

Les marchands sogdiens n'ont pas seulement contribué à l'importation de la soie chinoise en Occident; ils ont aussi, à l'instar d'autres peuples centrasiatiques, comme les Ouighours ou les Tokhariens, participé à la reformulation du canon bouddhique avant son adoption par les Chinois. Les descendants de Gengis Khan n'ont pas seulement adopté la langue turque; ils sont aussi passés au persan et ont établi la culture persane dans l'Inde du nord. Les Grecs nourris d'Aristote n'ont pas seulement rencontré à Aï Khanoum, dans l'actuel Afghanistan, les peuples de la steppe; ils ont aussi laissé des traces dans les textes zoroastriens de la Perse. Les cinéastes russes réfugiés à Tachkent dans les années 1940 n'ont pas seulement apporté à l'Ouzbékistan des techniques nouvelles; ils ont enrichi le cinéma soviétique de motifs centrasiatiques... La Route de la soie, cette invention du XIX^e siècle, nous invite à aborder l'histoire du monde sans préjugés européocentristes.

L'Asie centrale: lieu mythique, creuset exceptionnel d'influences lointaines, où les religions, les mœurs, les arts et les techniques se sont trouvés inextricablement mêlés. Ses territoires recouvrent l'ensemble des anciennes républiques soviétiques centrasiatiques et les territoires avoisinants du Xinjiang, de la Mongolie, de l'Afghanistan, de l'Iran, de l'Azerbaïdjan et de la Turquie. Ils offrent tous une stratification extrêmement complexe de transferts culturels aussi bien synchroniques que diachroniques.

Un voyage dans le temps, à la rencontre de peuples et de civilisations qui se sont illustrés par une production artistique d'une richesse inouïe. Et la première synthèse accessible en français sur cette aire culturelle qui a depuis des siècles fasciné voyageurs et savants.

Michel Espagne, historien, directeur du laboratoire Transfers (ENS-Collège de France-CNRS), **Svetlana Gorshenina**, historienne (Fonds national suisse de la recherche scientifique, Université de Lausanne), **Frantz Grenet**, archéologue, professeur au Collège de France, **Shahin Mustafayev**, historien (Académie des sciences de l'Azerbaïdjan), et **Claude Rapin**, archéologue, directeur de la Mission archéologique franco-ouzbèke de Sogdiane (AOROC, UMR8546, CNRS-ENS), ont réuni une quarantaine de chercheurs de renommée internationale pour composer cet ouvrage.

32 €

ISBN 978-2-36358-193-8



9 782363 581938



INTERNATIONAL INSTITUTE
FOR CENTRAL ASIA STUDIES



SOUS LA DIRECTION DE
Michel Espagne
Svetlana Gorshenina
Frantz Grenet
Shahin Mustafayev
Claude Rapin

ASIE CENTRALE



SOUS LA DIRECTION DE
Michel Espagne, Svetlana Gorshenina,
Frantz Grenet, Shahin Mustafayev, Claude Rapin

ASIE CENTRALE

Transferts culturels

le long de la Route de la soie

Uendémiaire *

ASIE CENTRALE

sous la direction de
**Michel Espagne, Svetlana Gorshenina,
Frantz Grenet, Shahin Mustafayev et Claude Rapin**

ASIE CENTRALE

TRANSFERTS CULTURELS

LE LONG DE LA ROUTE DE LA SOIE

En couverture :

Art sogdien. Fragment de peinture murale provenant de Pendjikent, Tadjikistan, VIII^e siècle ap. J.-C. Saint-Pétersbourg, musée de l'Ermitage
© DeAgostini/Leemage.

Couverture, conception et composition

Henri-François Serres Cousiné

Cartographie

Corédoc

© **Vendémiaire 2016**

Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit, du texte contenu dans le présent ouvrage, et qui est la propriété de l'Éditeur, est strictement interdite.

Diffusion-Distribution

Harmonia Mundi livre

ISBN 978-2-36358-193-8

Éditions Vendémiaire

155, rue de Belleville 75019 Paris

www.editions-vendemiaire.com

Vendémiaire 

Cet ouvrage a été publié avec le soutien du laboratoire d'excellence TransferS
(programme Investissements d'avenir ANR-10-IDEX-0001-02 PSL* et
ANR-10-LABX-0099) et de l'International Institute for Central Asia Studies
(IICAS) à Samarkand, Ouzbékistan.

Les éditeurs tiennent également à remercier le Fonds national suisse de la
recherche scientifique (FNS) et le Collège de France.

Réflexions préliminaires des éditeurs

La théorie des transferts culturels appliquée à l'Asie centrale

La Route de la soie constitue l'un des symboles les plus populaires du réseau d'échanges entre la Chine et le monde méditerranéen. Alors qu'il n'a été inventé qu'au XIX^e siècle, ce concept a récemment fait l'objet d'une révision critique qui ne remet toutefois pas en cause une des caractéristiques essentielles de l'Asie centrale : celle d'être un carrefour vers lequel tout converge et d'où tout diverge, plaque tournante de transferts de nature diverse, dans toutes les directions.

Dès l'aube des temps, les peuples de la steppe, habitants des oasis et montagnards se sont transmis des savoir-faire, des traditions et des modes de vie. Succédant aux Perses, les Gréco-Macédoniens nourris d'Aristote ou de références delphiques n'ont pas seulement construit à Aï Khanoum, en Bactriane, une ville répondant aux exigences classiques pour asseoir leur autorité de colonisateurs ; ils ont surtout intégré le fonds culturel centrasiatique commun d'une large part de la population soumise à des croyances héritées du zoroastrisme et côtoyé les peuples de la steppe qui finiront par prendre le dessus, tout en assurant une certaine survivance de la culture hellénique. Les marchands sogdiens n'ont pas seulement contribué à l'importation de la soie chinoise en Occident, ils ont aussi, comme les Tokhariens ou les Ouïghours, participé à la reformulation du canon bouddhique indien avant son adoption par le contexte chinois. Les descendants de Gengis Khan ne se sont pas limités à adopter la langue turque, ils sont aussi passés au persan et ont, avec les Timourides, établi la culture persane dans l'Inde du Nord, dont les chefs-d'œuvre architecturaux font désormais partie de l'histoire de l'architecture indienne. En déplaçant les limites de l'empire du tsar loin vers le sud, jusqu'en Asie

centrale, les élites russes se sont perçues comme des porteurs de «Civilisation» et de «Progrès», ouvrant finalement une voie que, plus tard, des migrants venus du sud emprunteront en sens contraire avec leur culture, gastronomie comprise, en direction de Moscou et de Saint-Petersbourg. Séduits par un Orient «intact», les peintres russes installés à Samarkand dans les années 1920 ont inventé un style artistique particulier qui se perçoit aujourd'hui comme la marque la plus authentique de l'art ouzbek; ailleurs, ce sont les cinéastes russes réfugiés à Tachkent dans les années 1940 qui, ne se contentant pas d'apporter des techniques nouvelles à l'Ouzbékistan, ont sensiblement enrichi le cinéma soviétique de motifs centrasiatiques.

L'espace centrasiatique, dont Samarkand – à côté de Turfan ou de Dunhuang – serait une des capitales, ne gagne pas à être étudié en distinguant les strates qui le constituent, mais au contraire, en dégagant leurs interactions et les créations nouvelles qu'elles suscitent. L'étude en Europe, en Allemagne et en Russie notamment, de ce mythique lieu de rencontre n'a pas été sans produire, dans une sorte de réflexion fondatrice, une esthétique, une philosophie, une épistémologie et une science philologique dont portent témoignage aujourd'hui des musées comme le musée ethnographique de Berlin ou le musée de l'Ermitage à Saint-Petersbourg.

Née en France dans les années 1980 dans le contexte des études allemandes, la théorie des transferts culturels a porté initialement sur les seuls rapports entre la France et l'Allemagne pris dans l'optique de la philologie et des études littéraires. À partir des années 1990, elle s'est étendue à l'analyse de situations se déroulant dans le cadre de figures complexes qui ont impliqué la France, l'Allemagne, la Russie, l'Italie, les pays anglo-saxons et de l'Europe de l'Est; parallèlement, d'autres terrains disciplinaires – l'histoire, l'histoire de l'art, l'histoire des sciences, l'architecture et l'urbanisme – ont été progressivement abordés à partir de la même trame théorique¹.

Les chercheurs français, allemands, russes et américains qui ont pris part aux diverses étapes du projet international sur «les transferts culturels» sont parvenus à formuler quelques-uns des principes méthodologiques de cette approche, qu'il faut distinguer des théories traditionnelles de l'analyse littéraire comparative, de la réception culturelle et du diffusionnisme.

L'analyse des transferts culturels suppose que l'on examine le déplacement d'une somme d'éléments caractéristiques d'un espace et d'une époque vers un autre

1. M. Espagne, M. Werner (éd.), *Transferts. Les Relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIII^e-XIX^e siècles)*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1988; M. Espagne, *Les Transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999; K. Dmitrieva, M. Espagne (éd.), *Transferts culturels triangulaires. France-Allemagne-Russie*, Paris, Édition de la MSH, 1996; E. Dmitrieva, «Teorija kul'turnogo transfera i komparativnyj metod v gumanitarnykh issledovanijah: oppozicija ili preemstvennost'?', *Voprosy literatury*, n°4, 2011. URL: <http://magazines.russ.ru/voplit/2011/4/dm16.html>, consulté le 12.05.2013.

contexte culturel relatif à une autre aire géographique, ainsi que leurs transformations postérieures. Cette approche tient compte de trois aspects :

- L'identification dans la culture de départ, lors de la sélection précédant les transferts, des éléments significatifs qui se retrouveront dans la culture de réception (techniques, pratiques sociales ou politiques, idées, textes, religions, objets d'art).
- Le mécanisme de transmission de ces éléments à travers des structures institutionnelles, des contacts personnels ou des objets (traducteurs, éditeurs, chercheurs, collections, institutions culturelles et de recherche comme les musées, académies, universités, lieux de culte, bazars, etc.).
- Le mécanisme de la réappropriation par un espace d'accueil de données importées qui ne se limite pas au déplacement d'un original intact vers un autre contexte (par emprunt direct), mais suppose une dynamique de réinterprétation, d'adaptation, de transformation et de resémantisation.

En partant de ces trois postulats, l'attention principale doit être accordée à la dynamique de transformation qui, lors des transferts, dépend directement des besoins et des capacités d'absorption de la culture-hôte et non des ambitions de la culture exportatrice. Ces importations ne servent pas nécessairement à créer des configurations hybrides, mais elles peuvent être mises au service de nouvelles identités et formes à tous les niveaux, de la technologie à l'idéologie. La recherche sur les transferts considère qu'une appropriation d'un objet culturel s'émancipe du modèle, et qu'une transposition, aussi éloignée soit-elle, a autant de légitimité que l'original. Il convient également de souligner l'importance de la multitude des vecteurs géographiques d'échange mis à contribution, le refus de désigner un «centre» à fonction structurante et l'absence de jugements de valeur à l'égard des deux cultures mises en relation. Il est aisé de définir la nature des vecteurs d'un transfert culturel. Il s'agit de l'ensemble des groupes sociaux susceptibles de passer d'un espace national ou linguistique, ethnique ou religieux, à l'autre. Les commerçants transportant des marchandises, les soldats, les prêtres, les traducteurs, les émigrés politiques, économiques ou religieux, les voyageurs, les artistes répondant à des commandes, les mercenaires constituent autant de vecteurs de transferts. Mais on peut bien aussi se représenter des transferts reposant sur la circulation d'objets comme des livres ou des œuvres d'art.

L'historiographie des transferts culturels relativise tout particulièrement la notion de centre. Il est clair que l'histoire en Europe, dès qu'elle dépasse les limites de la nation ou de l'aire culturelle dont elle est l'émanation pour intégrer des cercles concentriques plus larges, considère que ses références propres sont centrales, la Sogdiane ou la Bactriane comme le Turkestan oriental étant par définition relégués dans la périphérie. La

situation peut être également renversée si le regard est porté depuis l'Asie centrale, alors recentrée.

Jusqu'à une période récente, la théorisation des transferts culturels n'a que rarement débordé du cadre constitué par les cultures européennes, russe comprise, bien que certains éléments de ce type d'analyse ont déjà été appliqués par les archéologues aux données centrasiatiques. En décroissant l'approche initiale, essentiellement eurocentriste, pour se rapprocher d'autres types de transferts dans d'autres espaces culturels, le présent ouvrage, dont le point de départ a été fourni par une rencontre à Samarkand en septembre 2013, souhaite mettre à l'épreuve du terrain centrasiatique l'efficacité de la théorie des transferts culturels et ses concepts opératoires. En d'autres termes, il s'agit d'étudier aussi bien les concepts, les idées, les techniques, les religions, etc., qui ont été véhiculés le long des voies de communications transcontinentales à travers l'Asie centrale, que les moyens qui ont été utilisés lors de cette translation, et leur réception, leurs mélanges, leurs transformations et adaptations.

L'Asie centrale – nous entendons ici l'ensemble des anciennes républiques soviétiques centrasiatiques et les territoires avoisinants du Xinjiang, de la Mongolie, de l'Inde, de l'Afghanistan, de l'Iran, du Caucase et de la Turquie, donc de la «grande» Asie centrale – offre, dans la très longue durée, un terrain d'étude optimal pour ce type d'enquête. Que l'on considère les contacts d'Alexandre avec les Scythes, des Sogdiens avec les Chinois ou les Arabes, enfin des Ouzbeks avec les Tadjiks ou les Persans, puis avec la Russie, on a affaire à une stratification extrêmement complexe de transferts culturels aussi bien synchroniques que diachroniques. D'ailleurs, chaque strate a laissé suffisamment de traces pour que leurs interactions fassent l'objet d'une étude globale.

Les transformations historiques de l'Asie centrale ne sont pas réductibles aux théories des «influences culturelles», des «échanges culturels» ou du «dialogue des cultures». L'analyse de la région ne peut pas davantage se borner à l'unique concept de la «Route de la soie», une construction économico-socio-politique au singulier, inventée au XIX^e siècle par Ferdinand de Richthofen et parfois présentée comme la seule notion apte à expliquer la diversité des paysages culturels de l'Asie centrale, à la fois hybrides et homogènes. Tenant compte de ces approches, tout en gardant volontairement une certaine distance par rapport à elles, les éditeurs du volume voudraient suggérer que la «Route de la soie», prise comme un phénomène historiquement limité, peut être analysée comme pur symbole des transferts culturels qui se sont manifestés dans le cadre bipolaire Orient-Occident. Mais il s'agit aussi du lieu de croisement de cultures multiples, issues des civilisations qui viennent s'y rencontrer (mondes iranien, scythe, indien, chinois, mongol, arabe, turc, russe, européen).

Cette tentative d'appliquer la théorie des transferts culturels à l'histoire de l'Asie centrale diffère par sa structure des analyses précédemment menées sur la région. Sans vouloir

nous limiter à une période historique, ni à un cadre local – tant national qu'ethnique – nous nous proposons d'aborder un certain nombre de sujets dans la perspective du «temps long», de l'époque antique et médiévale à l'époque moderne impériale et contemporaine.

Au-delà d'une indispensable synthèse de travaux préalables et sans vouloir reprendre tous les aspects d'une histoire déjà en partie écrite, nous souhaitons mettre à l'épreuve, à partir d'exemples précis, une approche théorique des relations entre les cultures, en mettant en relief les moments-clés des transferts, engendrant des créations et reformulations liées au passage d'un contexte culturel à l'autre. L'attention portera moins sur les programmes politiques ou culturels des envahisseurs que sur les glissements sémantiques résultant des passages.

Les transferts relèvent d'abord de l'archéologie, puis de l'histoire de l'art, de l'histoire des religions et enfin de l'histoire des sciences humaines, mais ils ont aussi une dimension littéraire et linguistique. Dans le contexte de l'Asie centrale, les transferts culturels ne peuvent s'appréhender à partir d'une unique discipline mais exigent plus qu'ailleurs la convergence de disciplines multiples.

Indépendamment de l'apport de notre investigation à une meilleure compréhension d'un paysage culturel complexe, on espère fournir ici une série d'analyses sur l'application à l'Asie centrale des résultats de la recherche sur les transferts culturels, et dresser des parallèles avec les transferts observés dans d'autres régions culturelles. Il s'agit de proposer un décentrement opposant aux imbrications qui constituent l'Europe des interactions plus anciennes, s'inscrivant dans une très longue durée, au cœur du continent eurasiatique. Par rapport à la périphérie de l'Europe occidentale, Samarkand représente donc aussi une sorte de centre historiographique.

Cet ouvrage est le résultat d'un colloque international organisé à Samarkand du 12 au 14 septembre 2013, grâce à une collaboration du Labex TransfertS et de l'Institut International d'Études Centrasiatiques (IICAS-MICAI) de l'UNESCO à Samarkand. Les 44 contributions de ce recueil comprennent 14 articles inédits, ainsi que des articles traduits du russe et de l'anglais, revus et augmentés pour la plupart, préalablement édités par Shahin Mustafayev, Michel Espagne, Svetlana Gorshenina, Claude Rapin, Amridin Berdimuradov et Frantz Grenet dans les actes du colloque de Samarkand parus sous le titre *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road* [Kul'turnyj transfer na perekrëstkah Central'noj Azii : do, vo vremija i posle Velikogo Šelkovogo puti], Paris-Samarkand, IICAS-MICAI, 2013. Url: https://www.academia.edu/4500105/Cultural_Transfers_in_Central_Asia_before_during_and_after_the_Silk_Road_co-edited_with_Shahin_MUSTAFAEV_Michel_ESPAGNE_Svetlana_GORSHENINA_Claude_RAPIN_Amridin_BERDIMURADOV_Frantz_GRENET_Paris-Samarkand_IICAS_2013_312_p.

NOTES TECHNIQUES

Les ethnonymes et toponymes les plus courants, les noms des personnages historiques les plus célèbres, ainsi que certains mots français usuels sont en transcription francisée. Les mots peu utilisés, les toponymes plus rares, les noms de personnes et les noms des auteurs sont translittérés d'après les tableaux qui vont suivre. La translittération du russe est celle qu'utilisent les *Cahiers du monde russe*. En revanche, la translittération originale des noms propres et objets géographiques dans les références bibliographiques et citations n'a pas été uniformisée.

Sauf indication contraire, les figures mentionnées sont reproduites à la fin de chaque chapitre.

TABLE DE TRANSLITTÉRATION DU CYRILLIQUE EN ALPHABET LATIN

А – *a*; Б – *b*; В – *v*; Г – *g*; Д – *d*; Е – *e*; Ё – *ě*; Ж – *ž*; З – *z*; И – *i*; Й – *j*;
К – *k*; Л – *l*; М – *m*; Н – *n*; О – *o*; П – *p*; Р – *r*; С – *s*; Т – *t*; У – *u*; Ф – *f*;
Х – *h*; Ц – *c*; Ч – *č*; Ш – *š*; Щ – *šč*; Ъ – *ʹ*; Ы – *y*; Ь – *ʹ*; Э – *è*; Ю – *ju*; Я – *ja*.

[Langues non slaves²] Ғ – *ğ*; Ә – *ä*; Ж – *ǵ*; Ы – *ĩ*; К – *q*; Ң – *ŋ*; Ө – *ö*; Ӧ – *ö*;
Ү – *û*; Ў – *ũ*; Ү – *ū*; Х – *h*; Һ – *h*; Ң – *ǵ*.

TABLE DE TRANSLITTÉRATION POUR LES CARACTÈRES ARABES, PERSANS ET TURKS TCHAGHATAÏ

Ce système correspond à la translittération Arabica (norme DIN-31635), à laquelle ont été ajoutées quelques lettres pour le persan et le turk tchaghataï.

ا – *a* / *I* / *u*; آ – *ā*; ب – *b*; پ – *p*; ت – *t*; ث – *t*; ج – *ǧ*; چ – *č*; ح – *h*; خ – *h*;
د – *d*; ذ – *d*; ر – *r*; ز – *z*; ژ – *ž*; س – *s*; ش – *š*; ص – *s*; ض – *d*; ط – *t*;
ظ – *z*; ع – *ʹ*; غ – *ǧ*; ف – *f*; ق – *q*; ك – *k*; گ – *g*; ڭ – *ŋ*; ل – *l*; م – *m*; ن – *n*;
و – *w* / *ū*; ه – *h*; ا – *a*; ی – *y* / *ĩ*; ʹ – *ʹ*.

TRANSLITTÉRATION DU CHINOIS

汉语拼音 hànyǔ pīnyīn

2. Kirghize, ouïghour, ouzbek, kazakh, tadjik, tatar, turkmène.

L'ASIE CENTRALE HIER ET AUJOURD'HUI



PARTIE I

DE LA PROTOHISTOIRE À L'ANTIQUITÉ

Au commencement

Des premiers transferts en Asie centrale à la perception de chaînes de transmission culturelle

La question des transferts culturels en Asie centrale pour les hautes époques de la Pré- et Protohistoire ancienne demeure malaisée à traiter, tant pour leur mise en évidence que pour la compréhension des mécanismes de transmission qui sont en jeu, malgré l'exemplarité du corpus archéologique de cette région. Cette analyse est en effet tributaire de la définition des ensembles culturels, qui demeure souvent imprécise pour ces périodes, et des éléments structurants qui les composent et qui sont susceptibles d'être « transmis ».

Toutefois, une telle étude est envisageable pour l'époque de la néolithisation (du X^e-IV^e millénaires av. n.è.), phase qui voit de profondes transformations socio-économiques et techniques au sein des sociétés humaines (domestication d'espèces animales et/ou végétales, diversification des modes de vies entre nomadisme et sédentarité, spécialisation des artisanats, etc.) et dont les contours se précisent et prennent chair à la lumière des études récentes¹ (fig. 1). Ce processus, qui couvre plusieurs millénaires depuis les périodes du Mésolithique à l'Énéolithique/Chalcolithique, présente l'avantage de suivre sur la longue durée l'évolution de certains transferts au sein des « cultures hôtes », condition *sine qua non* pour dérouler le fil de l'histoire des cultures examinées et pour saisir la permanence d'éléments structurants et le cheminement des phénomènes culturels. Ainsi, bien avant la Route de la soie, cette époque atteste déjà de la mise en place d'un vaste réseau de relations entre les différentes communautés d'Asie centrale, qui se conjugue différemment selon les contextes (emprunt, adoption, réappropriation, imitation, diffusion, échange, etc.) et pour lequel il nous faut encore éclaircir certains mécanismes de transmission.

L'examen croisé de plusieurs cas de transferts culturels rapportés à différents moments clés de la néolithisation, liés à l'apparition de techniques emblématiques, d'objets particuliers ou d'un répertoire de motifs décoratifs qui vont connaître une importante diffusion dans toute l'Asie centrale, permet de réfléchir non seulement sur les supports et les logiques (nature et objet des transferts, dynamique des processus et des échanges interculturels, vecteurs de transmission) et sur les formes du devenir du « fait » transféré, mais également et plus largement sur les notions de frontières, de traditions et d'hybridation culturelles.

TECHNIQUE

L'avancement des recherches en Asie centrale amène à considérer que la transformation des sociétés, mise en exergue par l'avènement du Néolithique, commence dès la fin du Paléolithique et avec l'émergence du Mésolithique, soit environ au X^e millénaire. C'est à cette époque que l'on perçoit un phénomène remarquable pour l'étude qui nous préoccupe ici : le transfert, sur un vaste territoire, d'une technique particulière dans le domaine des outillages en pierre taillée, le débitage par la pression². Cette technique permet l'obtention d'un grand nombre de lames normalisées à standardisées, dont la taille en Asie centrale peut être modulée selon la méthode employée et le but recherché (de très petite³ dans le cas de la méthode du « Yubetsu » à plus grande⁴ pour celle du « bullet core⁵ »), avantages demeurés inaccessibles au moyen des techniques antérieures. Ces lames, la plupart insérées dans des hampes, ont été utilisées principalement dans le cadre des activités de chasse et de traitement des matières organiques.

La présence de la pression en Asie centrale, en de nombreux lieux, résulte de deux mécanismes principaux : transmission/diffusion et invention. On s'intéressera ici au premier cas.

L'examen des données archéologiques au Kazakhstan oriental et méridional⁶ nous incite à considérer que la technique de la pression (méthode « Yubetsu »⁷) apparaît dans cette zone, en lien avec l'Extrême-Orient où elle est née, *via* les territoires de la Sibérie et de la Mongolie (fig. 1 et 2) ; elle y atteste des caractères techniques en concordance avec ceux du foyer oriental. Cette introduction ne semble pas résulter de la progression vers l'Ouest de groupes humains mais d'un transfert culturel, qu'il s'agisse du cheminement d'un savoir, transmis par contact avec des tailleurs, ou de la circulation de pièces, en l'occurrence des nucléus préformés, à partir desquels des produits peuvent être immédiatement obtenus sans que le schéma conceptuel de la méthode ne soit entièrement assimilé. Un déplacement de tailleurs, peut-être itinérants, pourrait être également envisagé, étant donné le très faible encombrement représenté par l'outillage nécessaire à la réalisation de cette production microlamellaire et la petitesse

des blocs (nucléus) servant à cette dernière, le tout tenant dans un petit sac, voire une poche de vêtement. Ce transfert ne semble pas tant constituer une volonté de la part de la culture émettrice qu'un phénomène lié à une technique dont les atouts incitent à son acquisition ; l'idée même d'une culture unique, à l'origine de l'invention de cette technique, tend à être remise en cause par les matériaux archéologiques actuels au profit de celle d'une aire géographique multiculturelle, chaque culture développant ses propres variantes de la méthode « Yubetsu ». Outre le partage d'une même tradition technique, l'unité de ces transferts réside certainement dans le contexte socio-économique : il s'agit de populations de chasseurs-cueilleurs mobiles, vivant en milieu semi-forestier.

Un second cas, illustré par plusieurs sites au Tadjikistan⁸, s'inscrit dans cette discussion et permet de réfléchir à la question du devenir de l'objet transféré. En effet, l'apparition de cette technique, que nous identifions au sein d'assemblages reposant sur une tradition locale ancienne, s'apparenterait à un emprunt. Si la dynamique du processus de transfert demeure difficile à appréhender, il est certain que cette technique a fait l'objet, une fois adoptée et insérée dans la culture « hôte », d'une réappropriation par cette dernière à l'aide d'une reconfiguration originale de la méthode source. La technique de la pression est maîtrisée, les principes structurants du schéma conceptuel de la méthode sont respectés mais ils subissent des transformations secondaires visant à adapter cette technique à la tradition existante.

Enfin, cette étude conduit à ouvrir le débat sur les raisons possibles d'un non-transfert, voire d'un refus d'emprunt. En effet, la répartition de la méthode « Yubetsu » ne recoupe pas celle d'une seconde méthode (dite « bullet core »), en partie contemporaine. On identifie cette dernière dans plusieurs cultures d'Asie centrale (Kazakhstan Nord/Oural, Oust-Our, Ouzbékistan central et oriental, Afghanistan, Iran, Pakistan) alors que la première voit ses limites occidentales s'arrêter au Kazakhstan oriental et une partie du Tadjikistan. Plutôt que d'aborder la question en termes de concurrence technique, il semble qu'il faille envisager une raison culturelle. Ces deux méthodes caractérisent en effet des traditions techniques et culturelles distinctes, voire antinomiques et il n'existe pas de contextes mixtes. Cette seconde méthode viendra par la suite supplanter la méthode « Yubetsu » jusqu'en Sibérie extrême-orientale et la Chine septentrionale, c'est-à-dire dans les territoires où cette première méthode dominait. L'existence du « Yubetsu » semble donc s'achever, même si certains indices, issus de l'étude récente de matériaux du Japon rapportés au Paléolithique supérieur final et aux premières phases de la culture « néolithique » du Jomon, nous incitent à considérer que le schéma conceptuel sous-entendu par cette méthode se poursuit ultérieurement sous une nouvelle forme.

Cette méthode du « bullet core », qui procéderait d'une invention locale en Asie centrale (sur la base de deux à trois foyers : Kazakhstan Nord/Oural, Afghanistan/Iran,

voire également Ouzbékistan⁹), éclaire par ailleurs sur le caractère de certains transferts, qui varient d'un mode partiel (transfert d'un seul degré de complexité des modes opératoires) à un mode total (transfert de l'ensemble du mode opératoire) selon le jeu des interactions entre les cultures émettrices et réceptrices. Les raisons de ce phénomène demeurent obscures en l'absence de la connaissance précise de la nature des relations entre les cultures et de l'enjeu de ces transferts.

OBJETS

Avec la progression des processus de néolithisation, conduisant au développement de sociétés soit agricoles au Sud (Turkménistan, Tadjikistan, Ouzbékistan, Iran, Afghanistan, Pakistan), soit pastorales au centre et au nord (Kazakhstan, Ouzbékistan), les réseaux de relations s'amplifient et se cristallisent, au sein desquels certains objets acquièrent une importance croissante étant donné leur circulation ou leur transmission (idéelle ou matérielle) sur un vaste territoire. Ces phénomènes s'accompagnent de l'émergence de cultures qui s'enracinent et se développent, telles Kel'teminar (Ouzbékistan), Jeitun-Anau-Namazga (Turkménistan), Hissar (Tadjikistan) et Atbasar-Botaï (Kazakhstan), contribuant ainsi à la construction d'une nouvelle géographie culturelle du territoire centrasiatique (fig. 1).

Dans la perspective de l'étude de transferts, nous nous attacherons ici à deux objets en silex, marqueurs identitaires de la culture néolithique de Kel'teminar (VII^e-IV^e millénaires) : une pointe de flèche à cran dite de Kel'teminar et une petite pièce tranchante et/ou perçante, de forme trapézoïdale, dénommée « trapèze à corne » (fig. 3)¹⁰. Il fut démontré que la pointe de flèche de Kel'teminar se trouve en nombre important dans les sites de cette culture mais à quelques exemplaires dans des sites voisins, plus ou moins éloignés, au Kazakhstan, en Trans-Ouralie, dans l'Altaï et au Turkménistan ; ces sites, souvent plus tardifs, sont rattachés à des contextes culturels différents¹¹. On observe une situation similaire concernant le trapèze « à corne », identifié au Kazakhstan, en Trans-Ouralie, en Afghanistan, au Baloutchistan et en Iran¹². Or, l'examen attentif des assemblages archéologiques dans ces différents territoires suggère que ces deux objets furent l'objet d'un transfert sous diverses formes¹³.

Tout d'abord, leur importation vers certaines de ces régions est fort vraisemblable ; les mécanismes exacts de transmission – échange ou emprunt – ainsi que les agents qui en sont responsables doivent être précisés. La présence fluctuante de ces objets au cours du temps, dans des zones à la périphérie de Kel'teminar, reflète les limites mouvantes de l'influence de cette culture. Elle pourrait d'ailleurs traduire une démarche d'absorption d'un territoire lorsque cet emprunt s'accompagne de l'intégration progressive de traits Kel'teminar (cas probable de l'Afghanistan septentrional). Les zones de frontières

présentent l'intérêt de rendre mieux perceptibles les interactions qui s'y jouent, bien que l'interprétation de ces dernières n'en soit pas rendue pour autant plus aisée.

Ensuite, la présence sporadique de ces deux pièces en silex dans certaines cultures « étrangères » ainsi que leurs caractéristiques atypiques par rapport à celles connues chez Kel'teminar suggèrent qu'elles furent l'objet d'une imitation locale, soit d'après une pièce originale détenue ou vue, soit sur la base du concept qui fut transmis et adopté. Il y a donc réappropriation de l'objet transféré, la valeur de ce dernier – qu'il reste à définir – ayant motivé l'emprunt.

Enfin, on peut s'interroger sur le fait que ces deux objets ne soient pas nécessairement associés lors des transferts. Bien qu'ils puissent revêtir une valeur identitaire ou symbolique, une partie d'entre eux n'en était pas moins utilisée, ainsi que le prouve l'étude des traces d'usure. L'adéquation de leur fonction, et du cadre de leur utilisation, avec la tradition locale « hôte » pourrait expliquer le choix qui fut porté sur l'une ou l'autre pièce. Cette observation ne remet pas en cause l'existence d'une transmission et de la volonté d'un tel transfert de la part de la culture émettrice ou de la culture hôte.

