene has been continuously rewritten and illustrated until the 21st century. It also testifies to quite singular aesthetic convergences through the encounter between Persian, Indian and Chinese painting, and later on, Western painting, to name but a few. This paper will follow the current research trend that no longer limits itself to the Indo-Europeanist perspective but rather acknowledges the intense exchanges that have taken place on the Iranian plateau since High Antiquity until today. Taking into account intermediality and the cultural transfers at stake in this region leads to a widening of the interpretative field in which the episode had been inscribed until now.

Keywords: persian miniature painting, epics poetry, Shahnameh/Shahnama, Asian studies, area studies, Silk Roads

COMME y invite la problématique de ce volume, l'idée d'une Route de la soie unique, ainsi que celle de circulations toujours réparties selon un modèle longiligne, ou bien de l'orient vers l'occident, ou bien de l'occident vers l'orient, doit être remise en cause – sans compter l'effet d'arbitraire auquel ces notions vagues conduisent. Les échanges qui ont eu cours le long de ces Routes de la soie plurielles, tant au niveau littéraire qu'artistique, dessinent un vaste réseau de routes matérielles et immatérielles empruntées en tous sens, et entrecoupées de chemins de traverse rendant vaine toute quête de l'origine ou de la direction première de ces échanges, dans un sens ou bien dans l'autre. Ce faisant, si l'on remet en cause l'idée d'une route unique, et d'une direction double sinon simple, force est de revenir également sur les notions d'est et d'ouest, suivant en cela un mouvement de pensée post-orientaliste (Dubost & Gasquet, 2013). Dans l'épopée de Ferdowsi, de même que dans maintes autres mythologies, l'Iran se pense comme le centre du monde, entouré par les Turco-Mongols, l'Inde et la Chine à l'est, et Byzance à l'ouest : l'Iran est-il donc à placer en orient ou en occident ? Byzance présente le même dilemme, occidentale qu'elle est pour le peuple iranien, mais orientale pour l'Europe. Une fois abattus ces cadres de pensée figés, peut advenir la littérature-monde (Casanova, 1999 ; Damrosh, 2003/2023), bouillonnement multiforme et global, nourri d'échanges qui ne suivent pas de parcours historique ou géographique unique, mais qui répondent plutôt à une logique rhizomatique.

Nous nous proposons d'examiner ce mouvement à partir des illustrations d'un épisode de l'épopée persane, celui du roi-dragon nommé Zakhāk¹, qui se laisse séduire par le diable et se retrouve affublé de deux serpents sur les épaules qu'il doit apaiser quotidiennement en les nourrissant de cervelle humaine. Les illustrations de ce roi tyrannique sur son trône, et de son vainqueur Fereydoun, ont essaimé dans une grande partie de l'Asie, et ont, plus largement, fait jouer un réseau d'échanges complexes entre traditions artistiques et littéraires faisant se rejoindre, par des « Routes de la soie », aussi bien l'Italie ou les Pays-Bas d'un côté (Sakkal, 2017), que la Chine (Grube & Sims, 1985) ou le Japon de l'autre (Brunner, 2008). Nous considérerons ces miniatures comme autant de réécritures de l'épisode et étudierons dans quelle mesure elles font résonner ensemble plusieurs cultures en dépit de leur éloignement.

Nous avons choisi l'épisode de Zakhāk car il a la particularité de présenter une longévité exceptionnelle, depuis les sources textuelles les plus anciennes, issues de l'Avesta, jusqu'aux adaptations et illustrations des plateformes numériques du XXI^e siècle. Par son origine avestique, et par le dualisme original qui le caractérise, il possède un noyau narratif simple – sujet ensuite, évidemment, à toutes sortes de ramifications et de complexifications – qui lui permet d'être réutilisé à l'envi : quel que soit le contexte concerné, on fait toujours de ce roi démoniaque l'ennemi par rapport auquel on veut se distinguer, toujours on lui fait incarner celui que l'on a vaincu, que ce soit sur un plan métaphysique comme dans le zoroastrisme, ou sur un plan géo-politique, comme on le verra dans de nombreuses miniatures. Zakhāk est devenu une figure syncrétique grâce à toutes les lectures qui ont été faites de lui sur un plan diachronique, mais aussi, parfois, synchronique. Chaque époque conserve les couches précédentes et en ajoute d'autres – il est certain que quelques-unes se perdent au fur et à mesure ; cependant, leur accumulation successive a donné une épaisseur au personnage que l'on ressent encore, quelque confusément que ce soit.

Les sources diverses de l'épisode permettent d'effectuer des comparaisons avec d'autres mythologies, à la fois en contexte indo-européen et au-delà. L'épopée de Ferdowsi s'est nourrie de ces ferments, et a en retour suscité nombre de continuations littéraires ou d'adaptations dans la culture visuelle. Ainsi, cet épisode, riche d'un important substrat mythologique et politico-historique, a acquis une nouvelle dimension encore à travers les miniatures illustratives qui ont accompagné les différentes copies du poème aux siècles ultérieurs. Elles proposent une forme de réécriture, et ajoutent des éléments venus d'imaginaires propres aux peuples et dynasties s'étant

¹ Les normes de la revue ne permettant pas l'usage des diacritiques, nous utiliserons des transcriptions simplifiées des noms persans et des mots issus d'autres langues.

ainsi réapproprié l'œuvre de Ferdowsi. Nous souhaiterions montrer que ces illustrations opèrent bien souvent une forme de synthèse entre tous les matériaux qui sous-tendent l'épisode.

1. De l'explication indo-européenne à l'intégration d'un plus vaste réseau d'échanges

L'explication indo-européenne (Dumézil, 1969) n'est plus une clef de lecture unique et incontestée, loin s'en faut (Demoule, 2014). Le structuralisme et l'universalité de l'imaginaire ont été une autre piste largement exploitée pour interpréter la récurrence d'un motif littéraire ou artistique (pour un ouvrage fondamental, se reporter à Durand, 1960 ; à propos de la figure du dragon en particulier, voir Sun & Durand, 1996/2021). En nous référant à ces travaux dans un premier temps, nous privilégierons dans un deuxième temps une perspective aréale, qui permet de mettre en avant le réseau d'échanges à l'œuvre dans un continent ou une région donnée, et de prendre en compte les contacts et les apports réciproques, même entre peuples issus de groupes linguistiques et culturels différents.

1.1. Un mythe indo-européen

Des comparaisons du mythe de Zakhhâk avec d'autres mythes indo-européens ont déjà été proposées. Parmi les sources les plus anciennes figurent l'Avesta en Iran et le *Rg Veda* en Inde. L'ancêtre avestique de Zakhhâk est appelé Azhi Dahâka², et a été comparé à Vishvarûpa dans le mythe védique. Tandis que ces deux créatures sont des monstres tricéphales, le Zakhhâk de Ferdowsi est devenu un roi humain, dont les serpents sur les deux épaules sont des calamités envoyées par le diable. Fereydoun, le vainqueur de Zakhhâk dans le *Châhnâmeh*, dérive du Thraêtaona avestique (sur Thraêtaona, voir Lincoln, 1981, p. 104-105), rapproché de Trita dans le *Rg Veda*.

Cette première strate est complétée par une série de récits gréco-latins : Héraklès et Géryon chez Hésiode (Hésiode, *Théogonie*, v. 287-294 ; Lincoln, 1981, p. 110-112), et, suivant ce modèle hésiodique, Hercule et Cacus chez Properce, Ovide et Virgile (Lincoln, 1981, p. 112-113). Dans ces récits, Géryon et Cacus jouent le même rôle que Zakhhâk, et sont affublés de trois têtes tout comme lui. À Rome le motif trouve également une autre déclinaison dans l'histoire des Horaces et des Curiaces telle qu'elle apparaît chez Tite-Live (Dumézil, 1942 ; Dumézil, 1969). Un peu plus tard en Macédoine enfin, des récits tirés de l'expédition d'Alexandre sont rapportés par Arrien et Strabon, à propos d'une grotte de la région des Parapamisades qui aurait abrité le supplice de Prométhée. Frantz Grenet propose d'y voir la grotte où Zakhhâk était supposé avoir été enchaîné, car la légende de Zakhhâk était parvenue jusqu'à ces régions, comme le confirment diverses preuves archéologiques (Grenet, 2016, p. 220-221).

Parmi les autres versions indo-européennes du mythe examinées par Bruce Lincoln figure une version arménienne (Lincoln, 1981, p. 106-107), une version germanique issue des *Eddas* (*ibid.*, p. 113-117), et une version hittite (*ibid.*, p. 117-122), faisant de ce motif du combat contre un monstre ophidien tricéphale un mythe bien représenté chez toutes sortes de peuples indo-européens.

² Il partage en outre avec cet ancêtre avestique un lien étymologique, Zakhhâk étant dérivé de *Dahâka*. L'étymologie de Aži Dahâka rapproche ce personnage du mot qui signifie « dragon » en persan ; en effet Dehkhodâ (1946) voit le mot *دژل*, *až-dahâ* (« dragon »), comme une contraction de *Aži-Dahâka*. La première partie de ce nom est issue de l'avestique *aži*, qui signifiait seulement « serpent » à l'origine, et qui est antérieur à *mār*, « serpent », venu le remplacer après pour des raisons de « tabou linguistique », comme le signale Prods Oktor Skjærvø (1987) en renvoyant à Manfred Mayrhofer. Quand on consulte le dictionnaire étymologique du sanscrit composé par ce dernier, à l'entrée « *āhī* », on lit de plus que cet avestique *aži*, ou *ažiš*, « serpent », est de la même famille que le latin *anguis* et que le grec *ἄχις* et *ὄφις* (Mayrhofer 1956-1976, vol. I, p. 68). Pluralité linguistique et mythologique se font donc écho. Quant à Dahâka, ce nom dériverait soit d'un mot signifiant « homme » ou « semblable à un homme » (Skjærvø, 1987), soit de **dâsa-* qui désigne les habitants autochtones des territoires envahis par les Indo-Européens (Lincoln, 1981, p. 107-108 ; Skjærvø, 1987), augmenté du diminutif péjoratif *-ka* (Lincoln, 1981, p. 108).

1.2. Convergences avec des motifs chamito-sémitiques

La comparaison avec des récits similaires dans un cadre indo-européen doit être complétée par des influences venant de la région proche-orientale et mésopotamienne, dans une perspective aréale. Il n'est plus question alors de rendre compte de rapprochements justifiés par la reconstitution d'un modèle originel proto-indo-européen, mais de faire état d'emprunts mutuels entre des populations qui ne partagent *a priori* aucun lien ethnique ni linguistique, c'est-à-dire auxquelles il faut conserver toutes leurs spécificités et, partant, toute leur altérité. Des congruences ont ainsi été repérées entre le mythe de Zahhâk et des motifs sémitiques, notamment babyloniens. Le point intéressant de cette comparaison est qu'à Babylone, les dragons étaient des animaux positifs, remplissant une fonction apotropaïque, comme le signale Anna Caiozzo (2018, p. 62). Certaines divinités babyloniennes étaient même représentées avec des dragons et des flammes sur les épaules, exactement comme le roi Zahhâk de l'épopée de Ferdowsi. Cependant, notons qu'en s'inspirant de l'iconographie mésopotamienne, l'épopée iranienne en a renversé la symbolique – faisant passer cet hybride humain-dragon pour l'incarnation du mal sur terre – peut-être par goût de la distinction, et par désir de rejet d'autres divinités que celles vénérées par le zoroastrisme puis par l'Islam³.

D'autres parallèles peuvent être dressés avec la culture suméro-sémitique, en l'occurrence la multiplicité des têtes du dragon, en général au nombre de sept dans ces traditions – Skjærvø compare à ces dragons suméro-sémitiques Azhi Sruuara, un autre dragon (« azhi ») de la mythologie avestique (Skjærvø, 1987). Encore plus ancien, un sceau cylindrique accadien figure des divinités affrontant un dragon à sept têtes, dès le III^e millénaire avant J.-C. (Hintze, 1999, n. 62 p. 86). La dimension cosmique de ces dragons à sept têtes se retrouve dans un vers mentionné par Djalâl Khâleghi-Motlagh (1987) du poète persan Labibi, qui a vécu au onzième siècle de l'ère chrétienne, et qui est donc légèrement postérieur à Ferdowsi, mais dont presque toute l'œuvre a été perdue. Le vers en question fait des sept têtes du dragon un symbole des sept sphères de l'univers, lui conférant une valeur englobante de toutes les strates qui composent le monde, dimension qui rejoint peut-être le statut de divinité majeure que possèdent les dragons et humains aux épaules serpentes de Babylone. La tradition sémitique du dragon à sept têtes est donc bien ancrée dans la poésie persane, et elle entretient l'ambivalence entre positivité ou au contraire nocivité du dragon – de la même façon que le Zahhâk de Ferdowsi symbolise à la fois le mal absolu, mais aussi l'exécuteur d'un dessein divin (sur ce rôle joué par Zahhâk, voir Soleymani Majd, 2021).

Quelques érudits ont prolongé la comparaison par des similitudes avec des motifs chamitiques notamment égyptiens, très tôt dans l'étude du folklore lié aux dragons (Ingersoll, 1928, p. 16-48), et jusque récemment dans une démarche herméneutique de la littérature et de l'art iranien (Barry, 2012/2013). L'opposition entre un monstre chtonien incarné par Zahhâk et son adversaire Fereydoun protégé par un halo céleste a été glosée par des rapprochements avec le culte de l'oiseau solaire égyptien, que les miniaturistes reprennent des siècles plus tard en figurant leur combat par une lutte entre le dragon et l'oiseau fabuleux Simorgh.

Un cas intéressant de circulation en sens inverse est fourni par le rapprochement qu'opère Almut Hintze entre les dragons du judaïsme et des premiers écrits chrétiens d'une part, et Azhi Dahâka d'autre part (Hintze, 1999). Il est probable qu'une source babylonienne commune ait présidé aux motifs ophidiens de ces mythes ; en revanche, l'usage simultané de ces combats contre un dragon dans un cadre eschatologique, pour restaurer l'harmonie du monde après une mainmise des forces apocalyptiques sur la terre appelle l'attention. Almut Hintze y voit le signe que l'image zoroastrienne d'un dragon démoniaque défait par un rédempteur a été reprise en milieu judéo-chrétien à époque hellénistique et romaine pour fonder leur propre mythe eschatologique centré autour de la figure du Messie, qu'il met en parallèle avec le « soldat » ou « messager » de

³ Michael Barry note un phénomène similaire à propos des divinités issues de l'hindouisme, déformées par les peintres de l'Iran islamisé pour représenter les démons de la miniature persane, de même que les chrétiens détournèrent l'imagerie gréco-romaine du dieu Pan aux pattes de bouc pour donner ses traits au diable (Barry, 2004, p. 364).

Dieu (Ahurâ Mazdâ) adversaire du dragon dans les textes avestiques (Hintze, 1999, p. 72 ; 76 ; 85-86).

1.3. Diffusion et étendue du motif au sein du monde iranisé

À ces croisements issus de différentes traditions culturelles, il faut ajouter la circulation du récit et l'adaptation des motifs au sein même du monde iranisé, au sens large qui inclut à la fois l'Iran et les peuples rattachés au groupe iranien, installés de la Mésopotamie à l'Asie centrale. Frantz Grenet répertorie plusieurs artefacts qui en témoignent, notamment dans le domaine de la sigillographie. Un sceau magique sassanide reprend ainsi l'affrontement entre Fereydoun et Zahhâk, tout en dépeignant la nature anthropophage de ce dernier (Grenet, 2016, p. 217). Une peinture murale d'un temple de Pendjikent, ville de Sogdiane située dans l'actuel Tadjikistan, retrace également l'histoire de Zahhâk, s'étendant du faîte de sa royauté jusqu'à sa chute (Grenet, 2016, p. 221). Une nouvelle peinture vient même d'être récemment adjointe à ce dossier, prélevée sur le site de Kouh-e Khwâdjah, mais accessible uniquement par une photographie publiée en 1928 jusqu'à nouvel ordre (Grenet, 2023). Datée du VI^e voire du V^e siècle ap. J.-C., cette peinture semblerait contenir des détails de la légende de Zahhâk présents uniquement dans la version de Ferdowsi, alors même qu'elle lui est très antérieure. Cela nous paraît plaider en faveur de l'utilisation de sources orales par Ferdowsi, en complément des sources écrites qui étaient à sa disposition : il a ainsi pu s'inspirer d'éléments venus d'Asie centrale, écrivant pour sa part depuis le Khorâssân (sur le débat entre sources orales et écrites du *Châhnâmeh*, voir Ghafouri, 2016 ; Rubanovich, 2013). Frantz Grenet conclut ce panorama en insistant sur l'abondance en Asie centrale des témoignages iconographiques de la présence de créatures démoniaques habituellement rejetées par le zoroastrisme, ainsi que sur « l'éclectisme » des modèles empruntés (Grenet, 2016, p. 222) – ce qui ne fait que confirmer l'extrême fécondité du mythe de Zahhâk, entre autres, tout comme la multiplicité culturelle des sources auxquelles il a puisé.

2. L'épisode de Zahhâk dans la miniature persane et ses jeux d'influences réciproques

On a vu les influences diverses qui ont présidé à l'élaboration de la légende de Zahhâk, depuis les temps les plus anciens non seulement sous forme de version proto-indo-européenne, qui se décline en Inde par les mythes védiques et en Iran par les récits avestiques, mais aussi par l'entremise d'emprunts à des cultures chamito-sémitiques, dont la civilisation babylonienne – le mythe avestique ainsi formé étant venu influencer en retour la pensée juive et chrétienne de l'eschatologie. Ce réseau d'échanges multiculturels est doublé de circulations du motif au sein de l'aire iranisée, pour aboutir finalement à la forme que lui donne Ferdowsi à la fin du X^e siècle de notre ère. Ce parcours géographique se construit donc en synchronie, mais également en diachronie.

Dans les siècles qui ont suivi l'empire sassanide et avec lui l'apogée du zoroastrisme, le jeu d'influences réciproques s'est poursuivi, dont le récit du roi-dragon est un témoin privilégié. Pour en retracer la logique, il faut remonter en arrière, comme y invite Michael Barry qui reconstitue le parcours suivant : la civilisation iranienne a fait maints emprunts à la civilisation babylonienne, dont l'écriture cunéiforme, ou encore à la civilisation assyrienne, notamment la représentation des lions ailés (sur les taureaux et lions ailés assyriens, voir Danrey, 2004) ; puis, avec le développement de la pensée zoroastrienne, d'autres théologies sont venues puiser dans la mythologie iranienne (Barry, 2012/2013). La culture juive a ainsi repris de nombreux éléments du dualisme mazdéen pour fonder sa vision d'un combat primordial entre des forces angéliques et des créatures des ténèbres. De même, elle a représenté le roi Salomon sous les traits d'un roi iranien, avec pour modèle la royauté achéménide puis sassanide. Un parallèle peut notamment être dressé entre le roi Yima de l'Avesta, plus tard devenu Djamchid chez Ferdowsi, et le roi Salomon. Djamchid est en effet le souverain iranien qui a commis un péché d'orgueil en s'estimant l'égal du Créateur, et

qui est ensuite renversé par Zakhhâk, parce qu'il a perdu la gloire divine. Salomon commet lui aussi un péché d'orgueil et est déchu de la royauté pendant un temps, tandis qu'un usurpateur satanique le remplace. Cependant, alors que Salomon en personne parvient à reprendre son pouvoir, et à purifier son âme, Djamchid est tué et un autre roi émerge en la personne de Fereydoun, qui ne commettra pas les mêmes erreurs que Djmachid, et sera capable de détrôner définitivement Zakhhâk. Avec l'arrivée de l'Islam en Iran à partir du VII^e siècle, la représentation des rois et des démons dans la littérature et l'art iranien ré-empruntent à la culture judéo-islamique ce que celle-ci avait pris à la mythologie zoroastrienne. Entre-temps, les musulmans ont donné au démon qui usurpe le trône de Salomon dans la tradition juive le nom de Sakhr, qui signifie la « roche ». Les illustrations du *Châhnâmeh* qui représentent Zakhhâk à partir de ce moment-là reprennent presque toutes le jeu de mots entre « démon » et « roche », en le ré-associant à la symbolique mazdéenne du démon chtonien. Ainsi, chez Ferdowsi, Zakhhâk n'est pas tué par Fereydoun, contrairement à Azhi Dahâka qui dans l'Avesta périssait de la main de Thraêtaona ; mais il est enfermé dans la roche, sous le mont Damâvand, le plus haut sommet d'Iran. Michael Barry résume ainsi ces différents mouvements : « Islamized Persian culture received back this Persianized Jewish Solomon » (Barry, 2012/2013, p. 420). Il montre à quel point Ferdowsi opère une synthèse de toutes les sources que nous avons vues jusqu'à présent, puisqu'il ne reprend pas la légende zoroastrienne telle quelle, mais l'augmente de divers éléments puisés à ces civilisations différentes (Barry, 2012/2013, p. 423).

L'histoire de la miniature persane illustrative de manuscrits ne débute véritablement qu'à l'aube du XIV^e siècle, en raison de divers phénomènes étudiés par Ada Adamova dans la reconfiguration qu'elle propose de l'histoire de la miniature persane. Elle montre comment des changements progressifs ayant affecté la hiérarchie entre les arts picturaux ont peu à peu conduit l'enluminure à se placer au sommet de cette hiérarchie des arts figuratifs (Adamova, 2008, p. 30). On ne trouve guère de manuscrits illustrés du *Livre des Rois* avant cette période-là. L'un des plus anciens à avoir été conservé est appelé le premier petit *Châhnâmeh*, en raison de sa petite taille (fig. 1). De façon générale, les illustrations des manuscrits du *Livre des Rois* qui représentent le personnage de Zakhhâk privilégient les scènes où le roi, assis en majesté, tient sa cour et rend ses décrets tyranniques, ou bien la scène finale du châtiment qui lui est infligé par le héros Fereydoun sur le mont Damâvand. Zakhhâk est alors peint dans la position du supplicé, pendant qu'un ou plusieurs forgerons l'enchaînent à la montagne, symbolisant le rôle crucial du forgeron Kâveh dans le renversement du tyran tel qu'il est narré chez Ferdowsi. Cette scène a connu une fortune considérable dans la tradition illustrative de l'œuvre, et est déjà présente dans le premier petit *Châhnâmeh* (fig. 1).

On y voit Zakhhâk vêtu de blanc, une couleur qui évoque ici la perte de tous les privilèges liés à la royauté, car ce blanc se confond avec celui de l'arrière-plan du décor non peint, s'assimilant ainsi à une absence de couleur, pour mieux signifier la privation de toute possession et surtout de toute protection divine – protection qui investit habituellement les rois. Par contraste, les autres personnages sont parés de brocarts aux riches couleurs (bleu, mauve, rouge et jaune), tandis que le nouveau roi Fereydoun est entièrement vêtu d'or et porte de surcroît une couronne d'or, une massue d'or à tête de taureau, et une selle en or pour sa monture – à noter que des feuilles d'or étaient utilisées par les miniaturistes ; l'or n'est donc pas seulement figuré, mais il est réellement employé en tant que matériau pour renvoyer à la somptuosité aurifère de la tenue des rois dépeints.

Fereydoun n'est pas le seul à être paré d'or ; c'est aussi le cas du forgeron situé à droite de l'image. D'autres illustrations mettent en scène un seul forgeron, alors qu'il y en a deux ici ; on peut y voir une trace de l'importance des chaînes et des liens dans la mythologie iranienne (à ce sujet, voir Afchar Nadéri, 2018, et les nombreux renvois qu'il fait aux travaux des mythographes). Le fait qu'un seul de ces deux forgerons porte une tenue dorée renvoie au rôle primordial d'un forgeron en particulier dans la destitution de Zakhhâk, le forgeron Kâveh.

Figure 1 - Le châtiment de Zahhâk



Premier petit Châhnâmeh, c. 1300, encre, pigments et or sur papier, 23,6 x 22,0 cm, Folio n° Per 104.3, Dublin, Chester Beatty Library, Creative Commons, https://viewer.cbl.ie/viewer/image/Per_104_3/1/

La tunique d'or rehausse la stature de ce dernier, qui se trouve debout contrairement à l'autre forgeron (représentant, quant à lui, de la corporatation dans son ensemble), et elle a également le mérite de le placer presque au même niveau que le roi Fereydoun, le seul à être habillé d'or de la tête aux pieds lui aussi – si ce n'est que son costume est orné de broderies bleues, et qu'il est à cheval et porte les insignes de la royauté, massue et couronne. Cette symétrie entre leurs deux tenues vestimentaires souligne une dimension saisissante de l'épopée de Ferdowsi, dans la mesure où un homme du peuple y accomplit un acte comparable à celui d'un roi, reflet de l'harmonie restaurée entre les classes sociales.

La massue de Fereydoun, l'un des insignes royaux peints en or, reprend la symbolique zoroastrienne du taureau venant déclencher la foudre libératrice des pluies, associées aux génisses

ou aux deux sœurs épousées de force par le tyran (les sœurs Chahrnâz et Arnavâz chez Ferdowsi). La tête de taureau qui surmonte cette massue est placée au même niveau que celle des deux dragons, jouant la victoire du dieu porteur de la foudre sur le démon ophidien gardant les eaux prisonnières des nuages. Le décor rappelle lui aussi cette lutte cosmique : maîtrisés par l'astre solaire dont les rayons irradient à l'image de la couleur d'or des vêtements du roi, les nuages sont réduits à une taille infime et intégrés à l'harmonie du monde par des couleurs similaires à celles des tenues des dignitaires de la cour. La végétation se joint à ce triomphe de la lumière, pour dire la renaissance qui suit la défaite de la mort face à la vie, et de l'hiver face au printemps, autre sens à donner à cet affrontement céleste contre le dragon des forces chtoniennes, infernales et hivernales. La fête de Norouz, littéralement « le jour nouveau », célèbre cette victoire et l'arrivée de la saison des fleurs, peintes ici en bleu et en rose, en miroir de la couleur des nuages.