Quelle que soit la dynamique de ces processus, la valeur ajoutée de ces objets de Kel'teminar est manifeste. Et ce n'est pas tant le nombre de pièces « en circulation » qui compte (car quelques personnes seulement peuvent en être l'origine) que la distribution géographique de ces pièces témoignant de transferts à longue distance ; elle met en relief les vastes réseaux de relation mis en place en Asie centrale par Kel'teminar tant avec des sociétés agricoles que pastorales qu'avec celles de chasseurs-cueilleurs. Ces rapports pourraient traduire, dans certains cas, des processus d'identification ou d'hybridation.

MOTIFS DÉCORATIFS

À l'époque de la néolithisation, les transferts ne sont pas circonscrits à la transmission d'objets ou de techniques, celle de motifs et thèmes décoratifs est également remarquable ; il en est ainsi des décors de poteries, cas qui s'inscrit dans le jeu des rapports entre nomades et sédentaires. Mise en évidence par de nombreux travaux¹⁴, l'interaction entre les chasseurs-pêcheurs-éleveurs de Kel'teminar en Ouzbékistan (variantes Akcha-darya¹⁵) et la communauté agricole dans les oasis du Turkménistan (d'Anau à Namazga IV¹⁶), entre les V^e et IV^e millénaires, consiste en un emprunt, par Kel'teminar, d'un registre de motifs (figures géométriques sur des pots façonnés en argile) propres aux régions méridionales (fig. 4). Elle confirme l'existence de relations multiformes, par ailleurs identifiées entre ces deux communautés, liées à des mécanismes complexes de transmission. De nombreux sites dans les régions de l'Ouzboï et de la Pré-Caspienne (Turkménistan), c'est-à-dire localisés « sur le chemin » entre les deux

régions occupées par ces cultures attestent de ces liens ; ces habitats, parfois de caractère spécifique (par exemple, des ateliers de confection de parure sur coquillages), participent activement à ce réseau d'échanges¹⁷. Ce transfert de thèmes décoratifs apparaît sous la forme d'une réappropriation, car le motif recopié est reconfiguré pour être intégré à la tradition de la culture réceptrice : il est en effet appliqué sur la poterie de fabrication locale non pas à l'aide de peinture, comme au Turkménistan, mais par impression au peigne et par incision, techniques utilisées localement. L'idée de la couleur n'est toutefois pas abandonnée, car l'aspect polychrome des pots turkmènes est traduit, sur certaines poteries de Kel'teminar, par l'application d'ocre jaune ou rouge, révélant ainsi une connaissance précise des pots originaux. L'imitation devient réinvention, création. La volonté d'une réappropriation semble affirmée et le non-usage de techniques « allochtones » pourrait être l'expression d'un refus volontaire et non pas d'une méconnaissance de ces techniques. On pourrait certes considérer que ce mimétisme résulte d'une production locale par des artisans ou des groupes issus des communautés d'Anau ou Namazga (Turkménistan) mais installés parmi la communauté de Kel'teminar ; bien que fabriquant des pots de style Kel'teminar, ils auraient conservé leur « touche » personnelle, propre à leur culture. Cette hypothèse séduisante n'est corroborée pour l'instant par aucun élément. Par ailleurs, cet emprunt reflète un phénomène plus large géographiquement, dépassant le cadre strict de cette interaction.

Ainsi, plusieurs sociétés chalcolithiques agricoles en Asie méridionale (Turkménistan, Iran, Afghanistan et Pakistan¹⁸) attestent, au IV^e millénaire, d'un répertoire de motifs communs, peints sur les vases, de nature géométrique et figurative (sujets animaliers essentiellement) ; au-delà des motifs eux-mêmes, c'est la composition qui est pertinente. Le décor polychrome, organisé selon des compositions généralement complexes, est particulièrement saisissant au Turkménistan au sein des périodes Namazga II à IV¹⁹. La mise en place d'un réseau de relations à longue distance entre ces différentes cultures d'Asie méridionale, dès le VI^e millénaire, a certainement favorisé ce phénomène et réciproquement. Les poteries elles-mêmes n'ont circulé qu'en de très rares cas et l'on doit plutôt envisager le partage d'un fond commun décoratif, voire le résultat d'un effet de mode, chaque culture développant ses propres variantes sur une base commune ; là encore, l'objet du transfert est emprunté et reconfiguré localement²⁰ (processus d'appropriation). Il est étonnant de constater qu'une même tendance s'observe pour certaines figurines anthropomorphes réalisées en argile au Turkménistan méridional, au Séistan et au Baloutchistan²¹. La détermination de la culture émettrice – si une telle hypothèse est privilégiée – fait toujours l'objet de controverses mais face à des phénomènes transculturels d'une telle ampleur, on peut s'interroger sur la valeur de l'objet transféré (est-elle stylistique ? esthétique ? symbolique ? identitaire ?) et, par

voie de conséquence, sur l'existence d'une mémoire interculturelle qui, en l'occurrence, serait perceptible sur au moins un millénaire.

QUELQUES RÉFLEXIONS COMPLÉMENTAIRES

Cet examen croisé de cas, inscrits dans le temps long, rend manifeste l'existence de plusieurs catégories de transferts en Asie centrale ; ils concernent des supports distincts et attestent des logiques différentes, et ce dès l'époque ancienne de la néolithisation, période pour laquelle les recherches mettent en évidence les éléments structurants des ensembles culturels. L'archéologie de ces périodes anciennes offre donc la possibilité d'étudier un phénomène sur la longue durée, sous la forme d'un condensé, la chronologie fine des faits successifs ne pouvant être restituée/appréhendée. La perception du temps long des processus de transfert, tels que la diffusion d'objets ou d'idées, est toutefois favorisée par cette approche, qui permet de reconnaître les traditions « en mode accéléré »²².

Par ailleurs, les cas de transferts présentés ici résultent de l'étude de la culture matérielle selon une approche dite technologique, où sont recherchés tant la raison de l'acte technique (finalité) et son processus de réalisation (méthodes, techniques, schémas opératoires) que ce qu'il implique au niveau cognitif (connaissance, savoir-faire moteur, habiletés, compétence, performance) et pourrait-on dire culturel (règles et normes, récurrence des gestes et des choix). Un objet, au-delà de l'aspect fonctionnel qui peut prévaloir à sa conception, et une fois estimé le rôle des contraintes et éléments variants (environnemental, technique, fonctionnel, économique, individuel), est révélateur d'une pensée propre à chaque culture²³, de « logiques sociales »²⁴ et est caractérisé par « des modalités stylistiques qui sont porteuses de significations symboliques »²⁵.

Les tendances qui découlent de notre examen de trois transferts en Asie centrale permettent de conduire la réflexion sur le mécanisme des processus de transfert et ses vecteurs de transmission²⁶ ainsi que sur les diverses configurations advenant une fois « l'objet » acquis, emprunté ou échangé, et inséré dans le contexte culturel « hôte ». Outre les interactions observées, qui demeurent assez communes, c'est une vision dynamique de phénomènes culturels qui est proposée, ces derniers apparaissant flexibles selon la forme qu'ils revêtent. Ses frontières se révèlent variables – le cas est amplifié lorsque le « fait » devient transculturel et traverse les frontières –, posant ainsi la question de la perméabilité des phénomènes culturels, de leur autonomie, de leur cohérence interne et des limites au-delà desquelles la forme culturelle se cristallise, s'immobilise.

Sans entrer dans le débat sur la définition des identités et leur constitution, ce qui serait par ailleurs une gageure pour l'archéologie de ces périodes anciennes, les cas

présentés ici conduisent à considérer la culture comme un système ouvert et donnent à réfléchir sur les raisons du changement culturel. La mise en évidence de transferts n'implique pas que ces changements soient nécessairement dus à des phénomènes extérieurs (contacts, échanges, influences, etc.), ce qui pourrait conduire à des interprétations déterministes; il serait légitime de s'interroger sur la place de l'individu bien qu'il soit extrêmement difficile en archéologie de déceler et d'identifier la part des individus dans la dynamique culturelle. Individus que l'on tente de saisir en archéologie au détour d'une production ratée ou originale, voire marginale, ou bien encore qui procède d'une maîtrise technique exceptionnelle.

Les phénomènes d'emprunts reconfigurés, transformés et de réappropriation cachent un arrière-plan dont il est difficile de préciser les contours: outre les motivations de ces transferts, le contexte de ces derniers (besoins, capacités d'absorption, volonté, accords, conflits, domination, etc.) demeure pratiquement inaccessible dans l'état actuel des données.

Toutefois, pour tenter de saisir certains aspects de cette problématique, on peut s'interroger sur deux cas: la mixité (coexistence de plusieurs traditions en un même lieu et à une période donnée) et la non-transmission. Les cas d'imitation ne seront pas évoqués, car cela nécessiterait un développement spécifique qui ne pourrait prendre place ici et qui demeure à l'état d'hypothèses, tant que l'on n'aura pas réussi à mettre en évidence la part des individualités dans les cas présentés ici²⁷.

Premier cas, la coexistence de faits, constitutifs de cultures distinctes, au sein d'un même contexte (un site ou un ensemble de sites, par exemple). Plusieurs interprétations peuvent être évoquées pour expliquer cette mixité: coexistence de populations distinctes pour diverses raisons (économiques, sociales, familiales...), transmission d'un savoir suite à des contacts répétés entre communautés voisines, hybridation culturelle, reconstruction ou invention culturelle sur la longue durée et dont on ne perçoit que le résultat en raison de l'imprécision chronologique fournie par les données, voire même assimilation ou acculturation; il peut s'agir également de la perception d'une survie de faits intégrés, alors que la culture mère a d'ores et déjà disparu.

L'un des exemples de cette situation correspond à plusieurs sites de la vallée du Zeravshan, en Ouzbékistan (régions de l'Akcha-darya et du Zeravshan²⁸) et au Tadjikistan (Sarazm²⁹). Ils attestent en effet une mixité de traits de Kel'teminar, issue d'une tradition ancienne, néolithique, et de traits de cultures chalcolithiques telles qu'Afanas'ev (Sibérie, Altaï, Kazakhstan) ou Namazga (Turkménistan méridional). Cette observation fait écho à celle décrite pour la période postérieure, l'âge du Bronze, concernant la progression de la culture «des steppes» vers le Sud de l'Asie centrale; plusieurs hypothèses, précisément analysées, ont été avancées pour expliquer ce phénomène³⁰. Dans le cadre des sites chalcolithiques du Zeravshan, s'il fallait retenir

une hypothèse d'ordre économique, celle de la circulation de la turquoise mériterait d'être approfondie. Les groupes de Kel'teminar étaient effectivement installés près des mines d'extraction de cette pierre semi-précieuse dans le désert du Kyzyl-Kum et la travaillaient lors d'une phase récente³¹ (V^e-IV^e millénaires); la turquoise identifiée dans l'établissement de Sarazm en serait originaire³². Seconde hypothèse – mais il est certain qu'un faisceau beaucoup plus large est à l'origine de ce phénomène de mixité –, ce phénomène d'hybridation culturelle au sein d'un même site résulterait d'une recombinaison culturelle, d'une nouvelle définition (pour ne pas dire identité) culturelle, liée à cette dynamique très vivace à cette période, qui procède d'une forte interaction entre les cultures. Cela pourrait s'accompagner également de la coexistence de populations différentes sur un même site, représentées, par exemple, par des artisans ou des marchands. On peut penser que dans ce jeu d'interactions tout groupe souhaite affirmer sa différence par rapport à ceux avec lesquels il est en relation, d'où l'émergence de nouvelles expressions culturelles, esthétiques, voire artistiques. Il faudrait ainsi envisager les éléments majeurs comme endogènes et mineurs comme exogènes.

Si l'on suit cette hypothèse, il est intéressant de noter que cette culture hybride, issue d'un syncrétisme et de «l'absorption» d'éléments étrangers, ne serait pas seulement une invention, étant donné qu'un lien avec des traditions plus anciennes est observé. Le cas du site de Sarazm (Tadjikistan) est de ce point de vue remarquable; ici, la permanence culturelle tiendrait à la poursuite d'anciennes traditions techniques (débitage microlamellaire par pression, par exemple) lors d'une période (fin du IV^e et début du III^e millénaires) où elles n'existent pratiquement plus en Asie centrale. Il n'est toutefois pas exclu que cette perception corresponde à «la lumière d'étoiles éteintes depuis des siècles», pour reprendre l'expression de F. Braudel évoquant la diffusion des biens culturels³³. La résolution des problèmes de chronologie interne à ce site permettra d'apporter des éclaircissements sur ce point.

À Sarazm, il conviendrait de s'interroger sur les conditions de formation de l'ensemble culturel qui y est identifié. S'agit-il d'une tradition qui, remontant au Néolithique, s'adapte et se modifie au cours du temps à la faveur d'interactions, de nouveaux besoins ou désirs, ou d'une tradition nouvellement créée, faisant profit des relations commerciales ou diplomatiques avec des aires culturelles parfois très éloignées (l'Iran proto-élamite, les confins indo-iraniens du Baloutchistan et de l'Indus, les piémonts turkmènes) ou des voisins du moment (la «queue de la comète» Kel'teminar à l'Ouest, l'arrivée de groupes d'Afanas'ev depuis le nord-est)? Ces deux interprétations ne sont d'ailleurs pas contradictoires. Rappelons que ce contexte particulier, particulièrement exemplifié sur le site de Sarazm, est celui qui voit l'émergence de la civilisation de l'Oxus, qui connaîtra un développement conséquent à l'âge du Bronze en Asie centrale³⁴.

Le second cas d'étude parachève cette réflexion sur les premiers transferts culturels en Asie centrale, en posant la question de la possible survie de traditions et, en l'occurrence, de la non-transmission de ces dernières. Pour cela, on s'appuie sur l'un des cas de transferts présentés ci-avant : la diffusion/transmission de la technique de la pression, associée à la méthode «Yubetsu» en Asie centrale, depuis l'Extrême-Orient. Plusieurs raisons peuvent être évoquées pour expliquer le refus de ce «transfert» vers l'Ouest, au-delà du Kazakhstan oriental. Ainsi, cet insuccès pourrait être lié à la non-attractivité de cette méthode, étant donné la présence d'autres méthodes concurrentes, contemporaines et associées également à la technique par pression inventée localement. On pourrait également envisager que la non-existence de cette méthode plus à l'Ouest résulte d'une succession d'erreurs lors du processus de réplique³⁵, particulièrement dans le cas d'une simple diffusion du «Yubetsu» par la circulation de pièces, sans qu'il y ait transmission du savoir-faire. Enfin, un blocage du système technique dans lequel s'inscrit cette tradition technique serait une hypothèse à considérer ; parmi les différents paramètres exposés par B. Gille³⁶ pour expliquer les limites structurelles du système et la non-expansion de ce dernier, celle de l'impossibilité de diversifier les productions semble la plus pertinente dans le cas de la méthode «Yubetsu», qui n'offre que peu de variété de types de supports d'outils. Enfin, il faut rappeler que cette méthode est liée à une organisation économique (sociale ?) particulière, basée sur des stratégies de mobilité des groupes et de chasses spécifiques au milieu forestier dans lequel cette tradition a vu le jour ; or, il est vraisemblable que ces stratégies diffèrent dans des milieux ouverts de steppe et plus arides qui constituent la majeure partie du territoire de l'Asie centrale. Si l'acceptation d'une technique est possible, celle d'un système de société ne l'est pas. À cela s'ajoute l'existence de schémas conceptuels distincts, dans la manière dont la taille de la pierre est envisagée dès le Paléolithique supérieur en Asie extrême-orientale et centrale, dichotomie qui ne facilite pas les transferts de méthodes ; mais ceci est déjà une autre histoire.

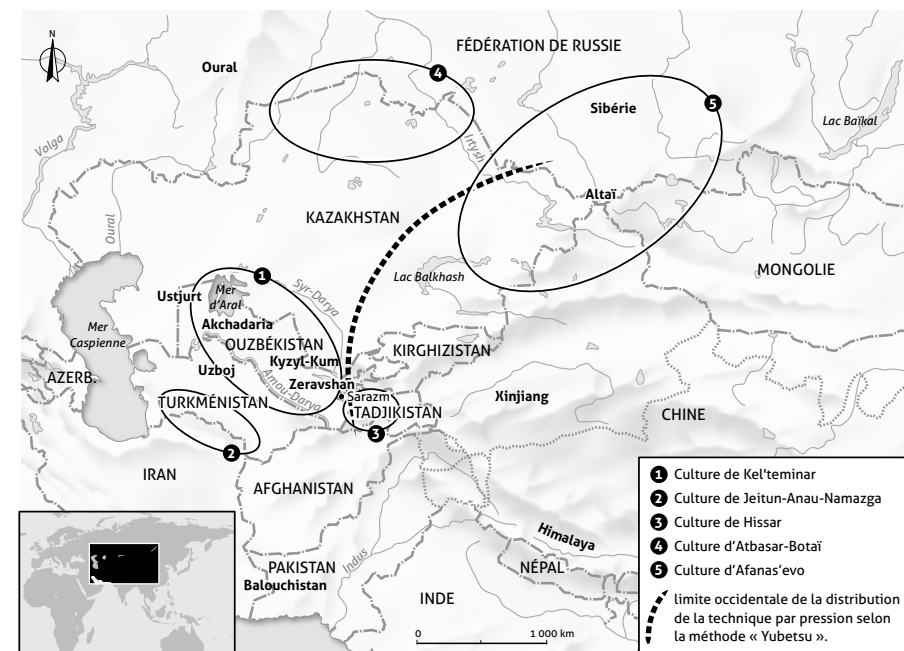


Figure 1. Asie centrale : carte de répartition des cultures néolithiques/énéolithiques et des lieux géographiques mentionnés dans le texte © Corédoc.

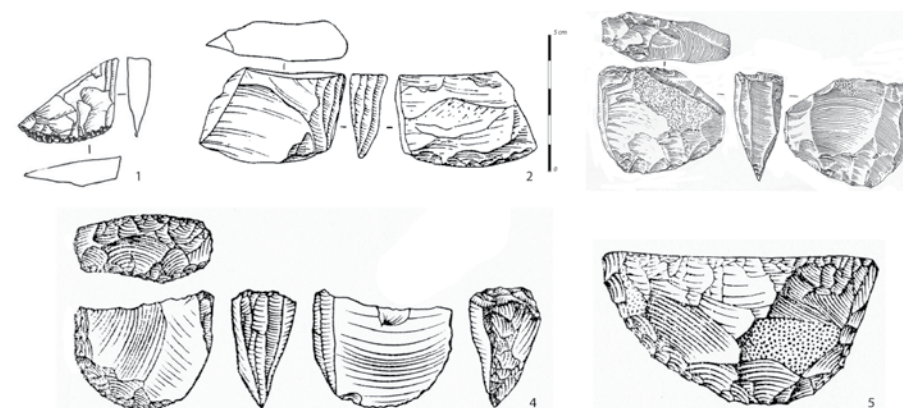


Figure 2. Exemples de débitage par pression à l'aide de la méthode «Yubetsu».
1. Mojl'tyn-Am, Mongolie (d'après Okladnikov, 1981) ; 2. Ulan-Bator, Mongolie (d'après Okladnikov et Abramova, 1994) ; 3. Semizbugu, Kazakhstan (d'après Derevjanko et al., 1993) ;
4 et 5. Pré-Balhash, Kazakhstan (d'après Medoev, 1970).

Figure 3, ci-contre. Culture néolithique de Kel'teminar : pointes de flèche (n° 1, 4 et 5, d'après Vinogradov, 1981 ; Vinogradov et Mamedov, 1975 ; photo F. Brunet © MAFANAC) et « trapèzes à corne » (n° 2-3, photos F. Brunet © MAFANAC).

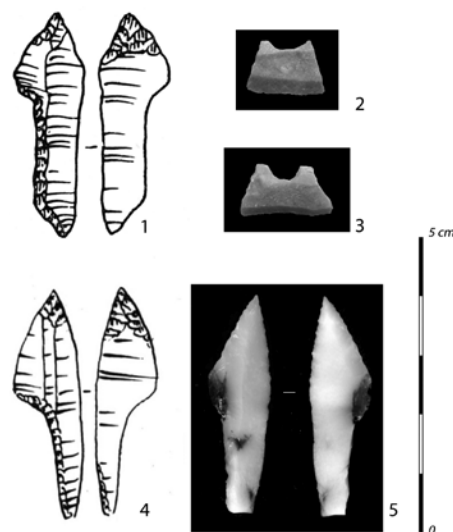
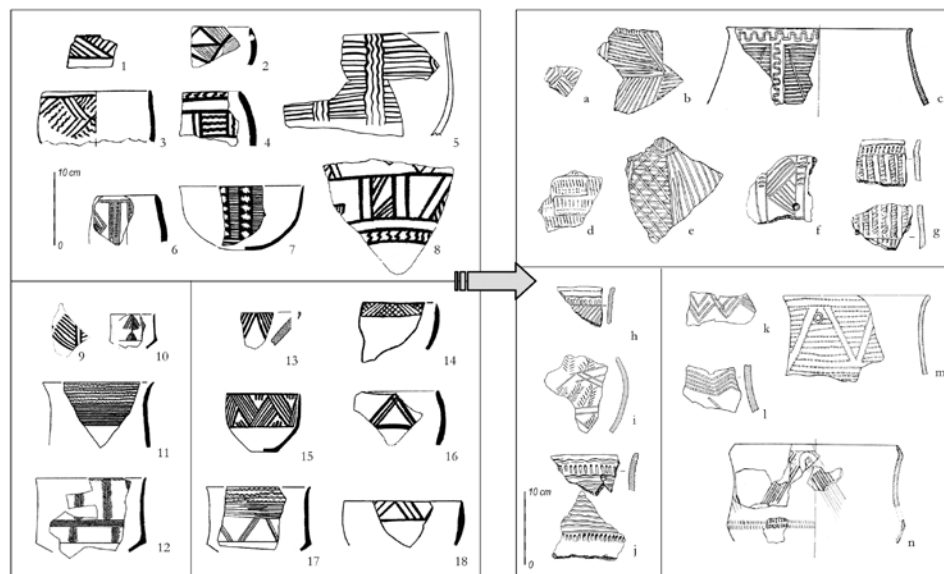


Figure 4, ci-dessous. Transferts de motifs décoratifs aux V^e-IV^e millénaires av. n.è.
À gauche. Ensemble Anau-Namazga III-IV, Turkménistan (1, 9, 18 : Čakmakly-depe, d'après Berdyev, 1976 ; 2, 4, 8 : Elen-depe, d'après Kurbansahatov, 1987 ; 3, 13 : Kara-depe, d'après Masson, 1957 et 1971 ; 5 : Jeitun, d'après Masson, 1971 ; 6, 16 : Anau 2-5, d'après Kurbansahatov, 1987 et Hiebert et Kurbansahatov, 2003 ; 7, 10-12, 15, 17 : Ak-depe, d'après Kircho, 1999 ; 14 : Gavych-depe, d'après Berdyev, 1976) © D.R.

À droite. Ensemble de la culture de Kel'teminar, Ouzbékistan (a, f-j : Džanbas 4, d'après Itina, 1959 et Vinogradov, 1968 ; b-e : Tolstov, d'après Vinogradov, 1981 ; k-l : Ljavljakan, d'après Vinogradov et Mamedov, 1975 ; Karrykzyl 1, d'après Vinogradov, 1981 ; n : Učachi 131, d'après Vinogradov, 1981) © D.R.



NOTES

* Le présent texte constitue une version revue et fortement augmentée de la première publication parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 19-26.

1. F. Brunet, « Comment penser la néolithisation en Asie centrale (X^e-IV^e millénaires) ? L'émergence de nouveaux modèles de sociétés entre sédentaires et nomades », *Paléorient*, vol. 37, n° 1, 2011, p. 187-204.

2. L'émergence à cette époque de la percussion indirecte, technique associée à la pression dans certains contextes culturels, ne sera pas discutée car elle exigerait un développement sur la technologie lithique qui ne peut trouver sa place ici.

3. Produits d'une longueur inférieure à 50 mm et d'une largeur comprise entre 2 et 5 mm.

4. Produits d'une longueur pouvant atteindre 180 mm et d'une largeur comprise entre 6 et 20 mm.

5. Pour une analyse précise de ces deux méthodes dans le contexte centrasiatique, voir : F. Brunet, « The Technique of Pressure Knapping in Central Asia : Innovation or Diffusion ? », in P. M. Desrosiers (ed.), *The Emergence of Pressure Blade Knapping : From Origin to Modern Experimentation*, New-York, Springer, 2012, p. 307-328. Le lecteur y trouvera également une bibliographie détaillée se rapportant à cette étude.

6. A. G. Medoev, « Areal paleolitičeskikh kul'tur Sary-Arka », in M. K. Kadyrbaev (éd.), *Po sledam drevnih kul'tur Kazahstana*, Alma-Ata, Nauka, 1970, p. 200-216 ; A. Ju. Čindin, « Otnositel'naja hronologija kremnevo go inventarja poselenija Akimbek », in *Voprosy arheologii Central'nogo i Severnogo Kazahstana*, Karaganda, Karagandinskij Gosudarstvennyj Universitet, 1989, p. 12-19 ; A. P. Okladnikov, Z. A. Abramova, *Paleolit Central'noj Azii-Mongolii*, Moscou, Nauka, 1994 ; V. T. Petrin, Ž. K. Tajmagambetov, *Kompleksy paleolitičeskoi stojanki šul'binka iz verhnego Priirtyš'ja*, Almaty, KazNU im. Al'-Farabi-Universitet, 2000 ; O. A. Artjuhova, A. P. Derevjanko, V. T. Petrin, Ž. K. Tajmagambetov, *Paleolitičeskije kompleksy Semizbugu, punkt 4*, Novosibirsk, Institut arheologii i etnografii, Sibirskoe otделение RAN, 2001.

7. L'appellation de « Yubetsu » est utilisée ici comme terme générique pour l'ensemble des méthodes privilégiant des débitages microlamellaires obtenus par une pression dans la main à partir de nucléus préformés de manière biconvexe (bifaciale ou unifaciale) et exploités frontalement.

8. A. G. Amosova, S. P. Lomov, S. A. Nesmejanov, *Istorija formirovanija i drevnejšego zaselenija Beškentskoj doliny*, Dushanbe, Doniš, 1991, p. 57-80 ; A. H. Jusupov, V. S. Solov'ev, « Novye arheologičeskije otkrytija v Javanskoj doline », *Arheologičeskije raboty v Tadžikistane*, vol. 10, 1973, p. 62-78 ; V. A. Ranov, « Gissarskaja kul'tura – neolit gornyh oblastej Srednej Azii (proizhoždenie, rasprostranenie, osobennosti) », in V. E. Laričev (éd.), *Kamennyj vek Severnoj, Srednej i Vostočnoj Azii*, Novosibirsk, Nauka, 1985, p. 10-35.

9. F. Brunet, « The Technique of Pressure Knapping », *loc. cit.* (note 5).

10. Cette appellation provient du fait que ce trapèze présente une encoche plus ou moins profonde sur son petit côté, qui confère à ce dernier une morphologie de corne.

11. A. A. Formozov, « Novye materialy o stojankah s mikrolitičeskim inventarem v Kazahstane », *Kratkie soobščeniya*, vol. 31, 1950, p. 144 ; A. P. Okladnikov, « Peščera Džebel, pamjatnik drevnej kul'tury Prikaspijskikh plemen Turkmenii », in V. M. Masson (éd.), *Pamjatniki kul'tury kamennogo i bronzovogo veka Južnogo Turkmenistana*, Trudy JUTAKE, t. 7, Ashkhabad, Akademija Nauk Turkmensoj SSR, 1956, p. 95 ; L. JA. Križevskaja, *Neolit Južnogo Urala*, Léningrad, Nauka, 1968, p. 120, 147 ; G. N. Matjušin, « O nakonečnikah kel'teminarskogo tipa na Urale », in P. M. Kožin, L. V. Kol'cov, M. P. Zimina (éd.), *Pamjatniki drevnejšej istorii Evrazii*, Moscou, Nauka, 1975, p. 143-151 ; A. V. Vinogradov, « O rasprostranении nakonečnikov strel' kel'teminarskogo tipa », in A. V. Vinogradov (éd.), *Etnografija i arheologija Srednej Azii*, Moscou, Nauka, 1979, p. 3-10 ; *ibid.*, *Drevnie ohotniki i rybolovy sredneaziatskogo meždurečija*, Trudy Horezmskoj arheologo-etnografičeskoi ekspedicii, vol. 13, Moscou, Nauka, 1981 ; F. Brunet, « Pour une nouvelle étude de la culture néolithique de Kel'teminar, Ouzbékistan », *Paléorient*, vol. 31, n° 2, 2005, p. 87-106 ; Ju. F. Kirjušin, K. Ju. Kirjušin, V. P. Semibratov, « Kel'teminar arrowheads from the Altai », *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, vol. 39, n° 1, 2011, p. 56-64.

12. A. V. Vinogradov, *Drevnie ohotniki i rybolovy*, *op. cit.* (note 11), p. 162 ; F. Brunet, « Pour une nouvelle étude de la culture néolithique de Kel'teminar », *loc. cit.* (note 11).

13. L'hypothèse d'une convergence technique dans le cas de sites iraniens et béloutches n'est pas exclue, bien que non prouvée pour l'instant.

14. Cf. M. A. Itina, «Pervobytnaja keramika Horezma», in S. P. Tolstov, M. G. Vorob'eva (éd.), *Keramika Horezma. Trudy Horezmskoj arheologo-etnografičeskoj ekspedicii*, vol. 4, Moscou, Akademija Nauk SSSR, 1959, p. 5-62; A. V. Vinogradov, «K voprosu o južnyh svyazjah kel'teminarskoj kul'tury», *Sovetskaja arheologija*, 1957, vol. 1, p. 25-45; *ibid.*, *Neolitičeskie pamjatniki Horezma*, Moscou, Nauka, 1968.
15. Cette région correspond à l'ancien delta de l'Amou-darya, au Karakalpakistan et en Chorasmie.
16. Parmi l'abondante littérature, le lecteur peut se reporter aux ouvrages synthétiques suivants : V. I. Sarianidi, *Pamjatniki pozdnego èneolita Južno-Vostočnoj Turkmenii. Svod arheologičeskikh istočnikov*, vol. B3-8, partie IV, Moscou, Nauka, 1965; V. M. Masson, E. Atagarryev (éd.), *Pervobytnyj Turkmenistan*, Ashgabat, Ylym, 1976; I. N. Hlopin, *Èneolit Južno-Zapadnogo Turkmenistana*, Saint-Petersbourg, Evropejskij Dom, 1997; L. B. Kirčo, *K izučeniju pozdnego èneolita Južnogo Turkmenistana (osnovy klassifikacii raspisnoj keramiki i neopublikovannye materialy poselenija Ak-depe)*, Saint-Petersbourg, IIMK RAN, 1999; F. T. Hiebert, K. Kurbansakhatov, *A Central Asian Village at the Dawn of Civilization, Excavations at Anau, Turkmenistan*, Philadelphia, University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2003; V. M. Masson, Ju. E. Berezkin, *Hronologija èpohi pozdnego èneolita – srednej Bronzy Srednej Azii (pogrebenija Altyn-depe)*, Trudy IIMK RAN, vol. 16, Saint-Petersbourg, Nestor-Istorija, 2005; L. B. Kirčo, G. F. Korobkova, V. M. Masson, *Tehniko-tehnologičeskij potencial èneolitičeskogo naselenija Altyn-depe kak osnova stanovlenija rannegorodskoj civilizacii*, Saint-Petersbourg, Evropejskij Dom, 2008.
17. F. Brunet, «De l'imitation à l'emprunt dans les sociétés néolithiques et chalcolithiques d'Asie centrale : Ouzbékistan – Turkménistan – Iran», in P. Rouillard, C. Perlès, E. Grimaud (éd.), *Mobilités, immobilismes. L'emprunt et son refus*, Paris, De Boccard, 2007, p. 258.
18. Cf. J.-M. Casal, *Fouilles de Mundigak*, Mémoires de la DAFA, t. XVIII, vols. 1 et 2, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1961; V. I. Sarianidi, «Drevnie svyazi Južnogo Turkmenistana I severnogo Irana», *Sovetskaja arheologija*, 1970, vol. 4, p. 19-33; *ibid.*, «The Pottery of Shahr-i Sokhta I and its Southern Turkmenian connections», in M. Tosi (ed.), *Prehistoric Sistan*, Rome, ISMEO, 1983, p. 183-200; R. Biscione, «Relative chronology and pottery connections between Shahr-i Sokhta and Mundigak, Eastern Iran», *Memorie dell'Istituto Italiano di Paleontologia Umana*, vol. 2, 1974, p. 131-145; S. Salvatori, M. Vidale, *Shahr-i Sokhta 1975-1978: Central Quarters Excavations. Preliminary Report*, Rome, ISMEO, 1997; B. Mutin, «Ceramic traditions and interactions on the south-eastern Iranian Plateau during the fourth millennium BC», in C. A. Petrie (ed.), *Ancient Iran and Its Neighbours: Local Developments and Long-Range Interactions in the 4th Millennium B.C.*, Oxford, Oxbow Books, 2013, p. 253-275; A. Didier, *La Production céramique du Makran (Pakistan) à l'Âge du Bronze ancien*, Mémoires de la MAFACAM, vol. XIV, Paris, De Boccard, 2013.
19. V. I. Sarianidi, *Pamjatniki pozdnego èneolita*, *op. cit.* (note 16); *ibid.*, «Drevnie svyazi Južnogo Turkmenistana I severnogo Irana», *loc. cit.* (note 18).
20. F. Brunet, «De l'imitation à l'emprunt», *loc. cit.* (note 17), p. 259-261.
21. C. Jarrige, «Human figurines from the Neolithic levels at Mehrgarh (Balochistan, Pakistan)», in U. Franke-Vogt, H.-J. Weisshaar (eds.), *South Asian Archaeology 2003*, vol. 1, Aachen, Linden Soft, 2005, p. 27-35; F. Brunet, «De l'imitation à l'emprunt», *loc. cit.* (note 17), p. 253-266.
22. O. Morin, *Comment les traditions naissent et meurent : la transmission culturelle*, Paris, Odile Jacob, 2011, p. 30.
23. «Toute perception du monde physique et toute action sur la matière impliquent des opérations mentales complexes et variées, mobilisent des idées que la société a élaborées et transmises, donnent des représentations aux phénomènes techniques et à leurs contextes propres» : B. Latour, P. Lemonnier, *De la Préhistoire aux missiles balistiques. L'Intelligence sociale des techniques*, Paris, La Découverte, 1994, p. 14.
24. P. Lemonnier, «Mythiques chaînes opératoires», *Techniques et Culture*, vol. 43-44, 2004, p. 2-15, ici p. 11.
25. C. Bromberger, «Technologie et analyse sémantique des objets : pour une sémio-technologie», *L'Homme*, vol. 19, n° 1, 1979, p. 105-140, ici p. 105-107.
26. Le terme de transmission, qui implique généralement une interaction entre individus par opposition à celui de diffusion qui traduit la distribution d'idées ou de pratiques dans le temps et l'espace (Morin, 2011, p. 20), est utilisé ici dans un sens générique.
27. Cf. P. Rouillard, C. Perlès, E. Grimaud (éd.), *Mobilités, immobilismes*, *op. cit.* (note 17).
28. A. V. Vinogradov, *Neolitičeskie pamjatniki Horezma*, Moscou, Nauka, 1968; *ibid.*, *Drevnie ohotniki i rybolovy*, *op. cit.* (note 11); F. Brunet, «Pour une nouvelle étude de la culture néolithique de Kel'teminar», *loc. cit.* (note 11); *Eadem*, «Comment penser la néolithisation», *loc. cit.* (note 1), p. 197-198; N. A. Avanessova, «Zhukov, un "sanctuaire" énéolithique d'anciens nomades dans la vallée du Zeravshan (Ouzbékistan)», *Paléorient*, vol. 39, n° 2, 2013, p. 85-108.

29. A. I. Isakov, *Sarazm (K voprosu stanovlenija rannezemledel'českoj kul'tury Zeravšanskoj doliny, raskopki 1977-1983 gg.)*, Dushanbe, Donish, 1991; B. Lyonnet avec la collaboration d'A. Isakov et la participation de N. Avanessova, *Sarazm (Tadjikistan). Céramiques (Chalcolithique et Bronze Ancien)*, Mémoires de la Mission Archéologique Française en Asie centrale, t. VII, Paris, De Boccard, 1996, p. 59; F. Brunet, A. Razzokov, «Towards a new characterization of the Chalcolithic in Central Asia. The lithic industry of Sarazm (Tajikistan): the first results of the technological analysis», in V. Lefèvre, A. Didier et B. Mutin (eds.), *South Asian Archaeology and Art 2012*, vol. I (*Man and environment in Prehistoric and Protohistoric South Asia: New Perspectives*), Turnhout, Brepols Publishers n.V., 2015, p. 49-62.
30. H.-P. Francfort, avec des contributions de Ch. Boisset, L. Buchet, J. Dese, J.-C. Echallier, A. Kermorant, G. Willcox, *Fouilles de Shortughai: recherches sur l'Asie centrale protohistorique*, Mémoires de la Mission Archéologique Française en Asie centrale, vol. II, Paris, Diffusion de Boccard, 1989, p. 427-428.
31. A. V. Vinogradov, «Birjuza, pervobytnaja moda, etnogenez», *Sovetskaja ètnografija*, vol. 5, 1972, p. 120-130; A. V. Vinogradov, E. D. Mamedov, *Pervobytnyj Ljavljakan, ètapy drevnejšego zaselenija i osvoenija Vnutrennih Kyzylkumov*, Moscou, Nauka, 1975.
32. A. Razzokov, *Sarazm (orudija truda i hozjajstvo po èksperimental'no-trasologičeskim dannym)*, Dushanbe, Èčod, 2008, p. 14.
33. F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, Flammarion, 1993 (2^e édition), p. 56.
34. Concernant les différentes hypothèses émises sur l'origine de la civilisation de l'Oxus, cf. H.-P. Francfort, «L'âge du bronze en Asie centrale. La civilisation de l'Oxus», *Anthropology of the Middle East*, vol. 4, n° 1, 2009, p. 91-111, ici p. 94; sur le caractère «international» de Sarazm et, plus tard, sur le réseau de relations de la Civilisation de l'Oxus, cf. R. Besenval, «Découvertes récentes à Sarazm (R.S.S. du Tadjikistan): attestation des relations au III^e millénaire entre l'Asie centrale, l'Iran du Nord-Est et le Baloutchistan», CRAI (*Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*), 1987, n° 2, p. 441-456; A. I. Isakov, *Sarazm*, *op. cit.* (note 29); H.-P. Francfort, X. Tremblay, «Marhaši et la Civilisation de l'Oxus», *Iranica Antiqua*, vol. 45, 2010, p. 51-224.
35. D. Sperber, *La Contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 1996; *idem*, «Why a deep understanding of cultural evolution is incompatible with shallow psychology», in N. J. Enfield, S. C. Levinson (eds.), *Roots of Human Sociality: Culture, Cognition and Interaction*, Oxford and New-York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, Berg Publishers, 2006, p. 431-449.
36. B. Gille, *Histoire des techniques, techniques et civilisations, techniques et sciences*, Paris, Gallimard, 1978.

Le rituel funéraire de la nécropole de Buston VI

Au début du II^e millénaire avant notre ère, dans l'extrême sud de l'Ouzbékistan, sur le cours moyen de l'Amou-darya, apparaît une civilisation urbanisée de type oriental ancien connue sous le nom de culture de Sapalli¹. Le site de Buston VI entre dans la catégorie des nécropoles souterraines de la culture de Sapalli ayant fonctionné dans la seconde moitié du II^e millénaire avant notre ère, pendant les étapes chronologiques dites de Mollali et Buston. Le site se trouve sur la rive droite du Bustansaj (à présent asséché), dans une zone surélevée du lit principal de la rivière (le Bustansaj est un ancien bras du Šerabad-darya, qui prend sa source dans les monts du Bajsantau et se jette dans l'Amou-darya). Le site occupe une superficie totale de 4,06 hectares, pour une hauteur absolue de 9 mètres. La somme des structures archéologiques dont nous disposons (plus de 500, de fonctions diverses) est assez importante et représentative pour nous permettre d'établir une typologie des pratiques funéraires, cultuelles et rituelles ayant cours sur cette nécropole. Une base de données des caractéristiques des rituels funéraires locaux a été créée, dans le but d'effectuer une évaluation numérique, une analyse structurelle, et une étude de la disposition des inhumations sur le site de Buston VI.

Le corpus étudié regroupe 211 structures à vocation funéraire (soit 41,7%), et 295 structures non funéraires (soit 58,3%).

Ces structures sont à la base de la présente étude et nous apportent des informations sur les éléments récurrents des rituels funéraires du site. Buston VI est un site complexe, dans lequel s'entremêlent à la fois des traditions du monde steppique (importées par des migrants), et des éléments du monde agricole local. Les contacts et les

interactions entre ces deux sphères étaient permanents, mais on remarque pendant l'étape finale de la culture de Sapalli que c'est l'influence de la steppe qui prédomine. Les conséquences de cette influence se remarquent dans tous les éléments de la culture, ce qui nous conduit à introduire d'indispensables correctifs relatifs aux connaissances que nous avons de l'influence du facteur steppique sur la genèse de la civilisation bactrienne. Le site de Buston VI nous apporte donc des éclairages inédits sur le développement de la culture de Sapalli au cours de sa dernière étape.

Les données de l'archéologie provenant du site de Buston VI montrent que la situation historico-culturelle de la Bactriane ancienne à la fin de l'âge du Bronze a été considérablement modifiée, et ce dans toutes les sphères de la vie des populations anciennes. Ces changements, liés à l'émergence de nouvelles traditions et de nouveaux rapports, sont dus à des interactions inédites entre les populations. L'apparition, puis la diffusion de l'influence des communautés pastorales septentrionales dans le monde des oasis agricoles se remarquent dans tous les territoires de la Bactriane ancienne (Ouzbékistan méridional, sud-ouest du Tadjikistan, nord de l'Afghanistan²). La somme de ces données constitue une importante source d'informations, pour l'étude des débuts de l'urbanisation en Bactriane, mais aussi pour celle des cultures des territoires limitrophes. Les données dont dispose l'auteur permettent d'obtenir une idée nettement plus précise des caractéristiques et de la datation de ce processus de diffusion, et éclairent d'un jour nouveau les interactions ayant existé au niveau régional entre les communautés steppiques eurasiennes et les populations agricoles anciennes.

L'influence de ces populations pastorales fut multifactorielle et assez effective. Un système d'échanges s'est formé, basé sur :

1. Des interactions culturelles associées à une sédentarisation.
2. La migration de groupes humains isolés depuis l'ouest et le nord (région de l'Oural et du Kazakhstan) vers le sud, résultat des relations de commerce et d'échanges dictées par les particularités des différents territoires en matière de ressources naturelles.
3. Une occupation consécutive à une progressive aridification du climat n'est pas à exclure. La majeure partie des relations interculturelles incluait des contacts réguliers pour les échanges.

Comparativement aux autres nécropoles appartenant à la même période, le site de Buston VI se distingue par son caractère polyrituel, polyfonctionnel, et multiculturel. Ce dernier point est suggéré par la diversité des rituels funéraires observés à Buston VI. Les pratiques funéraires peuvent être classées en plusieurs groupes, possédant chacun leurs variantes :

- I. Inhumations : en position recroquevillée, sur le côté, sur le ventre, sur le dos ; en position assise ; allongé sur le dos ; fractionné ou démembré ; inhumations secondaires ; cénotaphes. Les sacrifices humains constituent une variante de l'inhumation.
- II. Incinérations un peu à l'écart, en « boîtes » (cistes) dédiées avec inhumation consécutive des restes immédiatement ou peu de temps après la crémation : en fosses simples ; regroupement des restes du défunt dans une « poupée » ou un mannequin ; en jarres ; emmaillotage dans un tissu fermé par une épingle (fig. 1).
- III. Tombes symboliques : inhumations d'animaux (chien, brebis), de figurines anthropomorphes et zoomorphes, de pointes de flèches, et d'autres objets votifs.
- IV. Tombes fictives, ou à vocation mémorielle – sans restes du défunt. Interprétées comme un modèle rituel d'inhumation (lieu de conservation de l'âme du défunt) ou comme des sépultures votives.
- V. Cénotaphe : tombe vide, ne contenant ni mobilier funéraire ni restes humains.
- VI. *Trizna* : *pominy* (rituels du souvenir), fête et actions rituelles consécutives à l'inhumation, avec sacrifice d'un animal en mémoire du défunt. Traces matérielles de ce rituel : ossements d'animaux, vaisselle (brisée notamment), restes de foyer hors des limites de la fosse d'inhumation (à l'entrée de la tombe, au-dessus, ou dans le tumulus).
- VII. *Pominal'nik* : rituels sans lien apparent avec aucune inhumation (hors du périmètre funéraire), se déroulant dans des lieux spécialement dévolus, et liés à un culte du souvenir.

Dans l'ensemble, les pratiques funéraires reflètent le système de rituels basé sur la compréhension par l'être humain des problèmes de la vie et de la mort. Les différences de rituel ne sont cependant que des apparences ; leur sens profond reste le même, permettre au défunt un passage serein dans l'autre monde, en l'accompagnant des objets indispensables, de nourriture (morceaux de viande bien déterminés), et en offrant aux dieux des sacrifices (*trizna*, offrandes mémorielles).

Il faut noter que dans une sphère aussi conservatrice que celle des rituels funéraires, les traditions culturelles de la steppe – qui influèrent sur la formation de la nouvelle culture de Sapalli – occupent très nettement une position dominante. La transmission des traditions culturelles, ainsi que les innovations dans le domaine des rituels funéraires, sont loin d'être anodines.

L'absence d'homogénéité dans les rituels funéraires sur une seule et même nécropole indique que les occupants du complexe de Buston n'appartenaient pas tous à la même ethnie (Buston VI accueillait des religions différentes), ce qui a été confirmé par les études anthropologiques³. Nous supposons que ce sont les populations issues du monde de la steppe (cultures d'Andronovo, de Srubna et de Tazabagyab) qui ont joué

le rôle de catalyseur dans des processus d'innovations culturelles et rituelles intervenus dans la culture de Sapalli. L'afflux de populations nouvelles, issues de la partie steppique de l'Eurasie, a permis la transformation progressive des anciennes pratiques et traditions, et a influé sur la formation d'un nouveau système de pensée à composantes multiples basé sur une tradition pastorale. Ce phénomène n'a été possible que par l'assimilation au sein du système culturel de Sapalli de porteurs de traditions étrangères, ce qui a par ailleurs induit une hausse de l'élevage au sein de l'économie locale.

Concernant les rituels funéraires de Buston VI on observe, conjointement à la présence des normes établies appartenant à la culture de Sapalli, de nouvelles formes de rites dans lesquels prédomine la tradition steppique. Parmi ces rites nouveaux se distinguent très nettement la crémation, l'utilisation de cistes pour la crémation, ainsi que des rituels liés au feu, caractéristiques de l'idéologie des populations d'Andronovo (Fedorovo).

Ces éléments étrangers se reflètent également dans la structure topographique et planigraphique du site de Buston VI, à travers la distribution dans l'espace des différents rituels, et plus particulièrement la présence d'espaces sacrés (microsanctuaires) dévolus à des actions rituelles. Les tombes de la période de Buston sont disposées en cercle avec conservation d'un espace libre au centre, et sont surmontées d'un tumulus de terre ou d'un cercle de pierres.

Contrairement à d'autres nécropoles appartenant à la même période, le rituel de crémation est, sur le site de Buston VI, un phénomène culturel caractéristique ; 36 cas de crémation y sont recensés. Parmi ces cas, sept tombes appartiennent à la période Mollali, une à la période Mollali-Buston, et 28 sont datées de la période Buston. Les cendres étaient disposées en petits tas compacts au fond de la tombe (sur une surface généralement comprise entre 0,04 et 0,1 m²). Les sépultures à crémation sont malgré tout très semblables aux sépultures à inhumation, tant par leurs dimensions (2 x 1,50 m) que par leur disposition, et l'inventaire du mobilier funéraire qu'elles contiennent. La différence réside dans le fait qu'au lieu d'un squelette on trouve au fond de la sépulture de la cendre mélangée à des ossements calcinés. Ceci nous donne la possibilité de supposer que le rituel ne consistait pas en une simple inhumation en terre des restes de la crémation, mais qu'il était plus complexe, avec par exemple le dépôt des ossements calcinés dans une «poupée-mannequin», cousue en taille réelle. Après l'inhumation des restes de la crémation, on allumait, au-dessus ou à l'entrée de la tombe, un feu⁴. On notera également que dans les cas de crémation, la pierre était plus volontiers utilisée dans la construction de la sépulture (scellement de l'entrée de la chambre, couverture du tumulus, tombe à ciste).

Parmi les structures revêtant une signification toute particulière, on dénombre huit cas attestés de cistes pour la crémation. Ces structures ne sont pas indépendantes, elles

font l'objet d'une planification bien particulière, incluse dans la zone dévolue aux espaces sacrés-cérémoniels. On dénombre trois zones de ce type, occupant chacune une superficie comprise entre 90 et 200 m², et situées dans une partie surélevée de la nécropole. Les cistes sont assez diverses, tant par leurs dimensions, que par leurs formes (rectangulaires, carrées, ou trapézoïdales) ou leurs détails. Leurs dimensions intérieures sont dans l'ensemble équivalentes à celles des chambres funéraires. La construction de ces tombes à ciste, comme la stratigraphie de leur contenu, montre qu'elles étaient destinées à accueillir des crémations multiples⁵. La composition de ces espaces est marquée par la présence systématique d'un certain nombre d'éléments, notamment : la présence de trois feux autour des «crématoriums» ou chambres sacrificielles, d'autels en terre, de rituels du souvenir (*pominiy*), de cénotaphes et de tombes symboliques. Tout ceci nous permet de supposer que les espaces cérémoniels sacrés de Buston VI, bien que constitués d'éléments multiples et diversifiés, possèdent malgré tout une signification commune pour tous : ils composent un espace ritualisé fermé, dans lequel étaient accomplis les rituels. La base de ces rituels était une offrande au feu, sous différentes formes : libations de sève de plantes et de lait, offrandes animales, crémation du défunt dans la ciste. On peut dans ce cas envisager la ciste de crémation comme étant un autel sacrificiel. Le feu, en tant que vecteur de la transmission des sacrifices aux dieux, est utilisé dans les rituels de nombreuses populations, mais c'est dans la tradition védique qu'il trouve son explication la plus vraisemblable⁶. Les rituels funéraires observés à Buston VI sont porteurs de plusieurs gestes qui sont à rapprocher des pratiques culturelles et rituelles présentes dans la tradition védique (*Rig-Véda*), post-védique (*Avesta*), ainsi que dans le chamanisme turco-mongol.

Le complexe funéraire de Buston VI peut, par la somme des éléments caractéristiques qu'il présente, être qualifié de nécropole d'adorateurs du feu, dans laquelle le feu revêtait un statut mythologique. On notera que des restes calcinés sont présents dans 55,7% des cas.

L'existence de ce culte du feu se traduit par la présence de différents éléments : autel sacrificiel pour la crémation, autels en terre et votifs, restes de feux, bûchers à l'extérieur et au-dessus des tombes, crémation d'êtres humains et d'animaux, action thermique partielle ou complète sur les restes du défunt (tête, extrémités), charbons dans la chambre funéraire, ajouts sous les os (ou dans les briques, à l'entrée, ou dans une céramique), couche de terre rubéfiée dans les espaces sacrés (fig. 2).

Nous associons l'ocre (sur les ossements humains et animaux, sous les os, etc.) ainsi que les cas, rares dans la culture de Sapalli, de présence de craie et de gypse dans les tombes, au culte du feu. On relève la présence d'ocre dans 36% des sépultures. La symbolisation rituelle du feu par les couleurs rouge et blanche est couramment admise⁷ (fig. 3).

Les structures à vocation non funéraire occupent à Buston VI une place à part : sépultures fictives, cénotaphes, lieux dévolus aux rituels du souvenir [*pominal'niki*], inhumations sacrificielles d'animaux, etc. Notons que ces structures représentent 58,3 % de la totalité des tombes (fig. 4). Tout ceci souligne à nouveau l'originalité du site de Buston VI et confirme nos hypothèses relatives au fait que la nécropole était également un centre cérémoniel⁸. Le système rituel de Buston VI n'est pas une simple symbiose avec les traditions funéraires de la culture de Sapalli. Il est tout à fait original et réglementé par des canons bien définis, au sein desquels les rituels liés au feu occupent une place prépondérante.

L'originalité de Buston VI ne réside pas tant dans son opposition avec la Bactriane ancienne, que dans les éclatantes manifestations des traditions steppiques qu'il nous offre. Les éléments évoqués plus haut en sont le témoignage. Les innovations relevées dans les pratiques funéraires de Buston VI (crémation, inhumations fractionnées, abondants sacrifices animaux et parfois humains, structures en pierre, disposition des chambres funéraires et des tumulus surmontant les tombes, existence de tombes sacratisées, etc.) témoignent de l'intrusion de nomades venus d'Eurasie dans la sphère des contacts culturels et ethniques avec les agriculteurs de la Bactriane ancienne. C'est dans le domaine des rituels funéraires que ces interactions culturelles sont le plus visibles.

L'apparition de nouvelles conceptions idéologiques est sous-tendue par un élément extérieur fort qui, par son apparition, a contribué à transfigurer la vision du monde des populations de la culture de Sapalli. Dès les premières étapes de sa formation, la culture de Sapalli a accueilli des porteurs des cultures pré-Andronovo (Pétrov) et Andronovo. L'intensité de la dynamique des relations interculturelles est reflétée par les innovations intervenues dans les pratiques rituelles ; mais aussi par la présence dans l'inventaire du mobilier funéraire d'objets appartenant à une autre culture : artefacts utilitaires et objets liés au costume⁹. Les mouvements des populations steppiques s'intensifient lors des périodes Mollali, et surtout Buston, au moment où l'on assiste à des migrations de populations d'Andronovo (Fedorovo). Ces populations, bien qu'ayant joué un rôle majeur dans la modification des traditions de la culture de Sapalli, ne sont pourtant pas les seules à y avoir contribué. En effet, au cours de la seconde moitié du II^e millénaire avant notre ère, on observe des contacts étroits avec les porteurs des cultures de Srubna, de Tazabagyab, et post-Andronovo. L'influence des populations pastorales fut multifactorielle et assez effective. C'est justement grâce aux communautés pastorales que les agriculteurs de la Bactriane ancienne furent inclus dans l'une des branches des migrations indo-iraniennes. Le matériel archéologique dont nous disposons reflète une étape de leur acculturation, tandis que les rituels ayant cours sur la nécropole sont liés à des traditions indo-iraniennes¹⁰. Les données accumulées nous permettent de constater que lors de la période Buston, le processus d'assimilation des ethnies issues de la

steppe a totalement fusionné avec la sphère culturelle sédentaire. Il semble donc que les populations locales appartenant à la culture de Sapalli, tout en restant majoritaires, étaient prêtes à accueillir des éléments conceptuels nouveaux.

La nécropole que nous avons étudiée est donc un site tout à fait inhabituel, représentatif de l'âge du Bronze de l'Ouzbékistan. Ce site a totalement modifié nos conceptions relatives aux origines de la genèse culturelle de la civilisation de la Bactriane.

*Traduit du russe par Julie Vallée-Raewsky,
revu par Claude Rapin*

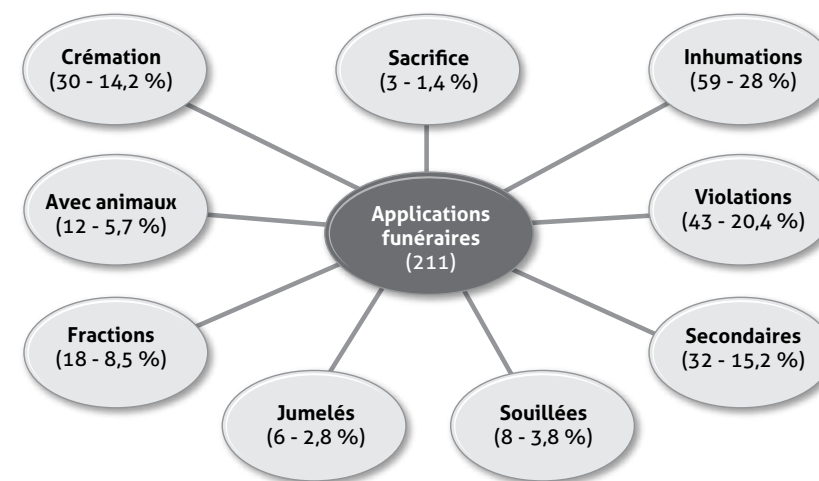
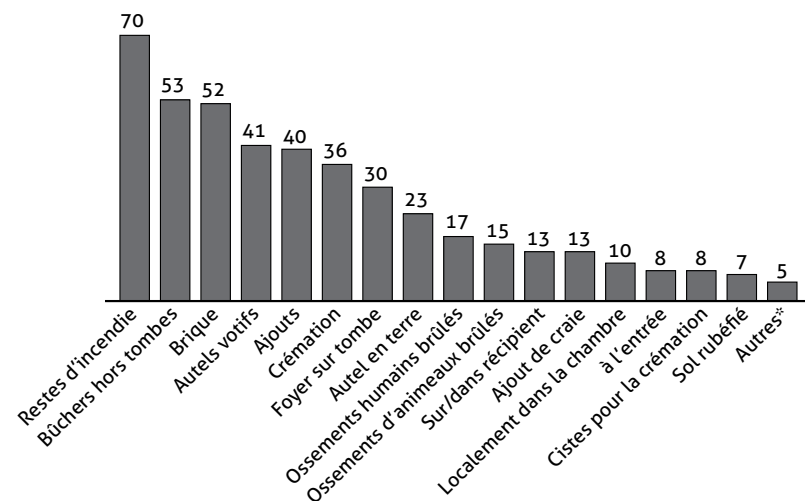
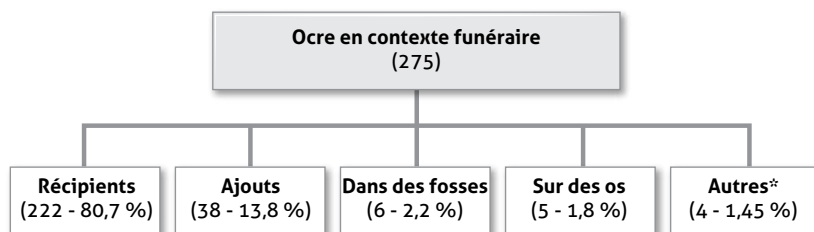


Figure 1. Buston VI. Unités structurales d'objets rituels indicateurs d'applications funéraires
© Corédoc.



Autres* : bois carbonisés, disque, couche de chabons de bois, couche de cendres sous cercle de pierres

Figure 2. Bustin VI. Symboles divers de rituel du feu © Corédoc.



Autres* : dans des briques, sur du cuir, autel votif, vase avec un pinceau

Figure 3. Bustin VI. Utilisation de l'ocre en contexte funéraire © Corédoc.

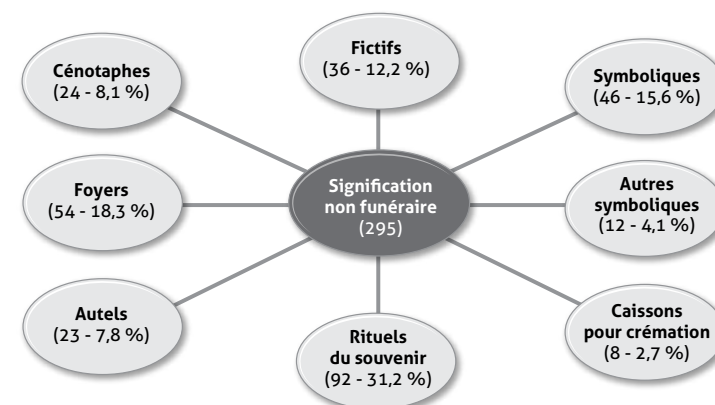


Figure 4. Bustin VI. Unités structurelles d'objets rituels indicateurs d'une signification non funéraire © Corédoc.

NOTES

* Le présent texte est une traduction de la version parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 27-34.

1. A. A. Askarov, *Sapalli-tepa*, Tachkent, FAN, 1973 ; *idem*, *Drevnezemledel'českaja kul'tura èpohi bronzjuga Uzbekistana*, Tachkent, FAN, 1977 ; A. A. Askarov, B. N. Abdullaeva, *Džarkutan*, Tachkent, FAN, 1983.

2. N. A. Avanesova, «Projavlenie stepnyh tradicij v sapallinskoj kul'ture», in *Civilizacii i kul'tury Central'noj Azii v edinстве i mnogoobrazii. Materialy meždunarodnoj naučnoj konferencii*, Samarkand – Tachkent, MICAI, SMI-ASIA, 2010 ; N. M. Vinogradova, *Jugo-Zapadnyj Tadžikistan v èpohu pozdnej bronzj*, Moscou, Institut vostokovedenija RAN, 2004 ; V. I. Sarianidi, *Drevnie zemledel'cy Afganistana*, Moscou, Nauka, 1977 ; Henri-Paul Francfort, *Fouilles de Shortugai. Recherches sur l'Asie centrale protohistorique*, Paris, Diffusion de Boccard, 1989.

3. S. I. Mustafakulov, «Analiz paleantropologičeskikh materialov èpohi bronzj Bustin VII», *Istorija material'noj kul'tury Uzbekistana* (IMKU), n° 28, Samarkand, FAN, 1997, p. 28-33 ; N. A. Avanesova, N. A. Dudova, V. V. Kuferin, «Paleoantropologija nekropolja Sapallinskoj kul'tury Bustin VI», *Arheologija, ètnografija i antropologija Evrazii*, n° 1 (41), Novosibirsk, Sibirskoe otdelenie RAN, Nauka, 2010, p. 118-136.

4. N. A. Avanesova, N. Tašpulatova, «Simvolika ognja v pogrebal'nom obrjade sapallinskoj kul'tury», IMKU, n° 30, Tachkent, FAN, 1999, p. 27-36.

5. V. V. Kuferin, «Rezultaty issledovanija kremirovannyh skeletnyh ostankov iz raskopok nekropolja Bustin VI (Uzbekistan)», *Rol' estestvennonaučnyh metodov v arheologičeskikh issledovanijah. Sbornik naučnyh trudov, posvjaščennyj 125-letiju S. V. Rudenko*, Barnaul, Altajskij gosuniversitet, 2009, p. 222-225.

6. Rigveda, *Mandaly IX-X*, perevod T. Ja. Elizarenkovo, Moscou, Nauka, 1999, p. X, 18.

7. N. A. Avanesova, N. Tašpulatova, «Simvolika ognja», *loc. cit.* (note 4), p. 31-32.

8. N. A. Avanesova, «Hramovye funkcii sakralizovannyh ploščadok nekropolja doistoričeskoj Baktrii – Bustin VI», in *Stepi Evrazii v drevnosti i srednevek'è. Meždunarodnaja konferencija, posvjaščennaja 100-letiju so dnja roždenija M. P. Grjaznova*, Saint-Petersbourg, Gosudarstvennyj Èrmitaž, 2002, p. 108-110.

9. N. A. Avanesova, «Projavlenie stepnyh tradicij», *loc. cit.* (note 2), p. 127-129.

10. Malheureusement, la discussion à ce sujet a longtemps été freinée par l'absence d'informations suffisantes. Le problème indo-iranien sort du cadre de la présente étude.

Continuité et évolution dans l'espace funéraire d'Andronovo

Le passage des données archéologiques aux données funéraires initiales n'est pas aisé à appréhender. Il faut pour cela tenter d'ordonner les pratiques funéraires et d'identifier les récurrences ainsi que les corrélations entre les éléments constitutifs de la nécropole jusqu'à la tombe¹. Dans le cadre de cet essai analytique des pratiques funéraires, nous partons du postulat que ces dernières permettaient à la communauté d'organiser le phénomène de la mort et de réaffirmer sa cohésion et sa pérennité ébranlées par la disparition de l'un de ses membres². Nombre de témoignages historiques ou ethnographiques montrent en effet que les pratiques funéraires, dont la structure s'apparente à un rite, sont le résultat de comportements communs fortement codifiés, marqués d'obligations et frappés d'interdits³.

Pour expliquer le regroupement des morts dans la nécropole, les archéologues peuvent s'appuyer sur toutes sortes de motivations liées entre elles : religieuses, sociales, affectives, sanitaires, techniques et/ou pratiques... Il est évident que dans chacun de ces registres réside une cause possible. Nous-mêmes avons ainsi justifié l'existence des cimetières actuels, dont la raison d'être initiale, réaffirmer la cohésion de la communauté, s'est finalement perdue. Les idées changent parfois plus vite que les pratiques, et la permanence d'un rite reste liée aux réinterprétations.