Alors que dans les miniatures ultérieures, les deux têtes animales greffées sur les épaules de Zakhkâk ont tendance à être représentées comme des serpents très fins qui sont parfois à peine décelables sur les épaules du roi (voir par exemple fig. 4), elles ont ici la particularité d'illustrer pleinement le nom de « dragon » (*ezhdehâ* en persan) que l'on donne à Zakhkâk. Possédant une crête et des dents acérées, ces deux dragons se regardent l'un l'autre, la gueule béante, comme prêts à dévorer la cervelle de leur maître, qui lève les yeux vers eux dans la souffrance incommensurable que lui inflige la faim dévorante de ces dragons désormais privés de leurs victimes humaines quotidiennes. La taille de ces deux têtes est la même que celle de la tête humaine de Zakhkâk, rappelant avec précision le motif avestique du monstre tricéphale Azhi Dahâka.

L'illustration du châtiment de Zakhkâk de l'époque il-khanide mêle donc des éléments repris à la mythologie zoroastrienne, avec des influences de la peinture chinoise comme les petits nuages (Grabar, 1999, chap. III), ainsi que des valeurs propres à la royauté mongole (pour une étude détaillée de ces valeurs, voir Caiozzo, 2018).

Le jeu des influences est un peu différent dans le cas de l'illustration tirée du *Châhnâmeh* produit par l'école timouride de Chirâz au début du XV^e siècle (fig. 2), qui marque l'ouverture d'une période florissante pour l'art de la miniature persane.

Le décor est beaucoup plus dépouillé que dans la miniature précédente, et met en avant l'élément de la roche qui occupe la majeure partie de l'espace. La symbolique liée au démon Sakhr se fait très fortement ressentir ici, mais les références à la mythologie mazdéenne ne sont pas absentes : l'hiver est figuré par l'arbre nu et comme mort qui constitue le seul élément végétal du décor ; de plus, Fereydoun monte une étrange monture hybride, un taureau à une bosse, comme un dromadaire, qui évoque d'une part une tradition visuelle indépendante dans laquelle Zakhkâk est transporté à dos de chameau (Brend, 2010, p. 109), et d'autre part la massue à tête de taureau du mythe originel. Barbara Brend émet en outre l'hypothèse selon laquelle le peintre aurait vu des scènes dépeignant la crucifixion du Christ qui auraient atteint la ville de Chirâz⁴, et s'en serait inspiré pour représenter le supplice de Zakhkâk, dont l'expression de douleur sur le visage est saisissante (Brend, 2010, p. 109). Si c'est le cas, Zakhkâk ferait figure d'antéchrist car lié au mal et à l'élément tellurique infernal, en raison de l'importance du décor manifestée par la similarité de couleur entre la roche et les serpents des épaules du roi déchu. La montagne dépasse le cadre de la miniature, suggérant que le mal ne peut jamais être totalement éradiqué, mais qu'il ne peut être maîtrisé que temporairement, sans aucune garantie qu'il puisse être contenu de façon durable. À ces possibles influences venues de l'ouest de l'Iran viennent s'adjoindre des ajouts orientaux au sens où les visages demeurent d'inspiration mongole, excepté celui de Fereydoun qui a probablement été refait en Inde à une époque ultérieure (Brend, 2010, p. 109).

⁴ Notons que, dans certains cas, une circulation inverse s'est produite : ainsi le halo des saints de l'iconographie byzantine est-il inspiré du *farr* divin des rois persans. Sur les rapports entre la Chine, Byzance et l'Iran le long des Routes de la soie, voir Lieu (2000). D'autres cas d'utilisation du motif du *farr* iranien peuvent être relevés, comme dans l'art arabe à l'époque du califat omeyyade (Ettinghausen, 1972, p. 39).

Figure 2 - Zahhâk cloué à la montagne



سخن ماند از توست پادکار
 فریدون فرخ فرشته نبود
 بد او در مشقت آن کیستی
 فریدون ز کار می کرد از روی
 ایلی پیشتر بند ضعی ک نمود
 و دیگر که خون بدر بازخواست
 سه دیگر که کسی ز نامش در آن
 همانا چه بد هم بود کوسری
 که کن کجا آفسر بدون کرد
 بد در جهان با پند سیال شاه

سخن این چنین خوار ماید مدار
 ز مسکت و ز غنچه سرشت نه نبود
 نود و دو دست کن فریدون تپی
 نخت این جهان را پشت از بدی
 که بیدار بود و تا پاک نمود
 جهان ازیره بر خویش تن گرد است
 سالوده بستند ز دست بدان
 که خود بشتگرانی خود پروری
 که از سر ضعی کشت سخی بر د
 با خسر شده ماند از و تا بجاگاه

Châhnâmeh d'Ebrâhim Soltân, Chirâz, c. 1430, gouache, encre et or sur papier, 24,6 x 24,9 cm, Oxford, Bodleian Library, Ms Ouseley Add. 176, fol. 30r, <https://shahnameh.fitzmuseum.cam.ac.uk/explore/objects/no-33-zahhak-pinned-to-mount-demavend>

Ce manuscrit, en dépit des retouches faites en Inde, relève du style de Chirâz, un style reconnaissable qui se développa notamment sous l'égide du prince Ebrâhim Soltân, et auquel ressemble en partie seulement le style de l'autre école d'époque timouride qui se développa à Hérât (Caiozzo, 2018, p. 24-25). Cette école de Hérât produisit une somptueuse version illustrée du *Livre des Rois*, commanditée par le gouverneur Bâysonghor, le frère d'Ebrâhim Soltân (fig. 3). Robert Hillenbrand explique qu'un changement radical a eu lieu dans la façon de concevoir et de considérer les manuscrits illustrés au début du XV^e siècle, qui entraîna une revalorisation des artistes en même temps que de l'art du livre, dont la richesse et la minutie dans la composition des illustrations devint exponentielle et fit, du même coup, augmenter la valeur des manuscrits ainsi enluminés (Hillenbrand, 2010, p. 97-98). Le *Châhnâmeh* d'Ebrâhim Soltân est concerné (sur ce manuscrit, voir aussi Abdullaeva & Melville, 2008), mais aussi et surtout celui de Bâysonghor.

Figure 3 - Zakhâk crucifié dans la grotte du mont Damâvand



Hérât, 1430, 38 x 26 cm (page), Téhéran, Musée du Palais du Golestan, Ms 716, fol. 040, © Golestan Palace Museum, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Zakhak_bound_on_mount_Damavand._Bay_sungur%27s_Shahnama,_1430_The_Gulistan_Palace_Museum,_Tehran.f040.jpg

Cette illustration fait encore moins de place à la magie et au surnaturel que la précédente, qui en comportait une trace à travers la créature hybride fabuleuse montée par Fereydoun. Elle témoigne d'une vision plus « rationaliste » typique de l'époque timouride, pour reprendre l'expression d'Anna Caiozzo (2018, p. 23). Celle-ci insiste, à l'inverse, sur la place « du merveilleux, de l'étrange et du divin » dans les miniatures il-khanides (Caiozzo, 2018, p. 23) ; nous y voyons un rapprochement possible avec la taille des dragons des épaules du roi, que nous avons commentée précédemment sur la première miniature dans le sens d'une présence forte du surnaturel (fig. 1).

La valeur d'épreuve initiatique relevée par Anna Caiozzo (2018, p. 74) nous semble particulièrement présente dans cette illustration, si l'on reprend l'analyse que font Leili Anvar et Michael Barry d'une autre scène comparable, celle du roi recevant les leçons d'un sage dans une grotte qui rappelle la cavité dans laquelle est enfermé Zakhâk. Sur l'illustration qu'elle et il commentent (Anvar & Barry, 2012/2013, p. 99 et p. 110), se trouvent deux montures côte à côte dont celle du roi, exactement comme ici l'alezan de Fereydoun se trouve à côté de celle à la robe grise de son conseiller. Le cheval de Fereydoun est en alerte, les jambes en mouvement en raison du combat que son maître vient de mener, et il lève les yeux au ciel dans une compréhension de l'importance cosmique de l'événement qui est en train d'advenir. Au contraire, la monture du conseiller est au repos, le regard fixé sur le forgeron en face de lui, et ressemble davantage à une mule en raison de ses longues oreilles. Son cavalier n'a pas pu accéder au même degré d'initiation que son maître Fereydoun, qui a remporté la victoire en combat singulier sur son adversaire, et qui a reçu un message de l'ange Sorouch en personne lui ordonnant d'enfermer Zakhâk au plus profond de la montagne.

Les oiseaux et la végétation luxuriante célèbrent la victoire du printemps sur l'hiver, comme dans le premier petit *Châhnâmeh* (fig. 1). Le *Châhnâmeh* d'Ebrâhim Soltân mettait au contraire l'accent sur la désolation causée par Zakhâk dans un monde où l'hiver et la mort régnaient en maîtres (fig. 2). Ici, l'aspect infernal est surtout figuré par le contraste entre l'obscurité de la caverne et le corps blanc de Zakhâk, qui ne doit pas être confondu avec une couleur lumineuse, car la lumière solaire est bien davantage du côté de la robe émeraude brodée d'or de Fereydoun, mais qui doit plutôt être rapprochée d'un blanc du démon tel que celui du Div Blanc que combat Rostam au pays du Mâzandarân un peu plus loin dans le *Châhnâmeh*. Les visages humains et animaux qui se dissimulent dans la pierre font le lien avec la thématique du démon-rocher Sakhr, si bien que là aussi, l'élément minéral représenté a pour fonction de renvoyer à l'univers infernal de Zakhâk, synonyme d'immobilité, de mort et de ténèbres.

Le dénuement qui frappe désormais Zakhâk est suggéré par sa quasi-nudité, lui qui se trouve dépouillé de tous ses biens voire de son intégrité physique. Cependant, le contraste est frappant entre l'attitude hiératique des personnages de cette miniature (fig. 3)⁵, et au contraire le visage déformé par la peine de l'illustration contemporaine de Chirâz (fig. 2). Robert Hillenbrand interprète cela en termes de tension entre l'être humain et la nature (Hillenbrand, 2010, p. 121) : la nature libre et en mouvement, comme en témoignent les couples d'oiseaux en plein vol et la végétation qui dépasse du cadre, s'oppose à l'humanité asservie, prisonnière du mal et qui le sera toujours.

Cette miniature fait donc résonner ensemble les thématiques mazdéennes (opposition ombre et lumière, printemps et hiver, etc.) et salomoniques (démon-roche, dénuement du roi déchu, etc.). Ce mouvement se poursuit dans les représentations ultérieures. Les échos avec la légende de Salomon se manifestent avec le plus d'évidence dans la miniature tirée du *Châhnâmeh* de Châh Tahmâsp (fig. 4). En effet, les rochers en forme de visage humain deviennent innombrables : on en discerne sur toute la hauteur de la montagne, et jusqu'à un crâne présent dans la roche à gauche de la tête de Zakhâk, symbole de la vanité de ce monde – le thème de la fortune

⁵ Robert Hillenbrand écrit à ce sujet : « The figures are transfixed like butterflies on a board », et parle d'une série de « painstakingly constructed frozen tableaux », impropres à suggérer l'action et le mouvement, en dépit ou à cause de leur raffinement extrême (Hillenbrand, 2010, p. 126).

changeante est un des plus répandus chez Ferdowsi – et symbole de la mort emprisonnée dans l'élément tellurique selon un sort semblable à celui qui se prépare pour Zahhâk.

Figure 4 - Fereydoun enchaîne Zahhâk dans une grotte



c. 1535, aquarelle, encre et or sur papier, 46,8 x 32,3 cm, folio 37v, Toronto, Aga Khan Museum, © The Aga Khan Museum, <https://collections.agakhanmuseum.org/collection/artifact/the-death-of-zahhak-akm155>

L'arrière-plan mazdéen est toujours présent également, et s'entrecroise avec les motifs salomoniques comme c'est le cas de la royauté triomphante incarnée par Fereydoun paré de la même couleur de tunique vert émeraude brodée d'or que dans la miniature de Hérât (fig. 3). Il représente le roi juste de nouveau à même d'occuper le trône, mais s'inspire aussi de la royauté zoroastrienne en ce qu'il tient à la main la massue à tête de taureau comme dans la miniature d'époque il-khanide et dans celle de Chirâz (fig. 1 & 2).

Parmi les thématiques mazdéennes, on retrouve encore celle de la victoire du printemps, augmentée de la présence de la musique avec le musicien au bas de la miniature, et de celle de la chasse à cause de l'arc que tient le personnage qui partage un regard complice avec ce musicien, et du fauconnier debout au-dessus d'eux : l'abondance du gibier marque la renaissance de la nouvelle saison, et la gaieté dénotant une ambiance de fête fait signe du côté de la célébration de Norouz. Celle-ci est confirmée par la quantité de fleurs sauvages et l'eau de la source, qui s'écoule doucement depuis l'escarpement de la montagne jusqu'à la prairie verdoyante en contrebas, constituant un modèle de *locus amoenus* à la persane. La beauté de l'eau est rendue par l'usage d'une poudre d'argent scintillant, d'apparence noire sur les reproductions, mais visible dans tout son éclat lorsqu'elle réfléchit la lumière sur les manuscrits originaux.

Les entrelacs culturels de cette illustration tirée du *Châhnâmeh* de Châh Tahmâsp sont également perceptibles au niveau du style. Le manuscrit réalise en effet une synthèse entre le style turkmène et le style timouride (Leoni, 2000/2008 ; Canby, 2014, p. 16) – le style turkmène s'étant développé à Tabriz et Chirâz une fois que ces villes furent passées aux mains des tribus turkmènes des Moutons Noirs Qara Quyunlu et des Moutons blancs Aq Quyunlu, dans les années 1490 ap. J.-C.⁶, tandis que le style timouride demeurerait l'apanage de la ville de Hérât, où Châh Tahmâsp passa son enfance avant de s'installer à Tabriz. Cet afflux de nouvelles esthétiques se traduit dans la peinture persane par l'ajout d'éléments turkmènes venant encore enrichir le panel des apports et innovations successives visibles dans les illustrations de la scène du châtiment de Zahhâk. À l'époque safavide, le *Châhnâmeh* de Châh Tahmâsp réunit ces tendances disparates en un style englobant voire totalisant, qui se traduit par des miniatures d'une richesse et d'une densité presque jamais atteintes auparavant⁷.

La miniature qui met en scène le châtiment de Zahhâk illustre cette synthèse (sur la complexité narrative de cette miniature, voir Toghan, Attari, Taghavinezhad, Yazdanpanah & Abasi, 2022). Les nuages en forme de spirale munis d'une traîne ondulée, ainsi que le feuillage au centre vert foncé et aux bordures jaunes de l'arbre en haut à gauche de la miniature correspondent à des éléments turkmènes que Sheila Canby relève à propos d'autres miniatures du même manuscrit (Canby, 2014, p. 17), tandis que le goût pour l'agencement géométrique se rapporte au style timouride de Hérât.

Parmi les autres influences on note encore, comme aux époques précédentes, celle de la porcelaine et de la soie chinoise qui étaient notamment ornées des motifs du phénix et du dragon chinois. En effet, les nuages qui surplombent la scène dessinent un dragon et une simorgh qui figurent sur le plan symbolique le combat entre les forces célestes incarnées par Fereydoun et les forces telluriques maîtresses des eaux primordiales du dragon Zahhâk (fig. 4 bis).

Michael Barry (2012/2013, p. 31-32) retrace le parcours géographique qu'ont suivi ces motifs, depuis le faucon égyptien repris par les Achéménides, puis transformé en Saêna-Meregha, une aigle seigneuresse des cieux et protectrice des rois iraniens qui perdura sous l'empire sassanide sous le nom de Sênmorv puis Simorgh, ainsi que l'appelle Ferdowsi et les autres poètes classiques. Les représentations sassanides de cette aigle solaire, qui s'inspiraient également de

⁶ Il est à noter que les *Châhnâmeh* illustrés produits à cette époque furent exportés en Turquie et en Inde et influencèrent les artistes locaux (Canby, 2014, p. 14) : le champ de circulation de l'œuvre, et de ses illustrations, est donc déjà très large, tout comme par conséquent les influences réciproques qui en résultent.

⁷ Sheila R. Canby décrit ce manuscrit comme « the most opulent and exquisitely illustrated of all *Shahnama* manuscripts » (Canby, 2014, p. 15-16), Francesca Leoni comme « the most luxuriously illustrated copy of Firdausi's epic ever produced in the history of Persian painting » (Leoni, 2000/2008).

l'oiseau mythique iranien Vâragna, voyagèrent le long des Routes de la soie jusqu'en Chine où les artistes continuèrent à enrichir sa représentation sous les traits d'un oiseau au long plumage flamboyant.

Figure 4 bis - Combat de Simorgh et du dragon



Agrandissement de la figure 4

Ce phénix, *fêng-huang*, fut au cours des siècles transfiguré par l'art et la pensée chinoise notamment bouddhiste et taoïste, puis voyagea de nouveau en sens inverse au gré des échanges marchands, inspirant en retour les artistes iraniens avant même l'invasion mongole, et encore davantage après. L'emprunt se fit cependant uniquement sur un plan esthétique, et non pas philosophique, les artistes iraniens ayant ignoré la portée métaphysique du *fêng-huang* au niveau symbolique. Ils réacclimatèrent plutôt la figure de Simorgh en la reliant à la notion abstraite d'intellect telle qu'elle fut développée dans la pensée néo-platonicienne puis byzantine chrétienne (Barry, 2012/2013, p. 37 ; sur les relations entre Byzance et l'Iran sassanide puis musulman, voir aussi Ettinghausen, 1972). Un sort comparable a affecté le dragon chinois ou *lông* (sur le dragon chinois, voir Sun & Durand, 1996/2021 ; sur les dragons et autres motifs peints sur les porcelaines chinoises ayant inspiré les miniaturistes iraniens, voir Grube & Sims, 1985 ; sur le dragon et Simorgh, voir Caiozzo, 2013).

Le *Châhnâmeh* de Châh Tahmâsp exerça durant tout le XVI^e siècle une influence sur les peintres d'Iran, mais aussi de l'Inde moghole, où, comme le rappelle Sheila Canby, « des artistes de la cour de Tahmâsp fondèrent une école royale de peinture et forgèrent le nouveau style moghol » (traduit de Canby, 2014, p. 18). Les modèles développés à l'époque safavide s'exportèrent

donc à nouveau vers une nouvelle cour, où ils acquièrent une patine indienne et où de nombreux manuscrits somptueux furent composés. Parallèlement, des illustrations continuèrent d'être produites en Iran.

Une page isolée d'un manuscrit daté de 1560 à 1580, et probablement réalisé à Chirâz, atteste ainsi de la fortune de l'épisode de Zahrâk dans la deuxième moitié du XVI^e siècle (fig. 5).

Figure 5 - Le tyran Zahrâk enfermé dans une grotte du mont Damâvand



Page isolée, 1560 / 1580 (2^e moitié du XVI^e siècle), encre, couleurs et or sur papier, 34,6 x 22,8 cm (page) ; 23,8 x 18 cm (peinture), MAO 2273/1 Recto, Paris, Musée du Louvre, Département des Arts de l'Islam, © 2014 Musée du Louvre / Harry Bréjat, <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010319854>

La dimension spirituelle y est moins marquée que dans le manuscrit de Châh Tahmâsp. Zakhkâ n'est plus enchaîné au sommet de la montagne par un Fereydoun s'étant élevé matériellement et intérieurement au rang de restaurateur de la lumière et du bien. En outre, dans le manuscrit précédent (fig. 4), la montagne occupait tout l'espace de la miniature et reprenait le modèle de la montagne Qâf, une arabisation du nom du Caucase qui en est venue à désigner toute montagne sacrée située aux confins du monde et permettant l'ascension mystique vers le paradis céleste (Barry, 2012/2013, p. 38), en l'occurrence appliquée au plus haut sommet d'Iran, le mont Damâvand, complétant ainsi la perspective spirituelle de la quête du nouveau roi. Dans cette miniature au contraire (fig. 5), la montagne est réduite à une cavité en contrebas, dans laquelle Zakhkâ est placé comme s'il était renvoyé aux régions souterraines infernales d'où ses serpents sont issus. La symbolique de Simorgh et du dragon n'est pas incluse non plus, et le forgeron est remplacé par un guerrier casqué et portant fourreau, tandis que Zakhkâ n'est plus enchaîné, mais plutôt descendu au bout d'une corde qui renvoie davantage à une scène de pendaison que de crucifixion ou de châtiment prométhéen, et qui rappelle l'emprisonnement de Bijan dans la grotte⁸. L'événement est ainsi montré sous un angle politique et militaire, et l'accent est mis sur la dimension humaine, à travers les nombreux courtisans et guerriers assemblés autour du roi, ainsi que l'expression de douleur affichée par Zakhkâ – qui a seulement perdu couronne, mais est encore vêtu d'une robe royale aux mêmes couleurs que celle de Fereydoun, bien que moins ornée. La royauté est moins un signe d'élection divine qu'une fonction susceptible de passer d'un camp à un autre, illustrant la nature changeante de la fortune, un thème cher à Ferdowsi.

Deux des *Châhnâmeh* illustrés du XVII^e siècle renouent avec les modèles d'époque timouride, et en particulier avec les miniatures du *Châhnâmeh* de Bâysonghor (Sims, 2007, p. 214) : il s'agit des manuscrits communément appelés le *Châhnâmeh* de Windsor, et le *Châhnâmeh Rachidâ* (sur l'attribution douteuse de ce manuscrit au calligraphe Abdol Rachid Deilami, voir Pakzad & Fadavi, 2012). Il convient de les envisager ensemble, tant ils semblent avoir été composés dans une logique similaire (fig. 6 et 7). L'illustration du châtiment de Zakhkâ en est une preuve flagrante, et a souvent été étudiée dans cette optique (sur les différences stylistiques de représentation de cette scène dans ces deux *Châhnâmeh*, voir notamment Moghimi & Ashouri, 2023).

Commençons par celle que contient le *Châhnâmeh* de Windsor (fig. 6). Dans sa présentation de ce manuscrit, Eleanor Sims cite l'exemple de la mise aux fers de Zakhkâ à l'appui de l'affirmation selon laquelle ce *Châhnâmeh* s'inspire de nombreuses miniatures du *Châhnâmeh* de Bâysonghor. Elle souligne que la composition de la scène est semblable dans les deux manuscrits (voir fig. 3 et 6), et l'on peut en effet repérer la même position de Zakhkâ dans la partie gauche ou centrale de la miniature, le visage et le corps tournés vers la droite. De plus, le forgeron de gauche a le bras levé dans les deux cas, tandis que le forgeron de droite a le visage penché sur son ouvrage. On peut ajouter que les éléments zoroastriens ont également été repris, à une tradition encore antérieure cette fois-ci (voir fig. 1 ; 2 ; 4) ; c'est le cas notamment de la massue à tête de taureau de Fereydoun, de couleur dorée à cause de la foudre qu'elle peut traditionnellement déclencher, et à l'unisson avec la couleur céleste de la lumière solaire symbole du soutien d'Ahurâ Mazdâ (fig. 6). Notons que les nuages sont également peints en or, en harmonie avec le rayonnement de la protection divine. En outre, la position contorsionnée du corps de Fereydoun met en valeur l'usage qu'il a fait de cette massue cosmique à tête de taureau, en même temps qu'elle rappelle le rôle qu'il a joué dans l'emprisonnement de Zakhkâ sous le mont Damâvand. Cependant, comme dans le *Châhnâmeh* du musée du Louvre (fig. 5), la place prépondérante prise par les soldats, au détriment ou en supplément de l'alliance entre la figure royale et le peuple incarné par les forgerons, est notable : le *Châhnâmeh* de Windsor en fait figurer cinq (contre trois, casqués de même, dans le *Châhnâmeh* du musée du Louvre).

⁸ Dans le *Châhnâmeh*, le guerrier iranien Bijan, pour avoir été surpris dans les appartements de la princesse touranienne Manijeh, est enfermé dans une cavité où il survit grâce à Manijeh jusqu'à sa libération par Rostam.

Figure 6 - Zahhâk enchaîné au mont Damâvand



1648, gouache et pigments métalliques, 45,5 x 28,5 cm (dimensions de la page), rcin 1005014.c, f. 33v, Windsor, Royal Library, Royal Collection Trust / © His Majesty King Charles III 2023

Figure 7 - Zahhâk enchaîné au mont Damâvand



Rachidâ Châhnâmeh, sans date, probablement XVII^e siècle, Ms 2239, fol. 42, Téhéran, Musée du Palais du Golestan, © Golestan Palace Museum, <http://www.golestanpalace.ir/>

Ce rôle joué par la frange militaire de la société est aussi souligné dans le *Châhnâmeh Rachidâ*, où le roi Fereydoun, brillant des attributs de sa royauté – la couronne et la massue à tête de taureau – a la tête tournée vers un général d’armée. Néanmoins la dimension magique et rituelle n’est pas absente non plus en raison de la massue à tête de taureau tenue vers le ciel par le roi, soulignée par l’or et en contraste avec le mouvement tourmenté des rochers de couleur bleu sombre et vert glauque habités par des *div* maléfiques – renouant ainsi avec la plus ancienne tradition illustrative des *Châhnâmeh* d’époque mongole. Parallèlement, une imagerie chrétienne réadaptée semble réapparaître puisque l’un des éléments les plus frappants de cette miniature par rapport aux autres illustrations de la scène est le corps et la robe de Zakhâk maculée de stigmates nombreux et profonds. Les stigmates du Christ seraient ici démultipliés pour suggérer la violence du châtiment, proportionnelle au mal engendré sur terre par le roi anthropophage. On pourrait aussi songer à la tradition chiite du martyr de l’Imam Hossein, dont plusieurs représentations picturales font figurer des blessures similaires sur le corps de Hossein, de son cheval blanc et de ceux de ses alliés (notamment, bien que très postérieures : une peinture de maison de thé, première moitié du XX^e siècle, Geroyani & Zargham, 2014 ; une lithographie de 1851 représentant Hossein le corps percé de flèches, et comparée au style illustratif du *Châhnâmeh* par Linda Komaroff, 2018, p. 207). Certaines représentations de *div* tués par des héros du *Châhnâmeh* présentent également ce type de blessures, une comparaison en accord avec la nature démoniaque de Zakhâk.