Dans cette contribution, nous tenterons d'éclairer différents aspects de ces pratiques considérées dans leur dimension anthropologique et sociale. Une présentation générale permet d'illustrer les différents aspects du traitement des morts, mais également de les ordonner dans le temps afin d'appréhender les normes dans l'appréciation de l'espace sépulcral.

ORIGINE GÉOGRAPHIQUE ET CHRONOLOGIQUE

Durant l'âge du Bronze (entre la fin du III^e et le milieu du II^e millénaires), le vaste territoire steppique de l'Asie centrale (de la Sibérie méridionale jusqu'au bassin de l'Amou-darya), dont fait partie le Kazakhstan, va être occupé par des communautés sédentaires de la culture d'Andronovo⁴. Cette population possédait une métallurgie très développée, pratiquait une agriculture céréalière et l'élevage sédentaire. Cette culture qui remplace celle d'Afanasievo (Chalcolithique final) n'est pas apparue de manière instantanée mais résulte d'une évolution continue durant l'ensemble de l'âge du Bronze et jusqu'à l'arrivée de la culture de Begazy-Dandybay/Karasuk vers 1400 avant J.-C., période transitoire vers l'âge du Fer⁵. Dans les steppes, cette transition entre l'âge du Bronze et l'âge du Fer ancien est caractérisée par le passage au nomadisme pastoral monté et à un mode de vie semi-nomade de transhumance. L'âge du Fer, qui commence au début du I^{er} millénaire avant J.-C., voit ce nomadisme pastoral associé au cheval s'établir d'une manière définitive, transformant l'ordre socio-économique et les pratiques funéraires établies durant l'âge du Bronze⁶.

LES PRATIQUES FUNÉRAIRES

Durant la période de l'âge du Bronze ancien les nécropoles sont isolées et rares sont celles qui semblent avoir été encore utilisées durant la période suivante. Au contraire, les structures de l'âge du Bronze moyen sont associées, dans la même nécropole, à celles de l'âge du Bronze final, alors que très peu de nécropoles montrent une continuité chronologique entre les périodes tardives de l'âge du Bronze et l'âge du Fer ancien.

Les structures funéraires de la culture d'Andronovo se caractérisent par une enceinte circulaire et/ou quadrangulaire (de 5 à 10 m de côté ou de diamètre) dont la forme est donnée par un ensemble de pierres plates plantées dans le sol verticalement ou obliquement⁷. Durant l'âge du Bronze ancien principalement, ces structures carrées ou circulaires pouvaient être construites avec des dalles disposées cette fois-ci horizontalement les unes sur les autres, formant un muret de hauteur réduite mais solide (fig. 1).

Au centre de l'enceinte, la fosse sépulcrale était de forme rectangulaire ou ovale, orientée presque exclusivement d'est en ouest. La fosse contenait généralement une ciste monocellulaire, rarement en bois (Bronze tardif/final), composée de quatre dalles posées de chant ou, pour le Bronze ancien, d'un assemblage de pierres plates disposées sous forme d'un muret contre les parois de la fosse (fig. 2). Cette ciste était à son tour fermée par d'autres dalles superposées, donnant à l'ensemble une très bonne étanchéité.

À l'intérieur, le défunt se trouvait en position de décubitus latéral, le plus souvent gauche, membres inférieurs et supérieurs fléchis. La tête et le corps étaient orientés

vers l'ouest (fig. 3). Certaines enceintes possédaient au centre deux cistes juxtaposées, où les individus se trouvaient avec les membres fléchis en décubitus latéral de manière à se faire face. Lors du Bronze moyen, les sépultures multiples restent exceptionnelles⁸.

En parallèle à l'inhumation, la crémation était pratiquée, notamment à l'âge du Bronze ancien. Tous les âges et les sexes étaient concernés et les os brûlés étaient dispersés à l'intérieur de la fosse sépulcrale⁹. Avec l'arrivée du Bronze moyen, la pratique de la crémation est moins usitée, mais elle ne disparaît pas pour autant. Le matériel incinéré pouvait être déposé à l'intérieur d'un vase faisant office d'urne. L'existence simultanée des pratiques d'inhumation et de crémation est également signalée.

À l'âge du Bronze moyen, il existe une continuité dans les constructions des enceintes, plutôt ovales ou carrées, mais aussi des structures quadrangulaires plus grandes et plus complexes, composées de grandes dalles posées de chant (fig. 4a). Ces enceintes, qui entouraient en règle générale une seule fosse sépulcrale durant la période la plus ancienne, en contiennent désormais plusieurs. Cette complexité se traduit également par l'apparition et le développement de structures annexes « greffées » contre les dalles à l'extérieur de l'enceinte (fig. 4b). Ces annexes pouvaient être matérialisées par des enceintes de plus petite taille constituées de dalles posées de chant. À l'intérieur, une ciste ou une simple fosse contenaient surtout des sépultures d'enfants (fig. 5). Durant cette période, ce type de structure se développe, certaines pouvant abriter des offrandes liées à la sépulture principale. Néanmoins, ces petites fosses, avec couverture lithique, pouvaient faire partie intégrante de l'enceinte se trouvant à l'intérieur, aussi bien contre les parois des dalles qui constituaient la construction qu'autour de la fosse sépulcrale principale. La contemporanéité chronologique est en général attestée mais pas la simultanéité.

Certaines sépultures possédaient plusieurs fosses à offrandes, tandis que d'autres en avaient un nombre très réduit, voire nul. Cette constatation pose la question de l'existence de défunts plus vénérés que d'autres (des ancêtres?). Quelques-unes de ces offrandes étaient éparpillées un peu partout dans les nécropoles, sans connexion apparente avec une quelconque sépulture. S'agit-il d'un culte généralisé pour l'ensemble des morts?

À l'âge du Bronze final, les structures funéraires se diversifient et deviennent plus grandes. Cependant, d'autres enceintes moins spectaculaires coexistent. C'est ainsi qu'apparaissent, notamment au Kazakhstan central avec la culture de Begazy-Dandybay¹⁰, des constructions architecturales nouvelles avec l'utilisation d'un appareil horizontal pour ériger des murs en pierre (fig. 6). Ces structures se distinguent des enceintes Andronovo par leur taille (jusqu'à 30 mètres de diamètre et 2 mètres de hauteur) et les techniques d'exécution originale d'aspect « cyclopéen ». La première enceinte externe est souvent doublée, voire triplée. Les dalles sont liées grâce à du mortier, matériau nouveau dans l'architecture funéraire de cette période. Ces structures peuvent abriter plusieurs coffrages lithiques constitués de dalles polies et massives

avec des orientations est-ouest. Pourtant, certaines variantes, déjà apparentes durant la période précédente, vont se distinguer avec des orientations nord-ouest/sud-est. Les corps des inhumés étaient toujours en décubitus latéral le plus souvent du côté droit, avec les membres fléchis, mais également en décubitus dorsal avec le bloc crânio-facial généralement orienté vers l'ouest.

Quant au mobilier archéologique, il se compose généralement d'un matériel céramique placé principalement près du bloc crânio-facial du sujet : une pièce pour les enfants et plusieurs pour les adultes, ainsi que de rares armes (poignards, couteaux) et d'autres éléments de parures, notamment des perles en bronze, des boucles d'oreilles ou des bracelets. Des éléments de faune sont également présents en guise d'offrande : côtes ou scapula d'équidés et quelquefois de bovins ou d'ovins (ces derniers étant très présents durant les périodes les plus tardives).

Les morts ayant subi une crémation pouvaient être accompagnés de certaines parures (boucles d'oreille, perles), ou de fragments de miroir¹¹, preuves que les individus étaient incinérés avec leurs effets personnels ou autres biens.

LE CHOIX DES INHUMÉS

L'âge et le genre sont deux données fondamentales de l'identité individuelle. Ils s'accompagnent d'une prédétermination d'attributs et de tâches au sein de la société. L'approche biologique permet de constater que durant le Bronze toutes les catégories d'individus, d'âge et de sexe, sont présentes dans les nécropoles¹², bien qu'il subsiste une lacune au niveau de la présence des immatures en bas âge¹³. En revanche, il existe un choix et des pratiques différentes en fonction de l'âge. Les nourrissons morts en bas âge ne possèdent presque jamais leurs propres structures funéraires avec enceinte. Ils se trouvent, le plus souvent, isolés autour de la sépulture principale, contenant des adultes (hommes ou femmes) ou d'autres immatures plus âgés. Les enfants âgés de trois ans semblent avoir joui d'une certaine reconnaissance sociale, car, c'est à partir de cet âge qu'ils possèdent leur propre structure d'enceinte, le plus souvent en périphérie (structure annexe). Ce phénomène prend sa réelle dimension chez les enfants de plus de huit ans.

Si l'âge semble être une considération de choix quant à la place de l'individu dans la nécropole, cela est moins évident pour le sexe. Les morts sont-ils encore des individus sexués ? Il n'est guère facile de répondre directement à cette interrogation. Suivant les religions, le genre peut s'appliquer à toute chose, animée ou non. L'archéologie ne pourra identifier qu'un traitement différencié femmes/hommes dans la mort, et il ne s'agira que du sexe biologique. Le genre perçu comme un sexe social potentiellement différent du sexe biologique reste globalement hors de portée de nos analyses. L'affichage sexuel dans la mort d'un défunt inhumé avec des marques distinctives de son

sexe (habillement, parures...) pourrait être interprété comme involontaire. À l'inverse, le sexe peut décider de la place occupée par l'individu dans l'espace funéraire avec a posteriori la constitution d'un statut d'ancêtre, comme cela pourrait être le cas dans les tombes féminines de la civilisation de l'Oxus de la partie méridionale de l'Asie centrale, contemporaine de la culture d'Andronovo¹⁴. Dans ce cas précis, il s'agit surtout d'une construction délibérée où le groupe affirme à travers ses morts si la division sexuelle est essentielle ou pas. Que signifie alors un traitement différencié ou au contraire un traitement indistinct des morts selon leur sexe ? Nous touchons aux limites des transpositions de l'image livrée par le monde des morts à la société des vivants. Force est de constater que la documentation actuelle pour la partie steppique de l'Asie centrale ne permet pas de faire une présentation générale de l'affichage du sexe dans le monde funéraire de l'âge du Bronze centrasiatique.

CONTINUITÉ ET ÉVOLUTION DANS LA STRUCTURATION DE L'ESPACE FUNÉRAIRE

L'idée d'un rassemblement des morts induit la nécessité d'une structuration de l'espace funéraire. Même si l'espace des morts n'est pas entièrement délimité, il est contraint à une certaine organisation¹⁵. Il est évident que l'architecture externe (la forme et l'aménagement), au même titre que l'ensemble interne de la sépulture (la fosse), est liée à un phénomène culturel fortement influencé par le milieu social de l'époque. La place de telle ou telle structure en tant que réalisation monumentale n'est pas anodine parmi le groupe humain constructeur et par rapport à sa place dans la nécropole. Les différents groupements de tombes reflètent des zones « socialisées » qui traduisent les rapports de cohésion sociale entre certaines personnes du groupe des « vivants ».

À l'époque de l'âge du Bronze, les nécropoles se trouvaient non loin des sites d'habitat, permettant un accès aisé aux différentes communautés qui les utilisaient. Ces sites se trouvaient plutôt localisés au bord des terrasses insubmersibles près des cours d'eau, avec une volonté systématique d'orienter les sépultures vers l'aval ou l'amont des rivières. Cette disposition géographique semble traduire un principe de circularité de la vie où le courant pourrait guider l'âme du défunt : en d'autres termes, ce qui s'achève à l'aval va renaître à l'amont. Une conception similaire de la mort a encore cours aujourd'hui chez certaines populations de Sibérie¹⁶.

L'architecture de l'enceinte nous renvoie au monde souterrain « réservé aux morts », en répondant à une caractéristique précise : celle de recevoir le corps du défunt. La zone sépulcrale et les différents aménagements pratiques constituent également des domaines plus symboliques (forme de la tombe, orientation), techniques (matériaux utilisés) et sociaux (type d'aménagement, investissement en main-d'œuvre). D'après la complexité de la construction, une fonction symbolique se détache, où l'inhumé et/

ou sa famille marquent une certaine volonté d'échapper à l'oubli. Ce phénomène est tout particulièrement accentué chez les membres d'une certaine aristocratie de l'âge du Bronze final, où l'aspect mégalithique de la structure funéraire reflète les strates hiérarchiques de la société. Cette architecture monumentale va attirer l'attention des survivants en leur rappelant l'importance tant du rang social qu'économique du défunt, à travers l'investissement collectif (en matériel et en main-d'œuvre pour la construction de la structure), qui dépendra de son rang. En revanche, ce qui va demeurer « stable » sera la recherche, à travers des techniques différentes, d'un résultat précis : celui d'assurer au défunt et aux survivants les meilleures « conditions » (socioculturelles) possibles.

L'ensemble de l'architecture funéraire est donc une « infra-construction » économique, en temps, en espace et en matériaux, qui s'adapte à son environnement naturel. Il semblerait que les aménagements funéraires soient liés aux ressources locales (végétales et/ou minérales) comme c'est le cas au Kazakhstan du sud-est (Semirech'e) où les forêts, plus abondantes, permettaient une présence plus importante des rondins de bois dans la construction de cistes¹⁷. L'architecture funéraire apparaît comme la résultante combinatoire des contraintes écologiques, fonctionnelles et des choix culturels.

Dans l'espace des nécropoles de l'âge du Bronze, les constructions funéraires restent fréquemment groupées. L'orientation générale garde un axe nord-sud. Quant à l'orientation des rassemblements de tombes multiples, elle s'avère plus variable sauf lorsqu'il s'agit des structures annexes, où elles s'alignent surtout selon un axe nord-sud. Les ensembles construits (groupement et orientation) ne sont donc pas dus au hasard et l'organisation spatiale semble être organisée à l'avance et non au gré de la chronologie des décès. Cela représente donc une cohésion architecturale mais également une organisation sociale du rituel funéraire, en rapport avec la parenté ou une autre filiation, dans des secteurs précis de la nécropole. Si tel était bien le cas, avec des inhumations dans le même secteur des individus d'une même famille (ou groupe social), il devait forcément exister un système de repérage au sol et ceci à plusieurs niveaux, afin d'être capable de distinguer les divers groupes à différentes périodes de l'histoire de la nécropole. Il ne faut pas chercher uniquement des points de repères dans le type, la forme ou le format de la construction funéraire même, car d'autres systèmes de marquages extérieurs, comme des poteaux en bois ou des amas de pierres autour de l'enceinte, ont très bien pu exister.

À l'âge du Bronze, la position de l'inhumé est conditionnée par l'étroitesse de la ciste ou de la fosse : ainsi les membres inférieurs se retrouvent fortement fléchis, tant au niveau des hanches qu'à celui des genoux. Les membres supérieurs sont près du corps et la plupart du temps ils sont également fléchis contre le torse ou la face. Le basculement des membres inférieurs sur le côté droit ou gauche s'accompagne d'une latéralisation identique du tronc, ce qui reste un choix réaffirmé à chaque inhumation.

L'orientation reste très marquée également car le bloc crânio-facial est toujours placé le plus vers l'ouest.

L'utilisation d'une même tombe pour inhumer différents cadavres est-elle programmée dès sa construction ? Force est de constater que les dimensions générales des cistes ne varient presque pas selon le caractère individuel ou pluriel de l'utilisation a posteriori, et l'intervalle entre les dépôts est souvent réduit. La proportion de tombes plurielles n'étant pas si importante, il est possible que les constructeurs de la tombe aient rassemblé les membres d'une même famille. En effet, la présence de plusieurs cadavres à la fois dans une même ciste et le renouvellement des inhumations dans certaines et non dans d'autres, suggèrent que la réouverture n'était pas le fruit du hasard.

La fermeture de la sépulture ne clôt pas les rites funéraires autour du défunt. La présence de faune et/ou d'un vase autour de la tombe, ou dans les structures annexes, suggère que les funérailles se terminaient sans la présence physique du mort, ou bien que des rites commémoratifs prenaient place après les funérailles. Il était donc important d'indiquer également l'activité qui se déroulait autour des tombes avec les différents rites d'offrandes, liés probablement à des repas funéraires au cours des funérailles et plus tardivement lors des commémorations. Parmi les représentations culturelles ou religieuses de la culture d'Andronovo, les sacrifices animaux et autres offrandes occupaient donc une place importante. Ainsi, des vases et du matériel osseux (faune) sont souvent retrouvés accompagnant l'inhumé (sur la couverture et à l'intérieur de la sépulture), comme près des parois externes, mais aussi à l'extérieur, entre les différentes enceintes.

L'organisation du mobilier et des autres objets à l'intérieur de la sépulture est directement liée aux manifestations de l'idéologie sociale ou culturelle de ces populations des steppes. Le mobilier est-il en correspondance avec le rang social du défunt ? Tous les objets déposés ont-ils la même valeur sociale ? À l'intérieur de diverses communautés où les objets « précieux » restent rares, ce sont des questions qui restent sans réponse en l'état actuel de nos connaissances.

DE LA RÉCURRENCE À LA NORME FUNÉRAIRE DURANT L'ÂGE DU BRONZE

Comme nous venons de le voir, à l'âge du Bronze les structures sont assez analogues quant à leurs techniques de construction et autres pratiques impliquées. Les pratiques funéraires suivent une évolution qui paraît linéaire durant tout l'âge du Bronze. Mais cette apparente norme ne doit pas nous faire oublier la multiplicité des motivations qui déterminent le choix de la zone où la nécropole est située et l'ensemble de la gestuelle mortuaire. Dans le cas de l'âge du Bronze en Asie centrale, ces systèmes cohérents peuvent obéir à des principes distincts.

C'est à travers la recherche des principaux caractères des éléments qui structurent l'espace funéraire (l'agencement des sépultures, l'architecture funéraire, le mode d'inhumation, la position du cadavre, son orientation, le mobilier qui l'accompagne et son mode d'association) que nous voulons proposer une première synthèse concernant la norme funéraire chez les populations Andronovo du Kazakhstan (fig. 7). Ces aspects homogènes montrent que :

- Ces populations choisissent un espace géographique particulier, notamment près d'un cours d'eau, pour mettre en place la nécropole ; elles constituent un espace funéraire sur lequel on pratiquait des sacrifices d'animaux et où l'eau et le feu faisaient l'objet d'un culte important.
- Chronologiquement, les enceintes sont regroupées au sein d'ensembles séparés à l'âge du Bronze ancien, mais plus compacts durant l'âge du Bronze moyen et final, voire à l'âge du Fer ancien. Plusieurs « communautés » utilisaient-elles la même nécropole ?
- Il est souvent impossible de circuler entre les enceintes qui sont accolées et qui présentent des techniques de constructions similaires.
- Il semble que la ciste soit le contenant privilégié lors des inhumations durant tout l'âge du Bronze. L'utilisation des rondins de bois, pour former le contenant, apparaîtra à la fin de l'âge du Bronze. Néanmoins, cela n'empêche pas de penser que leur utilisation soit d'ordre purement technique dans des nécropoles où la proximité du matériel lithique (les dalles) pourrait avoir fait défaut. Dans tous les cas, il y a nécessité pour ces populations d'isoler de la terre le corps et les offrandes, dans un espace vide et confiné créé par le contenant.
- Il existe une individualisation et une différenciation des morts dont témoignent l'architecture et l'organisation des ensembles funéraires (espace balisé qui garantit l'intégralité du dépôt). Ces derniers peuvent contenir un nombre variable de personnes (tombes individuelles, doubles et quelquefois collectives).
- Les enfants ont leur place dans la nécropole mais leur inhumation dans une enceinte individualisée suit des contraintes liées à leur âge.
- Il se met en place une dynamique dans l'organisation de l'espace avec une forte normalisation des orientations, le sud, le nord ou vice-versa, de chacune des composantes et ce, à différentes échelles : celles du corps, de la tombe, des rangées de tombes dans la nécropole.

À ce niveau de la réflexion, nous pouvons nous risquer à dire que la permanence des règles de dépôts des corps et du dépôt funéraire suggèrent qu'il n'y a pas de modification profonde des gestes funéraires, ni probablement de leur signification. Tout au

long de l'âge du Bronze, l'impression de continuité qui s'en dégage, sur plus d'un millénaire et surtout sur un vaste territoire d'occupation, serait donc le fruit d'une transposition raisonnée dans le temps des gestes funéraires d'un espace funéraire vers un autre, répondant à de nouvelles contraintes socioéconomiques comme l'apparition d'une hiérarchie ou le développement du nomadisme pastoral monté. D'un point de vue diachronique, les nécropoles s'agrandissent, se « peuplent » et se complexifient. Il semble alors que les changements successifs n'aient pas induit d'évolution intrinsèque des rituels funéraires des communautés Andronovo qui partagent un système de valeurs communes durant pratiquement tout l'âge du Bronze. Cela implique une symbolique où la sépulture reste un lieu engageant l'identité collective du groupe. En effet, les différentes formes prises par l'architecture funéraire, son orientation et ses rapports spatiaux avec les autres sépultures ne sont sans doute pas la résultante de désirs individuels mais de ceux d'un groupe homogène culturellement bien que multiple géographiquement.

LA NÉCROPOLE, MARQUEUR TERRITORIAL ?

Si la fonction première de la nécropole nous échappe, en revanche les conséquences les plus directes sont à notre portée. Les morts côtoient les vivants dans un territoire qui leur est propre. Les dépouilles sont isolées au moment des funérailles et elles le restent le plus souvent après. L'espace de la nécropole crée une rupture avec les vivants et l'habitat. Les deux camps ont désormais leur territoire, dont la transgression ne peut pas être perçue comme banale. Par ailleurs, l'établissement d'un espace pour les morts implique également une réciprocité pour chaque mort. Les tombes sont isolées les unes des autres, ce qui impose de fait une mémoire du sous-sol dans l'espace funéraire. La logique de séparation et de regroupement doit-elle être étendue à la sphère symbolique ? Les morts ont-ils un avenir commun loin des vivants ? Cette dimension-là n'est cependant pas de notre ressort.

L'idée de marquage territorial est commune dès qu'une forme quelconque de monumentalité ou de groupement des tombes est démontrée. C'est le territoire qui est ici en jeu, avec la volonté d'affirmer son contrôle de la part des initiateurs d'un tel projet. On adjoint régulièrement à la fonction de marquage celle de l'affirmation de la puissance ou de prestige du groupe, par l'importance même du monument (qualitativement et quantitativement). La nécropole, conçue comme un espace pérenne pour les morts, est évidemment un repère dans le territoire, donc un marqueur. Les morts sont-ils un instrument de contrôle du territoire par le groupe humain ? Une façon d'en affirmer la domination ou la propriété ? La présence identifiée de plusieurs générations de parents en un même lieu constitue une revendication d'antériorité par rapport à l'étranger. Il va

de soi qu'une mise en scène monumentale, autour des morts, peut donner plus de poids aux prétentions territoriales, comme peuvent en témoigner les nécropoles de l'âge du Bronze final. Dans ces nécropoles, liées à l'âge du décès, seules une certaine « profusion » de matériel (au sein d'une même nécropole) et la dimension de la structure (côté ou diamètre) peuvent marquer un aspect hiérarchique entre membres d'une même population. Par conséquent, la situation privilégiée ou la richesse d'une tombe n'est pas simplement le reflet de la place sociale du défunt, mais encore le miroir de certaines intentions et volontés des survivants de mettre en valeur leur « propre » image et leur « propre » place au sein du territoire¹⁸.

Visibilité et marquage sont donc deux préoccupations distinctes. Pour qu'un monument forcément circonscrit permette à une communauté d'affirmer son autorité sur le territoire environnant, il faut que celui-ci s'impose à travers un morcellement de l'espace : l'hydrographie, le relief...

On peut envisager que les monuments servent d'emblème à une communauté alors définie par le territoire qu'elle occupe comme cela sera plus évident à la période suivante de l'âge du Fer¹⁹. Cependant, l'espace funéraire ne peut servir de limite qu'en un point du territoire. Encore faut-il que les morts aient bénéficié d'un respect tel qu'un autre groupe n'ait pas envisagé de les déranger ou de s'approprier leur espace. Bien qu'un certain oubli semble s'imposer avec le temps, on imagine mal une communauté prendre le risque de se voir déposséder de ses défunts.

Toutes ces remarques montrent une cohésion culturelle parmi ces anciennes populations : s'il y a des vivants, il y a nécessairement des morts. On peut donc logiquement proposer que durant l'âge du Bronze, les morts ont accompagné les vivants dans l'occupation du territoire.

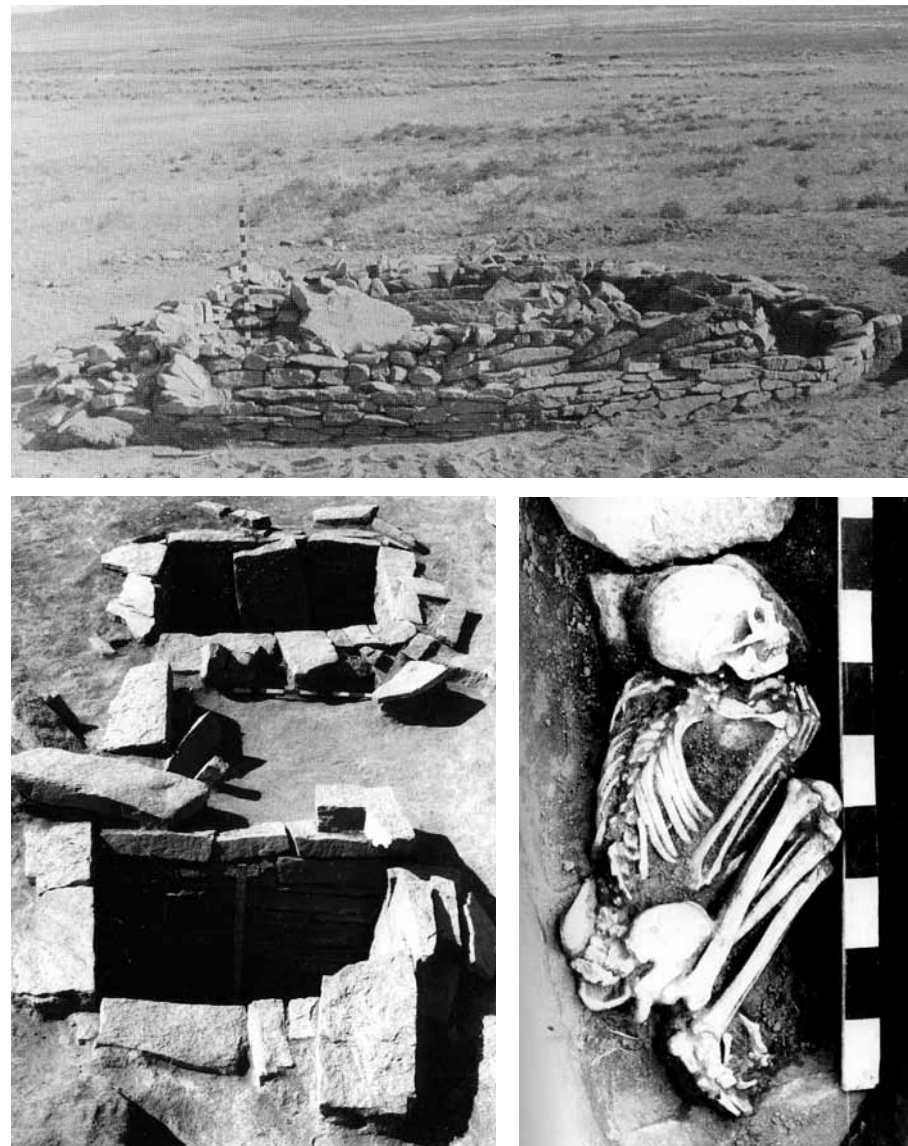


Figure 1, en haut. Belasar, enceinte de l'âge du Bronze (d'après A. H. Margulan, *Begazy-Dandybaevskaja kul'tura*, op. cit. (note 5) © D.R.).

Figure 2, en bas à gauche. Contenants en forme de muret à l'âge du Bronze ancien (nécropole de Myrzhik IV, au Kazakhstan central, photo S. Ahinžanov, D.R.).

Figure 3, en bas à droite. Tashyk, sépulture de l'âge du Bronze au Kazakhstan central (photo V. V. Evdokimov, D.R.).

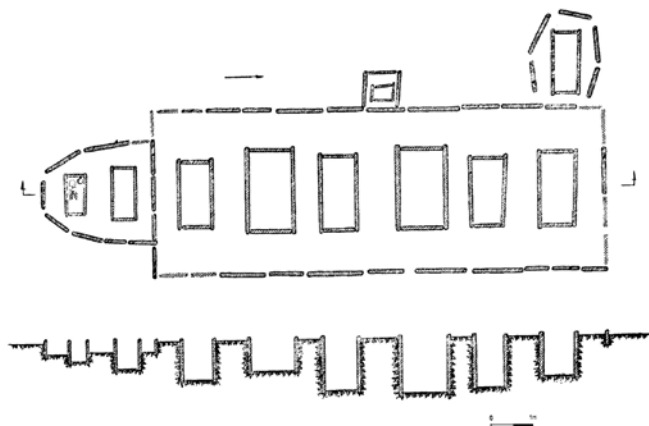


Figure 4a. Ajshrak, structure rectangulaire de l'âge du Bronze moyen (d'après A. H. Margulan *et al.*, *Begazy-Dandybaevskaja kul'tura central'nogo Kazakhstana*, *op. cit.* (note 5), fig. 29 © D.R.).



Figure 4b. Sabyndykol'. Structure funéraire de l'âge du Bronze moyen au Kazakhstan oriental (d'après A. M. Orazbaev, A. T. Toleubaev, G.K. Omarov, «Mogil'nik epokhi Bronzy Sabyndykol'», *Etnokul'turnye protsesy na territorii Kazakhstana*, Almaty, 1995, p. 33-54 © D.R.).



Figure 5. Sépulture d'enfant dans une ciste à l'intérieur d'une structure annexe au Semirech'e (photo A. Gorjačev, D.R.).



Figure 6. Begazy, structure monolithique de la culture Begazy-Dandybaj © D.R.).

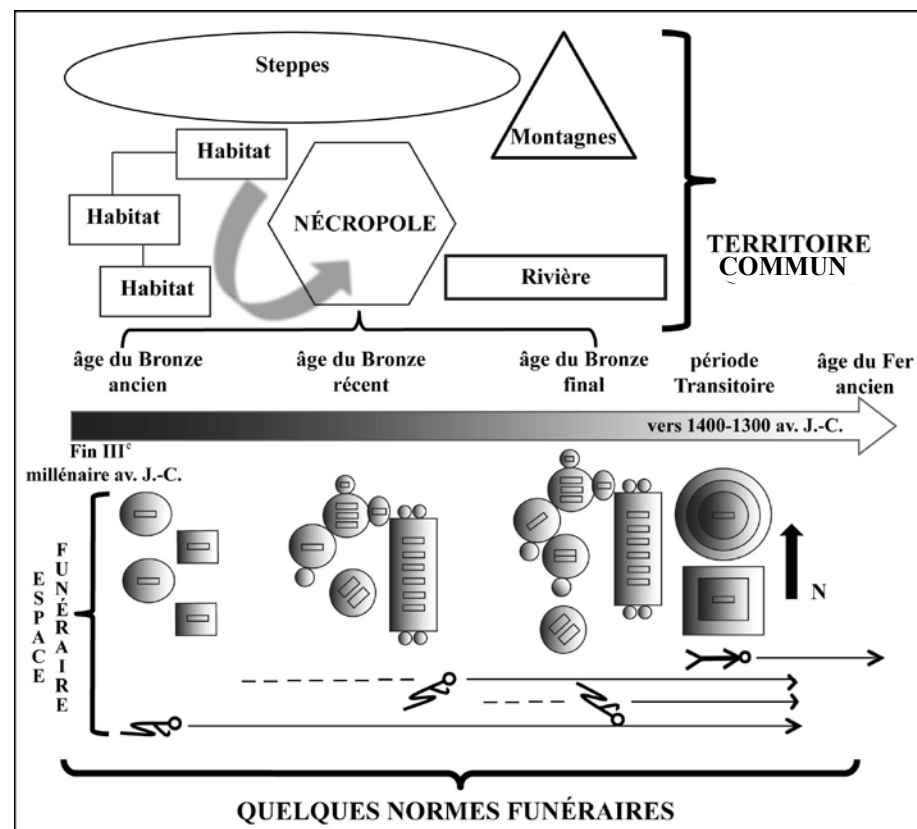


Figure 7. Schéma d'occupation de la nécropole à l'âge du Bronze © D.R.

NOTES

* Le présent article est un texte original qui ne figure pas dans l'édition des actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (éd.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013.

1. F. Bocquentin, P. Chambon, I. Le Goff, J. Leclerc, J.-G. Pariat, G. Pereira, C. Thevenet, F. Valentin, « De la récurrence à la norme : interpréter les pratiques funéraires en préhistoire », *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, vol. 22, 2010, p. 157-171.
2. L.-V. Thomas, *Le Cadavre : de la biologie à l'anthropologie*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1980.
3. R. Hertz, « Contribution à une étude des représentations collectives de la mort », *Annales de Sociologie*, vol. 10, 1907, p. 48-137; L.-V. Thomas, *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985.
4. J. Bendezu-Sarmiento (avec la collaboration d'A. Ismagulova, K. Bajpakov et Z. Samashev), *De l'Âge du bronze à l'Âge du fer au Kazakhstan, gestes funéraires et paramètres biologiques. Identités culturelles des populations Andronovo et Saka*, Mémoires de la Mission Archéologique Française en Asie centrale, vol. XII, Paris, De Boccard, 2007; A. H. Margulan, K. A. Akişev, M. K. Kadyrbaev, A. M. Orazbaev, *Drevnjaja kul'tura central'nogo Kazakhstana*, Alma-Ata, ANRK, 1966; E. E. Kuzmina, *The Origin of the Indo-Iranians* (ed. J. P. Mallory) (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 3), Leiden, Brill, 2007.
5. A. H. Margulan, *Begazy-Dandybaevskaja kul'tura central'nogo Kazakhstana*, vol. I, Almaty, Ministerstvo Nauki, ANRK, 1998.
6. E. E. Kuzmina, *The Origin of the Indo-Iranians*, op. cit. (note 4).
7. J. Bendezu-Sarmiento (avec la collaboration d'A. Ismagulova, K. Bajpakov et Z. Samashev), *De l'Âge du bronze à l'Âge du fer au Kazakhstan*, op. cit. (note 4); A. H. Margulan et alii, *Drevnjaja kul'tura central'nogo Kazakhstana*, op. cit. (note 4).
8. J. Bendezu-Sarmiento (avec la collaboration d'A. Ismagulova, K. Bajpakov et Z. Samashev), *De l'Âge du bronze à l'Âge du fer au Kazakhstan*, op. cit. (note 4).
9. J. Bendezu-Sarmiento, « Les structures funéraires à crémation de l'âge du Bronze au Semirech'e (Kazakhstan). Étude anthropologique d'un ensemble d'échantillons provenant des nécropoles de Kul'saj, de Kyzyl-Bulak (I, II) et d'Oj-Dzhajljau (III, VII) », *Paléorient*, vol. 30, n° 2, 2004, p. 179-202.
10. A. H. Margulan, *Begazy-Dandybaevskaja kul'tura*, op. cit. (note 5).
11. J. Bendezu-Sarmiento, « Les structures funéraires à crémation de l'âge du Bronze », loc. cit. (note 9).
12. J. Bendezu-Sarmiento (avec la collaboration d'A. Ismagulova, K. Bajpakov et Z. Samashev), *De l'Âge du bronze à l'âge du fer au Kazakhstan*, op. cit. (notes 4). Voir aussi note 9.
13. J. Bendezu-Sarmiento, P. Sellier, « Recrutement et pratiques funéraires différentielles des nécropoles Andronovo et Saka de l'Asie centrale steppique (Kazakhstan, II^e-I^{er} millénaires av. J.-C.) », *Bulletins et Mémoires de la Société Anthropologique de Paris*, vol. 18, n° 3-4, 2006, p. 219.
14. É. Luneau, « Tombes féminines et pratiques funéraires en Asie centrale protohistorique. Quelques réflexions sur le "statut social" des femmes dans la civilisation de l'Oxus », *Paléorient*, vol. 34, n° 1, 2009, p. 131-157.
15. J. Bendezu-Sarmiento, « Réflexion sur l'espace funéraire et la notion de territoire en Asie centrale steppique aux périodes protohistoriques (II^e-I^{er} millénaires av. J.-C.) », in E. Borgna, S. Müller Celka (eds.), *Ancestral Landscapes Burial Mounds in the Copper and Bronze Ages (Central and Eastern Europe – Balkans – Adriatic – Aegean, 4th-2nd millennium B.C.)*, Travaux de la Maison de l'Orient et de la Méditerranée, vol. 58, 2011, p. 75-85.
16. A. Lavrillier, « S'orienter avec les rivières chez les Evenks du Sud-Est sibérien », *Études mongoles et sibériennes, centrasiatiques et tibétaines*, vol. 36-37, 2006, p. 95-138.
17. A. A. Gorjachev, A. N. Mar'jashev, « Nouveaux sites du Bronze récent au Semirech'e (Kazakhstan) », *Paléorient*, vol. 24/1, 1998, p. 71-80.
18. J. Bendezu-Sarmiento, J. Lhuillier, É. Luneau, « Les différentes formes de richesse dans les sociétés d'Asie centrale aux âges du Bronze et du Fer (III^e-I^{er} millénaires av. J.-C.) », in C. Baroin, C. Michel (éd.), *Richesse et Sociétés* (Colloques de la MAE, René-Ginouvès, 9), Paris, De Boccard, 2013, p. 253-263.
19. J. Bendezu-Sarmiento, « Réflexion sur l'espace funéraire », loc. cit. (note 15), p. 75-85.

CLAUDE RAPIN*

CNRS-ENS, UMR 8546 AOROC – « Archéologies d'Orient et d'Occident et textes anciens », Paris

MUTALIB KHASANOV

Institut d'archéologie, Académie des Sciences de la République d'Ouzbékistan, Samarkand

Les traditions architecturales de l'époque achéménide à l'époque hellénistique

Récentes découvertes en Sogdiane

L'expédition d'Alexandre le Grand en Asie centrale (fig. 1) et l'hellénisme qui y a été nourri par ses successeurs séleucides, gréco-bactriens et indo-grecs représentent l'un des moments les plus célèbres de l'histoire grecque. C'est par le biais de leurs successeurs kouchans et parthes que la présence matérielle des Grecs s'est d'abord indirectement manifestée avant que la découverte du site d'Aï Khanoum dans les années 1960 permette pour la première fois de connaître ce que fut une colonie hellénique aux confins orientaux du monde connu des Anciens.

L'impact de l'hellénisme est cependant difficile à évaluer sur l'ensemble des territoires à l'est de l'Iran en raison de la répartition disparate de la documentation. Alors que les conquêtes d'Alexandre le Grand s'étendent jusqu'à l'Alexandrie Extrême des rives du Syr-darya (actuellement Khodjent au Tadjikistan), les vestiges matériels de la présence des Grecs se concentrent surtout dans le bassin de l'Oxus, tandis que dans la partie de la Sogdiane¹ au-delà de la chaîne de Hissar on peine à percevoir les témoignages d'une occupation dense.

Comme il ressort des divers programmes de fouilles lancés par la MAFOuz de Sogdiane², d'abord dans la plaine du Zeravchan, sur les sites de Marakanda-Afrasiab à Samarkand³ et de Koktepe (antique Gava et Gabae)⁴, puis au Kachka-darya sur les sites de Sangir-tepe⁵ et Padayatak-tepe près de Shahr-i Sabz et au Sourkhan-darya sur le site

des Portes de Fer près de Derbent, cet hellénisme reste pauvre en témoignages matériels et ne se manifeste que par quelques innovations dans la technique architecturale et dans la céramique.

Ce phénomène a longtemps paru relativement surprenant dans la mesure où l'on a considéré jusqu'à récemment que la durée de la présence grecque à Samarkand devait avoir égalé celle d'Aï Khanoum, entre l'arrivée d'Alexandre et le règne d'Eucratide I (avec cependant à Samarkand un hiatus durant une partie du III^e et du II^e siècle)⁶.

Ayant toutes deux généré une société coloniale, ces cités auraient dû se présenter à égalité en termes de transferts culturels.

En réalité, en raison de la rareté des trouvailles monétaires et de sources textuelles et archéologiques précises, la documentation relative à la Sogdiane présente des lacunes importantes, qui ne permettent que difficilement de tirer des parallèles entre les sites et régions centrasiatiques. Aussi, les hypothèses doivent-elles être sans cesse révisées au gré des nouvelles découvertes, notamment celles relevant du domaine de la typologie céramique et de la numismatique.

Alors que la présence hellénique à Bactres semble avoir été à peu près continue, directement ou indirectement, durant les deux siècles qui séparent l'arrivée d'Alexandre en 329 de celle des nomades Yueh-chi vers 130 av. J.-C., nous verrons ici qu'un certain nombre de nouvelles données nous conduisent à considérer qu'en Sogdiane cette présence semble avoir été beaucoup plus brève que ce que l'on considère d'habitude. Même s'il est ardu de reconstituer en détail la portée et les limites des transferts culturels hellénistiques dans la région, cette constatation permet en revanche de mettre l'accent sur la valeur de l'arrière-plan culturel local par rapport aux transferts venus de l'Occident entre l'époque achéménide et l'époque hellénistique⁷.

En effet, comme l'a révélé l'exploration d'Aï Khanoum, la culture de la Bactriane hellénistique résulte d'une synthèse entre influences méditerranéennes et orientales. Outre la culture de la Bactriane et plus généralement du monde iranien, d'autres influences orientales sont intervenues, telles que celles des mondes mésopotamien, indien et steppique.

Les modalités par lesquelles la composante indigène s'est maintenue dans les créations de l'époque hellénistique sont cependant difficiles à définir, notamment sur le plan de l'architecture palatiale et religieuse pour laquelle on invoque couramment des influences assez directes de l'Iran occidental ou de la Mésopotamie. Comme nous le soulignerons ici aussi par le biais de l'architecture, les sites d'Aï Khanoum en Bactriane (fig. 2.4) et de Vieille Nisa en Parthie (fig. 2.5) présentent des affinités si profondes pour le II^e siècle av. J.-C. qu'on ne peut ignorer l'existence d'un fonds culturel commun d'origine centrasiatique.

Ainsi, même si certaines affinités architecturales tendent apparemment surtout vers le Moyen-Orient, de récentes découvertes faites en Sogdiane, permettent cependant de

mettre en évidence des racines indigènes bien antérieures à l'époque d'Alexandre. Ces racines ne remontent pas seulement à l'époque achéménide, mais se placent dans un long processus qui débute durant la Protohistoire, et plus spécialement l'Âge du Fer ancien centrasiatique (époques dites de Yaz I⁸ et II⁹). Alors que cette dernière période commence à être mieux connue, tant au cœur de l'Asie centrale (Bactriane-Sogdiane) que dans sa partie occidentale (Margiane, Parthie, Hyrcanie), l'époque achéménide (Yaz III) est plus difficile à détailler¹⁰. Culturellement peu marquée par le centre de l'empire, la céramique entre dans le cadre de longues traditions locales qui ne permettent pas d'établir de subdivisions chronologiques fines. Les seuls ancrages dans la chronologie absolue ne peuvent être identifiés que lorsque les transitions sont marquées par des hiatus assez longs pour permettre d'isoler des complexes céramiques culturellement différents. C'est cette condition qui notamment permet d'identifier les sites détruits et abandonnés lors des conquêtes comme celle des Achéménides, d'Alexandre ou de populations nomades.

Sur le plan culturel l'époque hellénistique s'accompagne d'un apport accéléré d'éléments d'origine méditerranéenne. L'analyse de ces apports montre cependant que l'hellénisme ne parviendra que partiellement à supplanter le fond culturel original. C'est ce que montre, entre autres, l'étude de l'architecture et des traditions orientales dont elle est empreinte¹¹. Comme celles qu'a fournies le grand site d'Aï Khanoum, la plupart des découvertes relatives à la civilisation grecque en Asie centrale se concentrent pour l'essentiel dans le bassin de l'Oxus entre l'Hindou Kouch et la chaîne de Hissar, comme en témoignent, au sud de l'Oxus, les récentes découvertes faites à Bactres, et, au-delà du fleuve, celles de Takht-i Sangin, Termez et Kampyr-tepe. Dans l'Asie centrale occidentale, les témoignages les plus importants ne proviennent pas d'une cité grecque, mais de Vieille Nisa, la première capitale des Parthes au pied du Kopet-dagh. C'est paradoxalement en soulignant par le biais de l'architecture les affinités entre cette cité et Aï Khanoum chez les Gréco-Bactriens que nous verrons comment, par certains traits, la culture de ces deux centres majeurs semble s'ancrer de manière marquée dans l'époque achéménide centrasiatique.

GARNISONS ET FORTIFICATIONS

À la différence du bassin de l'Oxus, la seule certitude sur la Sogdiane du Nord (la plaine du Zeravchan) et centrale (le Kachka-darya) réside dans le fait que la plupart des découvertes relatives à l'époque hellénistique renvoient à des composantes à caractère militaire.

Les découvertes faites à Afrasiab sont représentées pour l'essentiel par une architecture de fortifications, d'abord limitée à des réparations des maçonneries

achéménides en partie détruites en 329 av. J.-C. lors de l'assaut de la ville par les Gréco-Macédoniens ou par le Sogdien Spitaménès avant une reconstruction générale qui prendra place durant le deuxième tiers du III^e siècle¹² (l'ancien palais des satrapes lui-même n'aura pas le temps d'être totalement reconstruit : fig. 2.2b : A). C'est aussi au domaine militaire qu'est affilié le seul édifice officiel d'apparence civile découvert sur le site d'Afrasiab, un énorme grenier construit sous Antiochos I, puisque, selon les fouilleurs, son contenu était de par sa nature dévolu à l'entretien de la garnison grecque de la ville¹³ (fig. 2.2b : G). Relativement peu variée, la production céramique de l'époque hellénistique est elle aussi assez caractéristique d'une clientèle militaire¹⁴.

La plaine du Zeravchan tire l'essentiel de ses revenus de l'économie agricole. Outre Afrasiab, la sécurité de cette plaine densément occupée repose sur des forteresses contrôlant les différents réseaux d'irrigation ou localisées le long de la périphérie du monde pastoral et nomade : à la fin du IV^e siècle av. J.-C., le site de Koktepe (identifiable sous le nom de Gabae grâce à Arrien IV, 17.4 : fig. 2.1) présente toutes les caractéristiques d'une forteresse régionale tournée contre la ceinture steppique du nord de la plaine¹⁵. Au sud de la même plaine, l'un des rares autres édifices de l'époque hellénistique connus dans la région est représenté, à Sazagan¹⁶, par une forteresse de dimension réduite qui devait marquer l'une des étapes jalonnant la route méridionale conduisant de la plaine du Zeravchan vers le Kachka-darya, pour rejoindre soit Xenippa-Erkurgan, soit les Portes de Fer et Bactres. Bien qu'il ne soit pas totalement sûr qu'elle ait été fondée à l'époque achéménide, la forteresse de Koj-Tepe située dans la plaine à une dizaine de kilomètres de Sazagan relève, comme d'autres encore (Durmen-Tepe, par exemple), de la même organisation territoriale¹⁷.

Au Kachka-darya même, la route passait dans les environs d'une autre capitale d'oasis, l'ancienne cité de Kiš (Kesh)-Nautaca, représentée près de Shahr-i Sabz par les sites de Sangir-tepe, Uzunkir et Padayatak-tepe¹⁸ (fig. 2.3). Plus au sud, encore, les accès à l'oasis de Marginia-Bajsun avaient été protégés par des forteresses dès l'arrivée d'Alexandre¹⁹.

CHRONOLOGIE DE LA CHUTE DE MARACANDA ET DE LA SOGDIANE JUSQU'AUX PORTES DE FER

Trouvailles monétaires et typologie céramique

Dans le cadre d'une étude numismatique récente, Anvar Atahodžev a proposé l'analyse d'une série de récentes trouvailles monétaires « fortuites » provenant de la région de Samarkand. Il a notamment attiré l'attention sur le fait qu'à la lumière

de ces monnaies il semble que l'occupation de Maracanda n'ait pas duré au-delà du III^e siècle. Selon lui cette occupation pourrait s'être arrêtée vers l'époque des Diodote, premiers souverains gréco-bactriens indépendants²⁰, ce qui n'exclurait pas des incursions sous Antiochos III marquées par des trouvailles monétaires²¹. Alexandre Naysmark proposerait même une occupation jusque sous le règne d'Euthydème I²². Ces deux constations amènent à reconsidérer la chronologie de la céramique et de l'architecture hellénistique de la cité, mais laissent ouverte pour nous l'hypothèse selon laquelle la chute définitive de la ville serait survenue non seulement avant Euthydème, mais peut-être au cours des événements liés à la transition entre les Séleucides et les Gréco-Bactriens, vers le début du règne des Diodote²³.

La datation de la céramique a fait l'objet d'hypothèses diversifiées au cours des cinquante dernières années, les éléments de chronologie absolue étant longtemps restés tenus en raison de la rareté des monnaies et en raison des problèmes de correspondance entre les trouvailles céramiques et des états architecturaux bien identifiables. D'abord regroupées sous l'appellation Afrasiab I, les formes céramiques relevant des traditions de l'époque achéménide restent dominantes bien au-delà de la conquête macédonienne. La typologie relative à cette période a donc dû être ultérieurement subdivisée en deux phases : une première (Afrasiab IA) relève de l'époque du pouvoir achéménide même (V^e-IV^e s.), tandis que la seconde (Afrasiab IB) caractériserait les productions issues de la tradition achéménide datables de l'occupation d'Alexandre à approximativement le début du III^e siècle²⁴.

Les formes d'influence hellénique avec les célèbres plats à poisson (Afrasiab II) n'apparaîtraient que plus tard, peut-être à partir de l'expédition de Démodamas. Sur la base des hypothèses liées aux récentes fouilles stratigraphiques d'Afrasiab, Bertille Lyonnet a proposé de subdiviser à son tour cette période en deux phases²⁵. La première (Afrasiab IIA) présente selon elle des affinités avec la céramique de l'Hérôn d'Aï Khanoum (périodes Aï Khanoum III-IV) et débiterait à l'époque d'Antiochos I. Une seconde phase (Afrasiab IIB) ferait son apparition après un hiatus assez long, vers le milieu du II^e siècle av. J.-C., à l'époque d'Eucratide I. C'est à son règne, en effet, qu'à la suite des fouilles sur le chantier de ladite « Porte de Boukhara » nous avons attribué en un premier temps la construction du dernier rempart de l'époque hellénistique, date qui correspond d'ailleurs à l'une de celles qu'a proposées notre prédécesseur sur le site Galina V. Šiškina²⁶. Comme nous l'avons évoqué plus haut, cette seconde étape de l'époque hellénistique doit toutefois être aujourd'hui remise en question (ce qui amènera à remonter la date de construction du rempart hellénistique au III^e siècle : ci-dessous).

Si la présence politique hellénique doit être raccourcie par rapport à la date que nous avons plusieurs fois avancée sur l'abandon définitif de la partie septentrionale de

la Sogdiane, il reste à savoir si l'abandon de Maracanda-Afrasiab coïncide avec celui de Koktepe, de Sazagan et des autres agglomérations des plaines du Zeravchan et du Kachka-darya, ou si, plutôt, la perte du contrôle politique s'est faite progressivement du nord vers le sud. Même si, dans cette dernière option, on suppose que Maracanda pourrait avoir résisté plus que la plaine environnante, il reste aussi à expliquer l'impression selon laquelle la présence culturelle grecque montre un caractère relativement marginal et pourquoi, comme le relève B. Lyonnet, la typologie céramique du III^e siècle semble trop homogène pour pouvoir représenter une longue période à partir du règne d'Antiochos I.

Le dernier programme architectural d'Afrasiab (nouvelle chronologie)

Le nouveau cadre chronologique inspiré par les trouvailles monétaires nous a conduit à reconsidérer la stratigraphie des fouilles sur le rempart nord d'Afrasiab (fig. 2.2b : E et F) et, notamment, la datation des vestiges de l'époque hellénistique. S'il semble que le rempart de l'époque achéménide a bien été endommagé à l'arrivée d'Alexandre, comme le montrent les traces d'incendie à l'ouest de la Ville Nord (fig. 2.2b : D) et qu'il a donc nécessité des réparations préalables dès avant l'époque séleucide, son remplacement général ne devrait pas être survenu beaucoup plus tard (*infra*).

Sur le plan architectural la poterne d'époque hellénistique mise au jour dans le chantier nord dit de la « porte de Boukhara » constitue l'une des découvertes principales pour la chronologie de ce dernier programme de construction des fortifications (fig. 2.2b : F)²⁷. Le massif de briques dans lequel s'ouvre cette poterne barre une ancienne crevasse perpendiculaire à la bordure du plateau urbain. Au fond de cette dernière, une première poterne avait été aménagée à l'époque achéménide ; à cet emplacement il fait en même temps office de fondation de la dernière muraille à corridor hellénistique. Cet ensemble a dû être construit en deux étapes, car un affaissement accidentel survenu lors de la construction du massif a entraîné le bouchage de la poterne, tandis que la crevasse côté ville était comblée au moyen d'un épais remblai d'ordures riche en vaisselle de table et de cuisine²⁸. Représentée par une céramique homogène aux formes répétitives que l'on pourrait mettre en rapport avec les besoins de la garnison, cette vaisselle peut être datée du III^e siècle av. J.-C. (Afrasiab IIA), car on n'y a pas observé de formes caractéristiques de la phase IIB²⁹.

En ce qui concerne la technique de construction, le format des briques carrées du massif de cette poterne (38×38×17 cm)³⁰ est identique à celui de la muraille à corridor du dernier programme de fortification de la ville de l'époque hellénistique³¹. Comme il est peu probable qu'un même format de briques soit resté inchangé durant plus d'un siècle, nous sommes maintenant conduits à penser que ce dernier programme

architectural (définitivement interrompu par la dernière invasion nomade) est pratiquement contemporain du remblai de la phase Afrasiab IIA, et qu'il date donc de la phase céramique inaugurée à l'époque d'Antiochos I. Ce projet urbain ne devrait en tout cas pas avoir été lancé sous ce même règne, mais d'après Bertille Lyonnet, la céramique de type Afrasiab IIA ne saurait avoir eu une durée de vie importante en raison de sa faible diversification.

Il est donc peu probable que la ville soit restée sous pouvoir grec jusqu'à l'époque d'Euthydème I, ou même plus tard si l'on prend en compte les rares trouvailles monétaires de la fin du III^e siècle et du II^e siècle av. J.-C. L'abandon devrait ainsi s'être produit plutôt vers le milieu ou durant le troisième quart du III^e siècle.

Cet événement ne s'est probablement pas déroulé de manière abrupte, mais à la suite d'un concours de circonstances où pourraient s'être combinées des crises liées à la pression nomade³² et une difficile transition entre les pouvoirs helléniques de la région. Si la ville est bien tombée vers le début des Diodote (*supra* notes 20-23), il faudrait admettre que la muraille achéménide aurait eu une durée de vie d'au moins 80-90 ans puisqu'elle n'a été arasée que lors du dernier grand programme de reconstruction qu'aurait pu lancer Antiochos II à la veille de la sécession gréco-bactrienne ou Diodote I dès son accession au pouvoir. De ce fait, on devrait admettre que les formes céramiques n'auraient elles-mêmes pas évolué durant près d'un demi-siècle.

Vers l'indépendance de la Sogdiane après les Séleucides

L'abandon hellénique de la Sogdiane est la conséquence d'une situation politique marquée depuis longtemps par une forte présence de populations liées au fonds scythe régional et avec lesquelles Alexandre était déjà entré en conflit au nord de Samarkand et en direction du Syr-darya³³. Les piémonts autour de la plaine du Zeravchan connaissent d'ailleurs une population nomade ou pastorale dense, tant sur la bordure nord directement contiguë du monde de la steppe³⁴, que vers le sud le long des routes rejoignant le Kachka-darya³⁵. Comme l'atteste le mobilier des kourganes découverts au nord, on ne peut s'étonner que cette population nomade ou pastorale ait dès le III^e siècle adopté une céramique de type hellénistique³⁶.

Comme le Zeravchan, la plaine du Kachka-darya semble avoir été elle aussi abandonnée relativement tôt par le pouvoir grec, comme l'attestent les trouvailles céramiques des remparts de la ville haute de Kiš-Nautaca³⁷ (Padayatak-tepe) et de son sanctuaire hors-les-murs³⁸ (Sangir-tepe) (fig. 2.3 et fig. 3.2). Il est en tout cas peu probable qu'elle soit restée aux mains des Gréco-Bactriens bien après le règne des Diodote, comme le montre le fait qu'Euthydème I ou un de ses successeurs immédiats dut tracer une frontière physique sur la chaîne de Hissar-Bajsun-Kugitangtau en verrouillant les Portes de Fer près de Derbent³⁹ au moyen d'une muraille spectaculaire,

quoique assez symbolique, à l'emplacement où passait la route la plus directe de Bactres à Samarkand⁴⁰ (fig. 1).

Comme nous l'avons vu, la Sogdiane du Nord peut avoir connu encore quelques contacts avec le monde gréco-bactrien, comme semblent l'attester des céramiques isolées dudit type «IIB» découvertes à Afrasiab et qui comprennent des types d'œnochoés ou de bols mégariens simplifiés, que Bertille Lyonnet fait coïncider en Bactriane orientale avec la phase VII d'Aï Khanoum⁴¹. Il ne fait pas de doute qu'Eucratide I a tenté de reconquérir toute la Sogdiane : c'est ce que laisse entendre Trogue-Pompée (Justin XLI, 6), mais rien ne dit qu'il a pu pousser très loin vers le nord. Le contenu du trésor de Kitâb ne signifie pas qu'il pourrait avoir atteint le Kachka-darya, puisque ces monnaies pourraient aussi résulter d'incursions vers le sud. C'est la même situation que l'on rencontre pour les autres Gréco-Bactriens représentés dans les autres trésors monétaires de la région, comme l'attestent les Diodote de Tahmaç-tepe près de Boukhara⁴².

Vers les règnes de Diodote II ou d'Euthydème I la Sogdiane au-delà des Portes de Fer était sans doute trop fermement passée aux mains des Scythes pour que le pouvoir gréco-bactrien (et celui de ses successeurs kouchans dont la muraille constituera la frontière nord de l'empire) puisse, même ponctuellement, se réinstaller dans la région.

DE L'ÉPOQUE ACHÉMÉNIDE À L'ÉPOQUE GRÉCO-BACTRIENNE : AUX ORIGINES DE L'ARCHITECTURE RELIGIEUSE CENTRASIATIQUE

À la différence de la Bactriane et du territoire adjacent de la rive droite de l'Oxus, la présence hellénique sur Samarkand et sa région présente à première vue un caractère provisoire et peu marqué en termes d'implantation culturelle. À l'exception de quelques types céramiques – un marqueur qui, d'ailleurs, ne s'imposera pas instantanément face aux traditions de l'époque achéménide –, on est loin de la richesse artistique et culturelle que les Gréco-Bactriens cultiveront dans le bassin de l'Oxus. La pauvreté des témoignages relatifs à l'hellénisme sogdien ne tient sans doute pas à l'absence de recherches archéologiques. Ce phénomène tient plutôt au fait que la période concernée est celle des débuts de la présence hellénique en Asie centrale, quand, en raison de la lenteur du processus d'hellénisation, la présence des Grecs n'a eu qu'un impact marginal dans le paysage. C'est en fait surtout à travers les monuments militaires comme ceux d'Afrasiab ou de Koktepe, c'est-à-dire à travers la composante militaire de la société coloniale et dans le contexte de la société agricole qui devait la seconder, que la Sogdiane tend plutôt à se développer⁴³.

Même si elle est fondée sur une économie essentiellement agricole et pastorale, on ne peut cependant dire que la Sogdiane soit restée à un stade socio-économique inférieur à celui de la Bactriane du fait de la proximité des peuples de la steppe. Alors

que tout récemment encore l'économie sogdienne semblait à peu de chose près non monétaire, la récente multiplication des trouvailles dans le Zeravchan a permis de mettre au jour une série, par ailleurs inconnue, de monnaies au crabe et à l'abeille qui atteste l'existence à Samarkand d'un atelier monétaire local⁴⁴. Tout en faisant de la cité une capitale hellénistique à part entière, ce monnayage n'a de loin pas l'ampleur qu'il a revêtue dans le monde indo-grec : sur le plan culturel la Sogdiane et la Bactriane n'auraient en théorie pas dû évoluer de manière différente de la conquête d'Alexandre aux invasions nomades. Si ces deux régions proches ne sont pas comparables sur ce plan, c'est d'une part parce que le pouvoir grec ne s'y est pas imposé durant la même durée et d'autre part parce que la recherche archéologique ne s'y est pas focalisée sur les mêmes périodes.

Au-delà des Portes de Fer la recherche ne perçoit que les premières phases de la présence coloniale, tandis qu'à Aï Khanoum et globalement dans le bassin de l'Oxus, le point de vue est inversé. Historiquement, l'hellénisme centrasiatique n'atteint véritablement son apogée avec un apport culturel méditerranéen massif qu'au II^e siècle, lorsque la Sogdiane est déjà sortie de l'aire sous contrôle grec (séleucide).

Cependant, c'est grâce à cette apparente marginalité de la Sogdiane que les archéologues ont pu, paradoxalement, mieux explorer l'époque achéménide de la région. Ainsi, par exemple, la découverte récente en Ouzbékistan de plusieurs édifices identifiables comme des sanctuaires de l'époque pré-achéménide et achéménide présente non seulement une source inédite d'informations sur les étapes les plus anciennes de l'histoire du zoroastrisme, mais permet de revenir à un certain nombre de problèmes depuis longtemps discutés sur l'origine des schémas des temples de l'époque hellénistique et, partant, sur la nature des cultes qui y ont été pratiqués. Nous verrons donc ici sur quel plan et dans quelle direction se serait opéré le transfert des schémas architecturaux, et comment des temples comme le temple à niches indentées d'Aï Khanoum, ainsi que les temples de Dil'berdžin en Bactriane et de Takht-i Sangin en Sogdiane méridionale, peuvent maintenant être rattachés aux traditions des temples de Sangir-tepe et de Kindyk-tepe récemment mis au jour plus au nord, de part et d'autres des Portes de Fer⁴⁵.

TRADITIONS ARCHITECTURALES ORIENTALES : AÏ KHANOUM-EUCRATIDIA

Sur le plan architectural et artistique, ainsi que dans toutes les manifestations de la vie quotidienne, politique, sociale, économique ou militaire, la cité d'Aï Khanoum se présente comme une synthèse de traditions tant méditerranéennes qu'orientales. Comme en témoignent les documents administratifs, le monnayage, les institutions culturelles représentées par l'hérôon du fondateur, le gymnase ou le théâtre, la langue officielle

de la cité fut le grec. Comme le schéma urbain lui-même, les grandes lignes architecturales du palais royal, des sanctuaires et de l'habitat sont en revanche dominées par des composantes orientales, non seulement indigènes centrasiatiques, mais aussi plus spécifiquement proche-orientales et iraniennes⁴⁶, sans oublier le fait qu'une part des trouvailles témoignent également de l'inclusion dans la population d'une société d'origine nomade scythe. De ce point de vue, la société gréco-bactrienne se présente comme un ensemble complexe que l'on doit analyser sur de multiples niveaux, très loin des stéréotypes d'une société coloniale hellénique homogène.

Les traditions architecturales qui se sont exercées sur la ville comprennent une forte composante orientale déjà longuement analysée⁴⁷.

L'urbanisme d'Aï Khanoum ne doit rien au schéma hippodaméen des colonies méditerranéennes. L'irrégularité frappante qui se manifeste dans l'implantation du palais royal (fig. 2.4b) a parfois été expliquée comme un souvenir de l'éventuel camp d'Alexandre, mais rien ne prouve que les Macédoniens se soient installés dans la ville lors du passage d'Alexandre en 328⁴⁸. Par ses anomalies, l'urbanisme reflète plutôt les pratiques des cités du monde centrasiatique, où les grands monuments sont organisés de manière indépendante les uns des autres non seulement à l'époque achéménide (Altyn 10⁴⁹ et Dahan-i Ghulaman⁵⁰), mais aussi au II^e siècle av. J.-C. (Vieille Nisa : fig. 2.5). L'orientation variable des monuments (tant à Aï Khanoum qu'à Nisa) tient probablement beaucoup plus à des jeux de perspective lors de l'implantation initiale des grands monuments qu'à une recherche d'orthogonalité générale⁵¹.