La tradition de l’illustration du *Châhnâmeh* a perduré au cours des siècles suivants. Parmi les derniers manuscrits illustrés et calligraphiés selon la coutume ancestrale on trouve le *Châhnâmeh* de Dâvari, ainsi que le *Châhnâmeh* d’Emâd al-Kottâb, tous deux désignés du nom de leur scribe respectif. Ils sont d’époque qadjar et puisent à diverses sources d’inspiration. Leur format respecte en profondeur la tradition des *Châhnâmeh* illustrés des siècles passés, tandis que le style des illustrations relève d’influences diverses – dans un mouvement similaire à celui que nous avons déjà observé à propos des miniatures précédentes. On y retrouve ainsi des tendances d’époque safavide (Simpson, 2009 ; Assemi, 2022, p. 276), mais la nouveauté majeure est l’impact grandissant des modèles venus d’Europe. Massoumeh Assemi relève les éléments précis se rattachant à l’une ou l’autre tendance : l’idéal artistique et littéraire de la beauté à l’iranienne est toujours présent, avec les sourcils en forme d’arc et les lèvres minces (Assemi, 2022, p. 281), et la tradition safavide se retrouve également dans le style de la calligraphie (Assemi, 2022, p. 276). À l’inverse, les techniques européennes de la perspective, du ténébrisme (Assemi, 2022, p. 279) et du clair-obscur (Assemi, 2022, p. 281), entre autres, sont utilisées, et maîtrisées diversement par les différents artistes. Marianna Shreve Simpson (2009) postule quant à elle que les influences décelables dans le *Châhnâmeh* de Dâvari pourraient venir soit d’Europe soit d’Inde, précision intéressante car elle est le signe que la circulation des motifs reposait encore sur des logiques régionales à cette époque.

3. La survie du mythe de Zakhâk dans l’iconographie moderne

La postérité du mythe de Zakhâk illustré s’est confirmée au-delà de la fin de l’art des manuscrits enluminés. Elle a survécu à l’arrivée de l’imprimerie, puis, plus tard, de l’outil numérique. Un exemple du XX^e siècle tiré de la propagande britannique menée durant la Seconde Guerre mondiale le confirme. Pour tenter de faire évoluer l’opinion publique iranienne, qui penchait en faveur de l’Allemagne en raison du poids qu’avait fait peser sur le pays la domination anglaise et russe, le gouvernement britannique fit réaliser des affiches pro-alliées sur la base de la légende de Zakhâk (voir Komaroff, 2018, p. 164 ; Gonnella & Rauch, 2011 ; Wynn, 2010). Ces six affiches, produites en 1942, furent rééditées sous forme de cartes postales à l’occasion de la Conférence de Téhéran en novembre 1943, comme moyen de prouver à l’Iran que les Alliés s’engageaient à garantir son indépendance à l’issue de la guerre (sur la propagande britannique, voir Welch, 2016). La conception de ces affiches-cartes postales fut le résultat du travail conjoint d’Arthur Arberry,

professeur à Cambridge, du professeur Modjtabâ Minovi, à qui il demanda conseil et qui eut l'idée d'exploiter la légende de Zakhâk, et enfin de Kimon Evan Marengo dit Kem, l'artiste gréco-égyptien qui les confectionna (Holman, 2002). Les six affiches suivent le déroulement de l'histoire de Zakhâk, depuis sa tyrannie sanguinaire exercée à l'encontre du peuple iranien jusqu'à sa défaite face à un Fereydoun remplacé par trois cavaliers qui ne sont autres que Churchill, Staline et Roosevelt. Zakhâk lui-même est dépeint sous les traits de Hitler, et les deux serpents sur ses épaules figurent respectivement l'allié italien et japonais de l'Allemagne, en la personne de Mussolini et du général Tôjô.

Sur le plan esthétique, il est notable que le style imité soit bien celui des miniatures anciennes, et non pas celui des plus récentes : l'évolution qu'a suivie l'art de la miniature jusqu'à l'époque qadjar n'est pas prise en compte. En effet, il s'agissait de faire appel à des éléments de culture proprement persans, c'est pourquoi l'on se trouve ici face à un cas d'œuvre réalisée en Europe, mais qui s'inspire de codes venus d'Iran, dans une logique inverse de celle que l'on a observée dans la miniature safavide ou qadjar, qui reprenait des éléments venus d'Europe. Bien sûr, cet usage est fait dans un objectif de propagande ; sa portée artistique n'est donc pas la visée principale. Mais cet objectif propagandiste lui-même n'est pas étranger aux grands commanditaires des miniatures persanes du passé iranien. De fait, l'utilisation du *Châhnâmeh* comme outil politique existait déjà à époque ancienne. Anna Caiozzo l'a montré pour les souverains turco-mongols (Caiozzo, 2018, et Caiozzo, 2023), et cela est aussi vrai des dynasties qui ont suivi, notamment les Safavides puis les Qadjars (Assemi, 2022, p. 264). D'une certaine façon donc, l'exploitation du motif du roi-dragon dans les affiches britanniques de la Seconde Guerre mondiale reprend les mêmes codes que ceux qui ont régi ses illustrations par le passé.

Ainsi, plasticité et enrichissement continuels ont assuré la longévité de l'art de la miniature persane, en même temps que la survie du motif du roi-dragon a combiné une unité thématique avec une variété d'interprétations aussi bien en diachronie qu'en synchronie. Le dernier exemple en date en est la publication du livre conçu par Hamid Rahmanian (2017/2023) qui a reconstitué de nouvelles illustrations en prélevant des morceaux de miniatures anciennes et en les ré-agençant dans des combinaisons différentes, conformément au goût du jour pour un public notamment occidental, le livre ayant été publié aux États-Unis puis en Europe. Ce panorama montre qu'à travers toutes ses déclinaisons, l'essence de la miniature persane demeure reconnaissable tout autant qu'adaptable et réceptive aux multiples modèles esthétiques qui se sont offerts à elle au cours de l'histoire.

Bibliographie

- ABDULLAEVA Firuza & MELVILLE Charles (2008), *The Persian Book of Kings: Ibrahim Sultan's Shahnama*, Oxford, Bodleian Library.
- ADAMOVA Adel Tigranovna (2008), *Mediaeval Persian Painting: The Evolution of an Artistic Vision*, traduction anglaise par John Michael Rogers, New York, Bibliotheca Persica.
- AFCHAR NADERI Reza (2018), *Histoire d'un mythe : le forgeron dans Le livre des rois de Ferdowsi*, Paris, L'Harmattan.
- ANVAR Leili & BARRY Michael (2012/2013), *The Canticle of the Birds by Farîd-ud-Dîn 'Attâr illustrated through Persian and Eastern Islamic Art*, Paris, Diane de Selliers.
- ASSEMI Massoumeh Nahid (2022), « Shahnameh-ye Davari: An Ode to a Dying Art? », *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, vol. 60, n° 2, p. 264-293.
- BARRY Michael (2004), *Figurative Art in Medieval Islam and the Riddle of Bihzâd of Herât (1465-1535)*, Paris, Flammarion.
- BRUNNER Christopher J. (2008), « Japan and its Relations with Iran. Introduction », *Encyclopædia Iranica*, vol. XIV, fasc. 5, p. 546-547.

- CAIOZZO Anna (2013), « Entre dragon et sîmurgh, perdre ou sauver son âme », dans Xiaohong Li & Nathalie Beaux-Grimal (éds.), *Créatures mythiques animales, écritures et signes figuratifs*, Paris, You Feng, p. 59-74.
- CAIOZZO Anna (2018), *Le Roi glorieux. Les imaginaires de la royauté d'après les enluminures du Shâh nâma de Firdawsî aux époques timouride et turkmène*, Paris, Geuthner.
- CAIOZZO Anna (2023), « Le manuscrit du Shâh Nâma de Bâsunghur Mîrzâ, entre programme personnel de gouvernement et miroir au prince », *Le Recueil Ouvert*, vol. 9.
- CANBY Sheila R. (2014), *The Shahnama of Shah Tahmasp: The Persian Book of Kings*, New York, Yale University Press, Metropolitan Museum of Art.
- CASANOVA Pascale (1999), *La République mondiale des lettres*, Paris, Seuil.
- DAMROSH David (2003), *What is World Literature?*, Princeton. Traduction française par Sébastien Thiltges & Julien Jeusette : *Qu'est-ce que la littérature mondiale ?*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2023.
- DANREY Virginie (2004), « Le taureau ailé androcéphale dans la sculpture monumentale néo-assyrienne : inventaire et réflexions sur un thème iconographique », dans Olivier Pelon (éd.), *Studia Aegeo-Anatolica*, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, p. 309-334.
- DEHKHODA Ali Akbar (1946), *Loghat-nâme*, Téhéran, Tchâpkhâneh-ye Madjles.
- DEMOULE Jean-Paul (2014), *Mais où sont passés les Indo-Européens ? Le mythe d'origine de l'Occident*, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XXI^e siècle ».
- DUBOST Jean-Pierre & GASQUET Axel (dir.), *Les Orient désorientés : déconstruire l'orientalisme*, Paris, Kimé, 2013.
- DUMEZIL Georges (1942), *Horace et les Curiaces*, Paris, « Les Mythes romains ».
- DUMEZIL Georges (1969), *Heur et malheur du guerrier : aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Paris, Presses universitaires de France.
- DURAND Gilbert (1960), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Grenoble, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines.
- ETTINGHAUSEN Richard (1972), *From Byzantium to Sasanian Iran and the Islamic World: Three Modes of Artistic Influence*, Leiden, Brill.
- GEROYANI Farnaz & ZARGHAM Adham (2014), « The Role of Virtue and Vice in Characters of Hosein Ghollar Aghasi's works », *Negareh Journal*, vol. 9, n° 30, p. 5-19.
- GHAFOURI Alireza (2016), « Recherches récentes sur l'épopée persane : la question des sources du *Chahnameh* de Ferdowsi », *Le Recueil Ouvert*, vol. 2.
- GONNELLA Julia & RAUCH Christoph (2011), *Heroische Zeiten: Tausend Jahre Persisches Buch der Könige*, Munich, Minerva.
- GRABAR Oleg (1999), *La Peinture persane : une introduction*, Paris, Presses universitaires de France.
- GRENET Frantz (2016), « Transferts magiques et démoniaques, de l'Orient romain à l'Asie centrale », dans Michel Espagne, Svetlana Gorshenina, Frantz Grenet, Shahin Mustafayev & Claude Rapin (dir.), *Asie centrale. Transferts culturels le long de la Route de la Soie*, Paris, Vendémiaire, p. 199-210.
- GRENET Frantz (2023), « A Preliminary Note on a Painting from Kuh-e Khwâjah in the New Delhi National Museum », *East & West*, vol. 62.
- GRUBE Ernst J. & SIMS Eleanor (1985), *Between China and Iran: Paintings from four Istanbul albums*, New York, The Islamic Art Foundation / Londres, University of London, Percival David Foundation of Chinese Art, School of Oriental and African Studies.
- HILLENBRAND Robert (2010), « Exploring a Neglected Masterpiece: The Gulistan *Shahnama* of Baysunghur », *Iranian Studies*, février, vol. 43, n° 1, p. 97-126.
- HINTZE Almut (1999), « The Saviour and the Dragon in Iranian and Jewish/Christian Eschatology », *Irano-Judaica IV*, Jerusalem, p. 72-90.
- HOLMAN Valerie (2002), « Kem's Cartoons in the Second World War », *History Today*, vol. 52, n° 3.

- INGERSOLL Ernest (1928), *Dragons and Dragon Lore*, New York, Payson & Clarke Ltd.
- KOMAROFF Linda (2018), *In the Fields of Empty Days: The Intersection of Past and Present in Iranian Art*, Los Angeles County Museum of Art, Munich, Londres, New York, DelMonico Books-Prestel.
- LEONI Francesca (2000/2008), « The Shahnama of Shah Tahmasp », *Heilbrunn Timeline of Art History*, New York, The Metropolitan Museum of Art, http://www.metmuseum.org/toah/hd/shnm/hd_shnm.htm
- LIEU Samuel (2000), « Byzantium, Persia and China: Interstate Relations on the Eve of the Islamic Conquest », dans David Christian & Craig Benjamin (éds.), *Realms of the Silk Roads: Ancient and Modern*, Turnhout, Brepols, p. 47-65.
- LINCOLN Bruce (1981), *Priests, Warriors, and Cattle: A Study in the Ecology of Religions*, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press.
- MAYRHOFER Manfred (1956-1976), *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen (A Concise Etymological Sanskrit Dictionary)*, Heidelberg, Carl Winter, Universitätsverlag.
- MOGHIMI Zohreh & ASHOURI Mohammad-Taghi (2023), « A Study of Technical Differences between the "Zahak Execution" paintings by Safavi Era painters and Mohammad Ghasem and Mohammad Yousef », *Journal of Islamic Crafts*, vol. 6, n° 2, p. 51 -57.
- PAKZAD Zahra & FADAVI Mohammad (2012), « A Comparative Study on Calligraphy of Rashida Shahnama with Abdul Rashid Dailami's Calligraphy Style », *mars*, vol. 7, n° 21, p. 4-16.
- RAHMANIAN Hamid & ARIZPE Simon (2017/2023), *Zahhâk : la légende du roi-serpent*, Montreuil, Les Rêveurs.
- RUBANOVICH Julia (2013), « The Shâh-nâma and Medieval Orality: Critical Remarks on the 'Oral Poetics' Approach and New Perspectives », *Middle Eastern Literatures*, vol. 16, n° 2, p. 217-226.
- SAKKAL Aya (2017), « L'art du portrait entre l'esthétique occidentale et persane dans l'Iran safavide 1501-1736 », *Recherches germaniques*, hors-série n° 12, p. 9-20.
- SHREVE-SIMPSON Marianna (2009), « Šâh-Nâma iv. Illustrations », *Encyclopædia Iranica*, <https://iranicaonline.org/articles/sah-nama-iv-illustrations>
- SIMS Eleanor (2007), *The Windsor Shahnama of 1648*, Londres, Azimuth Editions.
- SKJÆRVØ Prods Oktor (1987), « Azhdahâ: In Old and Middle Iranian », *Encyclopaedia Iranica*, vol. 3, n° 2, p. 191-205.
- SOLEYMANI MAJD Nina (2021), « De quelques éléments de la symbolique du dragon dans l'épopée byzantine et persane », *Iris*, n° 41.
- SUN Chaoying & DURAND Gilbert (1996/2021), « Renversement européen du dragon asiatique », *Iris*, n° 41.
- TOGHAN Narges Khatoon, ATTARI Alireza Khajeh Ahmad, TAGHAVINEZHAD Bahar, YAZDANPANAHA Hasan & ABASI Saeed (2022), « The Image of to tie up Zahak in Tahmasbi and Rashida Shahnameh based on Gerard Genet's Narratology Approach », *Motaleate Tatbighi Honar*, printemps-été 2022, vol. 12, n° 23.
- WELCH David (2016), *Persuading the People: British Propaganda in World War II*, Londres, The British Library.
- WYNN Antony (2010), « The Shâh-nâme and British Propaganda in Irân in World War II », *Manuscripta Orientalia*, juin, vol. 16, n° 1.

Nina Soleymani Majd

Maîtresse de conférences en littératures comparées à l'université de la Sorbonne Nouvelle et ancienne élève de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm, Nina Soleymani Majd a enseigné à l'université Grenoble Alpes et à l'université de Nantes. Ses recherches portent sur une lecture réévaluante des personnages féminins de l'épopée médiévale et contemporaine en Europe et en Asie, sur la tradition illustrative de l'épopée persane, et sur les récits de voyage en Iran au XIX^e et au XX^e siècle.

Partie 3
Échanges artistiques

Véronique Alexandre Journeau

La notation pour luth découverte à Dunhuang



Résumé : Le principe d'une méthode pour noter un air de musique repéré dans des manuscrits datés autour de 933, découverts dans les grottes de Mogao (Mogao ku 莫高窟) de Dun-huang (敦煌) sur la Route de la soie, est étudié avec l'idée que la provenance de cette notation est la même que celle de l'instrument auquel elle est associée – luth qui se dit *pipa* (琵琶) en Chine, *biwa* (琵琶) au Japon. S'étant propagée jusqu'en Corée et au Japon à une époque (dynastie Tang) où la Chine était la référence du monde asiatique, cette méthode qui associe un signe à une position/note, se révèle fondateur pour les trois pays, même si leurs utilisations se différencient par la suite. Les signes utilisés n'appartiennent pas à une langue repérée et la notation est l'une des premières codifications par les doigtés. Après avoir situé le contexte, l'article présente cette notation datant du X^e siècle, visible sur les manuscrits Pelliot 3719, 3539 et 3808 ; puis il évoque une notation pour le luth arabe (*ud*), nommée *abjad*, qui aurait pu circuler sur la Route de la soie à la même époque : inventée par Al-Kindi (ca. 800-873), elle n'a pas eu de succès et il en reste peu de trace dans les textes, le manuscrit original ayant disparu ; il traite enfin de la problématique du choix des signes à partir de la circulation de certains d'entre eux.

Mots-clés : musique, notation musicale, luth *pipa*, *ud/oud* (luth arabe), Dunhuang, Chine

Title & Abstract: The Lute Notation Discovery in Dunhuang — The principle of a method for notating a musical tune found in manuscripts dated around 933, discovered in the Mogao caves (Mogao ku 莫高窟) of Dunhuang (敦煌) on the Silk Road, is studied with the idea that the origin of this notation is the same as that of the instrument it is associated with - the lute known as *pipa* (琵琶) in China, *biwa* (琵琶) in Japan. Having spread as far as Korea and Japan at a time (Tang dynasty) when China was the reference for the Asian world, this method, which associates a sign with a position/note, proved to be fundamental for all three countries, even if their uses subsequently differed. The signs used do not belong to a specific language, and the notation is one of the first codifications of fingering. Having set the scene, the article first presents this notation dating from the 10th century, which can be seen on Pelliot manuscripts 3719, 3539 and 3808; then it discusses a notation for the Arabic lute (*ud*), named *abjad*, which may have been in circulation on the Silk Road at the same time: invented by Al-Kindi (ca. 800-873), it was not a success and little trace of it remains in the texts, the original manuscript having disappeared; the article finally analyses the choice of signs to note music, based on the circulation of some of them

Keywords: music, musical notation, *pipa* lute, *ud/oud* (arab lute), Dunhuang, China

L
 A notation musicale découverte sur la Route de la soie, dans les grottes de Mogao (Mogao ku莫高窟) de Dunhuang (敦煌), est un objet remarquable dont l'origine et l'interprétation sont toujours à l'étude (Chen Yingshi, 2005 et 2019) car les signes utilisés n'appartiennent pas à une langue repérée et la méthode est alors nouvelle, à déchiffrer. L'instrument destinataire, le luth – dit *pipa* (琵琶) en Chine et *biwa* (琵琶) au Japon – est un instrument communément répandu dans le monde et a lui-même voyagé vers l'Asie : il est arrivé par la Route de la soie au début de notre ère – des écrits et des figurines en témoignent – quelques siècles avant qu'apparaisse cette notation pour son jeu, l'une des premières codifications par les doigtés.

Après avoir situé le contexte, nous présenterons d'abord cette notation datant du X^e siècle, visible sur les manuscrits du fonds chinois Pelliot P.3719, P.3539 et P.3808 (conservés à la Bibliothèque nationale de France) ; puis nous évoquerons une notation appelée *abjad* pour le luth arabe (*ud*), qui aurait pu circuler sur la Route de la soie à la même époque : inventée par Al-Kindi's (ca. 800-873), elle n'a pas eu de succès et il en reste peu de trace dans les textes – le manuscrit original ayant disparu – si ce n'est sa mention dans un article récent (Yarman, 2007). Les notations chinoises anciennes étant présentées de façon synthétique par Zhang Na dans sa thèse, nous élargirons *in fine* à la problématique du choix des signes à partir de la circulation de certains d'entre eux.

1. La circulation des hommes et des idées par la Route de la soie est ancienne

Les musiciens sont des voyageurs éclairés. Ils emportent avec eux leur culture musicale, leurs pratiques et leurs airs, et en rencontrent d'autres. En effet, même si leur royaume était vaincu, ils n'étaient pas tués mais retenus comme otages, de même que des femmes de haut rang partaient dans des contrées éloignées, comme épouses en tribut ou otages pour la paix. Ce fut le cas, par exemple, de Cai Wenji (蔡文姬), fille d'un haut dignitaire des Han, Cai Yong (蔡邕), dont les airs de musique contiennent des traces venues d'ailleurs, en particulier le *da hujia* (大胡笳, « grand air de flûte tartare ») et le *xiao hujia* (小胡笳, « petit air de flûte tartare »). La légende concernant ces mélodies est la suivante :

臞仙按琴史曰：漢書載蔡琰字文姬。蔡邕之女也。其學有才辯。妙於音律。[...] 其父邕夜彈琴弦絕。琰聞之曰：第一弦也。復斷聞之曰：第四弦也。父甚異之。後適河東衛仲道。夫亡歸寧於家。漢末大亂。琰為胡騎所掠。[...] 入番為王后十二年。生二子。王甚重之。春月登胡車。琰感笛之音。作詩言志曰：胡笳動兮邊馬鳴。孤雁歸兮聲嚶。[...] 後武帝與邕有舊敕大將軍。贖文姬歸漢。二子留胡中。[...] 後胡人思慕文姬。乃卷蘆葉為吹笛奏哀怨之音。後唐董庭蘭善為沈家聲祝家聲。以寫胡笳聲為大小胡笳是也。(Zhu Quan [朱權], 1425/2001, vol. 下, f.6v-7r.).

D'après le *Livre des Han*, la fille de Cai Yong, Cai Wenji, poétesse de talent, avait dû être livrée aux barbares à la frontière au nord du fleuve Jaune comme épouse. [...] Son père brisait des cordes (la première puis la quatrième) en jouant de la cithare *qin* la nuit. [...] Elle y resta douze années pendant lesquelles elle eut deux fils. Le poème dit : « La flûte barbare s'anime, chante les chevaux des confins ; l'oie solitaire s'en retourne, cancanant. » [...] L'empereur Wu des Han postérieurs et Cai Yong firent racheter Wenji par un général [Cao Cao], laquelle revint chez les Han, regrettée des Barbares gardant ses deux fils. [...] La complainte du *hujia* fut, sous la dynastie Tang, transcrite pour *qin* par Dong Tinglan (695-765), maître de *qin* célébré dans un poème de Li Qi. (Notre traduction).

Figure 1 - Cithare qin (créé par Wan Xiang [万翔] à Wuhan)



Photo de Véronique Alexandre Journeau (Ni Qianning, 2019, p. 218)

L'observation des pratiques musicales, des airs et des modes dans une autre culture est toujours une source d'inspiration pour le musicien. Chercher l'origine des pratiques musicales et préciser leur circulation est certes un vaste champ d'étude qui engage des spécialistes de cultures différentes pour examiner toutes les hypothèses. La seule certitude à cet égard est que pour noter la musique, les choix portaient soit sur l'indication des gestes à effectuer (comme dans les tablatures), les positions/mouvements pour obtenir le(s) son(s), soit sur l'indication de l'air, des sons à entendre (comme dans la notation sur portée). Nous nous proposons néanmoins d'émettre des hypothèses sur les origines possibles de la notation des airs trouvés sur la Route de la soie à Dunhuang, en partant du plus proche.

Près de Dunhuang résident plusieurs ethnies, notamment les « cinq barbares » (*wu hu* 五胡), à savoir les Xianbei (鲜卑), peuple tartare présent sur les Routes de la soie au II^e siècle, s'établissant par la suite en Corée ; les Xiongnu (匈奴), assimilés aux Huns ; les Jie (羯) ; les Qiang (匈奴), ethnie pré-tibétaine occupant l'Ouest de la Chine, liée aux Xi Rong (西戎), ethnie de pasteurs ; et les Di (氏). Par ailleurs, dans sa présentation de la Collection Pelliot, la Bibliothèque nationale de France indique ceci :

Située à l'extrême ouest de la province du Gansu, la commanderie de Dun huang fondée au I^{er} siècle avant J.-C. marquait le point de départ des Routes de la soie vers l'Occident ; celle du nord conduisait au Ferghana par Tourfan et Koutcha, celle du sud en Bactriane par Khotan. Ces routes commerciales, empruntées aussi par les pèlerins, apportèrent à Dun huang les sources textuelles et iconographiques du bouddhisme indien et sérindien qu'elles mirent au contact de la tradition chinoise. (BnF, Notice du Fonds Pelliot chinois).