Les débats sur la nature et l'origine de ces traditions ont porté tout particulièrement sur la présence des schémas mésopotamiens perceptibles dans le plan des sanctuaires et du palais royal, même si par ailleurs on perçoit le rôle prédominant que joue dans la vie quotidienne le fonds culturel relevant du monde iranien oriental (voir, par exemple, l'exemple architectural des maisons).

Sans entrer ici dans le détail de l'analyse de la culture locale traditionnelle⁵², on peut souligner que les études sur l'hellénisme gréco-bactrien insistent généralement sur le fait que l'empreinte orientale dans la plupart des aspects de la vie urbaine doit beaucoup au passé achéménide de la région. À l'image d'Alexandre le Grand, héritier de Darius III, les Séleucides et les Gréco-Bactriens vont se fondre dans un pays économiquement et administrativement constitué depuis plusieurs siècles. Certaines des composantes grecques qu'ils introduisent vont se juxtaposer aux symboles traditionnels du pouvoir pour conforter leur statut colonisateur (par le palais, par exemple), tandis que d'autres (dans le domaine des cultes, par exemple) finiront par être adoptés par les différentes catégories de la population, peut-être plus différenciées sur le plan hiérarchique que sur le plan ethnique entre colons et colonisés. Les domaines politique, culturel, religieux, économique et domestique ne réagissent donc pas de la même manière, et les

interconnexions ne se produisent pas de manière homogène en un moment unique, mais se succèdent tout du long de l'existence de la ville.

Outre l'origine des schémas, la question qui se pose généralement à propos d'Aï Khanoum est de savoir si les éléments de caractère oriental venus de l'ouest ont été véhiculés par les Grecs dans leur mouvement de conquête vers l'Asie profonde, ou si ces influences ont pris racine en Asie centrale avant Alexandre. Dans le cas d'un ancrage local préhellénistique, on est en droit de se demander dans quelle mesure on peut distinguer les composantes importées de l'ouest (que ce soit de l'Iran occidental ou de la Mésopotamie) de celles issues du terroir bactrien et sogdien.

Le mécanisme de fusion des éléments orientaux dans la société de l'époque hellénistique est lui aussi difficile à reconstituer, en raison notamment du fait que l'on n'a qu'une vision relativement limitée de l'époque achéménide en Bactriane, dont aucun site n'a fourni une documentation aussi ample et diversifiée que celle d'Aï Khanoum. Outre la céramique, la documentation la plus riche concerne l'architecture monumentale (voir notamment le cas d'Altyn 10 ; on peut regretter qu'un site comme celui de Cheshme-shafa récemment découvert au sud de Bactres n'ait pu être exploré de manière intensive). Les principales trouvailles d'objets d'origine achéménide proviennent en revanche de sites datant de l'époque hellénistique (Takht-i Sangin, Aï Khanoum, etc.) ou de tombes de la steppe⁵³.

Cependant, même si les artefacts d'époque achéménide se limitent pour l'essentiel à la céramique, les découvertes dans le domaine de l'architecture religieuse déjà évoquées de Sangir-tepe et de Kindyk-tepe fournissent de nouvelles données susceptibles d'aider à comprendre selon quels itinéraires et étapes s'est constituée sur ce plan la synthèse culturelle réalisée en Bactriane et en Sogdiane. Nous verrons, en somme, comment l'inclusion d'éléments culturels s'est concrétisée au fil du temps, par strates ou emprunts successifs.

LES SANCTUAIRES DE KOKTEPE, SANGIR-TEPE ET KINDYK-TEPE

Les sites de Koktepe et de Sangir-tepe (fig. 3) sont représentatifs de la période allant de l'Âge du Fer ancien au début de l'époque séleucide⁵⁴. Si les couches de l'Âge du Fer ancien (Phase I)⁵⁵ sont bien isolées de celles des périodes ultérieures, les vestiges que l'on peut attribuer à l'époque achéménide (Phase III)⁵⁶ se distinguent de manière plus confuse de ceux des strates tant plus anciens que plus récents. Malgré ces handicaps l'exploration des deux sites a permis de mettre au jour une phase architecturale intermédiaire (phase II) qui paraît immédiatement antérieure aux Achéménides et pourrait dater du VI^e siècle.

Les monuments mis au jour sur ces deux sites reproduisent des schémas architecturaux originaux pour lesquels on ne connaît pas de véritables parallèles en Asie centrale.

En l'absence de chronologie absolue – en raison de la longueur des traditions céramiques – la datation des diverses étapes architecturales ne peut reposer que sur l'analyse de la stratigraphie et une évaluation approximative de la durée des phases intermédiaires.

À **Koktepe**⁵⁷, la phase II est marquée par la construction de deux grandes enceintes fortifiées contiguës – à fonction religieuse pour l'une, politico-économique pour l'autre (fig. 2.1 : A et B) –, qui semblent traduire la mise en place d'un proto-État par une population sédentarisée d'origine scythe (voir, par exemple, la mention des Scythes Haumavarga des inscriptions de Darius). Comme cela a été évoqué dans des études récentes, la cité correspond alors probablement à la Gava des textes avestiques (voir *supra* note 4). La fonction religieuse de la première enceinte (qui occupe le centre du plateau et devait constituer le monument dominant de la cité) a pu être identifiée grâce à la découverte d'un ensemble de fragments d'argile rubéfiée et de galets brûlés provenant d'un foyer qui a probablement dû fonctionner sur une plateforme monumentale dont quelques vestiges ont apparemment été mis au jour dans la partie orientale de l'enceinte sacrée⁵⁸ (fig. 2.1 : P).

À l'époque achéménide (phase III), deux plateformes monumentales prennent successivement place au centre et au sud-est du site (fig. 2.1 : C et D ; fig. 3.1). Alors que la construction de la plateforme sud-est – de fonction peut-être politique, voire funéraire mais sans doute non militaire – ne peut être datée précisément dans le cadre de l'époque achéménide, la plateforme centrale remplaçant l'enceinte sacrée de la phase II apparaît sans transition à la suite d'une destruction soudaine (une attaque nomade ?) et après que les constructeurs eurent procédé à un rituel de fondation attesté par plusieurs séries de fosses et de foyers⁵⁹.

La transition entre ces deux témoignages de l'architecture religieuse pourrait coïncider avec l'arrivée dans la région des Achéménides, mais les vestiges des rituels sont trop ténus pour qu'on distingue le passage à une religion différente et ces monuments pourraient tous deux relever des étapes anciennes du zoroastrisme centrasiatique. Quoiqu'elle soit vraisemblablement antérieure à l'époque achéménide, l'enceinte sacrée de Koktepe pourrait déjà préfigurer des parallèles avoisinants comme celui de la cour à autels de Dahan-i-Ghulaman au Séistan. C'est surtout depuis l'époque achéménide que sont le mieux attestés les sanctuaires à plateformes comme celui de Koktepe (Sangir-tepe, Pačmak-tepe, Pšak-tepe), selon une tradition qui reste en vigueur jusqu'à l'époque hellénistique (Ai Khanoum), même s'il n'est pas exclu que certains édifices à plateformes plus anciens puissent avoir déjà revêtu une fonction religieuse.

Le site de **Sangir-tepe** constitue un autre exemple de changement de traditions architecturales, mais, à la différence de Koktepe, la transition semble se dérouler au sein de la période achéménide, avec le passage d'un édifice cultuel à bâtiment couvert vers un monument à plateforme⁶⁰ (fig. 2.3 et fig. 3.2).

Cet ensemble, qui relève de la catégorie des sanctuaires hors-les-murs, se dressait au milieu d'une grande enceinte rectangulaire à environ 600 m des remparts de l'ancienne Kiš (sites d'Uzunkir et Padayatak-tepe). Situées à plus de trois mètres sous le sol moderne actuel, les couches achéménides (Sangir-tepe III) renferment les vestiges de deux états architecturaux dont la fouille n'a permis de dégager qu'une surface très réduite.

L'édifice le plus ancien de cette phase historique (fig. 3.2) s'appuie sur une plateforme constituée par les débris de briques d'un édifice sacré (Sangir-tepe II). Sa construction a été inaugurée par un rituel de fondation marqué par des groupes de fosses apparemment répartis sur toute la surface du bâtiment. À ce rituel on peut ajouter la trouvaille du squelette d'un individu qui avait été négligemment jeté sur le ventre avant d'être enterré sous le remblai constituant la plateforme. Le plan général est organisé en fer à cheval autour d'une chambre centrale (cella : A2) dont la toiture était vraisemblablement supportée par quatre piliers et qui abritait le rituel représenté par un foyer. La cella donnait sur un parvis en pente encadré par les deux ailes du bâtiment (A4 et A7) et muni d'une rampe axiale dallée de galets (A1).

Alors que la cella n'était probablement accessible qu'aux prêtres, les dévots gravissaient une rampe à bas gradins (A3) qui leur permettait d'entrer dans le bâtiment par une porte latérale (P3). De là, ils contournaient la cella par la droite jusqu'à une porte (P4) à partir de laquelle ils pouvaient contempler le foyer sacré. La sortie se faisait peut-être après avoir contourné la cella par l'arrière en direction d'une porte (P2) qui s'ouvrait dans le parvis sur une plateforme basse (A6) le long de laquelle courait la rampe à galets A1.

À une date non déterminée l'édifice a été profondément restructuré par l'adjonction de murs orientés légèrement en diagonale. Plus tard encore, mais sans doute toujours à l'époque achéménide, l'édifice est remplacé par une plateforme de pisé. Réparée et rehaussée à plusieurs reprises, cette plateforme est associée à des restes de maçonnerie provenant d'un édifice dont on ignore l'importance. Des rites qui y sont liés subsistent des fosses de formes et profondeurs diverses, dont l'une renfermait un crâne humain et d'autres des jarres, ainsi que des vestiges liés à des rituels divers.

Situé, enfin, dans l'oasis de Bandykhan dans le Sourkhan-darya, le site de **Kindyk-tepe**⁶¹ (fig. 3.3) a livré les vestiges d'un édifice religieux sur plateforme que les découvreurs datent de l'époque achéménide et qui, de ce fait, serait contemporain des monuments de Koktepe III et Sangir-tepe III.

Le bâtiment, dont le pourtour n'a pas été conservé, comprend une salle principale tétrastyle de forme trapézoïdale allongée, communiquant avec un couloir contigu au nord-est. L'accès aux deux locaux se faisait par le sud (P1 et P2) à partir d'un couloir transversal d'orientation nord-est-sud-ouest. L'entrée principale se situait probablement à l'extrémité nord-est de ce couloir (P3).

Le culte était organisé autour d'un foyer central dont on avait relégué les cendres dans les angles de la cella. Comme à Sangir-tepe, l'accès de la cella était sans doute réservé aux seuls prêtres, mais les dévots pouvaient accéder à une porte latérale qui leur permettait de contempler le feu sacré, après avoir procédé à un rituel avestique du type « *bareshnum-gah* » (les vestiges de ce rituel ont été mis au jour par les fouilleurs dans le sol du corridor sous la forme d'une série de neuf fosses).

UN SCHÉMA BACTRO-SOGDIEN D'ARCHITECTURE RELIGIEUSE

Bien qu'à première vue ils semblent très différents, les édifices couverts de Sangir-tepe et de Kindyk-tepe s'insèrent dans la même tradition architecturale et culturelle. Les deux monuments ont en commun d'être organisés autour d'une pièce principale, le *naos*, siège d'un feu sacré, ce qui suppose que le centre de la toiture était peut-être ouvert pour l'évacuation de la fumée. Dans les deux cas, ces *naoi* sont munis de deux portes, la principale pour l'accès (ou la sortie?) par le sud, la seconde communiquant avec une annexe (salle ou couloir) contiguë à laquelle accédaient les dévots.

Ces deux édifices nous ramènent à la problématique soulevée ci-dessus à propos de l'origine des traditions architecturales et religieuses des sanctuaires gréco-bactriens. Alors que la plateforme sacrée de l'acropole d'Aï Khanoum s'inscrit dans une tradition déjà bien implantée depuis l'époque achéménide en Asie centrale (Koktepe, Sangir-tepe, Pačmak-tepe, etc.) et dans le monde iranien en général, l'origine des temples couverts est plus complexe à identifier. En Iran même, ce type de temples n'est en effet assuré qu'à partir de l'époque hellénistique (voir, par exemple, le temple dit des « *Frataraka* » de Persépolis : fig. 3.6), ce qui a pu laisser supposer que leur genèse découle de l'apparition des statues de culte vers la fin de l'époque achéménide. La découverte des nouveaux temples sogdiens montre à l'évidence que la conception des temples couverts est largement antérieure à l'arrivée d'Alexandre et ne dépend pas de la pratique d'un culte à images nécessitant une toiture. Malgré le caractère aniconique de la religion, les formes du zoroastrisme ancien ne sont plus à être reléguées aux seuls sanctuaires à ciel ouvert ou sur plateforme.

Comme l'attestent les exemples gréco-bactriens, les plans de l'époque hellénistique varient de manière sensible d'un monument à l'autre. Sous l'influence du schéma du *tchahar-taq* sassanide bien plus tardif⁶², les structures tétrastyles sont souvent invoquées pour établir des parallèles architecturaux et conduisent souvent à conférer abusivement une fonction sacrée à toutes sortes de monuments (voir le cas de l'Ayadana de Suse, en fait un monument d'apparat). Des confusions peuvent également concerner les cultes, avec des identifications anachroniques comme cela a pu être le cas pour le

temple de Takht-i Sangin⁶³ (fig. 3.4). En réalité, les salles tétrastyles ne constituent pas un marqueur typologique (pour un rituel du feu ou autre) dans la mesure où le rôle des colonnes est plutôt technique comme support des toitures des locaux de grandes dimensions.

Certaines composantes comme l'assise sur des podiums et le décor à redans des façades dérivent très vraisemblablement du fonds commun centrasiatique, alors que le décor architectural adopte des colonnes et chapiteaux de type grec comme dans le cas du temple à redans. Comme l'a observé P. Bernard, le décor à redans a certainement ses racines dans l'architecture orientale⁶⁴. Selon R. Mairs⁶⁵, c'est l'élite perse qui pourrait avoir importé ce décor de la Mésopotamie pour l'imposer dans le cadre des traditions locales centrasiatiques. En ce sens, il se serait inséré dans l'architecture indigène de l'époque achéménide, comme le décor grec s'y est appliqué à l'époque hellénistique. Il n'est cependant pas assuré que l'origine de ces redans soit à chercher en Mésopotamie. Même si l'architecture centrasiatique est trop peu connue pour permettre des conclusions sur l'apparition des redans, cette technique décorative pourrait aussi remonter assez loin dans le temps, dès l'Âge du Bronze⁶⁶ (« palais » de Dashly 3 en Afghanistan, par exemple), mais la majorité des exemples connus relèvent de l'Âge du Fer comme dans le cas du décor à grands redans rythmant les façades de l'architecture mède pré-achéménide de Nush-i Jân, Godin-tepe et Ulug-depe (notamment sa citadelle à redans et archères)⁶⁷, ou en Iran dans les façades des palais comme celui de Persépolis.

Si l'on peut aisément saisir les racines centrasiatiques des podiums et façades, la question est longtemps restée ouverte en ce qui concerne les schémas architecturaux. Comme l'a souligné Paul Bernard dès le moment de la découverte, c'est à une origine uniquement orientale que remonte le schéma de base des édifices couverts d'Aï Khanoum. Les apparentes similitudes de ce schéma avec ceux du monde mésopotamien ont d'ailleurs aussi conduit de nombreuses études à supposer des liens entre l'Asie centrale avec le monde mésopotamien (c'est dans la même direction qu'ont tendu les analyses relatives au schéma du palais d'Aï Khanoum : *infra*).

Malgré leur diversité, les temples à niches indentées et hors les murs (état final) d'Aï Khanoum⁶⁸, ainsi que les temples de Takht-i Sangin et de Dil'berdžin présentent un schéma commun dans lequel le *naos* principal (N) est encadré de deux « sacristies » (S) avec lesquelles il communique directement. Dans sa fonction générale de lieu au service du culte, ce type de local peut être vu comme un dépôt abritant tant les instruments du culte que le trésor sacré (voir, par exemple, le cas bien documenté de Takht-i Sangin : fig. 3.4, ainsi que le temple à redans d'Aï Khanoum : fig. 3.5 et 2.4b : T). Alors que dans le contexte iranien, tant oriental qu'occidental, elles communiquent directement avec le *naos* (temple dit des « *Frataraka* » et temples gréco-bactriens), les

«sacristies» relevant du fonds cultuel mésopotamien ne s'ouvrent généralement que sur le *pronaos* (P) comme à Uruk, Masjid-i Solaiman (fig. 3.7) et Bard-è Néchandeh⁶⁹ (fig. 3.8). Cette distinction, qui a rarement retenu l'attention, est l'un des éléments clés qui permet à notre avis de différencier le fonds cultuel et culturel du monde iranien de celui du monde mésopotamien⁷⁰. En d'autres termes, cette distinction architecturale apparaît comme si, dans le monde iranien, le trésor du temple est symboliquement davantage lié au *naos*, donc directement au dieu, tandis que dans le monde mésopotamien le «trésor» est à la disposition des officiants agissant dans le *pronaos*.

Comme l'atteste l'exemple du temple dit des «Frataraka» à Persépolis, c'est plutôt en Iran qu'au niveau des sacristies on rencontre le schéma le plus proche des temples gréco-bactriens. Les parallèles les plus frappants du schéma des deux temples d'Aï Khanoum sont les temples bien plus tardifs de Doura-Europos, ceux d'Artémis et d'Atargatis pour le parallélisme avec le temple à redans d'Aï Khanoum, et celui de Zeus Mégistos pour le parallélisme avec le temple hors les murs⁷¹ (dans son premier état). Bien que Doura-Europos relève du monde mésopotamien, la relation directe *naos*– «sacristies» est atypique du schéma de la même région. De ce fait, cette caractéristique liée au fonctionnement des rituels pourrait relever des racines iraniennes des Parthes. L'introduction en Mésopotamie, sous les Parthes, de schémas iraniens coïncidant avec des schémas présents à Aï Khanoum est d'ailleurs également attestée dans l'architecture domestique, comme en témoigne, par exemple, la maison «parthe» d'Abu Qubur⁷². Les monuments de Doura-Europos et d'Abu Qubur ne semblent donc pas remonter à des modèles mésopotamiens locaux qui auraient influencé la Bactriane à des époques diverses, mais relèvent plutôt du fonds commun partho-iranien qui a marqué les Parthes et Gréco-Bactriens de l'époque hellénistique avant d'émerger à nouveau, plusieurs siècles plus tard, chez les architectes de la Mésopotamie parthe.

Avec son schéma à triple cella et *pronaos* à ciel ouvert, le temple hors les murs d'Aï Khanoum⁷³ ne peut être dans son premier état comparé à aucun autre temple gréco-bactrien, si ce n'est qu'il partage apparemment avec eux le fait d'être consacré à plusieurs divinités non identifiées. La coexistence de cultes multiples au sein des mêmes ensembles est en effet très représentée dans la plupart des temples gréco-bactriens où des chapelles supplémentaires peuvent être plaquées contre le bâtiment central (Takht-i Sangin⁷⁴ [fig. 3.4 : C] et Dil'berdžin) ou associées au sein de l'enceinte du sanctuaire (temple à redans d'Aï Khanoum : fig. 2.4b : T).

Un transfert culturel dans les schémas bactriens paraissant exclu en ligne droite depuis la Mésopotamie⁷⁵, le rapport *naos*– «sacristies» se fait dans un cadre architectural généré par des rituels purement iraniens. Cette hypothèse permet de revenir aux sanctuaires de Sangir-tepe (fig. 3.2) et de Kindyk-tepe (fig. 3.3) qui, même si par leur asymétrie ils ne correspondent pas exactement au schéma d'époque hellénistique,

pourraient être parmi les précurseurs de l'architecture religieuse gréco-bactrienne sous toiture.

Le plan en fer à cheval du temple de Sangir-tepe n'est pas sans évoquer le schéma du temple plus tardif de Takht-i Sangin (fig. 3.4). Mais la fonction des ailes n'est probablement pas la même dans les deux monuments. Alors que celui de Takht-i Sangin abrite plusieurs cultes, le temple de Sangir-tepe – malgré le peu que l'on connaît de son plan – semble organisé en fonction d'un unique rituel complexe qui, de l'extérieur, permettait à l'officiant ou au dévot de s'approcher par un local latéral du *naos* abritant le feu sacré. La situation est la même, mais en plus modeste, à Kindyk-tepe. En outre, l'usage des colonnes ne peut être comparé entre les temples de l'époque achéménide et celui de Takht-i Sangin, car les piliers qui soutiennent la toiture des premiers n'excluent pas que le toit ait été ouvert en son centre pour l'évacuation de la fumée, tandis que dans le dernier cas la toiture couvre la totalité du *naos* dont elle protège les statues de culte. Le véritable parallélisme réside surtout dans le fait que le local latéral associé au rituel des temples de l'époque achéménide communique directement avec le *naos*, selon un schéma fonctionnel que l'on retrouve pour les sacristies de l'époque hellénistique.

S'il est correct de chercher l'origine des schémas gréco-bactriens dans les traditions achéménides, les exemples de Sangir-tepe et de Kindyk-tepe pourraient donc bien exprimer la forme indigène originale des sanctuaires, sans apport architectural occidental, même si les cultes ont sans doute évolué durant les époques achéménide⁷⁶ et hellénistique avec l'apparition de l'image divine. Grâce à ces temples on constate donc que les cultes les plus anciens de l'époque achéménide ont été centrés sur le feu selon des rituels que l'on connaît par les textes avestiques tardifs (mais d'une manière sans doute plus complexe que ce que l'on perçoit actuellement) avant de se transformer en une religion polythéiste à images ; et ce n'est qu'après le demi-millénaire marqué par l'intermède hellénique puis parthe et kouchan, que le culte du feu reparaitra sous la forme épurée que lui donneront les Sassanides.

TRADITIONS ARCHITECTURALES NON-GRECQUES DU PALAIS ROYAL ET DES ÉDIFICES RÉSIDENTIELS

S'il ne semble pas nécessaire de recourir à des précurseurs mésopotamiens pour les temples gréco-bactriens, qu'en est-il des composantes orientales dans l'architecture civile représentée tant par le plan du palais royal que par le schéma des maisons ?

Le palais royal d'Aï Khanoum constitue le monument le plus hétérogène en termes d'emprunts (fig. 2.4b). Le plan mis au jour est celui de la dernière phase architecturale conçue dans le deuxième quart du II^e siècle av. J.-C., vers la fin du règne

d'Eucratide I. Comme au gymnase, la construction n'a pu être parachevée en raison de la chute brutale de l'administration hellénique lorsque des nomades font irruption dans la ville vers 144 av. J.-C. Certains des secteurs non reconstruits comprennent ainsi les vestiges d'un état ancien qui couvrait une surface à peu près analogue et dont la construction date probablement du tournant du III^e au II^e siècle, quand survient en Bactriane un renouveau culturel majeur des contacts avec la Méditerranée en relation avec l'anabase d'Antiochos III⁷⁷. La construction initiale de l'ensemble date vraisemblablement de la fondation de la ville un siècle plus tôt sous Séleucos I ou Antiochos I, mais du premier plan on ne connaît pratiquement que l'orientation générale décentrée (dans un système urbain non hippodaméen de tradition centrasiatique : voir ci-dessus).

Les analyses relatives à l'origine du schéma palatial – dans son état final – ont depuis longtemps souligné l'origine orientale de l'organisation générale et de certaines des composantes du plan, comme le réseau complexe des couloirs. Les parallèles les plus frappants sont surtout celui du palais de Nabuchodonosor à Babylone ou celui du palais de Darius I à Suse, tandis que dans le monde iranien les institutions du pouvoir sont généralement organisées sous forme de bâtiments indépendants les uns des autres (voir le palais de Darius à Persépolis ou, en Asie centrale, les monuments de Dahan-i Ghulaman et d'Altyn 10, puis à Vieille Nisa où le complexe économique s'est développé indépendamment du complexe central).

Contrairement au cas de Babylone et de Suse où les palais sont formés selon un plan unitaire inscrit dans une enceinte quadrangulaire, le palais d'Aï Khanoum se présente comme un assemblage de bâtiments amalgamés à une cour principale, tandis que l'enceinte extérieure forme des décrochements dictés par le format variable des subdivisions du palais. En ce sens, le plan du palais d'Aï Khanoum reflète une genèse architecturale apparentée à celle du « complexe central » de Vieille Nisa⁷⁸ (à la différence près qu'à Aï Khanoum les magasins et la trésorerie sont intégrés au palais en raison du fait que ce dernier était inclus dans le tissu urbain à la différence de Vieille Nisa) (fig. 2.5). Bien que le contexte politique soit très différent, l'organisation de ces deux ensembles palatiaux relève d'une tradition architecturale plus proche de celle de l'Iran que de la Mésopotamie.

Si l'on fait abstraction de Dahan-i Ghulaman du côté du Séistan, on ne connaît pas de palais satrapal centrasiatique en dehors de celui de Maracanda-Afrasiab (fig. 2.2b : A) (Altyn 10 en Bactriane n'est en effet qu'une cité régionale). Aussi est-ce sans doute le palais d'Afrasiab qui, pour le moment, symbolise le meilleur exemple des précurseurs du palais d'Aï Khanoum. Bien qu'il soit décentré par rapport à l'ensemble urbain, ce palais des satrapes construit vers la fin de l'époque achéménide occupe une position dominante dans la partie orientale de la ville haute⁷⁹.

Comme à Aï Khanoum où le palais est séparé de la rue principale par un fossé profond (fig. 2.4b : F), le palais de Maracanda se dresse sur un plateau isolé des autres monuments par un fossé (au nord et à l'ouest : fig. 2.2b : B) et une falaise (au sud) qui accentuaient visuellement la hauteur du palais⁸⁰.

Qu'en est-il de l'origine du système de couloirs de circulation sur lequel les ensembles d'Aï Khanoum sont articulés ? Bien que les témoignages soient peu nombreux, à part l'exemple mède d'Ulug Depe⁸¹, c'est aussi à l'époque achéménide au moins que les couloirs font leur apparition dans l'architecture centrasiatique. Leur présence est attestée dans des édifices de dimensions plus modestes comme le montrent les exemples de Sangir-tepe (le long du côté ouest) ou d'Altyn 10. À Afrasiab le palais des satrapes est à l'évidence structuré par des couloirs⁸². Bien que l'on n'en connaisse qu'une infime partie de la surface, ce palais pourrait constituer un précurseur centrasiatique de l'architecture palatiale à couloirs de l'époque hellénistique. En même temps, comme le montre le schéma du complexe de Nisa, à la fois contemporain et très comparable à celui d'Aï Khanoum, c'est globalement dans le domaine culturel iranien, tant oriental qu'occidental, qu'il faudrait chercher l'origine de ce schéma général.

Il en va de même pour le schéma des « trésoreries » – aux magasins organisés autour d'une cour –, comme le montre la similitude de la trésorerie palatiale d'Aï Khanoum et de l'édifice II d'Altyn 10⁸³. Ce schéma caractéristique du monde iranien tranche par rapport à celui des palais mésopotamiens où les trésors et magasins sont organisés le long de corridors, tandis que l'exemple mède de Nush-i Jân, de Godintepe et de la citadelle d'Ulug Depe⁸⁴ présente une forme différente de locaux parallèles communiquant par des portes en enfilade.

C'est, enfin, également au monde iranien que renvoie à Aï Khanoum le schéma des bâtiments résidentiels du palais et des deux grandes maisons mises au jour dans le quartier résidentiel sud et dans le faubourg au nord de la ville. Ce schéma, totalement inconnu dans le monde mésopotamien avant l'époque hellénistique et parthe, n'est pas non plus perceptible dans ce que l'on connaît des capitales achéménides, même si la structure hiérarchique de la société peut se refléter dans certains schémas architecturaux (comme à Persépolis). Ce schéma d'édifices organisés autour d'une salle centrale combinée à des couloirs enveloppants et à un porche sur cour n'apparaît que tardivement sous la forme de résidences monumentales (Ayadana de Suse), ou de monuments de représentation officiels (l'édifice-tour et, pour une découverte récente, l'édifice rouge de Vieille Nisa⁸⁵). On ne peut émettre de certitudes sur la date d'apparition de ce schéma, mais les édifices contemporains de Nisa et d'Aï Khanoum tendent vers une origine relativement tardive durant l'époque hellénistique centrasiatique. C'est ce que permettent maintenant de penser les études récentes sur la chronologie

d'Aï Khanoum, notamment sur l'important renouveau culturel que la cité connaît durant la première moitié du II^e siècle, dans laquelle il faut insérer la totalité des phases architecturales de la maison du quartier sud. Dans son étude des maisons d'Aï Khanoum, Guy Lecuyot montre que ce n'est que dans son dernier état architectural que cette maison du quartier sud s'aligne sur le schéma à corridor⁸⁶. Cette innovation pourrait donc ne dater que du deuxième quart du II^e siècle dans le contexte iranien.

Dans l'état final du palais d'Aï Khanoum, la combinaison dans un réseau de couloirs des diverses unités (politiques, administratives, économiques, résidentielles) est originale. Longuement réfléchi par ses concepteurs, le plan de cet ensemble révèle un soin particulier dans la recherche d'une régularité architecturale parfaite, comme le montre l'orthogonalité des lignes directrices associée à des schémas modulaires combinés en «poupées russes». Cependant, l'asymétrie générale qui survit dans le dessin final montre que l'édifice antérieur n'a de loin pas été créé selon un plan unitaire comme celui que l'on perçoit dans les palais de type mésopotamien, mais qu'il s'inscrit dans la même tradition que celle du complexe palatial de Nisa. Ces deux ensembles monumentaux ont été conçus vers la même époque par les souverains les plus puissants de l'Asie centrale, Mithridate I dans le monde parthe à l'ouest et Eucratide I en Bactriane orientale. Comme le montrent de nombreux traits communs, les relations culturelles se sont développées en étroite symbiose, ce qui n'exclut pas des transferts entre milieu parthe et milieu bactrien, toujours au sein du monde iranien. Dans ce contexte, les influences venues de Mésopotamie, s'il y en a bien eu, ne pourraient être parvenues sur place que par lointains ricochets.

Le but de cette étude était de tester la théorie des transferts culturels en comparant l'hellénisme qui s'est matérialisé en Sogdiane (surtout au-delà des Portes de Fer) à l'hellénisme gréco-bactrien.

Les études les plus récentes montrent que les deux aires ne peuvent pas être mises sur le même niveau pour des raisons dues à la chronologie de la présence hellénique. Au nord, le pouvoir macédonien et séleucide ne s'est maintenu que durant quelques décennies et n'a laissé sur la région que des témoignages liés aux efforts militaires de l'implantation coloniale, presque sans lendemain en ce qui concerne la culture grecque (à l'exception des nouveautés techniques comme dans le domaine de l'architecture ou de la poterie). Alors que, sur le plan des découvertes matérielles, c'est surtout grâce à la Sogdiane que l'on connaît les débuts de l'hellénisme centrasiatique, l'information sur les dernières décennies de la colonisation grecque provient pour l'essentiel des berges de l'Oxus et du territoire bactrien. L'impact de l'hellénisme

y a été d'autant plus intense qu'après la reconquête du début du III^e siècle (pour laquelle on n'a que peu d'information archéologique) l'expédition d'Antiochos III a une seconde fois permis à la région de nouer des liens étroits avec le cœur du monde séleucide. Ces deux siècles d'implantation grecque ont alors eu le temps de marquer la culture bactrienne sur la longue durée, tandis que la Sogdiane s'est trop tôt marginalisée.

Le fait que l'hellénisme n'ait que très superficiellement marqué le paysage sogdien a en revanche permis à la recherche archéologique de glisser son attention vers les vestiges de périodes plus anciennes, notamment vers des sites d'époque achéménide abandonnés à l'arrivée d'Alexandre ou sous les premiers Séleucides. Cela a été le cas, par exemple, à Sangir-tepe et à Kindyk-tepe, où ont été découverts deux temples couverts qui prouvent que c'est dans l'Asie centrale achéménide que l'on doit sans doute chercher les prototypes locaux des temples gréco-bactriens couverts, même si, au cours du temps, des transferts ponctuels de composantes mésopotamiennes ne sont pas à exclure.