Les grottes de Mogao, inscrites au patrimoine mondial de l'Unesco depuis 1987 pour l'exceptionnelle collection de manuscrits qu'elles renferment, ont été réalisées dans la province de l'actuel Gansu entre 366 et le XIV^e siècle (des Wei du nord aux Yuan, dynastie mongole) et ont été découvertes par hasard vers 1900. Les manuscrits qui nous intéressent ici (répertoriés sous les cotes « Pelliot chinois » P.3719, P.3539 et P.3808, dans Soymié, 1991 ; voir aussi Drège et Moretti, 2014) ont été trouvés dans la grotte n° 17 (dite « salle secrète »), découverte à l'origine par le moine taoïste Wang Yuanlu (王圓篆, 1851-1931) en 1900 et rapportés en Europe par le sinologue Paul Pelliot (1878-1945) vers 1909.

Dans son introduction à leur publication en fac-similé dans *Airs de Tuen huang*, Jao Tsoung-yi [Rao Zongyi] indique ceci :

C'est de Kucha que la musique des « régions d'Occident » s'introduisit en Chine, tout d'abord à la suite de la conquête chinoise de ce royaume à la fin du IV^e siècle (en 384) par le général Liu Kuang, puis à la cour des Qin antérieurs qui avaient leur capitale à Chang'an [actuelle Xi'an]. (Demiéville et Jao, 1971, p. 40).

Il précise plus loin :

À l'époque de Yangdi des Sui (605-617), ainsi que le rapporte le *Sui Shu* ([livre] XV) (*Histoire des Sui*), la musique de Kucha comprenait une série de timbres comportant « des sons nouveaux » qui avaient un caractère voluptueux et dont plusieurs sont eux aussi représentés par des textes retrouvés à Dunhuang. (*Ibid.*, p. 41).

2. L'interprétation éclairée des sources est tardive...

Ce n'est qu'à partir de 1938 que la découverte suscite des recherches menées par le chercheur japonais Hayashi Kenzō¹ (Lin Qianshan 林谦三, 1899-1976), qui prouve que les signes écrits

¹ Son champ de recherche porte sur la musique de la dynastie Tang (618-907), en particulier l'étude comparée du *gagaku*

sur ces manuscrits constituent une notation musicale, et montre que cette notation correspond aux positions de jeu pour un luth à quatre cordes et quatre frettes (Hayashi, 1938/1991, p. 1-35). Les quatre livres ainsi que les articles portant sur cette notation et publiés par ce chercheur entre 1938 et 1969 font référence en la matière.

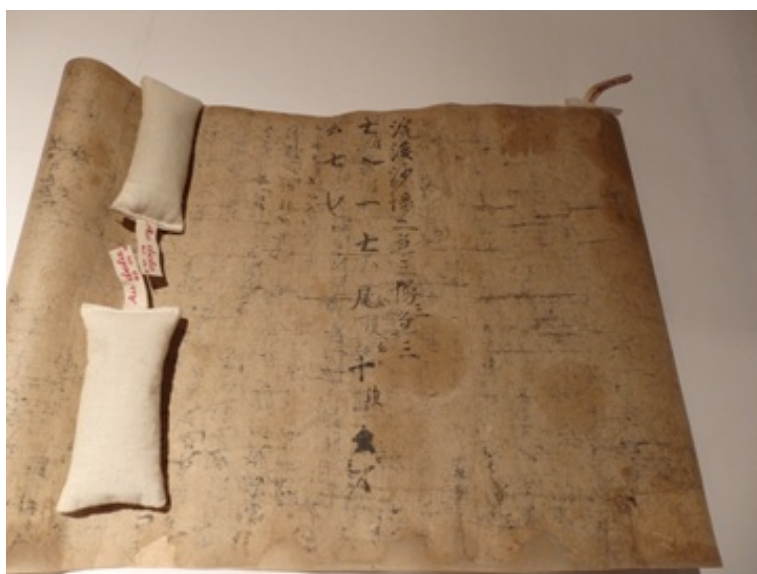
Figure 2 - Luth pipa



Photographie de Chen Yingshi

Le manuscrit P.3539 (Figure 3) présente vingt caractères comme base de la notation, séparés par un point (。) tous les quatre caractères avec une annotation explicite à côté de chaque groupe : « les quatre sons de l'index » (*cizhi sisheng* 次指四声), « les quatre sons du majeur » (*zhongzhi sisheng* 中指四声), « les quatre sons de l'annulaire » (*mingzhi sisheng* 名指四声) et « les quatre sons de l'auriculaire » (*xiaozhi sisheng* 小指四声).

Figure 3 - Le manuscrit P.3539 et sa reproduction



À gauche, l'original du manuscrit P.3539 conservé à la BnF (photographie de Véronique Alexandre Journeau) ; à droite, la reproduction utilisée par Chen Yingshi (qui n'a pu voir l'original qu'en 2016 lors de sa venue à Paris).

雅樂 (« musique de cour » japonaise) et du *tōgaku* 唐樂 (« musique des Tang ») : si de nombreux manuscrits et instruments ont disparu en Chine lors de la chute de la dynastie Tang, certains pu être conservés au Japon.

Le manuscrit P.3808 est un rouleau composé de onze feuillets comportant vingt-cinq airs de musique notés pour le luth *pipa*. Chen Yingshi explique que, jusqu'à une période récente en Chine, l'on ne pouvait pas travailler à partir du manuscrit directement, mais seulement de photos, ce qui ne permettait pas d'observer les effets des collages. Or, au verso de certaines jointures, on peut observer qu'un sūtra a été copié avec une date (933) au début du texte et l'indication selon laquelle il s'agit de l'annotation d'une cérémonie bouddhique ayant eu lieu cette année-là. En analysant de façon approfondie les collages et les espaces contraints, le professeur Chen Yingshi a pu déduire que la notation était antérieure à 933 (Chen Yingshi, 2016a et 2016b).

La table reproduite ci-dessous (Figure 4) comporte les vingt caractères (manuscripts) créés spécifiquement pour cette notation.

Figure 4 - Table des signes indiquant les positions pour le luth à quatre cordes et quatre frettes

弦 别	I	II	III	IV	指 法
空 弦	一	ㄥ	ㄣ	上	散打四声
第一相	ㄨ	ㄨ	ㄣ	八	次指四声
第二相	凡	十	ㄣ	丨	中指四声
第三相	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	名指四声
第四相	ㄣ	ㄣ	ㄣ	ㄣ	小指四声

Réalisation de Chen Yingshi

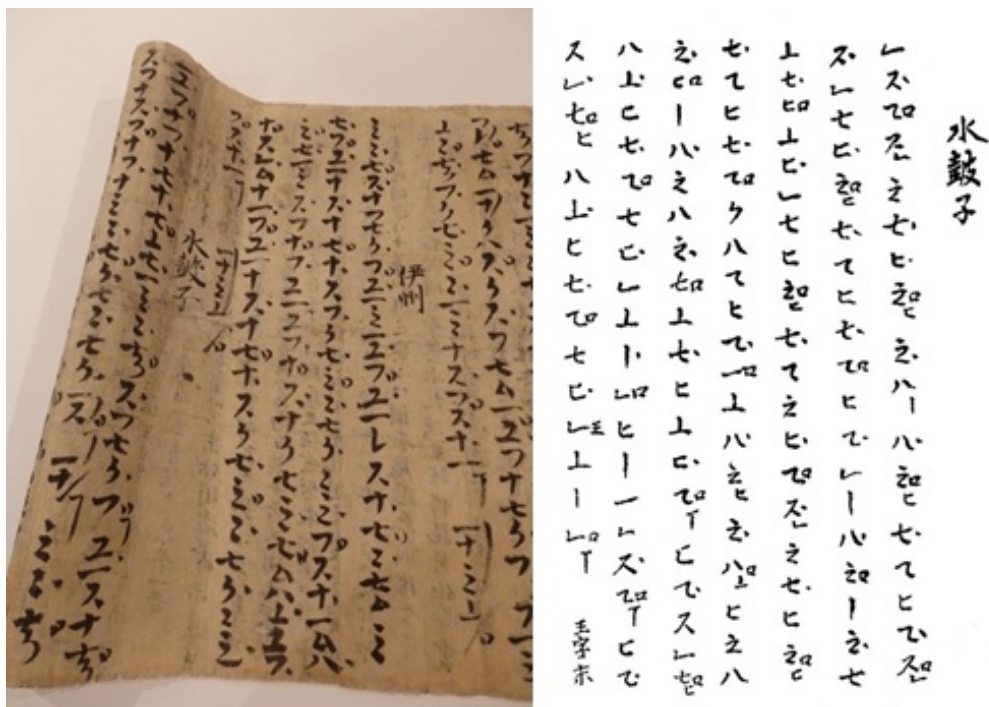
La colonne de gauche liste les quatre frettes (*diyixiang* 第一相, *dierxiang* 第二相, *disanxiang* 第三相, *disixiang* 第四相) précédées par le jeu de la corde à vide (*kongxian* 空弦, sans appuyer sur le manche) ; la ligne du haut liste les quatre cordes (I, II, III, IV) ; la colonne de droite liste les doigts en jeu (*sanda sisheng* 散打四声, *ci(shi)zhi sisheng* 次(食)指四声, *zhongzhi sisheng* 中指四声, *mingzhi sisheng* 名指四声 et *xiaozhi sisheng* 小指四声, soit, respectivement, les quatre sons avec aucun doigt, avec l'index, le majeur, l'annulaire et l'auriculaire). Ainsi, le signe de la deuxième ligne de la première colonne correspond à la note jouée sur la première frette de la première corde à l'aide de l'index. Enfin, l'indication hors cadre précise qu'il y a un ton (*quanyin* 全音) entre le jeu à vide et la première frette, puis trois fois un demi-ton (*banyin* 半音) pour les espacements entre les frettes suivantes.

C'est à l'aide de ces vingt signes que sont notés les airs de musique pour le luth, comme l'illustre la figure 5 ci-dessous.

Ainsi, grâce à la table des positions/doigtés, cet air peut être déchiffré en lisant les signes les uns après les autres sur la « partition » : le premier signe, situé en haut de la première colonne à partir de la droite (après le titre), constitué d'un petit trait vertical à gauche d'un trait horizontal, est repéré dans la table (Figure 4) comme le deuxième signe de la première ligne, ce qui signifie que le musicien doit jouer la deuxième corde (II) à vide (*kongxian* 空弦) ; le deuxième signe, constitué d'un bref trait horizontal suivi à partir de son extrémité droite par un trait oblique vers la gauche avec un petit trait oblique vers la droite formant enjambement (avec une petite virgule apposée sur la droite de ce caractère), est repéré comme le deuxième de la deuxième ligne de la table, ce qui renvoie au jeu de la deuxième corde cette fois-ci, à la première frette, avec l'index,

etc. Dans un accordage *la, do, mi, la* (l'un de ceux proposés par Chen Yingshi, à savoir : un *la* pour la première corde (la plus grave), le *do* supérieur (tierce mineure au-dessus) pour la deuxième, le *mi* suivant (la quinte par rapport au *la*) pour la troisième et le *la* à l'octave pour la quatrième), cela donnerait la succession *do-ré*.

Figure 5 - Notation de l'air Shuiguzi (水鼓子)



À gauche, le début de l'air dans le manuscrit P.3808 conservé à la BnF ; à droite, l'air dans la reproduction utilisée par Chen Yingshi ; photographie de Véronique Alexandre Journeau

Cela dit, ni le mode, sans doute connu ou standard, ni le rythme ne sont précisés : ce point est encore en discussion mais peut-être le rythme est-il signalé par de petits signes apposés de temps à autre à droite de la notation proprement dite, comme celui que nous avons mentionné *supra*.

3. ... et l'origine de la notation reste un mystère

Le paradoxe vient de ce que l'écriture verticale est celle pratiquée dans les pays d'Asie de l'Est mais que les signes utilisés ne sont pas constitutifs des langues de cet ensemble géographique et culturel. Pour Hayashi Kenzō, Rao Zongyi et Chen Yingshi, cette notation prend son origine en Asie de l'Est. En s'appuyant sur la découverte de Hayashi, Rao précise :

Les signes [...] semblent être des déformations de caractères chinois [évoquant curieusement le *katakana* japonais]. [...] La notation de P.3539 v° (pl. LVIII) a déjà été publiée, avec une planche et un long commentaire explicatif, par le musicologue japonais Hayashi Kenzō dans ses « Recherches sur les instruments de musique du Shōsōin [正倉院] » en 1964 ; les anciens documents japonais présentent un grand intérêt comparatif.

P.3808 v° (pl. LIV-LVII) est une autre notation de luth *p'i-p'a* [琵琶] [...] au recto de laquelle se trouve un « texte d'explication de sūtra » (*kiang-king wen* [江經文]) qui fut prêché au palais des T'ang Postérieurs pour l'anniversaire de l'empereur Ming-tsong [Mingzong] en 933 [...]. Ce n'est pas encore la notation moderne dite *kong-tch'e* [工尺], comme le veulent Wang Tchong-min

[Wang Zhongming chinois] (« Recueil » de 1950, Introduction, p. 6) et Jen Eul-pei [Ren Erbei chinois] (« Première enquête », 1954, p. 142). (Demiéville et Jao, 1971, p. 43).

Quant à Chen Yingshi, il maintient dans des conférences récentes (Chen, 2016a et 2016b) que cette notation est d'origine chinoise. Pourtant, d'une part, c'est la notation *gongche* (工尺), ultérieure, qui aurait été inspirée par l'efficacité de la notation pour *pipa* (琵琶), et non l'inverse ; d'autre part, si une notation pour cithare *qin* (琴) et une notation pour flûte utilisant des indications de doigts et des indications de mouvements avaient bien émergé sous les Tang, il s'agit de notations basées sur les caractères chinois qui, sous forme textuelle, sont tout à fait reconnaissables.

Comparativement, la plus ancienne notation pour cithare *qin*, portant sur un air intitulé « L'orchidée solitaire » (*Youlan* 幽蘭) (*Jieshi diao Youlan*, VI^e-VII^e siècles), datant de la dynastie Sui (VI^e-VII^e siècles) et redécouverte au Japon au XIX^e siècle², se présente comme un texte constitué de phrases :

耶馭中指|卞半寸許案商食指中指雙牽宮商中指急下與拘俱下十三下一寸許住末商起 [...].

Le majeur posé sur [la corde] *shang* [à la position] 10 monte d'environ un demi *cun*, l'index et le majeur jouent ensemble [les cordes] *gong* et *shang*, le majeur redescend vite pour [une frappe] *gou* [à la position] 13 [et] descend d'environ un demi *cun* en quittant *shang* [...]

Ainsi, les gestes à effectuer pour produire les sons font l'objet d'un texte qui décrit ceux-ci en utilisant le langage courant. Les indications essentielles pour le jeu, à savoir les doigts — le pouce (*dazhi* 大指), l'index (*shizhi* 食指), le majeur (*zhongzhi* 中指) et l'annulaire (*wumingzhi* 無名指) —, les cordes *wen* (文), *wu* (武), *gong* (宮), *shang* (商), *jue* (角), *zhi* (徵) et *yu* (羽)³, et les gestes — tels que, par exemple, les mouvements *gou* (拘), *tiao* (挑) ou *xia* (下) — occupent chacune au moins un caractère, ces caractères étant reliés entre eux dans des phrases. Aussi faut-il compter une phrase pour chaque note et près de 5 000 idéogrammes pour noter un air : c'est évidemment bien trop long.

Il a fallu attendre le XII^e siècle pour que se diffuse, en lien avec la poésie chantée sur un air donné (les *ci* 詞), une notation musicale recourant à la fois à l'abréviation et la concaténation pour signifier les quatre indications essentielles du jeu de la cithare *qin*, à savoir (1) quel doigt utiliser à la main droite (Figure 7, en bas à droite), pour quel type de frappe [une indication pour l'ensemble doigt-frappe] et (2) quelle corde jouer (Figure 7, en bas à gauche) et, pour la main gauche, (3) quel doigt utiliser (Figure 7, en haut à gauche) et (4) à quelle position relativement aux repères doigts « blasons » (Figure 7, en haut à droite). Des informations complémentaires à ces quatre indications essentielles sont de plus fournies, de façon abrégée également, sous la forme d'annotations figurant à côté ou au-dessous du caractère désignant le doigté, comme des gestes de vibrato ou de glissando exécutés à la main gauche.

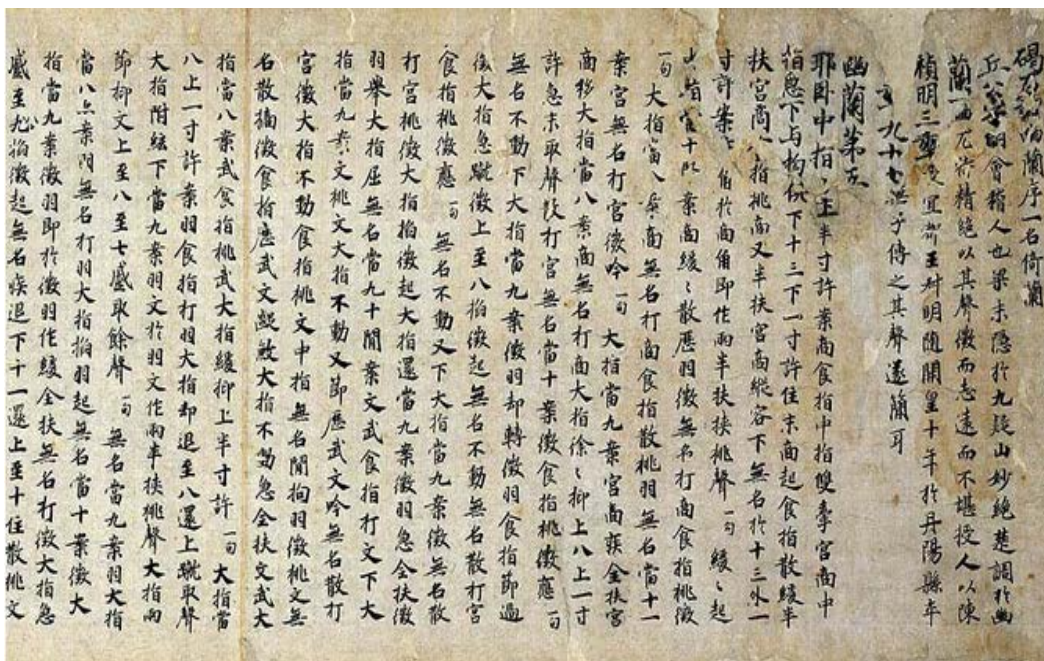
Dans cette notation, les caractères, qui renvoient à chacune des quatre indications essentielles, sont parfaitement reconnaissables. Il est possible que, pour rationaliser l'écriture musicale et la rendre plus concise, on ait mis au point cette notation pour cithare au XII^e siècle, en s'inspirant de l'observation de la notation pour luth *pipa* du X^e siècle, mais cela reste une hypothèse à ce stade. Quoi qu'il en soit, ce processus a abouti à la notation abrégée pour cithare *qin* mise au

² Conservé à l'origine dans une bibliothèque de maître au Japon, ce document a été publié pour la première fois en Chine en 1884 dans *Guyi congshu* (古逸叢書).

³ Les cordes de la cithare à cinq cordes sont nommées par les noms des cinq notes du système pentatonique ; ensuite, les deux cordes ajoutées lors du passage à sept cordes ont reçu les noms des rois Wen (文) et Wu (武), fondateurs de la dynastie Zhou (周) au XIV^e siècle avant J.-C.

point sous les Song par le poète et cithariste Jiang Kui (姜夔, ca. 1155-1221), notation qui est toujours en vigueur aujourd'hui.

Figure 6 - Notation textuelle de l'air « L'orchidée solitaire »



Jieshidiao Youlan, VI^e-VII^e siècles, vol. 5.

Figure 7 - Caractère-doigté da-jiu-gou-liu (大九勾六) pour cithare qin, combinant quatre informations

Abréviations des doigts :
pouce, index, majeur et
auriculaire (main gauche)

大	大 da
イ	食 shi
中	中 zhong
夕	名 ming

琴徽号

Numero de blason: de 1 à 13,
pastilles de droite à gauche
sur le schéma ci-dessous

大九勾六

琴弦号

Numero de corde : de 1 à
7, sur sillet de haut en bas
sur le schéma ci-dessous

尸	擘 bo
乚	托 tuo
木	抹 mo
レ	挑 tiao
フ	勾 gou
乃	剔 ti
丁	打 da
弓	摘 zhai

Type de frappe :
couples vers
l'extérieur /vers
l'intérieur pour
chacun des 4 doigts
de la main droite

En haut à gauche, le doigt de la main gauche à utiliser (le pouce, da 大); en haut à droite, la position à laquelle le poser (9^e blason, jiu 九); en bas à droite, le type de frappe à la main droite (la frappe gou 勾, à savoir frapper la corde de l'extérieur vers l'intérieur/vers soi avec le majeur); en bas à gauche, la corde sur laquelle jouer cette frappe (la sixième corde, liu 六).

La question reste donc entière : quelle peut être la provenance des caractères utilisés dans la notation de Dunhuang ? S'agissant d'une notation directe par les positions de doigts (en tablature) durant la même période (IX^e-X^e siècles), on peut toutefois songer à la notation dite *abjad*, créée au siècle précédent pour le luth arabe, *ud*, par Al-Kindi (ca. 800-873), notation qui pourrait

avoir circulé avec l'instrument, le luth, dont on sait qu'il est arrivé en Asie par la Route de la soie, comme semble l'indiquer le commentateur Liu Xi (劉熙) vivant à la fin de la dynastie des Han de l'Est (début du III^e siècle) : « Le *pipa* est d'origine barbare et se jouait à cheval ; pousser la main en avant se disait *pi*, la tirer en revanche se disait *pa*, juste comme le tambour, d'où son nom. »⁴ (Liu Xi, ca. 200). Cette notation a été ensuite abandonnée, lorsque les philosophes et musiciens arabes se sont tournés vers la théorie. Elle aurait néanmoins été révisée au XIII^e siècle puis de nouveau abandonnée avant d'être réutilisée, en l'adaptant, à la fin du XVIII^e siècle (Yarman, 2007).

Dans une synthèse récente portant sur cette question, Ozan Yarman présente une table associant des lettres arabes et des nombres (*ibid.*, p. 41) :

Figure 8 - Table associant lettres arabes et nombres de l'article d'Ozan Yarman

ا	ب	ج	د	ه	و	ز	ح	ط	ي
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
ك	ل	م	ن	س	ع	ف	ص	ق	
20	30	40	50	60	70	80	90	100	
ر	ش	ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ	
200	300	400	500	600	700	800	900	1000	

Le musicologue explique que l'*abjad*, dont le nom provient des quatre premières lettres de l'alphabet arabe, a tout d'abord été un « guide pour apprendre l'alphabet arabe » (« a guide to learning the Arabic alphabet »), puis qu'il a servi à d'autres usages, dont la numérogie ou le calcul des dates, ainsi que la notation musicale :

Abu Yusuf Yaqub ibn Ishaq Al-Kindi, premier Abbasid philosopher, who lived ca. 800-873 C.E., was the first to utilize Abjad as a pitch notation. [...] By the end of the 18th century, Abd al-Baki Nasir Dede (1765-1821) introduced a modified Abjad notation just decades before the awakening in musical arithmetics took place. (*Ibid.*, p. 44).

Abu Yusuf Yaqub ibn Ishaq Al-Kindi, philosophe de premier plan sous les Abbassides, ayant vécu vers 800-873 après J.-C., fut le premier à utiliser l'*abjad* comme un système de notation de la hauteur des sons. [...] À la fin du XVIII^e siècle, Abd al-Baki Nasir Dede (1765-1821) introduisit une nouvelle notation adaptée de l'*adjab* plusieurs dizaines d'années avant le réveil de l'arithmétique musicale. (Notre traduction).

Le fait que la notation pour *pipa* de Dunhuang n'a pas survécu en Chine malgré son efficacité prouve qu'elle n'était pas perçue comme un mode de notation naturel ; de plus, en dehors des manuscrits rapportés par Pelliot, il n'en existe pas d'autres traces en Asie, ce qui corrobore l'idée qu'elle a probablement été importée en Chine. Mais, d'un autre côté, elle a peut-être été à l'origine de l'évolution de la notation musicale en Chine et au Japon, en ouvrant la voie vers l'emploi de signes abrégés, soit partiellement reconnaissables (comme dans le cas de la notation pour cithare *qin*), soit indépendants du langage, comme nous allons à présent le voir.

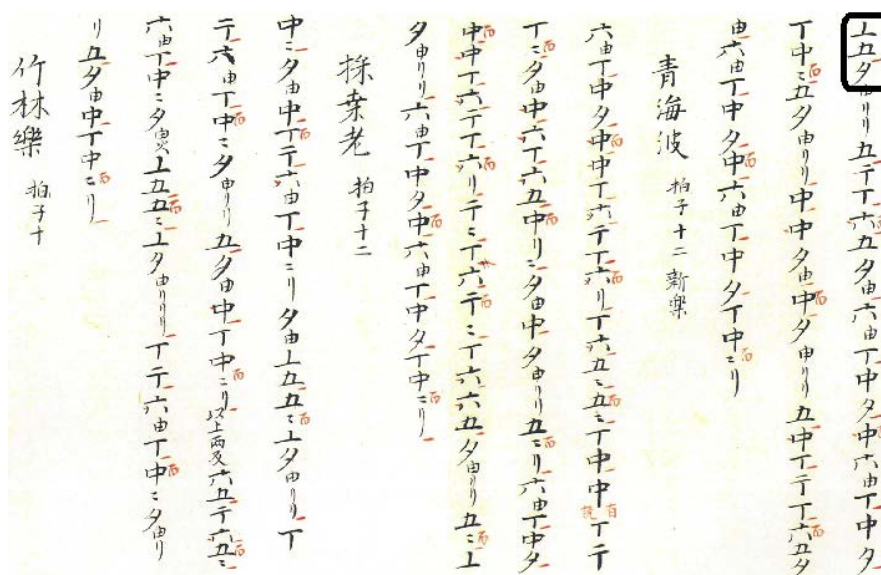
4. Une symbolisation *ad hoc*

Une notation musicale efficace repose sur l'usage de signes à la fois simples et bien différenciés entre eux. Or, la pratique d'abrégé les signes utilisés dans l'écriture se vérifie depuis l'Égypte ancienne, avec l'écriture démotique, jusqu'au Japon. Par exemple, sur une stèle de l'époque ptolémaïque, l'on voit dans la partie supérieure Horoudja jouant de la harpe pour trois

⁴ Texte original : « 批把本出于胡中，馬上所鼓也。推手前曰批，引手卻曰把，象其鼓時，因以為名也。 »

divinités et dans la partie inférieure un texte en écriture démotique (Émerit, 2017, p. 34-37). De même, dans le document ci-dessous, la notation d'un air extraite du *Hakuga no fue-fu* (博雅笛譜, 966), il manque la barre supérieure du caractère chinois *wu* (五) (2^e caractère de la première colonne en partant de la gauche) ; le premier signe des deux premières colonnes peut être également considéré comme résultant de la suppression d'un trait sur le caractère *gong* (工), la première fois le trait supérieur et la deuxième, le trait inférieur ; le troisième signe de la première colonne est l'abréviation du caractère *shi* (食, « index »), également utilisé dans la notation abrégée pour cithare *qin* (Figure 7), et le deuxième signe de la deuxième colonne est celle du « majeur » (*zhong* 中), etc. (Motoya, 2019, p. 189-190).

Figure 9 - Notation de l'air « Les vagues de Kokonor » (Seigai-ha 青海波), notation 1 (ancienne) (Hakuga no fue)



Ce manuscrit japonais, qui date de 966, est à peine postérieur au manuscrit avec notation musicale abrégée, daté de 933, découvert à Dunhuang, ce qui conduit les musicologues japonais et chinois à penser que la notation de Dunhuang vient d'Asie, le Japon étant réputé pour avoir conservé des instruments et textes relatifs à la musique de la dynastie Tang après son effondrement en 907. Mais l'inverse est possible au sens où une notation simple et efficace comme celle de Dunhuang peut avoir été introduite en Chine par l'ouest, *via* la Route de la soie, et immédiatement mise en application, dans une période où l'on cherchait une façon d'enregistrer les airs par écrit.

On peut même envisager une circulation de systèmes de notation où interviennent des alphabets indo-européens. On s'aperçoit en effet que certains signes utilisés pour la notation musicale se retrouvent aussi bien dans l'alphabet kharosthi de l'Inde, ou un alphabet antérieur, et dans l'alphabet grec : on relève par exemple une proximité entre le signe indien 𑀓, le *dzeta* (ζ) épigraphique en grec qui est encore en usage au début du III^e siècle, prononcé *na* au début de la période kushana en Inde, soit au I^{er} siècle, et le caractère chinois *gong* 工, toujours en usage actuellement, ou encore entre le signe indien 𑀚, le *dzeta* majuscule en grec, prononcé *da* à la fin de la période pré-kushana, avant le I^{er} siècle et le caractère chinois *yi* (乙).

Parmi les écritures dans lesquelles on retrouve des signes brefs qui semblent communs entre plusieurs cultures et qui sont tombées en désuétude avant de ressurgir ou d'être remplacées, on trouve aussi des écritures d'Arabie du Sud : par exemple le sabéen, écriture abandonnée avant le début de notre ère et rénovée au III^e siècle pour engendrer, dans le royaume d'Aksoum,

le guèze, qui est resté depuis le syllabaire éthiopien (Bron, 1997, p. 55-57 et *Écriture guèze* sur le site « Solidarité et culture en Éthiopie »); ou encore l'écriture utilisée au Yémen qui a disparu relativement tardivement, au VI^e siècle, du fait de dominations successives (éthiopiennes et perses), puis de l'intégration du Yémen dans le monde musulman avec remplacement de l'écriture locale par l'écriture arabe. Cela prouve que les idées naissent, semblent disparaître, mais demeurent en latence, puis réapparaissent ailleurs. Comme les idées, des signes émergent à différents endroits ou bien circulent d'un endroit à l'autre, leur sélection pour divers usages, dont celui de la notation musicale, s'expliquant parce qu'ils sont à la fois simples (peu de traits) et efficaces (discriminants). Cette recherche d'une combinaison entre simplicité et efficacité reflète également la démarche de Rousseau qui est l'objet de l'article de Zhang Na dans le présent volume.

Bibliographie

- BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE (BnF), Notice du Fonds Pelliot chinois, <https://archivesetmanus-crits.bnf.fr/ark:/12148/cc50534#:~:text=Situ%C3%A9%20%C3%A0%20l'extr%C3%Aame%20ouest,sud%20en%20Bactriane%20par%20Khotan>
- BRON François (1997), « Naissance et destin de l'alphabet sudarabique », dans *Yémen, au pays de la reine de Saba*, Catalogue d'exposition, Institut du Monde arabe, 25 octobre 1997-28 février 1998, Paris, Institut du Monde arabe, p. 55-57.
- CHEN YINGSHI (陈应时) (2005), *Dunhuang yuepu jieshi bianzheng* (敦煌•樂譜解釋辨證, *Dialectique d'interprétation des tablatures de Dunhuang*), Shanghai, Shanghai yinyue xueyua chubanshe (上海音樂學院出版社).
- CHEN YINGSHI (陈应时) (2016a), « L'une des plus anciennes notations musicales, pour luth pipa, retrouvée dans les manuscrits de Dunhuang », conférence donnée le 30 mai 2016 à l'Institut national d'Histoire de l'art à l'invitation du laboratoire LangArts, en partenariat avec le Centre de recherche sur les civilisations de l'Asie orientale (CRCAO), <https://hal.archives-ouvertes.fr/medihal-01949232v1>
- CHEN YINGSHI (陈应时) (2016b), « Dunhuang : des peintures de musiciens à la notation des airs de musique », conférence donnée le 31 mai 2016 à l'Institut national d'Histoire de l'art à l'invitation du laboratoire LangArts, en partenariat avec l'Association Asie-Sorbonne, <https://hal.archives-ouvertes.fr/medihal-01967066v1>
- CHEN YINGSHI (陈应时) (2019), « La notation d'origine inconnue pour luth 琵琶 *pipa* de Dunhuang », traduction de Véronique Alexandre Journeau, dans Alexandre Journeau & al. (éds.), *Du signe à la performance. La notation, une pensée en mouvement*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'Univers esthétique », p. 177-187.
- DEMIÉVILLE Paul & JAO Tsoung-yi [Rao Zongyi (饒宗頤)] (éds.) (1971), *Airs de Touen-houang (Touen-houang k'iu [敦煌曲]), textes à chanter du VIII^e-X^e siècles*, manuscrits reproduits en fac-similé, Paris, Éditions du CNRS, <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc8827v>
- DRÈGE Jean-Pierre & MORETTI Costantino (2014), *La Fabrique du lisible. La mise en texte des manuscrits de la Chine ancienne et médiévale*, Paris, Collège de France, Institut des Hautes Études Chinoises.
- ÉCRITURE GUÈZE, Document permettant une « Comparaison entre les alphabets sabéens, ancien guèze et nouveau guèze », *Solidarité et culture en Éthiopie*, <https://scethiopie.wordpress.com/2010/12/08/gueze/>
- ÉMÉRIT Sybille (2017), « Les stèles de musiciens de l'Égypte ancienne, support de piété et marqueur social », *Dossiers Archéologie*, n° 383 (Musiques ! Échos de l'Antiquité – Exposition au Louvre-Lens), septembre-octobre 2017, p. 34-37.

- HAKUGA NO FUE (博雅笛譜, 966/s.d., *Partitions pour flûte fue de Hiromasa*), dans *Rakusaidō-bon* (楽歳堂本, *Le livre du Rakusaidō*), Tōkyō, Institut de recherche sur l'historiographie de la musique japonaise de l'Université Ueno Gakuen [上野学園大学 日本音楽史研究所].
- HAYASHI Kenzō (Lin Qianshan林谦三) (1938/1991), « Pipa gupu zhi yanjiu – Tianping, Dunhuang erpu shijie (琵琶古谱之研究—《天平》、《敦煌》二谱试解, « Recherche sur l'ancienne notation de pipa. Proposition du déchiffrement de la notation de Dunhuang et Tianping », traduit du japonais par Rao Zongyi (饒宗頤) et Li Ruiqing (李锐清) dans Jao Tsung-i [Rao Zongyi] (éd.), *Dunhuang pipapu lunwenji* (敦煌琵琶谱论文集, *Recueil des théories sur les notations pour pipa de Dunhuang*), Taipei, Xin wenfeng chuban gongsi (新文丰出版公司).
- JIESHI DIAO YOU LAN (碣石調幽蘭, *L'Orchidée solitaire en mode jieshi* (VI^e-VII^e siècles), conservé au Musée national de Tōkyō, <http://chinaknowledge.de/Literature/Science/jieshidiaooulan.html>
- LIU Xi (劉熙) (ca. 200), *Shi Ming* (釋名, *Explication des noms*), « Instruments de musique commentés » (« Shi yueqi », 釋樂器), <https://ctext.org/shi-ming/zh>
- MOTOYA Miyauchi (宮内基弥) (2019), « Les plus anciennes partitions pour flûte au Japon "博雅笛譜 Hakuga no fue-fu" », dans Alexandre Journeau & al. (éds.), *Du Signe à la performance. La notation, une pensée en mouvement*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'Univers esthétique », p. 189-215.
- NI QIANNING (2019), « Une notation en tablature millénaire pour la cithare 琴 qin »,倪倩凝, dans Alexandre Journeau & al. (éds.), *Du Signe à la performance. La notation, une pensée en mouvement*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'Univers esthétique », p. 217-238.
- PELLIOT Paul, Fonds chinois de la BnF, Manuscrits de Dunhuang P.3539, <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc1201851>
- PELLIOT Paul, Fonds chinois de la BnF, Manuscrits de Dunhuang P.3719, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8302820z.r=3719%203719?rk=42918;4>
- PELLIOT Paul, Fonds chinois de la BnF, Manuscrits de Dunhuang P.3808, <https://archivesetmanuscrits.bnf.fr/ark:/12148/cc120455x>
- SOYMIÉ Michel (1991) *Catalogue des manuscrits chinois de Touen-houang. Fonds Pelliot chinois de la Bibliothèque nationale*, vol. IV, n° 3501-4000, Paris, Publications Hors série de l'École française d'Extrême-Orient.
- YARMAN Ozan (2007), « A Comparative Evaluation of Pitch Notations in Turkish Makam Music: Abjad Scale & 24-Tone Pythagorean Tuning ~ 53 Equal Division of the Octave as a Common Grid », *Journal of interdisciplinary music studies*, vol. 1-2, p. 43-61, https://musicstudies.org/wp-content/uploads/2017/01/Abjad_JIMS_071203.pdf
- ZHANG Na (2018), *La Pensée musicale de Jean-Jacques Rousseau en Chine*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'Univers esthétique ».
- ZHU Quan (1425/2001), *Shenqi mipu* (神奇秘譜, *Partitions secrètes et merveilleuses*), Pékin, Zhongguo shudian chubanshe (中国书店出版社).

Véronique Alexandre Journeau

Docteure en musicologie (Sorbonne université) puis docteure en sinologie (Université Paris Diderot), Véronique Alexandre Journeau est chercheuse habilitée à diriger des recherches au Centre de recherche sur l'Extrême-Orient de Paris Sorbonne (CREOPS). Parmi ses nombreuses publications : « Perception-Figuration-Discernement : aux fondements de l'interprétation du réel en Chine », dans Fionn Bennett et al. (éds.), *Langages, interprétation, représentation : perspectives pluriculturelles, trans-historiques et interdisciplinaires*, Éditions et Presses universitaires de Reims, coll. « Langage et Pensée », 2023, p. 13-37 ; « Le mythe de la création des étalons sonores en Chine », dans Pierre-Sylvain Filliozat & Michel Zink (éds.), *Mythes d'origine dans les civilisations de l'Asie*,

Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 2021, p. 241-257 ; *Poétique de la musique chinoise* (Paris, L'Harmattan, 2015). Elle dirige depuis 2009 la collection « L'univers esthétique » chez L'Harmattan et depuis 2010, dans un partenariat interuniversitaire, l'équipe de recherche interartistique et interculturelle LangArts dont les travaux (actes des séminaires et colloques) sont publiés régulièrement.

Na Zhang

Revitalisation de la notation chiffrée de Jean-Jacques Rousseau en Chine



Résumé : L'article traite de l'adaptation puis de la généralisation en Chine au début du xx^e siècle de la notation musicale proposée par Jean-Jacques Rousseau en 1742, dite « notation chiffrée » (connue en Chine sous l'appellation *jianpu* 简谱, « notation simplifiée ») : après avoir été un échec en Europe, elle est passée par le Japon, où elle n'a pas été retenue malgré les nombreux apports de la modernité occidentale introduits au Japon ; elle n'a pas non plus pénétré en Corée qui s'était émancipée de la Chine en créant sa propre écriture (*hangul*) et ses propres notations, adaptées des notations anciennes chinoises. La notation chiffrée de Rousseau, qui fera l'objet d'un premier temps, est une méthode qui utilise les chiffres de 1 à 7 pour représenter les sept sons d'une échelle diatonique, à savoir *do, ré, mi, fa, sol, la, si*. Le phénomène de sinicisation de la notation préconisée par Rousseau est examiné dans un second temps : seront présentés le contexte particulier en ce début du XX^e siècle en Chine ainsi que la façon d'adapter cette méthode jugée astucieuse au point de pouvoir remplacer et harmoniser les notations chinoises en usage à l'époque. En conclusion, une notation musicale dévoile comment l'on pense à une époque le repérage du son et ses transformations, comment l'on passe du contenu musical aux signes, et comment ces signes peuvent être organisés logiquement et culturellement, révélant des affinités dans les approches dans l'espace et le temps.

Mots-clés : musique, notation musicale chiffrée, *jianpu*, Jean-Jacques Rousseau, Chine

Title & Abstract: Revitalization of Jean-Jacques Rousseau's Numbered Notation in China — The article deals with the adaptation and then generalisation in China at the beginning of the 20th century of Jean-Jacques Rousseau's musical notation (1742), named 'numbered musical notation' (known in China as *jianpu* 简谱, « simplified notation »): After failing in Europe, this notation went to Japan, where it was not adopted at a time when modernity was coming from the West — nor did it penetrate Korea, which had emancipated itself from China by creating its own script (*hangul*) and its own notations, adapted from ancient Chinese notations. Rousseau's numbered notation, which is presented first, is a method that uses numbers from 1 to 7 to represent the seven pitches of a diatonic scale, *i.e.* 'C, D, E, F, G, A B'. The phenomenon of the sinicisation of the notation recommended by Rousseau is then examined: are presented what the specific context in China at the beginning of the 20th century was and why this method was considered astute, being able to replace and harmonise the Chinese notations in use at that time. In conclusion, musical notation reveals how people at the time thought about how to identify sound and its transformations, how we move from musical content to signs, and how these signs can be managed logically and culturally, revealing affinities in approaches in space and time.

Keywords: music, numbered musical notation, *jianpu*, Jean-Jacques Rousseau, China

Au début du XX^e siècle, c'est la notation inventée par Jean-Jacques Rousseau en 1741¹, dite « notation chiffrée », qui, après avoir connu un échec en Europe, a été adaptée puis généralisée en Chine sous l'appellation *jianpu* (简谱, « notation simplifiée ») (Auteur, 2016 et 2018). Nous présenterons dans un premier temps la notation chiffrée de Rousseau, méthode qui utilise les chiffres de 1 à 7 pour représenter les sept sons d'une échelle diatonique, à savoir *do, ré, mi, fa, sol, la, si* ; c'est une notation relativement simple et, de ce fait, pédagogique au regard de la notation sur portée qui s'est répandue en Occident puis dans le monde, notamment en Chine où elle était réservée à une élite tournée vers l'Occident. Le phénomène de sinisation de la notation préconisée par Rousseau est examiné dans un second temps : nous traiterons d'une part du contexte spécifique à la Chine en ce début du XX^e siècle et d'autre part de la façon dont cette méthode jugée astucieuse a été adaptée, au point de pouvoir remplacer et harmoniser les notations chinoises en usage à l'époque, différenciées selon les instruments.

1. La notation chiffrée de Jean-Jacques Rousseau

Le 12 août 1742, Rousseau présente à l'Académie des Sciences à Paris un mémoire intitulé « Projet concernant de nouveaux signes pour la musique »². C'est un petit texte d'une vingtaine de pages, détaillant le fonctionnement de sa méthode et ses avantages par rapport à la notation sur portée, à propos de laquelle il écrit ceci :

Cette quantité de lignes, de clefs, de transpositions, de dièses, de bémols, de bécarres, de mesures simples & composées, de rondes, de blanches, de noires, de croches, de doubles, de triples-croches, de pauses, de demi-pauses, de soupirs, de demi-soupirs, de quarts-de-soupirs, &c. donne une foule de signes & de combinaisons, d'ou résultent deux inconvénients principaux, l'un d'occuper un trop grand & l'autre de surcharger la mémoire des écoliers, de façon que l'oreille étant formée, & les organes ayant acquis toute la facilité nécessaire longtemps avant qu'on soit en état de chanter a livre ouvert, il s'ensuit que la difficulté est toute dans l'observation des regles & non dans l'exécution du chant. (Rousseau, 1742/2012, p. 19)

Ainsi, l'intention de Rousseau est de simplifier les signes et de faciliter l'apprentissage du système musical de son époque.

L'année suivante, il publie un autre texte, *Dissertation sur la musique moderne* (Rousseau, 1743/2012), qui est une version améliorée et plus détaillée du texte précédent. Rousseau y ajoute une histoire de la notation occidentale, du système de sons et, dans l'annexe, trois airs notés par sa propre méthode dont l'exemple ci-après d'une musique vocale notée selon sa méthode (Figure 1).

Dans cette notation, les sept chiffres représentent les sept sons (*do, ré, mi, fa, sol, la, si*) de la gamme diatonique, le chiffre 0 servant à marquer les silences, les lettres, à distinguer les registres, les syllabes, à indiquer la tonalité, enfin les signes de ponctuation, à préciser les éléments rythmiques. Écrit selon la notation en vigueur en Occident, la notation sur portée, cela donnerait ceci (Figure 2).

Malheureusement, la présentation de Rousseau à l'Académie ne rencontre pas un grand succès, et selon les trois juges non-musicologues qui statuent sur sa proposition, la méthode s'adapte uniquement à la musique vocale ; par ailleurs, elle n'est même pas nouvelle puisque le père Jean-Jacques Souhaity (ca. 1632-ca. 1697) avait déjà envisagé qu'une relation entre les

¹ Le système de notation est présenté à l'Académie en 1742, d'après les *Confessions* et les archives de l'Académie, mais ne fait l'objet d'une publication qu'en 1781 (Zhang, 2018, p.51).

² ROUSSEAU Jean-Jacques (1742/2012), *Projet concernant de nouveaux signes sur la musique, Œuvres complètes*, Genève, Slatkine, Paris, Champion, 2012, tome 12, p. 15.

notes et les chiffres pourrait faciliter l'apprentissage du plain-chant, dans un ouvrage intitulé *Nouveaux élémens de chant, ou L'essay d'une nouvelle découverte qu'on a faite dans l'art de chanter, Laquelle débarrasse entièrement le plein-chant et la musique de clefs, de notes, de nuances, de guidons ou renvois...* (Souhaitty, 1677).

Figure 1 - *Menuet de Dardanus* de Jean-Philippe Rameau selon la méthode de Rousseau (1743/2012, p. 154)

MENUET DE DARDANUS.

Re Volez, plaisirs, volez, Amour prête leur tes char-
 3 || d 3,4 3,2 3 | 4,3 | 2, 3 2, 1 2 | 3,°,
 mes, répare les allarmes qui nous ont troublez.
 d 2 | 1,2 1, 7 6 | 5,4, 3 | 6, 5, i | 7 c
 Que ton empire est doux, vien, vien, nous voulons
 c 5c,4 3,4 5 | 6 | 4 | 5 | i, 3 2,
 tous sentir tes coups, enchaîne nous; mais ne te fers
 d 1 | 1,3 2, 1 | 1,3 2, 1 | 6 | 4 5,6
 que de ces chaînes dont les peines sont des bienfaits.
 c 7,i 2 | 3 4, 5 6, 7 i | 4, 5, 7 | id.

Figure 2 - Le *Menuet de Dardanus* de Jean-Philippe Rameau transcrit en notation sur portée (notre transcription)

Menuet de Dardanus

Vo - lez, plai - sirs, vo - lez! A - mour, pré - te leur tes char - mes, ré - pa - re les a -
 lar - mes qui nous ont trou - blés. Que ton em - pire est doux! Viens, viens!
 nous vou - lons tous sen - tir tes coups: en - chaî - ne - nous; mais
 ne te sers que de ces chaî - nes dont les pei - nes sont des bien - fait.

Dans ses *Confessions*, Rousseau explique que trois facteurs qui empêchent la diffusion de sa méthode : 1) lui-même, son caractère : il se trouve incapable de valoriser cette méthode ; 2) les éditeurs : il leur faut de nouveaux caractères pour imprimer les nouveaux signes et cela a un coût ; 3) le public : les gens hésitent à l'adopter car ils se disent que si cette invention n'était pas acceptée, à quoi bon l'apprendre (Rousseau, 2012, p. 26).

Dans ce même ouvrage, Rousseau cite par ailleurs la réaction de Jean-Philippe Rameau :

Vos signes, me dit-il, sont très bons en ce qu'ils déterminent simplement et clairement les valeurs, en ce qu'ils représentent nettement les intervalles et montrent toujours le simple dans le redoublé, toutes choses que ne fait pas la note ordinaire : mais ils sont mauvais en ce qu'ils exigent une opération de l'esprit qui ne peut toujours suivre la rapidité de l'exécution. La position de nos notes, continua-t-il, se peint à l'œil sans le concours de cette opération. Si deux notes, l'une très haute, l'autre très basse, sont jointes par une tirade de notes intermédiaires, je vois du premier coup d'œil le progrès de l'une à l'autre par degrés conjoints ; mais pour m'assurer chez vous de cette tirade, il faut nécessairement que j'épelle tous vos chiffres l'un après l'autre ; le coup d'œil ne peut suppléer à rien. (*Ibid.*, p. 25)

Rousseau a bien compris et accepté cette critique, mais le problème n'est pas facile à résoudre, car ce qu'il propose est une toute nouvelle conception de la notation musicale. C'est pourquoi, ne voyant aucune issue, il abandonne son projet. Il reste néanmoins une méthode et des exemples suffisamment probants pour que celle-ci puisse voyager et se fixer ailleurs.

2. Le contexte chinois au début du XX^e siècle

Après la première guerre de l'opium qui aboutit aux « traités inégaux » (à partir des années 1840), le gouvernement chinois mandchou prend conscience du retard tant militaire qu'industriel de la Chine par rapport à l'Occident. Cela le conduit à opérer une politique d'ouverture visant à assimiler les techniques venant de l'étranger. À cet effet, de nouvelles écoles sont créées, dans lesquelles l'« école d'occidentalisation » (*yangwu pai* 洋务派), ou « mouvement d'auto-renforcement » (*yangwu yundong* 洋务运动), entend en particulier mettre en œuvre une éducation musicale. Néanmoins, la musique chinoise de l'époque était devenue un passe-temps de divertissement vulgaire, la tradition confucéenne de *liyue* (礼乐, « Rites et Musique ») étant perdue depuis longtemps. Par ailleurs, en considérant le pouvoir de la musique sur l'esprit, on jugeait le système occidental et sa musique comme étant inacceptables si bien que le projet de cours de musique dans les écoles a finalement été suspendu.

Après l'échec de la première guerre sino-japonaise (1894-1895), la situation change. Les réformistes croyaient que c'était grâce à la restauration Meiji (明治, 1868) et l'étude approfondie des systèmes occidentaux que le Japon avait pu vaincre la Chine. Le Japon et la Chine étant dans des situations similaires, imiter le Japon et assimiler les modèles occidentaux apparaissaient alors comme le moyen de sauver le pays. Ces réformistes pensaient aussi à la musique et reconnurent son potentiel, espérant réformer le « nouveau peuple » (*xinmin* 新民) à travers la musique et en particulier les chansons. De plus, certains étudiants chinois séjournant au Japon dans la deuxième moitié du XX^e siècle avaient déjà commencé à étudier la musique occidentale selon les méthodes occidentales importées dans l'archipel, notamment en utilisant la notation chiffrée de Jean-Jacques Rousseau. La méthode est ainsi adoptée par les Chinois car elle apparaît simple, facile et pratique, sous l'angle de la musique mais personne à cette époque n'établit de lien entre cette notation et Rousseau, alors que la pensée de Rousseau avait pénétré les cercles des réformistes chinois (Wang, 2010, préface, p. xvii).