Les présentes réflexions sur les transferts culturels conduisent également à souligner le parallélisme entre Aï Khanoum et Vieille Nisa parthe, non seulement au niveau de l'urbanisme (marqué par l'absence d'une organisation orthogonale), mais également dans la genèse des ensembles palatiaux. L'ancrage de la civilisation parthe ancienne et gréco-bactrienne dans le monde iranien se perçoit dans l'architecture héritée sur le plan fonctionnel de l'époque achéménide (voir le cas de l'organisation architecturale structurée sur des couloirs) ou renouvelée conformément à la structure de la société iranienne jusqu'au II^e siècle av. J.-C. quand, par exemple, apparaît un nouveau schéma d'architecture résidentielle commune aux deux capitales.

Les phénomènes d'acculturation et de transfert marqués par une certaine résistance face à l'hellénisation dans le domaine de l'architecture ne peuvent donc être réduits à un moment unique et en une séquence linéaire. Alors que le schéma des temples découle de l'histoire des croyances et des rituels remontant aux débuts du zoroastrisme, le palais d'Aï Khanoum présente des solutions architecturales inédites conçues sur la base de la politique autoritaire d'un seul individu. Ainsi, le dédoublement de la zone politico-administrative en deux parties jumelles reflète la répartition du pouvoir dans la famille royale. Cette particularité du palais royal est une innovation qui, si elle n'a pas été imaginée par Eucratide I, lui a été peut-être inspirée par les Séleucides ou par son prédécesseur Antimaque I Théos⁸⁷, afin d'assurer à la famille royale le monopole sur toutes les institutions dirigeantes de la cité. C'est la raison pour laquelle on n'a pas découvert d'agora traditionnelle à Aï Khanoum.

Comme pour ses pendants parthe de Nisa et chorasmien d'Akchakhan-kala/Kazakl'i Yatkan⁸⁸, le palais d'Aï Khanoum relève donc d'un programme exceptionnel

qui a dû être personnellement dicté par le souverain au pouvoir. Si, sur le plan du décor architectural, le constructeur a fait appel aux composantes helléniques (ou achéménides en ce qui concerne la Chorasmie), on constate que les composantes qui devaient faire fonctionner le système politique, administratif, économique et religieux ont été prélevées dans le fonds culturel oriental tant iranien que local.

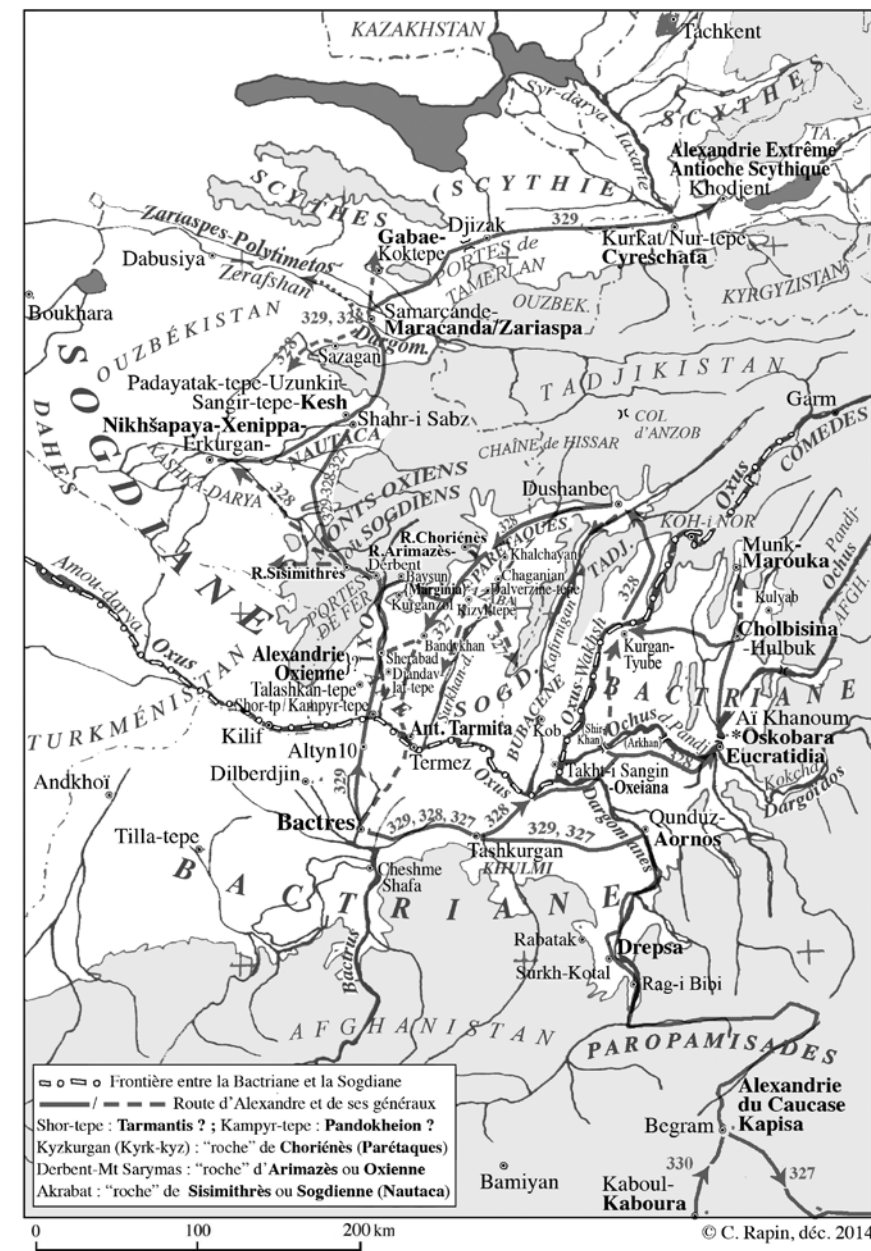
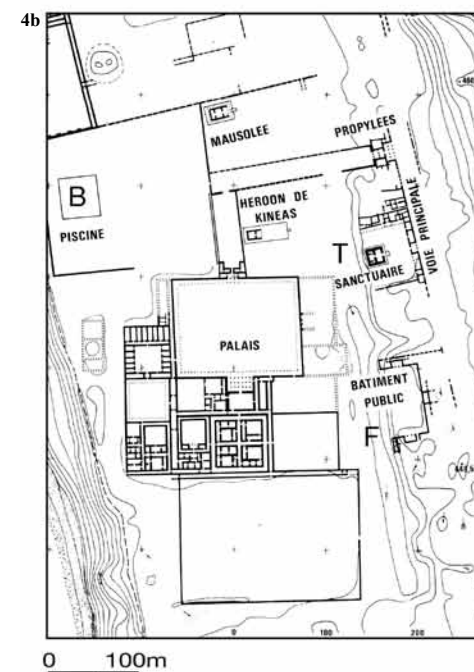
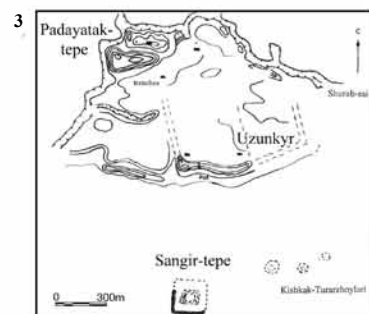
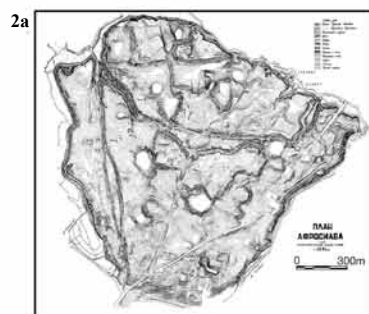
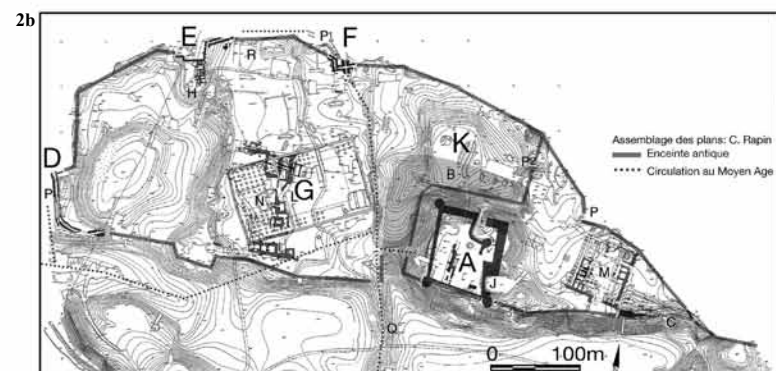
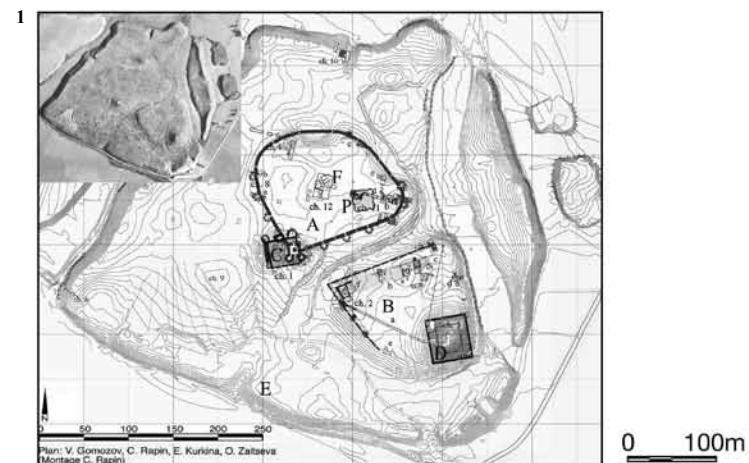


Figure 1. Carte de l'Asie centrale (partie occidentale), avec la route d'Alexandre en 329-327 av. J.-C., et toponymie de la Bactriane-Sogdiane à l'époque hellénistique.



Figures 2.

Plans de villes. 1 : Koktepe.

2a : Afrasiab (plan militaire russe de 1885).

2b : Afrasiab, plan de la Ville Nord.

3 : Kish-Nautaca, près de Shahr-i Sabz (plan d'après A. S. Sagdullaev).

4a : Ai Khanoum.

4b : Aire palatiale et religieuse d'Ai Khanoum.

5 : Nisa (réalisation graphique des architectes Nicolò Masturzo et Cristina Bonfanti, Archives du Centro Scavi de Turin).

Le format des plans est unifié en deux groupes : d'une part les plans généraux très réduits (2a, 3 et 4a) ; d'autre part les plans des centres monumentaux (1, 2b, 4b et 5).



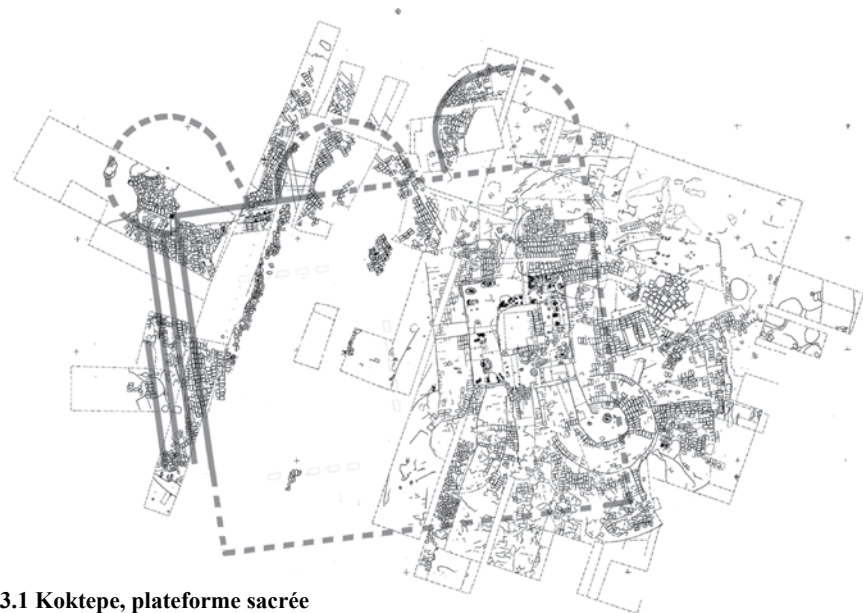


Fig. 3.1 Koktepe, plateforme sacrée

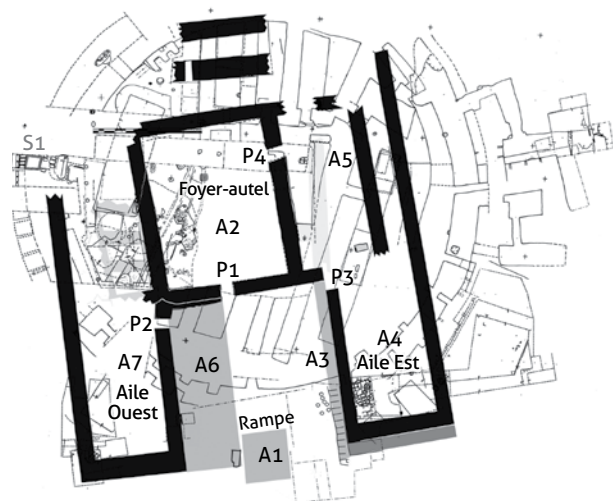
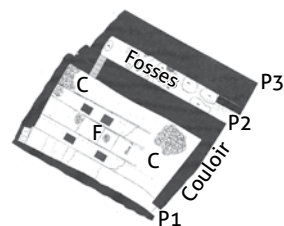


Fig. 3.2 Sangir-tepe



P : Portes
F : Foyer
C : Cendres

Fig. 3.3 Kindyk-tepe



Figures 3. Plans de temples sogdiens, gréco-bactriens et iraniens. Plan de la maison sud d'Aï Khanoum
© D.R..

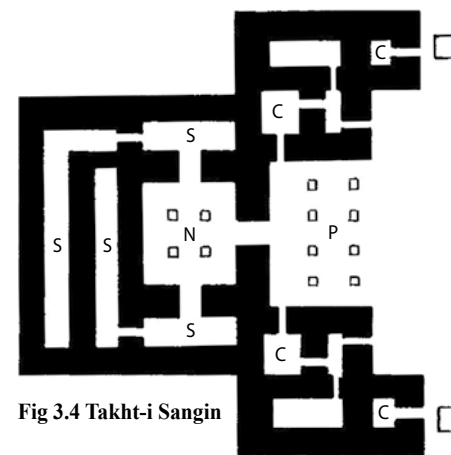


Fig 3.4 Takht-i Sangin



Fig. 3.5 Aï Khanoum, temple à redans

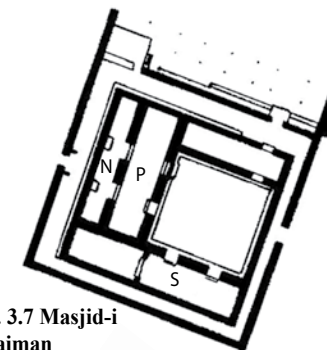


Fig. 3.7 Masjid-i Solaiman

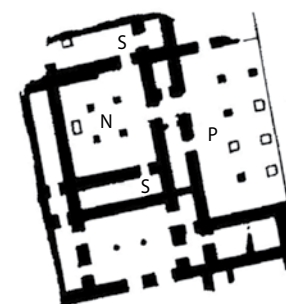


**Fig. 3.6) Persépolis,
temple des Frataraka**

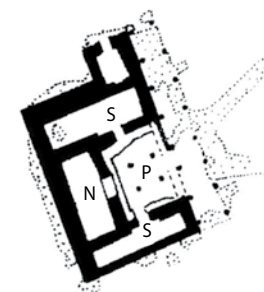


Fig. 3.8 Bard-e Nechandeh

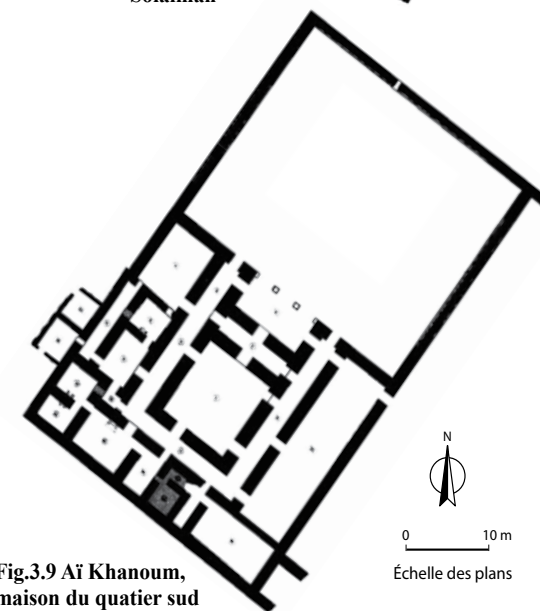
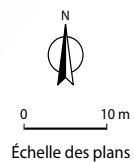


Fig.3.9 Aï Khanoum, maison du quartier sud



0 10 m
Échelle des plans

NOTES

* Le présent texte est une version revue et augmentée par C. Rapin du texte paru en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 42-58.

1. Dans cette étude nous considérons qu'à l'époque achéménide et séleucide (au moins jusqu'à la chute du pouvoir hellénique au nord des Portes de Fer, voire jusqu'à celle des Gréco-Bactriens au II^e siècle av. J.-C.) le territoire de la Sogdiane s'est administrativement étendu des Portes de Tamerlan situées au nord-est de la plaine du Zeravchan (frontière avec la Scythie, voir la note 33 ci-après) à l'Oxus (frontière avec la Bactriane). Contrairement à l'opinion commune largement partagée aujourd'hui qui utilise à son égard l'appellation de « Bactriane du Nord », la région s'étendant des Portes de Fer à l'Oxus (représenté par l'Amou-Darya pour son cours moyen et par le Wakhsh pour son cours supérieur) relève donc pour nous de la Sogdiane méridionale. Aucune source n'indique d'ailleurs que cette région ait déjà été englobée sous le nom de la Bactriane avant la disparition des royaumes hellénistiques. Le seul nom alors assuré est celui de Tokharestan qui apparaît à l'époque kouchane. Voir la figure 1 et, pour les données reconstituées à partir de la route d'Alexandre et de Claude Ptolémée, voir C. Rapin, « On the way to Roxane : the route of Alexander the Great in Bactria and Sogdiana (328-327 B.C.) », in G. Lindström, S. Hansen, A. Wiczorek, M. Tellenbach (Hrsg.), *Zwischen Ost und West. Neue Forschungen zum antiken Zentralasien (Archäologie in Iran und Turan, 14)*, Darmstadt, Verlag Philipp von Zabern, 2013, p. 43-82 ; *idem*, « On the way to Roxane 2 : Alexander the Great and Spitamenes between Bactra and Zariaspa-Maracanda », in J. Lhuillier, N. Borofka (eds.), *A Millennium of History : The Iron Age in Central Asia (2nd and 1st millennia BC) (Archäologie in Iran und Turan, 16)*, Darmstadt, Philipp von Zabern, 2015, sous presse.

2. Mission dirigée jusqu'en 2014 par Frantz Grenet et Muhammadzjon Isamiddinov, puis Anvar Atahodjaev et Marina Reutova, et actuellement C. Rapin et M. Reutova. Voir C. Rapin (éd.), *Samarcande, cité mythique au coeur de l'Asie, Les dossiers d'archéologie*, n° 341, sept.-oct. 2010 ; articles divers in J. Benezu-Sarmiento (dir.), *L'Archéologie française en Asie centrale. Nouvelles recherches et enjeux socioculturels, Cahiers d'Asie centrale*, vol. 21/22, Paris, De Boccard, 2013.

3. P. Bernard, « Maracanda-Afrasiab colonie grecque », in *Convegno internazionale sul tema : La Persia e l'Asia centrale da Alessandro al X secolo* (Roma, 9-12 novembre 1994), Atti dei Convegni Lincei, 127, Roma, 1996, p. 331-365 ; F. Grenet, « Maracanda/Samarkand, une métropole pré-mongole, Sources écrites et archéologie », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2004-59^e année, vol. 5, 2005, p. 1043-1067. Le nom de Zariaspa habituellement associé à Bactres est en réalité une dénomination alternative de Maracanda : C. Rapin, « On the way to Roxane 2 », *loc. cit.* (note 1).

4. Exploration sous la co-direction de C. Rapin et M. Isamiddinov : C. Rapin, M. Isamiddinov, « Entre sédentaires et nomades : les recherches de la Mission archéologique franco-ouzbèke (MAFOuz) de Sogdiane sur le site de Koktepe », in J. Benezu-Sarmiento (dir.), *L'Archéologie française en Asie centrale, op. cit.* (note 2), p. 113-133. Sur le nom antique du site voir C. Rapin, « Sanctuaires sogdiens et cultes avestiques de l'époque de Gava à l'époque hellénistique (Koktepe et Sangir-tepe) », in W. Henkelman et C. Redard (éd.), *La Religion des Achéménides : confrontation des sources*, Paris (Persika), 2015, sous presse ; C. Rapin, « On the way to Roxane 2 », *loc. cit.* (note 1).

5. Site fouillé par une mission de l'Université de Berkeley (S. Mehendale et M. Khasanov), puis par la MAFOuz de Sogdiane, grâce notamment à un financement de l'Ambassade de Suisse en Ouzbékistan pour les quatre dernières années (M. Khasanov et C. Rapin) : C. Rapin, « Sanctuaires sogdiens », *loc. cit.* (note 4).

6. C. Rapin, M. Isamiddinov, « Fortifications hellénistiques de Samarcande (Samarkand-Afrasiab) », *Topoi*, vol. 4, n° 2, 1994, p. 547-565 ; F. Grenet, « Maracanda/Samarkand », *loc. cit.* (note 3), p. 1057 ; B. Lyonnet, « D'Ai Khanoum à Koktepe. Questions sur la datation absolue de la céramique hellénistique d'Asie centrale », in K. Abdullaev (ed.), *The Traditions of East and West in the Antique Cultures of Central Asia. Papers in honor of Paul Bernard (Tradicii Vostoka i Zapada v antichnoj kul'ture Srednej Azii. Sbornik statej v čest' Polja Bernara)*, Tachkent, Noširlık yog'dusi, 2010, p. 141-153 (étude développée et illustrée : B. Lyonnet, « Questions on the date of the Hellenistic pottery from Central Asia [Ai Khanoum, Marakanda and Koktepe] », *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, vol. 18, 2012, p. 143-173).

7. Voir également la contribution de Laurianne Martinez-Sève dans ce même volume.

8. Pour cette période voir le cas de Koktepe (période I) présenté plus particulièrement *infra* : J. Lhuillier, J. Benezu-Sarmiento, O. Lecomte, C. Rapin, « Les cultures à céramique modelée peinte de l'Âge du Fer ancien : nouvelles recherches à Koktepe, Dzarkutan (Ouzbékistan) et Ulug-depe (Turkménistan) », in J. Benezu-Sarmiento (dir.),

L'Archéologie française, op. cit. (note 2), p. 357-372 ; J. Lhuillier, C. Rapin, « Handmade painted ware in Koktepe : some elements for the chronology of early Iron Age in northern Sogdiana », in M. Wagner (ed.), *Pottery and Chronology of the Early Iron Age in Central Asia*, Warszawa, The Kazimierz Michalowski Foundation, 2013, p. 29-48.

9. Cette période est représentée à Koktepe (Koktepe II) par la construction de grands monuments quand, avant l'arrivée des Achéménides, la cité constitue la première capitale de la plaine du Zeravchan et est connue des textes avestiques sous le nom de Gava : C. Rapin, « Sanctuaires sogdiens », *loc. cit.* (note 4). C'est probablement à cette époque que l'on peut rattacher l'apparition d'une céramique « rosée polissée » qui subsistera encore après l'arrivée des Achéménides : B. Lyonnet, « Recherches récentes sur les céramiques de Sogdiane (de la fin de l'Âge du bronze à la conquête arabe) : contribution à l'histoire de l'Asie centrale », in J. Benezu-Sarmiento (dir.), *L'Archéologie française, op. cit.* (note 2), p. 261-282, notamment p. 264-266.

10. Afrasiab-Maracanda qui à l'époque achéménide remplace Koktepe comme capitale est un site particulièrement difficile à explorer en raison de la profondeur des vestiges des époques les plus anciennes. Les sites régionaux (y compris Koktepe) ne permettent souvent pas de datation plus détaillée dans le cadre des deux siècles correspondant à la période d'occupation achéménide : C. Rapin, « Sanctuaires sogdiens », *loc. cit.* (note 4).

11. Les différences entre l'architecture gréco-bactrienne et l'architecture grecque méditerranéenne ont été examinées en détail par Paul Bernard ; voir, par exemple, P. Bernard, « Les Traditions orientales dans l'architecture gréco-bactrienne », *Journal Asiatique*, 264, fasc. 3-4, 1976, p. 245-275 ; *idem*, « L'Architecture religieuse de l'Asie centrale à l'époque hellénistique », in *Actes des XIII. Internationalen Kongresses für klassische Archäologie, Berlin 1988*, Mainz am Rhein, Verl. Philipp von Zabern, 1990, p. 51-59 ; etc.

12. Voir *infra*.

13. Ch. Baratin, L. Martinez-Sève, « Le grenier grec de Samarkand », in J. Benezu-Sarmiento (dir.), *L'Archéologie française, op. cit.* (note 2), p. 373-398.

14. B. Lyonnet, « D'Ai Khanoum à Koktepe », *loc. cit.* (note 6), p. 145 ; *eadem*, « Questions on the date of the Hellenistic pottery », *loc. cit.* (note 6), p. 160.

15. Voir *infra*.

16. Site fouillé par la mission archéologique italo-ouzbèke de Samarkand en collaboration avec M. Khasanov.

17. K. Abdullaev, B. Genito, « Trial trenches at Koj Tepa, Samarkand Area (Sogdiana) (Third Interim Report 2011) », *Newsletter di Archeologia CISA*, vol. 2, 2011, p. 7-72, notamment p. 10-11.

18. Sur Padayatak-tepe voir J. Lhuillier, M. Hasanov, « Nouvelles recherches à Padayataktépé au Kachka-darya (Ouzbékistan) », in J. Benezu-Sarmiento (dir.), *L'Archéologie française, op. cit.* (note 2), p. 389-398. Sur Sangir-tepe voir *supra* la note 5.

19. Quinte-Curce VII, 10.15 : cette localité n'est pas exactement identifiée, mais pourrait être localisée vers le pied du Bajsantau (vers Bajsun ?) entre le Sherabad-darya et le Sourkhan-darya : C. Rapin, « On the way to Roxane », *loc. cit.* (note 1), p. 47 sqq., notamment p. 54. L. Sverchkov a d'abord proposé la même région (L. M. Sverchkov, « The Kurganzol Fortress [on the history of Central Asia in the Hellenistic era] », *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, 14 [2008], p. 123-191, notamment p. 173), avant de localiser Marginia vers Bandykhan (L. M. Sverchkov, *Kurganzol – Krepost' Aleksandra na Juge Uzbekistana*, Tashkent, SMI-ASIA, 2013, p. 134). Voir cependant C. Rapin, « On the way to Roxane 2 », *loc. cit.* (note 1).

20. A. Kh. Atakhodjaev, « Données numismatiques pour l'histoire politique de la Sogdiane (IV^e-II^e siècles avant notre ère) », *Revue Numismatique*, n° 170, 2013, p. 213-246 ; pour la date d'un Diodote : *ibid.*, p. 239-240.

21. A. Atakhodjaev, « Données numismatiques », *loc. cit.* (note 20). Après avoir supposé p. 233-240 que la série de monnaies « au crabe et à l'abeille » pourrait relever d'Antiochos III, le même auteur propose en p. 246 un addendum où il évoque l'hypothèse selon laquelle cette série proviendrait d'un atelier local de Maracanda. Cette production monétaire devrait donc être datée d'une période de stabilité comme l'aurait été celle des deux premiers Antiochos, plutôt que de l'époque d'Antiochos III avec d'hypothétiques incursions helléniques vers le Nord.

22. Voir déjà A. I. Najmark, « Nahodki grečeskikh monet v Sogdiane », *Numizmatika i épigrafika*, Moscou, vol. 17, 2005, p. 116-138, notamment p. 136 pour la trouvaille d'un chalque d'Euthydème I à Samarkand. Un autre bronze du même roi aurait été trouvé dans la région d'après un article récent d'Alexander Naymark que nous signale F. Grenet : A. I. Naymark, *Journal of the Oriental Numismatic Society*, 221, Autumn 2014, p. 16-20. Si elles sont correctement identifiées, ces trouvailles pourraient provenir de contacts ponctuels postérieurs à l'abandon hellénique de la région, peut-être à l'époque où Euthydème I dressa la muraille des Portes de Fer (*infra* notes 37 et 39).

23. Jens Jakobsson vient de proposer une étude qui remet en question l'hypothèse selon laquelle Diodote I avait commencé par frapper des monnaies au nom de son prédécesseur séleucide. Ce monnayage désignant un Antiochos Nikator pourrait n'avoir en réalité pas relevé d'Antiochos II, mais d'un Antiochos gréco-bactrien, qui pourrait avoir été un fils de Diodote I et qui aurait régné en tant que 3^e roi de Bactriane, avant de laisser la place à Euthydème I : J. Jakobsson, «Antiochus Nikator, the third king of Bactria», *The Numismatic Chronicle*, 170, 2010, p. 17-33. Contre cette hypothèse que Frank Holt avait déjà proposée avant de l'abandonner, voir G. R. Dumke, «Diadem = Königsherrschaft? Der Fall des Diodotos I. von Baktrien», in A. Lichtenberger, K. Martin, H.-H. Nieswandt und D. Salzmann (Hrsg.), *Das Diadem der hellenistischen Herrscher: Übernahme, Transformation oder Neuschöpfung eines Herrschaftszeichens?* Kolloquium vom 30.-31. Januar 2009 in Münster, Bonn, Habelt-Verlag, 2012, p. 385-393, notamment p. 387, note 7. Voir également L. Martinez-Sève, «Ai Khanum and Greek domination in Central Asia», *Electrum*, 22, sous presse, qui souligne que l'absence de frappes hybrides entre Antiochos II et Diodote I supposerait une transition plus abrupte que ce que l'on imaginait pour l'arrivée des Gréco-Bactriens. Si l'on accepte l'hypothèse de J. Jakobsson, les bronzes n° 30-37 (cerf / caducée ou Hermès / caducée) publiés par A. Atakhodjaev, «Données numismatiques», p. 230-232, devraient relever exclusivement d'Antiochos II et non de Diodote I. Dans ce cas, la rareté des trouvailles de ce dernier roi dans la région pourrait laisser supposer que c'est durant son règne que l'on devrait placer l'abandon hellénique de Maracanda.

24. B. Lyonnet, «Recherches récentes», *loc. cit.* (note 9), p. 266-268 ; sur l'origine de cette typologie voir aussi B. Lyonnet, «D'Ai Khanoum à Koktepe», *loc. cit.* (note 6).

25. B. Lyonnet, «D'Ai Khanoum à Koktepe», *loc. cit.* (note 6), p. 146-148.

26. C. Rapin, M. Isamiddinov, «Fortifications hellénistiques de Samarcande», *loc. cit.* (note 6) ; G. V. Chichkina, «Les remparts de Samarcande à l'époque hellénistique», in P. Leriche, H. Tréziny (éd.), *La Fortification dans l'histoire du monde grec*, Valbonne, Éditions du CNRS, 1986, p. 71-78, fig. 287-302 ; G. V. Shishkina, «Ancient Samarkand : Capital of Soghd», *Bulletin of the Asia Institute*, vol. 8 (1994), 1996, p. 81-99.

27. Chantier 3[41] : C. Rapin, M. Isamiddinov, «Fortifications hellénistiques de Samarcande», *loc. cit.* (note 6), p. 553-556 (fig. 2-3, p. 562-563) ; M. H. Isamiddinov, *Istoki gorodskoj kul'tury samarkandskogo Sogda (Problemy vsaimodejstvija kul'turnyh tradicij v épochu ranneželeznogo veka i v period antičnosti)*, Tachkent, Izdatel'stvo narodnogo nasledija imeni A. Kadyri, 2002, figures p. 84-91. Voir aussi P. Bernard, «Maracanda-Afrasiab colonie grecque», *loc. cit.* (note 3), p. 348-353.