Cette méthode, pensait-on, pourrait permettre aux étudiants de savoir chanter et composer rapidement, du moins concernant des airs simples. De 1902 à 1907, Liang Qichao (梁啟超, 1873-1929) a utilisé cette méthode pour écrire plusieurs chansons qu'il publie dans son journal *Le Nouveau Citoyen* (*Xinmin congbao* 新民丛报), qui paraissait au Japon (en chinois). Par la suite, cette méthode fut rapatriée en Chine sous la forme de manuels de solfège : à cet égard, le *Chant pour l'école* (*Xuexiao changge* 学校唱歌) de Shen Xingong (沈心工, 1870-1947), publié en 1904, marque l'introduction de la notation chiffrée en Chine (Figure 3).

Figure 3 - Notation chiffrée, intercalée avec les paroles du 1^{er} couplet

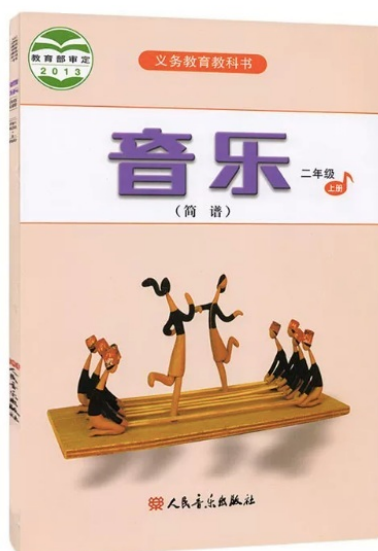


Shen, 1904, p. 1

C'est ainsi que dans les écoles chinoises circulaient des chants adaptés de ceux que l'on chantait à l'époque dans les rues et les ruelles, transcrits selon la nouvelle notation importée du Japon. Par la suite, pendant la deuxième guerre sino-japonaise (1937-1945), sous la Révolution Culturelle (1966-1976) et depuis la Réforme économique (années 1980), cette méthode est largement diffusée en Chine, toujours en lien avec le chant.

Depuis les années 1950, la musique traditionnelle, qui avait été délaissée auparavant, a été réintroduite dans les conservatoires de style occidental, et pour ce type de musique aussi, la méthode de notation chiffrée, alors utilisée communément chez les musiciens chinois, a remplacé les notations traditionnelles. Elle est même devenue un outil puissant pour uniformiser la musique traditionnelle (Figure 4).

Figure 4a - Manuel de 2^e année (correspondant au CE1) : couverture



Yinyue, 2012, photographie de Na Zhang

Figure 4b - Manuel de 2^e année (correspondant au CE1) : page intérieure

1 = F $\frac{3}{4}$

王金仁词
于美玉曲

2 5 5 2 | 1 1 2 0 | 2 5 5 2 | 1 6 5 0 |

1. 小麻雀 喳喳叫, 走起路来 蹦蹦跳,
2. 小花猫 走起路来

5 6 6 6 | 2 5 6 6 | 2 5 5 3 | 2 - - | 1 1 2 0 ||

见了妈妈 唱支歌呀, 见了小朋友 问声好。
见了妈妈 见了小朋友

Yinyue, 2012, photographie de Na Zhang

Alors que la notation sur portée introduite bien avant en Chine, avec les Jésuites au XVI^e siècle, n'avait pas connu un véritable succès, la notation chiffrée s'impose sous l'appellation *jianpu*, à la fois pour noter, enseigner et composer la musique, grâce à quelques menues adaptations qui ont permis son acculturation en Chine.

Un tel processus d'acculturation d'un système de notation musicale en Chine est fort étonnant parce que c'est le seul pays à avoir fait de cette notation la clé de l'éducation musicale et parce qu'il existait déjà en Chine diverses notations répondant à divers besoins.

3. Les notations musicales traditionnelles de la Chine

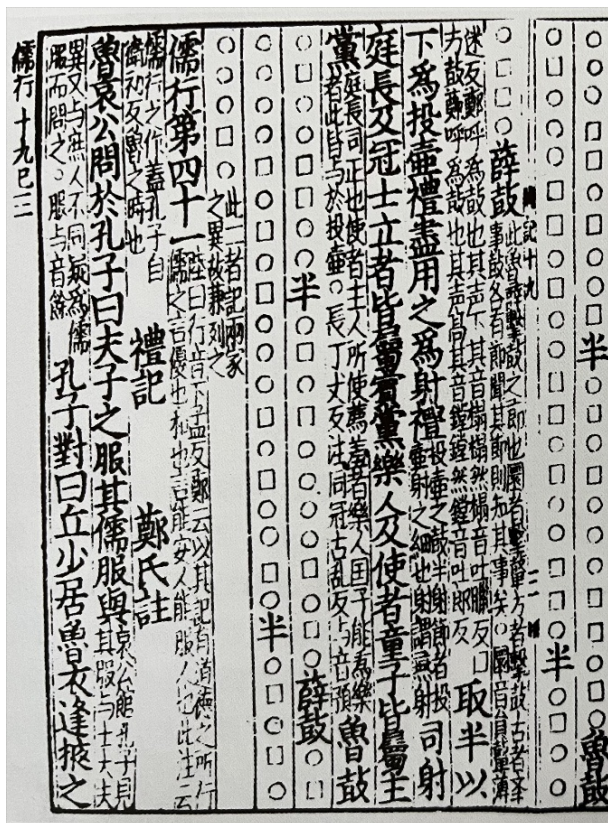
Avant l'introduction de la notation chiffrée, la Chine comptait une trentaine de notations que nous avons classifiées en trois groupes (Zhang, 2019, p. 33-48) : les notations en images, les notations en écriture chinoise et les notations en caractères *ad hoc*. Quelques exemples sont donnés ci-après pour illustrer cette diversité et expliquer les principes d'écriture.

3.1. Notations en images

Dans cette notation (Figure 5), le cercle indique un type de frappe appelée *pi* (鼗) et le carré, une frappe *gu* (鼓). Dans la notation bien ultérieure dite « pour tambour et claquoir » (*guban bangshu* 鼓板棒数, Figure 6), l'idée du cercle est développée : les cercles, grands ou petits, liés ou séparés, semblent indiquer différents types de frappe tandis que les lignes horizontales séparent la pièce musicale en segments ; cette notation comprend par ailleurs des caractères chinois dont *pai* (拍), en rapport avec la battue de la mesure, et *ji* (急), qui marque le rythme (rapide, accéléré, etc.).

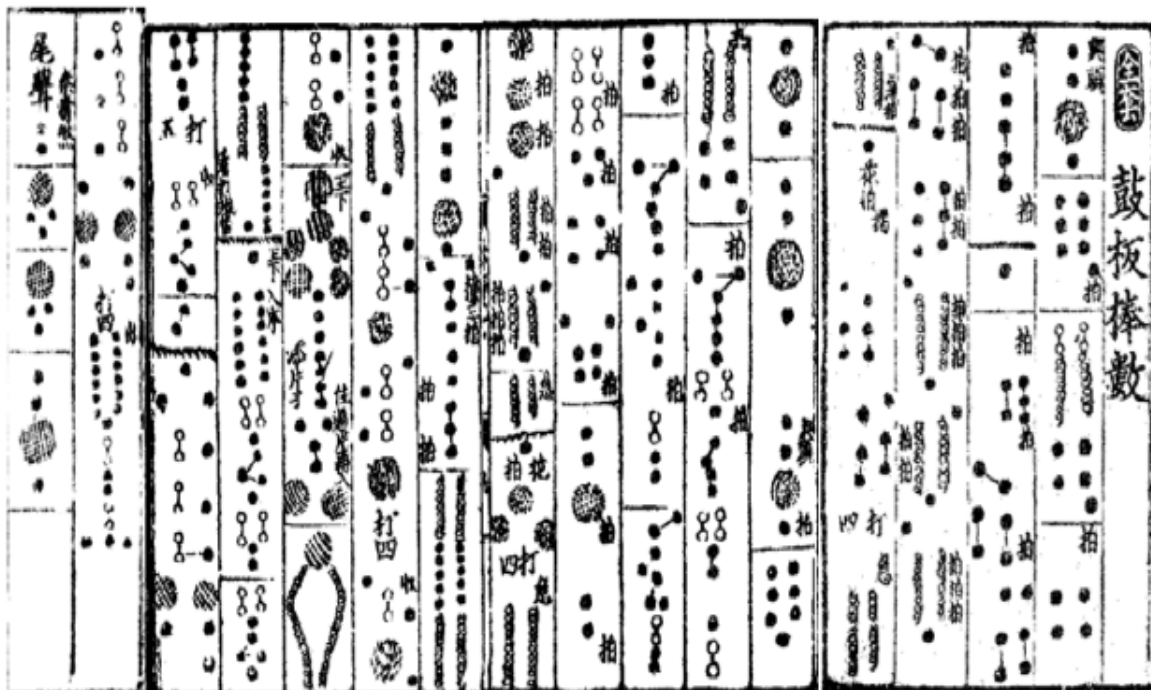
Pour la musique vocale (Figure 7), l'idée est de suivre le mouvement de la voix : le chant en solo correspond à une courbe, le chant en duo, à deux courbes parallèles, le chant en chœur, à trois courbes ensemble, la ponctuation (。) marquant une pause.

Figure 5 - Notation pigu (鼗鼓) par cercles et carrés pour percussions (Li ji [礼记])



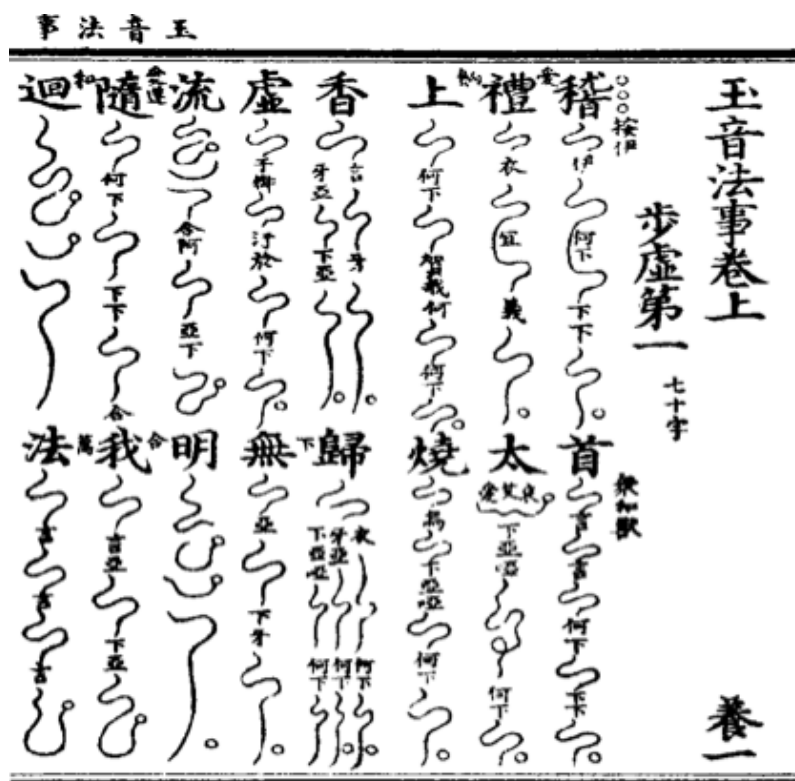
Liu et al., 2008, p. 12

Figure 6 - Notation guban bangshu (鼓板棒数, « pour tambour et claquin »)



Wang, 2006, p. 32

Figure 7 - Notation en courbes dans le Yuyin fashi (玉音法事)



Liu, 2008, p. 322

3.2. Notations en écriture chinoise

Les trois principales façons d'utiliser l'écriture chinoise pour noter la musique consistent à :

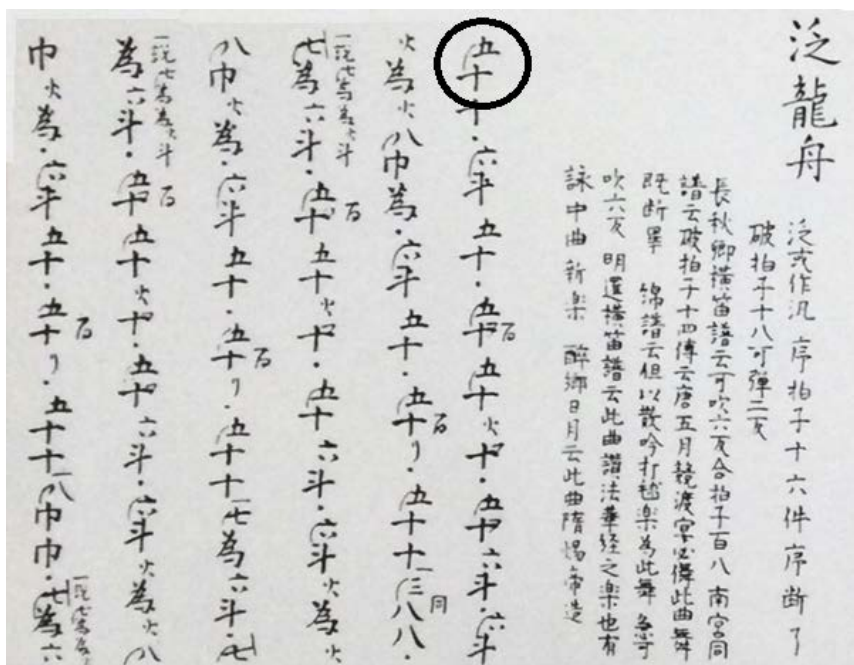
1. utiliser le langage courant pour décrire les gestes produisant les différents sons : c'est le cas de la « notation textuelle » *wenzi* (文字) utilisée par exemple pour noter l'air intitulé *Youlan* (幽兰) ;
2. noter les « positions produisant les différents sons » (notation *yinwei* 音位) : c'est le cas de la notation pour la cithare *zheng* (箏) et de la notation « en dix troncs célestes » (*shi tiangan* 十天干) du luth à trois cordes appelé *sanxian* (三弦) ;
3. noter la hauteur des sons par des termes spécifiques comme dans la notation *lülü* (律吕), la notation *gongshang* (宫商) et la notation *gongche* (工尺).

Le document ci-dessous (Figure 8) est un exemple de notation en écriture chinoise. Il s'agit d'une notation musicale pour la cithare *zheng* (箏) à treize cordes, extrait du recueil *Ninchi yōroku* (仁智要录, *Recueil essentiel de la sagesse et de la bienveillance*), compilé vers 1171 par Fujiwara no Moronaga (藤原師長, 1138-1192), où sont conservées des notations originaires de la Chine de l'époque Tang. Le premier caractère du texte musical (au premier tiers du feuillet à partir de la droite) est composé de deux parties reliées par un petit trait courbe : le caractère *shi* (十, « dix »), centré, signifie que la dixième corde est pincée par le pouce, et le caractère *wu* (五), abrégé du trait supérieur et légèrement décalé, signifie que la cinquième corde est pincée par le majeur. Il s'agit donc d'une écriture par doigté-geste.

La notation dite *lülü* (律吕) s'appuie sur la dénomination des hauteurs de sons qui existait dans l'antiquité : elle consiste en douze termes indiquant les douze hauteurs sonores d'une gamme (il s'agit en réalité de deux gammes emboîtées par tons : une gamme *do, ré, mi, fa #, sol #,*

la # et une gamme ré b, mi b, fa, sol, la, si). Selon le principe du yin (阴) et du yang (阳), procédant par opposition et complémentarité, ces douze sons sont divisés en deux groupes, chacun représentant une gamme par tons : le groupe yang appelé lü (律) et le groupe yin appelé également lü (吕). Les six sons yang sont : *huangzhong* (黄钟), *taicu* (太簇), *guxian* (姑洗), *ruibin* (蕤宾), *yize* (夷则) et *wuyi* (无射) ; les six sons yin sont : *dalü* (大吕), *jiazhong* (夹钟), *zhonglü* (仲吕), *linzhong* (林钟), *nanlü* (南吕) et *yingzhong* (应钟).

Figure 8 - Extrait de l'air « Les bateaux-dragons flottent » (« Fan longzhou », 泛龙舟)



Ye, 2001, illustration 34

Les plus anciens documents où la notation *lülü* qui remonte à l'antiquité est utilisée datent de la dynastie Song, au XII^e siècle : ainsi, dans le *Yili jingzhuàn tóngjiè* (仪礼经传通解, « Interprétation et transmission du Canon de l'étiquette et des rites »), Zhu Xi (朱熹, 1130-1200) présente l'air « Le chant du cerf » (*Luming* 鹿鸣) en utilisant cette notation (Figure 9), sans doute parce que ce poème figure à l'origine dans le *Classique des poèmes* (*Shi jing* 诗经), anthologie dont on attribue traditionnellement l'établissement à Confucius³. Chaque case contient un caractère du poème (il s'agit du caractère écrit en plus grand dans la partie supérieure) et un signe relatif au son correspondant il s'agit du caractère écrit en plus petit au-dessous) : ce dernier signe relève du système de notation *lülü* (il s'agit en fait du premier caractère parmi les deux qui composent le nom de chaque *lü*, ce qui suffisamment discriminant pour les distinguer).

La notation *gongche* (工尺, Figure 10), quant à elle, utilise dix caractères chinois pour représenter les sons musicaux (les sept sons de base de l'échelle heptatonique, auxquels s'ajoutent trois autres sons) : *he* (合), *si* (四), *yi* (一), *shang* (上), *gou* (勾), *che* (尺), *gong* (工), *fan* (凡), *liu* (六) et *wu* (五). Ces dix caractères ne sont ainsi présentés ensemble en tant que termes de notation qu'à l'époque des Song (Shen Kuo [沈括, 1031-1095], Chen Yang [陈旸, 1064-1128], Zhu Xi, Jiang Kui [姜夔, 1155-1209], Zhang Yan [张炎, 1248-1320] et Chen Yuanjing [陈元靓, fin XIII^e siècle-début XIV^e siècle]). La virgule « 、 » marque le temps fort. C'est la notation utilisée pour les instruments à vent.

³ On trouve le même air dans le *Sepu* (瑟谱, *Notation pour cithare se*) de Xiong Penglai (熊朋来, actif à la fin des Song du sud [1127-1279] et au début de la dynastie Yuan [1271-1368]).

3.3. Notations en caractères ad hoc

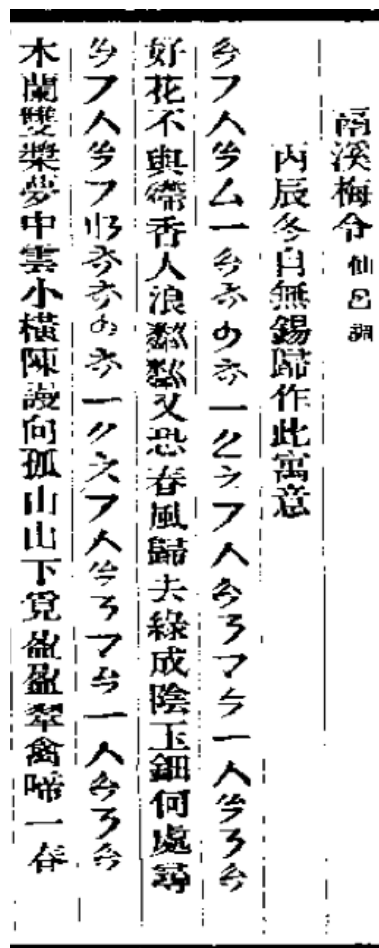
Le troisième type de notation traditionnelle utilise des signes inventés ou empruntés, plus précisément :

1. des signes combinant des éléments des caractères chinois, comme dans la notation *jianzi* (减字) pour la cithare *qin* (琴) et dans la notation semi-abrégée pour la cithare *se* (瑟) ;
2. des signes qui prennent leur origine dans les caractères chinois, lesquels sont amputés d'un ou deux traits, comme dans la notation pour la flûte globulaire *xun* (埙) et dans la notation *zhezi* (折子) pour les instruments qui accompagnent l'opéra Xiqu (戏曲) ;
3. des signes singuliers, qui ne sont pas empruntés à l'écriture chinoise, comme c'est le cas de la notation des manuscrits de Dunhuang et dans la notation *suzi* (俗字).

Cette dernière notation (Figure 11), ultérieure à la notation de Dunhuang, sert à noter la musique dite *suyue* (俗乐), la « musique vulgaire » (*Zhongguo yinyue cidian*, 1984, p. 378), c'est-à-dire la musique du peuple, par opposition à la musique canonique et royale de l'antiquité, dite *yayue* (雅乐, « musique noble ou savante »). Elle est aussi appelée « notation par moitié de caractère » (*banzipu* 半字谱), car ses signes seraient des abréviations des caractères de la notation *gongche*. C'est cependant cette dernière notation qui s'est perpétuée malgré des adaptations réparables dans la pratique musicale au fil du temps.

Figure 11 - Notations de l'air

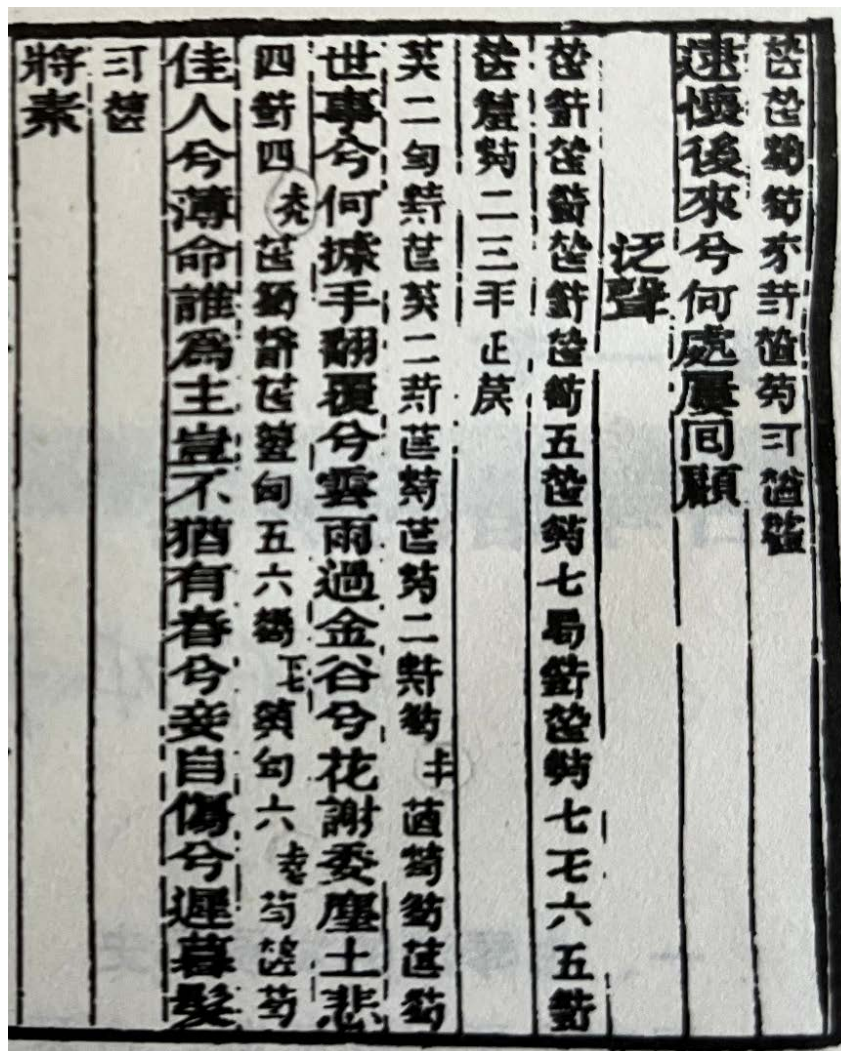
« Jeu à boire sous les pruniers au bord de la rivière Ge » (« Geximei ling », 鬲溪梅令)



Jian Kui, ca. 1155-1235, p. 2

La notation pour la cithare *qin*⁴ est probablement la seule notation ancienne toujours utilisée de nos jours en Chine. Depuis l'époque des Song (XII^e siècle) et surtout des Ming (XIV^e siècle), une centaine de recueils d'airs utilisant cette notation ont été publiés. L'air « Plainte ancienne » (*Guyuan* 古怨, Figure 12) en est l'exemple le plus ancien qui nous soit parvenu.

Figure 12 - Notations de l'air « Plainte ancienne » (« *Guyuan* », 古怨)



Wang, 2006, p. 58

Ainsi, les systèmes de notations musicales en Chine sont extrêmement riches et divers, variant selon le genre (musique « noble » ou musique « vulgaire »), l'instrument (percussions, chant, cithare *qin*, cithare *zheng*, luth *pipa*, instruments à vent, etc.), l'époque (dynasties Tang, Song, puis époque moderne). Toutefois, les notations en vigueur aujourd'hui, soucieuses de sobriété, privilégient la notation chiffrée (Figure 13).

Les musicologues chinois et japonais pensent que la Chine a inventé la notation de Dunhuang, qui aurait pu inspirer les notations *ad hoc*. L'autre constat est qu'en Chine la préférence est donnée à l'utilisation de caractères chinois, comme c'est le cas avec la notation *gongche*, seule notation chinoise en usage avec la notation pour la cithare *qin*.

⁴ Voir article de Véronique Alexandre Journeau dans ce volume.

Figure 13 - Extrait d'un air en notation chiffrée (en haut), en notation sur portée (au milieu) et en notation pour cithare qin (en bas)

Li Xiangting, 2004, p. 40

Au moment où la notation chiffrée de Jean-Jacques Rousseau (appelée « notation simplifiée », *jianpu*) est introduite en Chine, il existait une notation en effet assez équivalente qui lui était antérieure de près d'un millénaire, la notation *gongche*, simple et efficace, utilisée pour la musique traditionnelle et plusieurs genres d'opéra chinois et plus particulièrement pour les instruments à vent. Une des raisons pour laquelle la notation chiffrée a connu une adaptation relativement aisée en Chine au xx^e siècle est que cette méthode fonctionne sous un même système musical, c'est-à-dire le système du *do* mobile. Elle s'est sans doute imposée parce que les chiffres indo-arabes de la notation chiffrée sont beaucoup plus « sobres » en termes graphiques que les caractères chinois, qui peuvent compter chacun plus de vingt traits distincts. En outre, les musiciens chinois ne connaissaient plus la signification des caractères dans la notation *gongche*. Les Chinois, étant déjà familiarisés avec les chiffres indo-arabes, ont adopté presque naturellement la notation chiffrée car cette dernière concilie les avantages de la simplification, permettant ainsi à une large diffusion, et de l'unification, puisqu'une seule méthode remplace toute une grande diversité de notations.

Bibliographie

- CHEN Yingshi (陈应时) (2005), *Dunhuang yuepu jieyi bianzheng* (敦煌乐谱解译辨证, *Dialectique d'interprétation des notations de Dunhuang*), Shanghai (上海), Shanghai yinyue xueyuan chubanshe (上海音乐学院出版社).
- CHEN Yuanjing (陈元靓) (fin XIII^e-début XIV^e siècle), *Shilin Guangji* (事林廣記, *Encyclopédie de la forêt des affaires*), <http://ctext.org/library.pl?if=gb&res=83567&remap=gb>
- JIANG Kui (姜夔) (ca. 1155-1235), *Baishi daoren gequ* (白石道人歌曲, *Recueil de chansons de Baishi Daoren*), vol. 2, édité dans le cadre de la collection des *Quatre Parties*, version de Jiangdu Lushi, sous l'empereur Qianlong (1735-1796), p. 2, https://www.shidianguji.com/en/book/SBCK231/chapter/1j741jxdhqb_132?page_from=searching_page¶graphId=SBCK231_1_770&highlightIndex=0&topicId=&version=3&lined=41
- LI Xiangting (李祥霆) (2004), *Guqin shiyong jiaocheng* (古琴实用教程, *Manuel de pratique de la cithare qin*), Shanghai (上海), Shanghai yinyue chubanshe (上海音乐出版社).
- LIU Dongsheng (刘东升) & Yuan Quangu (袁荃猷) (2008), *Zhongguo yinyueshi tujian* (中国音乐史图鉴, *Illustrations de l'histoire de la musique chinoise*), Beijing (北京), Renmin yinyue chubanshe (人民音乐出版社).

- ROUSSEAU Jean-Jacques (1742/2012), *Projet concernant de nouveaux signes sur la musique, Œuvres complètes*, Genève, Slatkine, Paris, Champion, Tome XII.
- ROUSSEAU Jean-Jacques (1743/2012), *Dissertation sur la musique moderne, Œuvres complètes*, Genève, Slatkine, Paris, Champion, Tome XII.
- ROUSSEAU Jean-Jacques (1782 et 1789/2012), *Les Confessions*, Le Livre de poche, coll. « Les classiques de poche ».
- SHEN Xingong (沈心工) (1904), *Xuexiao changge* (学校唱歌, *Chants pour l'école*), Shanghai (上海), Shanghai wenming shuju (上海文明书局).
- SOUHAITTY Jean-Jacques (1677), *Nouveaux éléments de chant ou l'essai d'une nouvelle découverte qu'on a faite dans l'art de chanter*, <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9673589m>
- WANG Xiaoling (2010), *Jean Jacques Rousseau en Chine (de 1871 à nos jours)*, Montmorency, Société internationale des amis du Musée Jean-Jacques Rousseau-.
- WANG Yaohua (éd.) (王耀华) (2006), *Zhongguo chuantong yinyue yuepuxue* (中国传统音乐乐谱学, *Étude des notations musicales traditionnelles chinoises*), Fuzhou (福州), Fujian jiaoyu chubanshe (福建教育出版社, Fujian Education Press).
- YE Dong (叶栋) (2001), *Tangyue gupu yidu* (唐乐古谱译读, *Lecture et traduction des notations musicales anciennes de la dynastie Tang*), Shanghai (上海), Shanghai yinyue chubanshe (上海音乐出版社).
- YINYUE (2012) (音乐, *Musique*), Renmin yinyue chubanshe (人民音乐出版社).
- ZHANG Na (2016), *La réflexion de Jean-Jacques Rousseau sur la notation chiffrée et sa réception en Chine*, Thèse de doctorat, Université d'Evry-Paris-Saclay, sous la direction de Violaine Anger & de Véronique Journeau Alexandre.
- ZHANG Na (2018), *La Pensée musicale de Jean-Jacques Rousseau en Chine*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'Univers esthétique ».
- ZHANG Na (2019), « Variété des notations musicales chinoises », dans Alexandre Journeau Véronique, Chueke Zélia & Vassileva Biliana (dir.), *Du signe à la performance. La notation, une pensée en mouvement*, Paris, L'Harmattan, coll. « L'Univers esthétique ».
- ZHONGGUO YINYUE CIDIAN (1984) (中国音乐词典, *Dictionnaire de la musique chinoise*), Beijing (北京), Renmin yinyue chubanshe (人民音乐出版社).
- ZHONGGUO YINYUESHI TUJIAN (2008) (中国音乐史图鉴, *Illustrations de l'histoire de la musique*), Beijing (北京), Renmin yinyueshi chubanshe (人民音乐出版社).
- ZHU Xi (朱熹) & HUANG Gan (黄鞞) (2012), *Yili jingzhuang tongjie zhengxu bian* (仪礼经传通解 正续编, *Interprétation et transmission du Canon de l'étiquette et des rites : édition complète avec supplément*), Beijing (北京), Beijing daxue chubanshe (北京大学出版社, Tome I).

Na Zhang (张娜)

est maîtresse de conférences de l'Institut des langues et du commerce international de Fuzhou (福州外语外贸学院), docteure en musicologie de l'Université d'Evry-Paris-Saclay, ancienne élève du Conservatoire de musique et de danse de Wuhan. Elle joue et enseigne la cithare *zheng* (箏). Elle pratique ainsi depuis l'enfance la danse traditionnelle et la calligraphie au pinceau. Sa recherche, par ses dimensions intellectuelle, éducative et socio-culturelle, contribue à un comparatisme éclairé sur la musique et l'écriture musicale entre la Chine et l'Occident. Sa thèse a été publiée sous le titre *La Pensée musicale de Jean-Jacques Rousseau en Chine* (Paris, L'Harmattan, « L'Univers esthétique », 2018). Elle est l'auteur d'articles, en particulier « La notation chiffrée de Jean-Jacques Rousseau a trouvé son public en Chine » (*Rousseau Studies 3 : Rousseau en Asie*, Genève, Slatkine, 2015, p. 131-149) et de communications présentées lors de colloques internationaux, en particulier « Xixue dongjian yinxiang xia de xin yinyue tixi » (« 西学东渐”影响下的新音乐体系 », « Un nouveau système musical en Asie sous l'influence de l'Occident ») pour le 11^e

Congrès annuel de la Société pour l'interaction culturelle en Asie orientale (Society for Cultural Interaction in East Asia, 11 et 12 mai 2019 à la Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg).

Yukie Nakao

Le *Shôsô-in* et la Route de la soie



Résumé : Le *Shôsô-in* 正倉院 est un entrepôt qui accueille depuis le VIII^e siècle les objets appartenant à l'empereur Shōmu 聖武天皇. Ils ont été confiés au temple *Tōdai-ji* 東大寺 par son épouse, l'impératrice Kōmyō 光明皇后, après le décès de son mari. Le Japon de cette période a été influencé par la Chine des Tang 唐, comme le montrent certains objets du *Shôsô-in* provenant de la Chine ou de la péninsule coréenne. Le *Shôsô-in* est souvent qualifié de « terminus de la route de la soie », mais cette interprétation n'est justifiée que par une partie de la collection. Le *Shôsô-in* a longtemps été attaché au temple *Tōdai-ji*. Sa gestion, reprise par l'État au XIX^e siècle, est aujourd'hui assurée par l'Agence de la maison impériale 宮内庁. Durant sa longue histoire, les œuvres ont été attentivement conservées, presque constamment à l'abri des regards. Cette tradition continue jusqu'à nos jours, même si leur environnement a été modernisé, et la collection est toujours stockée dans le bâtiment dont la porte est fermée au « scellé de l'empereur ».

Mots-clés : Routes de la soie, ère Nara, culture Tenpyō, temple *Tōdai-ji*, *Shôsô-in*

Title & Abstract: The *Shôsô-in* and the Silk Road — *Shôsô-in* 正倉院 is an 8th century storehouse which contains belongings of Emperor Shōmu 聖武天皇. They were offered to *Tōdai-ji* temple 東大寺, by his wife, Empress Kōmyō 光明皇后 after his death. The Japan of this period was influenced by the Tang dynasty, as many of *Shôsô-in* treasures show. They came from China or the Korean peninsula. *Shôsô-in* is often thought to be the “terminus of the Silk Road”, but this idea reflects only one part of the collection. The *Shôsô-in* belonged to *Tōdai-ji* temple for longtime. At 19th century, the storehouse had been administrated by the Japanese government. Today, it is managed by the Imperial Household Agency 宮内庁. During its long history, the *Shôsô-in*'s items have been stored with care, inside of the closed door. Such tradition continues until today, and all of treasures are preserved in the modern storehouse, sealed by the emperor, like before.

Keywords: Silk Roads, Nara period, Tenpyō culture, *Tōdai-ji* temple, *Shôsô-in*

CHACUNE année, au mois de novembre, l'exposition du *Shôsô-in* 正倉院展 est organisée au Musée national de Nara 奈良国立博物館. Il s'agit d'une exposition des « trésors » conservés dans le *Shôsô-in* 正倉院. À cette occasion, une quarantaine d'objets sont sélectionnés à partir de la grande collection. Les objets sont classés en trois groupes : ceux qui appartenaient à l'empereur Shômu 聖武天皇 (701-756), ceux qui ont été utilisés lors de cérémonies bouddhiques au temple *Tôdai-ji* 東大寺, siège de l'entrepôt *Shôsô-in* jusqu'au XIX^e siècle, et ceux qui ont un lien avec la construction du *Tôdai-ji*. Tous ces objets ont été soit créés par des artisans japonais du VIII^e siècle, soit importés de l'étranger. Nous arrivons à la question du lien entre la Route de la soie et le *Shôsô-in*.

L'article « *Shôsô-in* » dans le *Dictionnaire historique du Japon* cite « l'heureuse expression de René Grousset », à savoir « le *Shôsô-in* est le terminus de la "Route de la soie" ». Grousset est le premier chercheur en études orientales venu au Japon après la Seconde Guerre mondiale, et c'est bien lui qui a employé cette expression pour la première fois (Morikawa, 1983 : 45). Dans *De la Chine au Japon*, Grousset écrit : « [...] après avoir traversé la mer Jaune, la *Route de la soie* vient aboutir au *Shôshôin* de Nara. » (1951, p. xx) Au Japon, l'expression « terminus de la Route de la soie » – en japonais « *Sirukurôdo no shûchaku eki* » シルクロードの終着駅 ou « *Sirukurôdo no shûchaku ten* » シルクロードの終着点 – est toujours vivante. Cette formule magique s'applique bien au *Shôsô-in*, mais également à l'ensemble des composantes environnementales du *Shôsô-in*, comme le temple *Tôdai-ji*, la culture *Tenpyô*, l'ancienne ville de Nara ou encore le Japon du VIII^e siècle. Grousset lui-même a attribué cette expression non seulement au *Shôsô-in*, mais également au Japon du VIII^e siècle (*ibid.*).

L'image exotique de la Route de la soie a également montré sa valeur commerciale. En 1988, l'exposition de la Route de la soie de Nara (なら・シルクロード博) a été organisée pour célébrer à la fois les cent ans de l'installation du département de Nara et les quatre-vingt-dix ans de la ville de Nara. Pour cet événement, l'écrivain Inoue Yasushi 井上靖 a joué le rôle de producteur général, et de nombreuses entreprises telles que Kyocera, NEC et Fujitsu y ont participé. Le parc de Nara ainsi que l'ancien site de la capitale impériale *Heijô-kyô* 平城京 ont été transformés en lieux d'exposition et une trentaine de pavillons y ont été installés. Le pavillon Takuramakan タクラマ館, par exemple, a reproduit le désert du Taklamakan, en étalant du sable collecté dans ce désert et en assurant fidèlement sa température et son humidité. Les mascottes créées pour l'exposition représentent bien la mixité de l'ancienne ville de Nara et de la Route de la soie (Figure 1).

Figure 1 - Mascottes pour l'exposition de la Route de la soie de Nara



Nara shimin dayori : Bulletin municipal de la ville de Nara, 630, p. 4

Nana-chan (à gauche dans l'image) est un cerf, animal symbolique de la ville de Nara, et Rara-chan (à droite) est un dromadaire. D'après les *Chroniques du Japon* 日本書紀, des dromadaires ont été apportés au Japon dès le VI^e siècle, *via* la péninsule coréenne. Ces deux mascottes portent des habits de l'époque Nara, influencés par la Chine.

Le nombre de visiteurs de l'exposition, qui s'est tenue du 24 avril au 23 octobre, a dépassé l'attente de la ville de Nara en atteignant 6,81 millions de personnes au total (ville de Nara, 1988-b, p. 1). Si le concept de l'exposition a fait rêver les Japonais, c'est probablement parce que la société nipponne correspondait à l'image du Japon présente dans le monde. En 1988, le Japon était à la veille de sa chute économique et la mondialisation des entreprises était toujours active. Dans ce contexte, à la clôture de l'exposition, Inoue Yasushi a affirmé que « Nara au Japon » est devenue « Nara dans le monde », terminus de la Route de la soie (ville de Nara, 1988-b, p. 1). L'exposition a ainsi contribué à graver l'image de Nara en tant qu'ancienne ville internationale. Cependant, l'interprétation du Japon ancien dans le monde appelle quelques précisions. Les commerçants asiatiques n'ont pas traversé le désert à dos de dromadaires pour voyager jusqu'au Japon. Les Japonais non plus ne sont pas allés en Asie centrale. C'est la communication diplomatique entre le Japon et la Chine des Tang qui a offert l'opportunité de découvrir les cultures liées à la Route de la soie.

1. Influences du continent

1.1. Culture *Tenpyô*

La culture *Tenpyô* 天平文化 du VIII^e siècle est définie comme une culture influencée par le bouddhisme et la culture des Tang. Son nom est lié à l'ère *Tenpyô* 天平 (729-749) qui couvre le règne de l'empereur Shômu 聖武天皇¹. L'esprit international de cette période n'a pas été créé de manière subite. Dès la fin de l'époque Yayoi 弥生時代, le Japon avait accueilli de nombreux étrangers, appelés *toraijin* 渡来人. La plupart de ces immigrants étaient originaires de la péninsule coréenne (Ueda, 2013, p. 43). Leur installation au Japon était liée à la situation instable de leur pays. Certains de ces expatriés coréens ont trouvé une place à la cour du Japon. Ils étaient chargés de la formation des bureaucrates à l'époque de l'empereur Tenji 天智天皇, par exemple en contribuant à l'enseignement des caractères chinois auprès des fonctionnaires japonais (Kasahara, 200, p. 99). Le clan Yamato-no-aya-uji 東漢氏, connu pour ses connaissances militaires, a apporté des idées politiques à la cour de l'empereur Tenmu 天武天皇 (Ueda, 2013, p. 76).

En plus d'accueillir les *toraijin*, la cour impériale envoyait également des ambassadeurs officiels à la cour chinoise depuis l'an 600 (Tono, 2007, p. 21), peu après l'unification de la Chine par Sui. Le régent Shôtoku 聖德太子, sous le règne de l'empereur femme Suiko 推古天皇, a ainsi décidé de briser le silence diplomatique qui s'était installé entre les deux pays depuis un siècle en raison de l'appréhension à l'égard de la puissance de la nouvelle dynastie chinoise.

La délégation, appelée *Kenzuishi* 遣隋使 (Délégation japonaise dans la Chine des Sui) puis *Kentôshi* 遣唐使 (Délégation japonaise dans la Chine des Tang), était composée de diplomates, d'interprètes, d'une équipe de navigation, d'étudiants, de moines et de stagiaires dans les métiers d'art (Tono, 2007, p. 103-104). Dans le bateau de retour, se trouvaient des passagers étrangers, invités par la cour du Japon. Ainsi, la culture des Tang a occupé rapidement une place importante à la cour. L'ouverture vers la Chine a fait évoluer le Japon, qui était à l'aube de la fondation de son État. La veuve de l'empereur Tenmu, après avoir succédé à son mari sur le trône en tant qu'empereur femme Jijô 持統天皇, a accordé sa confiance à Fujiwara no Fuhito 藤原不比等, haut

¹ Après l'ère *Tenpyô*, les noms des ères ont continué à contenir le mot « *Tenpyô* » : *Tenpyô kanpô* 天平感宝 (749), *Tenpyô shôhō* 天平勝宝 (749-757), *Tenpyô fōji* 天平宝字 (757-765) et *Tenpyô jingo* 天平神護 (765-767).

fonctionnaire et noble. Il s'est engagé à établir un État impérial fort, grâce à la mobilisation de technocrates étrangers (Kasahara, 2017, p. 94). Pour ce binôme, la Chine était un exemple à suivre. Le style vestimentaire coréen, par exemple, avait déjà été remplacé par le style des Tang en 682 durant le règne de l'empereur Tenmu, mais un style encore plus proche de celui de la Chine a été encouragé par l'empereur femme Jitô.

L'influence vestimentaire a continué jusqu'à l'ère Tenpyô. En 732, l'empereur Shômu a introduit une nouvelle tenue de cérémonie pour l'empereur, composée d'une veste de type *kimono* et d'une longue jupe recouvrant le pantalon, appelée *benfuku* 冕服, ainsi qu'une couronne, en s'inspirant des empereurs chinois (Masuda, 2013, p. 52). Son choix montrait que sa politique était basée sur celle des empereurs chinois, après les huit premières années de son règne (Morimoto, 2018, p. 52). La tradition du *benfuku* a continué jusqu'à la fin de l'ère Edo au XIX^e siècle (*ibid.*). En parallèle, des produits ont également été échangés. La liste des produits provenant du Japon comprenait la soie, le lin, des métaux et l'huile de camélia (Tôno, 2007, p. 147-149), et parmi les produits provenant de la Chine, il s'agissait de livres, d'objets d'art, de produits végétaux et d'animaux (*ibid.*, p. 157). Puisque peu d'artisans chinois ont voyagé au Japon, la transmission directe des techniques était difficile. Par conséquent, les Japonais ont dû apprendre soit sur place, soit via les produits importés (Tôno, 1988, p. 84).

1.2. Le bouddhisme et l'empereur Shômu

La culture *Tenpyô* a été fortement influencée par le bouddhisme. Ici aussi, la présence de la Chine des Tang était importante, comme l'indique la présence de moines dans la délégation japonaise envoyée en Chine. Les traces internationales de cette période se trouvent encore aujourd'hui dans l'architecture, les statues bouddhiques ou encore les peintures dans les temples de Nara. Dans le temple *Kôfuku-ji* 興福寺, les huit divinités protectrices 八部衆立像 représentent un ensemble de dieux indiens, reconvertis au bouddhisme. Les deux *toraijin* Shôgun Manpuku 將軍万福 et Hata Ushikai 秦牛飼 sont considérés comme auteurs de ces sculptures.

L'adoption du bouddhisme par l'empereur Shômu est particulièrement forte. C'est d'ailleurs lui qui a établi le temple *Tôdai-ji* : tout a commencé quand l'empereur a perdu son enfant, prince héritier, à peine âgé d'un an. Afin de commémorer le défunt, l'empereur a envoyé neuf moines au futur *Tôdai-ji*. De nombreuses catastrophes naturelles et épidémies marquent par ailleurs son règne, telles que la variole, entraînant la disparition de nombreux nobles et hauts fonctionnaires et plongeant le peuple dans la famine qui en a résulté. En quête de stabilité pour sa nation, l'empereur a approfondi ses connaissances du *Kegonkyô* 華嚴教, sutra de l'école bouddhique *Kegon* 華嚴宗. Ainsi, l'idée de la construction d'un grand *Rushana-butsu* 廬舍那仏 (Bouddha Rushana), symbole ultime de l'école *Kegon*, est née de l'empereur Shômu.

En 747, la construction du grand Bouddha a commencé sur le terrain du *Tôdai-ji*. Ce grand projet sans précédent a été réalisé notamment grâce à la contribution des artisans venant de la péninsule coréenne. Parmi eux, Kuni no Kimimaro 国公麻呂, descendant d'un bureaucrate de Paekche 百濟, est devenu le responsable des travaux (Ueda, p. 217). Durant la construction, une bonne nouvelle, inattendue, est annoncée : de l'or a été découvert dans la région du Tôhoku. La statue devait être laquée d'or, car *Rushana-butsu* est un bouddha qui brille sur l'univers, mais à cette époque on pensait que l'or n'existait pas au Japon. Ravi, l'empereur Shômu a même changé le nom de son ère, *Tenpyô* 天平, en *Tenpyô kanpô* 天平感宝, en ajoutant les caractères 感 (émotion) et 宝 (trésor) (Murakami, 2001, p. 144-145). Il a ensuite obtenu un grade bouddhique et cédé son trône à sa fille Abe no naishinnô 阿倍野内親王 (princesse Abe).

Le 9 avril 752, la cérémonie d'ouverture des yeux du Grand Bouddha a été organisée, même si seul le visage de la statue était pour l'instant laqué d'or et que le siège du Bouddha était encore

en construction (Sakaehara, 2003, p. 16). Pour cette journée tant attendue, l'empereur retiré Shōmu semble avoir souhaité ouvrir lui-même les yeux de son Bouddha Rushana, mais ce rôle a été confié à Bodai Senna 菩提遷那, moine indien, venant des Tang. Un autre moine, chinois, Dōsen 道璿, a aussi été chargé d'un rôle important dans la cérémonie. L'ambiance festive a duré toute la journée. Les musiciens et les artistes ont joué des pièces japonaises, mais également des pièces coréennes, chinoises et vietnamiennes (Morimoto, 2018, p. 125-126). L'événement religieux fêté dans une ambiance multinationale correspond à l'image de la culture *Tenpyō*.

Le fait que des moines venant de la Chine ont exécuté la cérémonie du Grand Bouddha montre l'importance de ces étrangers dans le bouddhisme de cette époque. En effet, si le gouvernement Meiji au XIX^e siècle a invité de nombreux conseillers occidentaux, notamment dans le domaine des sciences et techniques, pour moderniser le pays, la cour de Nara du VIII^e siècle a invité de nombreux moines et savants d'Asie. Commençons par Ganjin 鑑真 : sa venue a été organisée après que deux moines japonais du temple *Kōfuku-ji*, Yōei 榮叡 et Fushō 普照, se sont rendus à Yangzhou 揚州 pour l'inviter dans le but de développer le bouddhisme au Japon. Le désaccord de ses disciples ajouté à l'arrivée de tempêtes a empêché dans un premier temps le voyage de ce grand moine, mais douze ans après la première tentative, Ganjin est enfin arrivé au Japon en 753. L'équipe de Ganjin était multinationale. Annyohō 安如宝 n'était pas chinois comme son maître, mais probablement originaire d'Iran, et Gunpōriki 軍法力 venait d'Indochine (Tōno, 2007, p. 142).

Dès son installation à Nara au temple *Tōdai-ji*, Ganjin a conféré le *bosatsukai* 菩薩戒 (commandement de bodhisattva) à l'empereur retiré Shōmu, à son épouse impératrice Kōmyō 光明皇后 ainsi qu'à leur fille empereur femme Kōken 孝謙天皇, entre autres. Plus tard, Ganjin s'est installé en créant son propre temple. Le nom du temple aujourd'hui, *Tōshōdai-ji* 唐招提寺, contient les caractères 唐 (Tang) et 招提 (temple). C'est d'ailleurs son jeune disciple dévoué Annyohō qui a pris sa suite après sa mort à la tête du temple *Tōshōdai-ji* (Saito, 1966, p. 89).

Parmi les savants étrangers, Enshinkei 袁晋卿 n'avait même pas vingt ans quand il est arrivé à Nara en 734, à bord d'un bateau de retour de la délégation japonaise dans la Chine des Tang. Le jeune Chinois a été nommé maître de prononciation chinoise 音博士 de l'académie impériale 大学寮. Plus tard, il a reçu un nom de famille japonais, Kiyomura Sukune 清村宿禰 (Tōno, 2007, p. 141). Enfin, Ri Mitsuei 李密翳 était persan. D'après la *Suite des chroniques du Japon* (*Shoku Nihongi* 続日本紀), il est arrivé en 736 au Japon avec la délégation japonaise de retour de Chine. Sa carrière reste inconnue, mais l'empereur Shōmu lui a donné un certain grade. Malgré la limite des échanges internationaux, la nationalité des personnes invitées était donc variée. Ces étrangers ont apporté leurs connaissances spécialisées notamment à la demande de la cour japonaise, mais aussi leur propre culture, comme on le constate à travers les objets préservés dans le *Shōsō-in*.

2. Le *Shōsō-in*

2.1. Les offrandes de l'impératrice Kōmyō

L'empereur Shōmu s'est éteint le 2 mai 756. Le 21 juin, l'impératrice Kōmyō, épouse de l'empereur, a réalisé une première offrande au temple *Tōdai-ji* composée d'objets personnels de son époux et de médicaments, accompagnée d'une liste détaillée de ces objets. Dix-sept autres temples semblent avoir également reçu une offrande, mais les objets étaient moins nombreux que ceux déposés au *Tōdai-ji*. L'impératrice Kōmyō a fait trois autres offrandes au temple *Tōdai-ji* (le 26 juillet 756, le 24 août de mois bissextile 757, et le 1^{er} juin 758), avant de réaliser sa cinquième et dernière offrande le 1^{er} octobre 758.

Ces objets confiés au temple ont été conservés dans le bâtiment qu'on appelle aujourd'hui *Shôsô-in* 正倉院 ou *Shôsôin-shôsô* 正倉院正倉. Cet entrepôt, qui a pu être conservé jusqu'à nos jours, mesure 33 m de longueur, 9,4 m de largeur et 14 m de hauteur (Figure 2). L'intérieur est divisé en trois sections, séparées par des murs. Leur accès se fait par la porte située devant chaque pièce, ce qui assure l'indépendance des trois espaces, appelés *hokusô* 北倉 (section nord), *chûsô* 中倉 (section centre) et *nansô* 南倉 (section sud). Chaque section est composée de deux étages communiquant par un escalier. La construction a été achevée au plus tard en 759 (Sugimoto, 2008, p. 7). Les sections nord et sud ont été bâties suivant la méthode traditionnelle de bois empilés et de poutres triangulaires (*azekurazukuri* 校倉造), tandis que la section centrale a été construite avec des planches de bois (*itakura-zukuri* 板倉造).

Figure 2 - Vue de face du *Shôsô-in*



Shosoin, Agence de maison impériale

2.2. Augmentation de la collection

Au fil du temps, d'autres objets ont été ajoutés dans la collection du *Shôsô-in* : les objets utilisés lors de la cérémonie d'ouverture des yeux du Grand Bouddha, les objets appartenant au *Tôdai-ji*, y compris les objets du quotidien. Certains d'entre eux, qui ont été probablement stockés sans intérêt particulier à l'époque, ont obtenu une valeur historique avec le temps. Lors de l'exposition annuelle de 2019, un extrait des registres de foyer 戸籍 et une facture de nourriture figuraient par exemple dans la sélection.

Les œuvres, composées aujourd'hui de neuf mille articles, sont très variées. Selon l'usage, les objets sont classés en quatorze groupes (Sugimoto, 2008, p. 24-25) :

- 1) l'ameublement (paravents, tapis, miroirs, etc.),
- 2) la papeterie,
- 3) les instruments de musique,
- 4) les objets de divertissement (jeu de fléchettes, jeu de planches, etc.),
- 5) les objets bouddhiques,
- 6) les objets utilisés lors d'événements saisonniers,
- 7) les armes et l'harnachement des chevaux,
- 8) les vêtements et les accessoires,
- 9) la vaisselle,
- 10) les médicaments, les épices et le bois de santal,
- 11) les outils de menuiserie,
- 12) les livres, les documents et les cartes,
- 13) les objets de rangement (caisses, sacs, emballages, etc.),
- 14) les matières diverses (tissu en lin, perles en verre, matières pour la poterie, etc.).

Contrairement à l'image exotique de la collection du *Shôsô-in*, la plupart des œuvres du *Shôsô-in* ont été fabriquées au Japon. Le reste provenait de la péninsule coréenne ou de Chine, ou a été créé au Japon suivant la méthode de fabrication de ces deux régions. Enfin, quelques œuvres qui sont arrivées probablement en passant par les villes chinoises, possèdent des caractéristiques de l'Inde, de l'Iran, de la Grèce, de l'Égypte, de Rome, en termes de forme, de décor ou de style (*ibid.*, p. 28).

2.3. La conservation des œuvres

Les trésors confiés par l'impératrice Kômuyô ont été conservés dans la section nord du *Shôsô-in*, dont l'ouverture de la porte était possible uniquement sous l'autorisation d'un empereur (*chokkyo* 勅許). La section nord a été appelée *chôkufûsô* 勅封倉, « entrepôt du scellé de l'empereur ». Parmi les objets de cette section, les médicaments ont été fréquemment ressortis pour être consommés et ont finalement été transférés dans la section centrale, probablement pour y avoir accès plus facilement. Une fermeture plus stricte de cette section centrale selon le système de *chôkufûsô* a été appliquée vers le XII^e siècle. La section sud contenait les biens appartenant au temple *Tôdai-ji*, ainsi que les objets utilisés lors de la cérémonie de l'ouverture des yeux du Grand Bouddha en 752. Cette section a été administrée par des moines (*gôfûzô* 綱封藏, « entrepôt du scellé monacal ») de la fin du VIII^e siècle au XIX^e siècle.

Lors de la réouverture du pays au XIX^e siècle, le nouveau gouvernement japonais a placé l'empereur et la famille impériale au centre de l'État. Le shintoïsme est devenu la religion nationale. En 1868, le gouvernement a publié le décret de séparation du shintoïsme et du bouddhisme 神仏分離令. L'idée d'abolition du bouddhisme et des religions populaires (廢仏毀釈) a ébranlé très fortement la société japonaise. On a exigé des moines qu'ils changent de métier. Des temples bouddhistes ont été détruits et des objets bouddhiques ont été abandonnés ou vendus à des collectionneurs japonais et étrangers. Face à un tel désastre inattendu, le gouvernement a décidé de soutenir le bouddhisme en protégeant ses biens. L'enquête du *Shôsô-in* en 1872 a été menée dans le cadre de la protection des biens culturels. La gestion du *Shôsô-in* par le temple *Tôdai-ji* est passée sous la responsabilité de l'État.

Pendant des siècles, les trésors ont été mélangés dans les trois sections. Les objets, bien que touchés par le vieillissement naturel par le temps, ont pu être préservés par la politique stricte d'ouverture. De plus, l'entrepôt n'a pas été gravement endommagé par des catastrophes naturelles ou humaines (Iida, p. 216). Après la guerre, deux nouveaux bâtiments ont été construits dans le but de protéger la collection du *Shôsô-in* contre l'incendie, la pollution de l'air, les changements de température et d'humidité. Aujourd'hui, les objets sont stockés dans ces bâtiments en béton armé, équipés d'un système d'air conditionné, et l'étiquetage indiquant les lieux d'origine de chaque objet a été conservé : le *Nishi-hôko* 西宝庫 (Trésor ouest) (Figure 3) a récupéré les objets du *Shôsô-in*, et le *Higashi-hôko* 東宝庫 (Trésor est) quant à lui contient les objets en cours de traitement ainsi que les textes bouddhiques qui étaient longtemps préservés dans le bâtiment *Shôgo-zô* 聖護藏.

De nos jours, la conservation, les études, la reproduction et l'organisation des événements comme l'exposition annuelle sont gérées par l'agence de la maison impériale (*kunaichô* 宮内庁). Sur le site web du *Shôsô-in* (<https://shosoin.kunaicho.go.jp/search>), le catalogue en ligne permet de voir des photos de chaque objet et d'avoir accès à des informations détaillées sur le lieu d'origine, l'usage et la section d'entreposage, entre autres.

L'ancien *Shôsô-in*, aujourd'hui vide, a été classé comme *kokuhô* 国宝 (trésor national) en 1997, et depuis 1998, il fait partie du patrimoine culturel de l'Unesco en tant que « monument historique de l'ancienne Nara ».

Figure 3 - Bâtiment Trésor ouest



Shosoin, Agence de maison impériale

3. La valeur historique des trésors impériaux

3.1. Pouvoir en binôme

Lorsqu'on parle du *Shôsô-in* et de sa longue histoire, la présence de l'impératrice Kômyô nous semble déterminante. Asukabehime 安宿媛, ou Kômyôshi 光明子, de son surnom, était une fille du clan Fujiwara. Son père Fujiwara no Fuhito, puissant homme politique, a réussi à établir le système des codes (*ritsuryôshê* 律令制) en matière de législation et d'administration. Il s'est également approché des empereurs en mariant son autre fille, Miyako 宮子, à l'empereur Monmu 文武天皇, qui a donné naissance au prince Obito 首皇子, futur empereur Shômu. Après le mariage avec le prince Obito, Kômyôshi est ainsi la première personne d'origine non impériale qui a obtenu le titre d'impératrice (*kôgô* 皇后). Le binôme composé de la famille impériale et du clan Fujiwara semble être un objectif de l'impératrice. À la fois fille du clan et épouse de l'empereur, elle occupe symboliquement une position équilibrée qui se retrouve dans le choix de sa dernière offrande au temple *Tôdai-ji* à la mémoire de son mari. En effet, elle a choisi un ensemble de paravents ornés de calligraphies de son père Fuhito. Par ses offrandes, sa volonté d'assurer la pérennité impériale en collaboration avec le clan Fujiwara a été matérialisée *via* des objets qu'elle a sélectionnés afin qu'ils soient conservés pour toujours (Sugimoto, 2008, p. 94). L'impératrice agit en protectrice de son neveu, Fujiwara no Nakamaro 藤原仲麻呂. Déjà assez présent quand l'empereur Shômu était encore en vie, Nakamaro est proche de l'empereur femme Kôken, fille de l'empereur Shômu et de l'impératrice Kômyô. L'empereur femme Kôken, jadis princesse Abe, a été nommée comme princesse héritière pour la première fois dans l'histoire des empereurs du Japon (Kasahara 2001, p. 123 ; Takamori 2021, p. 124-125). Cependant, l'équilibre du trio – l'empereur femme Kôken, sa mère et Nakamaro – ne résiste pas, probablement à cause de l'excès d'ambition de Nakamaro. Il persuade en effet l'empereur de déshériter le prince héritier Funado-ô 道祖王 et de nommer Ôi-ô 大炊王 comme nouveau prince héritier. L'épouse du prince étant la veuve de son propre fils, Nakamaro réussit à s'approcher une fois encore du pouvoir impérial. L'année suivante, quand l'empereur femme Kôken a cédé le trône au prince, qui est devenu l'empereur Junnin 淳仁, Nakamaro obtient le plus haut grade à la cour ainsi qu'un nouveau nom, Emi no Oshikatsu 惠美押勝. Sa gloire a ensuite été assombrie par la mort de sa protectrice, l'impératrice Kômyô, et l'apparition du moine Dôkyô 道鏡 auprès de l'empereur femme retiré Kôken. Menacé d'affaiblissement, Nakamaro se révolte contre la cour. En réaction, le 11 septembre 764, l'empereur femme retiré Kôken reprend la main et tente de maîtriser la situation en envoyant des soldats. Le même jour, elle décide de créer quatre statuts de rois protecteurs 四天王 en contrepartie de la victoire contre

Oshikatsu. La construction du temple *Saidai-ji* 西大寺 a commencé ainsi. La similitude entre le nom du temple *Saidai-ji* (西 « ouest » et 大寺 « grand temple ») et le nom du temple *Tôdai-ji* 東大寺 (東 « est » et 大寺 « grand temple »), construit par son père, est significative (Kaneko, 2003, p. 176). Comme son père qui avait souhaité sauver son règne par la miséricorde du Bouddha Rushana, a-t-elle souhaité assurer ainsi la stabilité de sa situation ? En 2009, les fouilles sur le site du temple *Saidai-ji* ont permis de découvrir des morceaux d'un pot de porcelaine datant de 768 environ. La céramique glaçurée bleue-verte semble avoir été fabriquée dans le sud de l'Irak d'aujourd'hui. D'après une étude, le pot a été offert par le royaume coréen de Silla en guise de cadeau diplomatique (Kôchi, 2014, p. 442). Une autre trace de la Route de la soie a été ainsi découverte en dehors du *Shôsô-in*.

La conviction déployée par l'impératrice Kômuyô pour assurer la pérennité du règne impérial soutenu par le clan Fujiwara ne semble pas être partagée de la même manière par sa fille. Lors de la révolte d'Oshikatsu en 764, celle-ci n'a pas hésité à faire ressortir la plupart des armes du *Shôsô-in*. Dans la longue histoire du *Shôsô-in*, elle est la seule personne à avoir utilisé des trésors de façon aussi urgente. En 767 et 768, à la faveur d'un retour à une situation pacifiée, elle écarte l'empereur Junnin et remonte sur le trône pour la deuxième fois. L'empereur femme Shôtoku 称徳天皇, nouveau nom pour son second règne, fait des offrandes à l'occasion de ses visites au temple *Tôdai-ji*, dont un vase en argent. Du fait de sa très grande taille (environ 43 cm de diamètre), le vase semble avoir été utilisé lors de la cérémonie d'ouverture des yeux du Grand Bouddha (Yoshizawa, 2017, p. 20). Dans sa vie politique, Shôtoku continue à s'appuyer sur le moine Dôkyô. Elle s'est éteinte en 770.

3.2. Des admirateurs des trésors du *Shôsô-in*

De nombreuses personnes au pouvoir ou proche du pouvoir ont été attirées par les trésors du *Shôsô-in* et cela même si les portes de l'entrepôt étaient strictement fermées. En 762, Dôkyô, moine favori de l'empereur femme Shôtoku, à un moment où il avait encore une position importante à la cour, a emprunté un paravent conservé au *Shôsô-in* avant de le retourner deux ans plus tard. Certains empereurs, qui géraient l'ouverture de l'entrepôt, ont aussi tiré avantage de leur position. En 778, l'empereur Kônin 光仁天皇 a emprunté deux instruments de musique *biwa* 琵琶. En 1198, l'empereur Tsuchimikado 土御門天皇, quant à lui, a fait ressortir des habits et des couronnes pour sa cérémonie d'avènement. L'empereur Gosaga 後嵯峨天皇 a aussi emprunté des couronnes et des habits pour son avènement, mais une couronne a été endommagée sur le chemin du retour (Hashimoto, 1988, p. 38).

Le comportement du shôgun Ashikaga Yoshimasa 足利義政 qui s'est rendu au *Shôsô-in* en 1469 était beaucoup plus audacieux. Intéressé par deux bois de santal, il en a découpé quelques morceaux. L'un de ces bois, *Ôjukukô* 黄熟香, est un bois d'*Aquilaria* infiltré de résine (*jinkô* 沉香). Il est plus connu sous son autre appellation *Ranjatai* 蘭奢待, composée de trois caractères qui cachent les caractères 東大寺 (temple *Todai-ji*).

Cet important bois de santal, de 1,56 m de longueur et de 11,6 kg, semble être venu de la zone montagneuse traversant le Viêt-Nam et le Laos aujourd'hui. Au 8^e siècle, des bois parfumés ont été utilisés lors de cérémonies bouddhiques, mais ils étaient également consommés en tant que médicaments (Tôno, 1988, p. 90-91). Au XV^e siècle, quand Yoshimasa est venu à Nara, l'usage du bois de santal était totalement différent. En effet, les nobles, les guerriers et les personnes fortunées ont activement pratiqué l'art de l'encens. Il est facile d'imaginer que Yoshimasa n'a pas pu résister à la grandeur de ce bois doté d'une valeur impériale. Oda Nobunaga 織田信長 a suivi l'exemple du shôgun Ashikaga. Au XIX^e siècle, l'empereur Meiji 明治天皇 a également procédé à la coupe du fameux *Ranjatai*. Aujourd'hui, des bandes de papier indiquant l'emplacement des

prélèvements réalisés par ces trois personnes sont attachées sur le bois. Les traces de leur désir sont ainsi bien visibles (Figure 4).

Figure 4 - Bois de santal Ranjatai



Shosoin, Agence de maison impériale

3.3. La protection des objets

Aujourd'hui, le nombre des œuvres conservées au *Shôsô-in* dépasse neuf mille articles. Toutefois, cent dix objets seulement sont directement liés aux offrandes faites par l'impératrice Kômyô, alors qu'elle avait donné au moins six cents objets au temple *Tôdai-ji*. Où sont allés tous ces trésors ? Tout d'abord, l'impératrice Kômyô elle-même semble avoir retiré quelques objets qui ont été déplacés au temple *Hokke-ji* 法華寺, qu'elle a fait construire sur le terrain de son père Fujiwara no Fuhito (Sugimoto, 2008, p. 92-93). Les armes ont été ressorties par l'empereur femme retiré Kôken en 764, lors de la révolte d'Emi no Oshikatsu, comme nous l'avons vu plus haut. Quant aux médicaments, ils ont été consommés dès 756, année des premières offrandes faites par l'épouse de l'empereur *Shômu*.

En plus des objets liés à l'empereur *Shômu*, de nombreux articles du *Shôsô-in* semblent avoir été utilisés, remplacés ou perdus durant cette période de plus de 1 200 ans. À notre surprise, quelques-uns ont été même mis en vente. En 813, une corne de rhinocéros a été vendue à un homme politique, Fujiwara no -Otsugu 藤原緒嗣. En 820, les calligraphies chinoises d'Ôgishi 王羲之 (Wang Xizhi) et Ôkenshi 王獻之 (Wang Xianzhi) ont été vendues à un acheteur inconnu. Au XIX^e siècle, la vente de trois trésors de l'empereur *Shômu* a été tentée par un beau-fils de Kosugi Sugimura du musée impérial, inspecteur d'œuvres d'art, y compris celles du *Shôsô-in* (Tôno, 1988, p. 176-181).

Le *Shôsô-in* était en outre ciblé par des voleurs. En 1039, de l'argent de la section nord a été volé. Les voleurs, des moines, ont été arrêtés et l'argent a été retourné au *Shôsô-in*. En 1230, un moine a volé des miroirs pour les revendre, en vain. Il a été arrêté, mais les miroirs récupérés étaient endommagés. D'autres vols ont été commis en 1320 et en 1610.

Aujourd'hui, la sécurité de la collection est plus importante. La modernisation de l'environnement du *Shôsô-in* permet d'exploiter au mieux ses trésors. La vérification de l'état de la collection, appelée *bakuryô* 曝涼, est devenue annuelle depuis 1883. L'ouverture du *Shôsô-in* pour ce contrôle est très formelle. Au mois d'octobre, le messenger de l'empereur arrive devant l'entrepôt. Après avoir ouvert plusieurs portes solides, on arrive devant une porte fermée avec une corde de lin, où se trouve le scellé de l'empereur (Figure 5). Il est composé de la signature de l'empereur enveloppée d'une feuille de bambou et d'un papier signé par le messenger de l'année précédente, le tout fixé par une ficelle. La manière de ficeler se transmet oralement (Sugimoto, 2008, p. 202). Lors de l'ouverture, cette enveloppe en bambou est coupée avec des ciseaux. Une fois la porte

ouverte, tous les objets sont inspectés, réparés et photographiés jusqu'à la fermeture de l'entrepôt à la fin novembre. L'exposition annuelle est organisée durant cette période. Le reste du temps, la collection du *Shôsô-in* est toujours à l'abri des regards, au même endroit, depuis plus de 1 200 ans.

Figure 5 - Scellée sur la porte du *Shôsô-in*



Shosoin, Agence de maison impériale

Dans l'histoire de la Route de la soie, le rôle du *Shôsô-in* reste discret. Parmi la collection, il existe certes des objets qui ont un lien avec l'Asie centrale ou des zones plus lointaines. Dans les pages d'un manuel scolaire consacrées à la Route de la soie, on voit des objets du *Shôsô-in* tels qu'un bol en verre venant d'Iran ou un masque représentant un visage persan. Par ailleurs, de nombreux étrangers sont arrivés à la cour de Nara. Mais ces exemples restent minoritaires et l'influence de la Route de la soie au Japon nous semble être très faible par rapport à l'influence plus directe et importante de la Chine des Tang. Selon Tôno Hayuruki (2007, p. 186-189), le Japon dont la nature est marquée par le *sakoku* 鎖国 (fermeture du pays) a suivi une politique de tri de tout ce qui venait de l'extérieur. Une telle vigilance doit être liée au fait qu'il s'agit d'un pays insulaire. Le processus de naturalisation était sévère, mais une fois que l'entrée d'un objet, d'une personne ou d'une culture a été validée, ils ont fait partie intégrante du Japon. Certains trésors confiés par l'impératrice Kômyô ont dû suivre un tel parcours à travers le monde avant de parvenir à son mari, l'empereur Shômu. Ce qui compte aujourd'hui, c'est la valeur historique de la collection, quelle que soit l'origine de chaque objet. À part quelques mésaventures, l'ensemble des trésors ont survécu à une grande partie de l'histoire du Japon.

Bibliographie

- GROUSSET René (1951), *De la Chine au Japon*, Monaco, Les documents d'art.
- HASHIMOTO Yoshihiko (1988), « Shôsôin no kaifû kiroku » (Archive des ouvertures du Shôsôin), *Shôsôin Kiyô : Bulletin of Office of the Shosoin Treasure House*, n° 10, Kunaichô Shôsôin jimusho, p. 31-47.
- IIDA Takehiko (2016), « Shôsôin-hôko shûri no rekishi to shizen saigai » (Histoire des réparations et des catastrophes naturelles du Shôsôin-hôko), *Shôsôin Kiyô : Bulletin of Office of the Shosoin Treasure House*, n° 38, Kunaichô Shôsôin jimusho, p. 89-113.
- IWAO Siichi & al. (dir.) (2002), *Dictionnaire historique du Japon*, Maison Franco-japonaise / Maisonneuve & Larose, Tome 2.

- KANEKO Hiroyuki (2001), « Tôdai-ji to Saidai-ji » (Les temples Tôdai-ji et Saidai-ji), *Nara no tera : sekai isan wo aruku* (Temples de Nara : promenade autour des patrimoines culturels), Nara National Research Institute for Cultural Properties (éd.), Iwanami shinsho.
- KASAHARA Hidehiko (2001), *Rekidai tennô sôran : kôï wad ô keshô sareta ka* (Liste complète des empereurs japonais : comment se sont-ils succédé sur le trône impérial ?), Chûkô shinsho.
- KASAHARA Hidehiko (2017), *Kôshitsu ga nakunaru hi : « sêzen tai » ga tsukitsukeru kôï keshô no kiki* (Le jour où la famille impériale disparaîtra : la continuité de la succession en crise à la suite d'une abdication durant un règne), Shinchôsha.
- KÔCHI Haruhito (2014), « Saidai-ji shutsudo Isuramu tôki no ryûtsû » (Circulation de la poterie islamique retrouvée au temple Saidai-ji), *Meidai Ajia-shi ronshû : Meiji University journal of Asian history*, n° 18, p. 432-446.
- MASUDA Yoshiko (éd.) (2013), *Nihon fukushokushi* (Histoire de la mode au Japon), Tôkyôdô shuppan.
- MORIKAWA Hajime (1983), « Furansu no Nihon kenkyû : rekishi to genjô » (Études japonaises en France : leur histoire et leurs actualités), *Kwansei Gakuin Daigaku Shakaigakubu Kiyô : Kwansei Gakuin University School of Sociology journal*, n° 46, p. 39-49.
- MOTIMOTO Kosei (2018), *Tôdai-ji no naritachi* (Établissement du temple Tôdai-ji), Iwanami shinsho.
- MURAKAMI Ryu (2001), « Daibutsu chûzô » (Construction du Grand Bouddha), *Nara no tera : sekai isan wo aruku* (Temples de Nara : promenade autour des patrimoines culturels), Nara National Research Institute for Cultural Properties (éd.), Iwanami shinsho.
- NARA NATIONAL MUSEUM (éd.) (2019), *In Commemoration of the Enthronement The 71st Annual Exhibition of Shôsô-in Treasures*, Bukkyô Bijutsu Kyôkai.
- SAITO Takashi (1966), « Tôshôdai-ji to Nyohô : sono bijutsushiteki igi » (Le temple Tôshôdai-ji et Nyohô : sa valeur du point de vue de l'histoire des beaux-arts), *Jinbun Ronkyu : Humanity Review*, vol. 16, n° 4, p. 83-111.
- SAKAEHARA Towao (2003), « Daibutsu kaigankai no kôzô to sono sêjiteki igi » (Structure de la cérémonie de l'ouverture des yeux du Grand Bouddha et sa valeur politique), *Toshi Bunka Kenkyû : Studies in Urban Cultures*, n° 2, p. 14-27.
- SUGIMOTO Kazuki (2008), *Shôsôin*, Chûkô shinsho.
- TÔNO Haruyuki (2007), *Kentôshi*, Iwanami Shinsho.
- TÔNO Haruyuki (2012), *Shôsôin*, Iwanami shinsho, [1988].
- UEDA Masaaki (2013), *Torai no kodaishi : kuni no katachi wo tsukutta nowa dare ka* (Histoire des immigrés dans le Japon ancien : qui a créé la forme du pays ?), Kadokawa sensho.
- VILLE DE NARA (1988a), *Nara shimin dayori* (Bulletin de la ville de Nara), n° 630, 15 avril 1988.
- VILLE DE NARA (1988b), *Nara shimin dayori* (Bulletin de la ville de Nara), n° 643, 1^{er} novembre 1988.
- YOSHIZAWA Satoru (2017), « Shôsô-in Nansô no gintsu ni tsuite » (Le vase en argent de la section nord du Shôsô-in), *Shôsôin Kiyô : Bulletin of Office of the Shosoin Treasure House*, n° 39, Kunaichô Shôsôin jimusho, p. 1-26.

Yukie Nakao

est enseignante de langue et civilisation japonaises à la faculté des langues et cultures étrangères de Nantes Université. Elle est titulaire d'un doctorat en sciences du langage de l'Université de Nantes (2010) et auteure de « Voyage vers la patrie inconnue : rapatriement d'une famille japonaise » (*Croisements*, vol. 4, 2014) et « L'évolution du mot kamikaze dans le français contemporain » (*Gallia*, vol. 57, 2017).