28. Pour des coupes montrant l'effondrement de la poterne voir M. H. Isamiddinov, *Istoki gorodskoj kul'tury, op. cit.* (note 24), p. 88, fig. 77 (dessins C. Rapin). Sur le remblai : *ibid.*, p. 88, fig. 78. Le lieu de provenance de ces ordures n'a pas été identifié, mais correspond certainement à un monument public ou à la garnison basée dans la ville haute. Le quartier résidentiel, qui se trouvait vraisemblablement au centre de la ville, dans le quartier à l'arrière des 2^e et 3^e murailles, était en revanche trop éloigné pour qu'on soit venu de là afin de rejeter les déchets dans la ville haute.

29. Dans notre premier article de synthèse (réf. ci-dessus notes 27-28), nous ne disposions pas encore d'une analyse céramique fine et n'avions pas pu dater le remblai. En même temps nous n'avions pas encore attribué la poterne au dernier programme des remparts. La révision de nos coupes stratigraphiques nous conduit aujourd'hui à remonter jusqu'au III^e siècle la date de tous les éléments architecturaux hellénistiques de ce chantier. Dans sa dernière étude, A. Atakhodjaev signale une trouvaille monétaire de Séleucos I faite dans les déblais de la fouille de la «Porte de Boukhara» (chantier 3[41]) : A. Kh. Atakhodjaev, «Données numismatiques», *loc. cit.* (note 20), n° 10, p. 225 ; cette datation haute s'appliquerait bien à une réparation par Séleucos du vieux rempart endommagé par l'âge, notamment de la poterne d'époque achéménide que nous y avons mis au jour ; il n'est cependant pas sûr que cette trouvaille provienne bien du chantier 3[41], car dans son plan d'Afrasiab en p. 218 l'auteur localise erronément la «Porte de Bukhara» (fig. 2.2b : F) à une centaine de mètres plus à l'ouest, à l'emplacement du chantier 2[6] (fig. 2.2b : E) (*infra* notes 31-32).

30. Alors qu'elles sont rectangulaires dans le dernier grand programme architectural de l'époque achéménide (60×30×9-10 cm), les briques prennent une forme carrée dès la période de transition vers l'époque hellénistique. Comme semblent l'indiquer des trouvailles de Koktepe et de Sangir-tepe, les plus anciennes présentent une forme massive de 43×43×16 cm (il en va de même à Padayatak-tepe avec un format de 44×44×16 cm : J. Lhuillier, M. Hasanov, «Nouvelles recherches à Padayatak-tépé», *loc. cit.* (note 18), p. 394). Au grenier grec d'Afrasiab le format se réduit à 38×38×12-13 cm (Ch. Baratin, L. Martinez-Sève, «Le grenier grec de Samarkand», *loc. cit.* (note 13), p. 376). Le format plus épais utilisé pour les fortifications (38×38×17 cm) constitue donc le troisième et dernier type de l'époque

hellénistique (C. Rapin, M. Isamiddinov, «Fortifications hellénistiques de Samarcande», *loc. cit.* (note 6), p. 547-565 ; O. V. Kirillova, «K izučeniju èllinističeskoj arhitektury Samarkanda», *Materialy po antičnoj kul'ture Uzbekistana (Materials on the ancient culture of Uzbekistan)*, Samarkand, Institut Arxeologii Akademii nauk Respubliki Uzbekistan, 2005, p. 61-65).

31. Pour le rempart ouest (chantiers 27 et 35) : O. V. Kirillova, «K izučeniju èllinističeskoj arhitektury», *loc. cit.* (note 30), plans p. 62. Pour le rempart nord (chantier 2[6]) : C. Rapin, M. Isamiddinov, «Fortifications hellénistiques de Samarcande», *loc. cit.* (note 6), p. 557 et fig. 5-6 ; M. H. Isamiddinov, *Istoki gorodskoj kul'tury, op. cit.* (note 23), p. 75-80.

32. Dans les deux chantiers 2[6] et 3[41] (fig. 2.2b : E et F) le remblai de construction mêlé de débris à l'intérieur du rempart nord semble avoir été squatté par une population étrangère aux équipes d'ouvriers, comme l'indique la présence de plusieurs strates de fonds de huttes d'un habitat très modeste qui aurait existé un certain temps puisqu'il a été réaménagé plusieurs fois au même emplacement : C. Rapin, M. Isamiddinov, «Fortifications hellénistiques de Samarcande», *loc. cit.* (note 6), p. 556-558. Cet habitat coïncide avec les brèches ouvertes dans le rempart durant les travaux de reconstruction, mais son implantation sur des ordures s'explique difficilement. Il n'est pas certain que les occupants soient à identifier avec des employés de la voirie chargés du nettoyage de la ville ou des gardes responsables de la surveillance des brèches aménagées pendant les travaux. On peut en revanche se demander si la présence des brèches n'a pas momentanément exposé la ville et favorisé les attaques nomades. C'est ce que l'on pourrait en effet déduire d'une sépulture grossière découverte dans le chantier 2[6] où un individu avait été enseveli au début de la construction du rempart, avant que son corps soit tranché lors de l'excavation d'une fosse voisine et alors qu'il n'était pas encore décomposé. Cette sépulture, probablement contemporaine des huttes, ne saurait avoir été mise en place par les ouvriers du rempart, mais par des personnes inconnues du maître d'œuvre et qui pourraient avoir pris momentanément possession de cette partie de la ville. Bien que l'hypothèse soit à prendre avec prudence, la localisation de cette trouvaille peut laisser penser qu'il y a eu un bref hiatus du pouvoir politique déjà avant la fin de la ville hellénique.

33. C. Rapin, «On the way to Roxane 2», *loc. cit.* (note 1). L'Ustrušana (des Portes de Tamerlan au fleuve) portait alors le nom de Scythie (cf. «Antioche de Scythie», qui correspond peut-être à Khodjent comme Alexandrie Eskhatè ou une ville des environs en-deçà du Syr-darya) lorsque vers 294 Démodamas la reconquit pour les Séleucides. On ne peut cependant évaluer la durée durant laquelle cette région non sogdienne est restée sous le contrôle politique séleucide, mais il est peu probable qu'elle ait été très longue.

34. Pour les trouvailles de Koktepe : C. Rapin, M. Isamiddinov, M. Khasanov, «La tombe d'une princesse nomade à Koktepe près de Samarkand», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2001, p. 33-92 (avec une mise à jour publiée en russe in H.-P. Francfort, Sh. Mustafayev (eds.), *Istorija Central'noj Azii glazami mirovoj nauki*, Samarkand, MICAI (IICAS), 2014, t. 2, p. 70-116. Pour la zone frontière voir, entre autres, à Yangi-rabat et Akdzhar-tepe au nord de Samarkand, les kourganes explorés par la Mission franco-ouzbèke de Sogdiane sous la direction de Julie Vallée-Raewsky, Claude Rapin et Reine-Marie Bérard : J. Vallée-Raewsky, «Résultats préliminaires de la fouille des kourganes de Yangi-rabat et Akdzhar-tepe dans la région de Samarkand (Ouzbékistan)», in J. Benezu-Sarmiento (dir.), *L'Archéologie française, op. cit.* (note 2), p. 399-410.

35. Voir, par exemple, le cas du site de Sazagan : F. Franceschini, *I nomadi della Media Valle dello Zeravshan. Territorio e identità culturale attraverso i tumuli funerari*, Bologna, Dipartimento di Archeologia, dottorato di ricerca in Archeologia, 2007, p. 240-244. Sur une trouvaille monétaire de Séleucos I à Sazagan, voir les réf. in A. Kh. Atakhodjaev, «Données numismatiques», *loc. cit.* (note 20), p. 234.

36. Sur la céramique de Yangi-rabat et Akdzhar-tepe voir J. Vallée-Raewsky, «Résultats préliminaires», *loc. cit.* (note 34), p. 410, avec renvoi à B. Lyonnet, «Recherches récentes», *loc. cit.* (note 9), p. 271.

37. La presque totalité des céramiques datent de l'époque séleucide ; quelques tessons renvoient cependant à l'époque gréco-bactrienne : J. Lhuillier, M. Hasanov, «Nouvelles recherches à Padayatak-tépé», *loc. cit.* (note 18), p. 394. Leur présence suppose une réoccupation au II^e siècle av. J.-C., peut-être à l'époque d'Antiochos III, mais on ne peut exclure qu'ils résultent d'une simple incursion gréco-bactrienne plus tardive (en revanche, sur le plan numismatique, le témoignage des trouvailles de tétradrachmes et d'oboles d'Eucratide provenant du trésor voisin de Kitáb peut être lié à un pillage scythe au-delà des Portes de Fer). Pour ce trésor voir A. I. Najmark, «Nahodki grečeskikh monet v Sogdiane», *loc. cit.* (note 20), p. 134-135 ; A. Kh. Atakhodjaev, «Données numismatiques», *loc. cit.* (note 22), p. 243-244.

38. Sur la trouvaille d'une seule monnaie d'Antiochos I sur la plateforme sacrée de Sangir-tepe voir A. Atakhodjaev, C. Rapin, M. Hasanov, «Ob antičnyh arheologičeskikh gorizontah Sangirtepa (po povodu nahodki monety Antioha I)», *Arheologija Uzbekistana*, 2014, n° 2 (9), p. 87-98.

39. Pour une attribution à Euthydème I voir C. Rapin, «On the way to Roxane», *loc. cit.* (note 1), p. 65. Selon B. Lyonnet, la céramique provenant de cette muraille est contemporaine de la période IV d'Aï Khanoum : C. Rapin, A. Baud, F. Grenet, Sh. A. Rakhmanov, «Les recherches sur la région des Portes de Fer de Sogdiane : bref état des questions en 2005», *Istorija material'noj kul'tury Uzbekistana (IMKU)*, Tachkent, Izdatel'stvo «Fan» Akademii nauk Respubliki Uzbekistan, vol. 35, 2006, p. 102-112. Alors que précédemment cette période était considérée comme correspondant à la seconde moitié du III^e siècle, B. Lyonnet propose aujourd'hui de la dater de la reconquête d'Antiochos III dans la dernière décennie du III^e siècle (et donc au moins d'Euthydème I); pour les nouvelles dates de la période IV d'Aï Khanoum voir B. Lyonnet, «D'Aï Khanoum à Koktepe», *loc. cit.* (note 6), p. 144; *eadem*, «Questions on the date of the Hellenistic pottery», p. 156-157. À la différence de ce que j'ai énoncé au même endroit (C. Rapin, «On the way to Roxane», ci-dessus, p. 65), on ne peut plus considérer que la muraille était assez vite devenue inutile sur la base de l'hypothèse erronée selon laquelle Eucratide aurait reconquis le pouvoir sur la totalité de la Sogdiane.
40. Comme le montre la configuration de la région, la muraille peut être facilement contournée. Son rôle ne saurait donc se limiter à une manifestation de défense, mais, comme le montre l'investissement consenti à sa construction, est sans doute aussi destiné à impressionner tout en permettant de conserver sur un axe stratégique un avant-poste susceptible de permettre de reprendre ultérieurement pied en territoire sogdien nomade.
41. B. Lyonnet, «D'Aï Khanoum à Koktepe», *loc. cit.* (note 6), p. 151, note 40.
42. Réf. in A. Kh. Atakhodjaev, «Données numismatiques», *loc. cit.* (note 20), p. 243; K. Abdullaev, A. Berdimuradov, «Moneta Diodota iz Muminabada (Urgutskij rajon Samarkandskoj oblasti), in K. Abdullaev (ed.), *The Traditions of East and West, op. cit.* (note 6), p. 45-52, notamment p. 46.
43. Les traces de l'usage de la langue grecque sont peu nombreuses, mais néanmoins présentes à travers quelques graffiti : voir P. Bernard, «Maracanda-Afrasiab», *loc. cit.* (note 3), p. 346-347; F. Grenet, «Maracanda/Samarkand», *loc. cit.* (note 3), p. 1057; Georges Rougemont, *Inscriptions grecques d'Iran et d'Asie centrale. Corpus Inscriptionum Iranicarum*, part 2.1, London, School of Oriental and African Studies, 2012, p. 259.
44. *Supra* note 21.
45. Sur le contexte religieux de l'époque hellénistique en Asie centrale voir M. Boyce, F. Grenet, *A History of Zoroastrianism*, vol. III : *Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule (Handbuch der Orientalistik I.8.1.2.2)*, Leiden, Brill, 1991, p. 152-193.
46. P. Bernard, «Les Traditions orientales», *loc. cit.* (note 11).
47. Cet aspect a été étudié surtout à propos de l'architecture religieuse : P. Bernard, «Les Traditions orientales», *loc. cit.* (note 11); *idem*, «L'Architecture religieuse», *loc. cit.* (note 11); *idem*, «Le temple du dieu Oxus à Takht-i Sangin en Bactriane : temple du feu ou pas?», *Studia Iranica*, vol. 23, n° 1, 1994, p. 81-121; S. B. Downey, *Mesopotamian Religious Architecture. Alexander through the Parthians*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 65-76; C. Rapin, «Les Sanctuaires de l'Asie centrale à l'époque hellénistique. État de la question», *Études de Lettres*, 1992, n° 4, p. 101-124; L. Martinez-Sève, «Pouvoir et religion dans la Bactriane hellénistique. Recherches sur la politique religieuse des rois séleucides et gréco-bactriens», *Chiron*, vol. 40, 2010, p. 1-27; M. Shenkar, «Temple architecture in the Iranian world in the Hellenistic period», in A. Kouremenos, S. Chandrasekaran, R. Rossi (eds.), *From Pella to Gandhara. Hybridisation and Identity in the Art and Architecture of the Hellenistic East* (BAR International Series 2221), Oxford, Archaeopress, 2011, p. 117-139; R. Mairs, «The "Temple with Indented Niches" at Aï Khanoum : Ethnic and identity in Hellenistic Bactria», in R. Alston, O. M. van Nijf, C. Williamson (eds.), *Cults, Creeds and Contests in the Greek City after the Classical Age*, Leuven, Peeters, 2013, p. 85-117. Parmi les synthèses les plus récentes voir M. P. Canepa, «The transformation of sacred space, topography, and royal ritual in Persia and the ancient Iranian world», in D. Ragavan (ed.), *Heaven on Earth. Temples, Ritual, and Cosmic Symbolism in the Ancient World* (The University of Chicago Oriental Institute Seminars, 9), Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago, 2013, p. 319-372.
48. C. Rapin, «On the way to Roxane», *loc. cit.* (note 1). Bien qu'un habitat ne soit pas exclu sur la ville haute d'Aï Khanoum, le site achéménide principal devrait s'être trouvé sur le site de la ville semi-circulaire qui domine le Darya-i Pandj à un kilomètre en amont du rempart de la ville hellénistique. Le nom pré-grec *Oskobara («Hauterive», *ibid.*, réf. p. 49; C. Rapin, «Nomads and the shaping of Central Asia (from the early Iron Age to the Kushan period)», in J. Cribb, G. Herrmann (eds.), *After Alexander: Central Asia before Islam* (Proceedings of the British Academy 133), Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 41) devrait correspondre à l'un des deux sites.
49. H.-P. Francfort, «Asie centrale», in P. Briant, R. Boucharlat, *L'Archéologie de l'empire achéménide : nouvelles recherches*, Paris, De Boccard, 2005, p. 313-352, notamment p. 334.

50. B. Genito, «Dahan-i Ghulaman : una città achemenide tra centro e periferia dell'Impero», *Oriens Antiquus*, vol. 15, 1986, p. 287-317; K. Mohammadkhani, «Une nouvelle construction monumentale achéménide à Dahaneh-e Gholaman (Sistan, Iran)», *Arta*, 2012.001. URL : <http://www.achemenet.com/document/2012.001-Mohammadkhani.pdf>
51. À Aï Khanoum, on connaît plusieurs organisations axiales, comme on le voit par exemple dans l'alignement du temple hors-les-murs et du mausolée royal sur l'axe du palais royal.
52. Voir Laurianne Sève-Martinez dans ce volume.
53. H.-P. Francfort, «Asie centrale», *loc. cit.* (note 49).
54. M. H. Isamiddinov, *Istoki gorodskoj kul'tury*, *op. cit.* (note 27); C. Rapin, «Nomads and the shaping of Central Asia (from the early Iron Age to the Kushan period)», *loc. cit.* (note 48), p. 29-72; C. Rapin, «Sanctuaires sogdiens», *loc. cit.* (note 4).
55. Cette phase baptisée Koktepe I et Sangir-tepe I, entre env. le XIII^e s. et le début du premier millénaire av. J.-C., est caractérisée par un habitat dense associé à une céramique modelée peinte contemporaine de la phase dite «Yaz I».
56. Phase Koktepe III et Sangir-tepe III, correspondant à «Yaz III».
57. C. Rapin, «Sanctuaires sogdiens», *loc. cit.* (note 4), fig. 2-4.
58. Aussi *ibid.*, fig. 2. P. À défaut de trouvailles céramiques *in situ*, nous avions en un premier temps identifié cette maçonnerie, très endommagée, à la fondation d'un fortin de l'époque macédonienne.
59. *Ibid.*, fig. 3-4.
60. *Ibid.*, fig. 7.
61. L. M. Sverčkov, N. Borofka, «Arheologičeskie raboty V Bandyhane v 2006-2007 gg.», in *Arheologičeskie issledovanija v Uzbekistane 2006-2007 goda*, Tachkent, 2009, p. 224-234; F. Grenet, «Mary Boyce's Legacy for the Archaeologists», in C. Altman Bromberg (ed.), *Zoroastrianism and Mary Boyce with Other Studies, Bulletin of the Asia Institute*, vol. 22 (2008), 2012, p. 29-46; C. Rapin, «Sanctuaires sogdiens», *loc. cit.* (note 4).
62. R. Boucharlat, «Temples du feu sassanides», *Dossiers d'Archéologie*, n° 243, 1999, p. 68-71.
63. Sur l'analyse du temple de Takht-i Sangin : P. Bernard, «Le temple du dieu Oxus», *loc. cit.* (note 47).
64. P. Bernard, «Les Traditions orientales», *loc. cit.* (note 11), p. 270.
65. R. Mairs, «The "Temple with Indented Niches"», *loc. cit.* (note 47).
66. P. Bernard, «Les Traditions orientales», *loc. cit.* (note 11), p. 270.
67. R. Boucharlat, H.-P. Francfort, O. Lecomte, «The citadel of Ulug Depe and the Iron Age archaeological sequence in southern Central Asia», *Iranica Antiqua*, vol. 40, 2005, p. 479-514; O. Lecomte, «Entre Iran et Touran, recherches archéologiques au Turkménistan méridional (2001-2006)», *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2007, p. 195-226.
68. P. Bernard, «Les Traditions orientales», *loc. cit.* (note 11), p. 266-273.
69. Dans le cas du sanctuaire d'Anu-Antum du Bit res à Uruk, les deux cellae communiquent entre elles par un local intermédiaire ouvert qui ne saurait avoir eu la fonction des sacristies fermées qui, elles, sont liées aux *pronaos* : C. Rapin, «Les Sanctuaires de l'Asie centrale», *loc. cit.* (note 47), p. 114-115, plan p. 123.
70. C. Rapin, «Les Sanctuaires de l'Asie centrale», *loc. cit.* (note 47); *idem*, «Sanctuaires sogdiens», *loc. cit.* (note 4). Cet aspect est rarement retenu : voir M. P. Canepa, «The transformation of sacred space», *loc. cit.* (note 47), p. 340.
71. P. Bernard, «Les Traditions orientales», *loc. cit.* (note 11), p. 267-270 et 272-273; *idem*, «L'Architecture religieuse», *loc. cit.* (note 11), p. 51-54. C. Rapin, «Les Sanctuaires de l'Asie centrale», *loc. cit.* (note 47), p. 114-116 (développe de manière trop affirmative l'importance d'influences venues de Mésopotamie); plan des temples de Doura-Europos p. 123.15-16. Le temple séleucide de Jebel Khalid en amont de Doura-Europos présente un schéma à première vue semblable, mais le *pronaos* est couvert. Ce monument est équipé de deux façades à colonnades, l'une à l'avant et l'autre à l'arrière, qui lui confèrent un aspect grec en dépit de son schéma barlong de type mésopotamien ; il est donc peu probable qu'il représente un prototype des temples de Doura-Europos ; voir N. L. Wright, «The last days of a Seleucid city : Jebel Khalid on the Euphrates and its temple», in K. Erickson, G. Ramsey (eds.), *Seleucid Dissolution : the Sinking of the Anchor*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2011, p. 117-132, 122-123, notamment fig. 4.
72. Sur la parenté de ce plan avec celui de la maison sud d'Aï Khanoum (fig. 2.9), voir en dernier lieu G. Lecuyot, *Fouilles d'Aï Khanoum IX. L'habitat*, Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan (MDAFA), t. XXXIV, Paris, De Boccard, 2013.
73. P. Bernard, «Les Traditions orientales», *loc. cit.* (note 11), p. 272-273.

74. Le plan du temple est modulaire. Le plan des chapelles latérales reproduit – en dimensions réduites et avec une rotation de 90 degrés – le schéma carré du noyau du monument : C. Rapin, « Les Sanctuaires de l'Asie centrale », *loc. cit.* (note 47), p. 113. Laurianne Martinez-Sève suppose que la construction du temple pourrait dater du début du II^e s. av. J.-C., donc bien après la date généralement admise : L. Martinez-Sève, « Pouvoir et religion », *loc. cit.* (note 47) (F. Grenet ne retient pas cette hypothèse [communication orale], et pour notre part, nous ne trancherons pas la question ici). Pour le schéma de Dil'berdžin voir C. Rapin, *ibid.*, p. 112-113 et 122.3.

75. Sur une mention de Bêl dans la Bactriane achéménide voir la note suivante.

76. À propos de la diversification religieuse de l'époque achéménide on peut souligner également l'introduction de cultes mésopotamiens, comme l'atteste une référence à Bêl dans un parchemin achéménide du IV^e siècle : Parchemin C1, ligne 37 : J. Naveh, Sh. Shaked (eds.), *Aramaic Documents from Ancient Bactria (Fourth Century BCE) from the Khalili Collection*, London, The Khalili Family Trust, 2012, p. 36 et 184, mais en p. 36 les auteurs supposent que le nom de Bêl pourrait être la forme sémitique d'une divinité locale comme Ahura Mazda (cette hypothèse est renforcée par le parallèle de la copie babylonienne du texte de Bisutun découvert à Babylone, avec en p. 261 référence à Wouter Henkelman : nous remercions F. Grenet pour avoir souligné ce point). Ce document relatif à l'approvisionnement de Bessos, ne date pas de sa fuite devant Alexandre, mais de plusieurs années auparavant ; pour ce détail voir C. Rapin, « Du Caucase au Tanais : les sources de Quinte-Curce à propos de la route d'Alexandre le Grand en 330-329 av. J.-C. », in M. Mahé-Simon, J. Trinquier (éd.), *L'Histoire d'Alexandre selon Quinte-Curce*, Paris, Armand Colin/Recherches, p. 181, n. 1. Ce culte de Bêl ne peut cependant pas être invoqué pour expliquer le schéma du temple à redans d'Aï Khanoum.

77. Ce renouveau se produit durant l'ère d'Euthydème qui débute probablement en 206 à la suite de l'accord qu'il noue avec Antiochos III : L. Martinez-Sève, « Données historiques », in G. Lecuyot, *Fouilles d'Aï Khanoum IX, op. cit.* (note 72), p. 213-220, notamment 216-217. Sur les dates de cette ère qui durera plus de trente ans, jusqu'en 175-174, quand Antimaque I prend le titre de Théos en créant sa propre ère (ultérieurement connue sous le nom d'ère Yavana) : C. Rapin, « L'ère Yavana d'après les parchemins gréco-bactriens d'Asangorna et d'Amphipolis », in K. Abdullaev (ed.), *The Traditions of East and West, op. cit.* (note 6), p. 234-259 (ce texte est aussi publié en russe avec une mise à jour in Sh. Mustafayev, H.-P. Francfort, *Istorija Central'noj Azii glazami mirovoj nauki*, t. 2, Samarkand, IICAS, 2014, p. 18-39). Le système chronologique d'Eucratide (dont le début des 27-28 années de règne peut être indirectement reconstitué par rapport aux dates d'Antimaque I fournies par ces parchemins) s'interrompt quant à lui à la chute de la Bactriane.

78. C. Lippolis, « Notes on the Iranian traditions in the architecture of Parthian Nisa », *Electrum*, vol. 15, 2009, p. 53-70 ; *idem*, « Some considerations on the planning and use of colour in the architecture of Parthian Nisa », *Topoi*, 17, 2011, p. 209-228 ; F. Grenet, « 37 ans après *Rodina Parfjan* : quelques réflexions sur la fonction des monuments de Vieille Nisa », in M. G. Abramzon et alii (eds.), *V čest' Gennadija Andreeviča Košelenko. Problemy istorii, filologii, kul'tury*, 1 (47), Moscou/Magnitogorsk/Novosibirsk, 2015, p. 20-32. Pour un historique des fouilles voir V. N. Pilipko, *Staraja Nisa. Osnovnye itogi arheologičeskogo izučeniya v sovetskij period*, Moscou, Nauka, 2001.

79. Ce monument a été fouillé sous la direction d'Olga Inevatkina (Moscou) et sera publié dans le cadre des volumes en préparation de la Mission archéologique franco-ouzbèke de Sogdiane.

80. La construction des palais sur des plateformes appartient à la tradition achéménide des palais de Suse et de Persépolis. On peut également ajouter que les palais d'Afrasiab et d'Aï Khanoum partagent un même système d'entrées. Ainsi, par exemple, l'entrée du palais d'Aï Khanoum était semble-t-il associée à un grand bassin qui pourrait avoir été un abreuvoir destiné aux animaux de transport auxquels il était interdit d'entrer dans le palais (fig. 2.4b : B). À Afrasiab, l'accès au palais se faisait par le nord, à travers une esplanade (fig. 2.2b : K) délimitée au nord par le rempart nord de la ville haute et bordée au sud par le fossé enveloppant le palais (fig. 2.2b : B : ce fossé et l'esplanade attenante ont presque totalement disparu lorsque l'on a excavé la zone au nord du palais pour la construction de la citadelle surélevée de l'époque Kidarite). On peut imaginer que cette esplanade disparue avait elle aussi servi comme à Aï Khanoum à l'accueil des visiteurs et au parage des animaux de transport.

81. Réf. *supra* note 65.

82. Leur fonction étant très différente de celle de l'architecture civile, les couloirs constituant le cœur des fortifications de l'époque achéménide finale à Afrasiab ne peuvent être véritablement inclus dans ce système de comparaison.

83. C. Rapin, *Fouilles d'Aï Khanoum*, vol. 8. *La Trésorerie du palais hellénistique d'Aï Khanoum. L'Apogée et la chute du royaume grec de Bactriane*, Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan, t. XXXIII, Paris, De Boccard, 1992, p. 267-279. La parenté entre les plans de la trésorerie royale d'Aï Khanoum et de la Maison Carrée du complexe nord de Vieille Nisa (ici fig. 2.5 : N) ne réside pas dans la fonction des bâtiments, mais dans le fait que leur schéma

relève d'une tradition globalement centrasiatique. En effet, Antonio Invernizzi considère, sans doute à juste titre, que la Maison Carrée a vraisemblablement revêtu originalement une toute autre fonction, dans la mesure où elle aurait vraisemblablement été conçue pour abriter des banquets royaux ; elle n'aurait revêtu une fonction de dépôt que vers le I^{er} siècle de n.è. : A. Invernizzi, « The Square House at Old Nisa », *Parthica*, 2, 2000, p. 13-53 ; *idem*, « Nisa », *Encyclopaedia Iranica Online*, 15 avril 2010 : <http://www.iranicaonline.org/articles/nisa#article-tags-overlay>. Cette interprétation est soutenue par F. Grenet, « 37 ans après *Rodina Parfjan* », *loc. cit.* (note 78).

84. Réf. *supra* note 67.

85. C. Lippolis, R. Menegazzi, « L'Edificio Rosso », in A. Invernizzi, C. Lippolis (ed.), *Nisa Partica. Ricerche nel complesso monumentale arsacide 1990-2006, Mesopotamia*, IX, Firenze, Le Lettere, 2008, p. 83-166.

86. G. Lecuyot, *Fouilles d'Aï Khanoum IX, op. cit.* (note 72).

87. Sur la corégence inaugurée par ce roi en 175/174 voir le développement historique reconstitué à partir des parchemins gréco-bactriens dits d'Asangorna et d'Amphipolis : *supra* note 77.

88. F. Kidd, A. V. Betts, « Entre le fleuve et la steppe : nouvelles perspectives sur le Khorezm ancien », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 2010, p. 637-686.

Aï Khanoum

Échanges et résistances

Dès sa découverte sur la rive gauche de l'actuel Darya-i Pandj, rivière qui forme la frontière entre l'Afghanistan et le Tadjikistan (fig. 1), Aï Khanoum a constitué un sujet d'étude privilégié pour la thématique des transferts culturels. Colonie grecque fondée à la fin du IV^e ou au début du III^e siècle av. J.-C., cette ville dont le nom antique n'est pas conservé fut souvent décrite comme un avant-poste de la culture¹ grecque situé au contact des barbares. On ne connaît pas précisément la date de sa fondation, que l'on situe entre l'arrivée dans la région en 329 av. J.-C. d'Alexandre le Grand et la fin du règne de Séleucos I (305-281), premier des rois séleucides et son principal héritier en Asie centrale. Mais les recherches récentes montrent que c'est durant le règne d'Antiochos I (281-261 av. J.-C.), fils de Séleucos I, que prit forme la ville proprement dite². Elle resta l'un des principaux centres de peuplement grec de la Bactriane après que le gouverneur séleucide de cette région, Diodote I, eut pris son indépendance et fondé le royaume gréco-bactrien vers 250-235 av. J.-C. avec son fils Diodote II. Aï Khanoum est principalement connu par l'archéologie grâce aux fouilles de la *Délégation Archéologique Française en Afghanistan*, menées sous la direction de Paul Bernard entre 1965 et 1978 (fig. 2). Les premières décennies de son existence sont obscures ; à partir du début du II^e siècle av. J.-C., la ville connut une période de grand développement. Elle fut l'un des principaux établissements du royaume gréco-bactrien, voire l'une de ses capitales, au moins pendant le règne d'Eucratide I (170-145 av. J.-C. environ) qui semble l'avoir refondée sous le nom d'Eucratidéia et y engagea un important programme de construction : la plupart des bâtiments officiels actuellement connus furent bâtis ou rebâtis sous son règne. Plusieurs maisons de grandes

dimensions, habitées par des familles qui appartenaient aux élites du royaume, sont de la même époque³.

Bien que très éloignée du monde méditerranéen, la ville d'Aï Khanoum ressemblait par certains côtés à une cité grecque authentique, habitée par une population qui se revendiquait de culture grecque et reproduisait les modes de vie et les pratiques les plus caractéristiques de celle-ci⁴. Elle constitue donc un bon révélateur de la diffusion en Asie centrale de cette culture. C'est aussi le seul établissement urbain d'époque hellénistique dont on connaisse les vestiges en Bactriane. Les autres établissements sont en général plus petits et de nature militaire. Il s'agit surtout de postes de garde destinés à assurer la maîtrise des circulations le long des axes routiers. Quelques-uns sont plus importants, mais leurs restes sont enfouis sous les couches des occupations plus récentes, à l'instar de la ville de Bactres qui fut pourtant la grande capitale régionale. Les découvertes d'Aï Khanoum sont donc exceptionnelles et donnent l'impression d'un enracinement de l'hellénisme en Asie centrale, enracinement si profond que l'on comprend que les rois kushans, qui contrôlaient la Bactriane et l'Inde du nord aux trois premiers siècles de notre ère, aient ensuite adopté certaines pratiques grecques et contribué au développement de l'art gréco-bouddhique du Gandhara⁵. La réaction des auteurs antiques qui, comme Plutarque, pensaient que les barbares orientaux avaient été civilisés par Alexandre est donc naturelle⁶. Les réalités sont bien sûr plus complexes. Très vite après sa découverte, Paul Bernard avait d'ailleurs souligné la force des réalités locales à Aï Khanoum, comme le révéla par exemple son urbanisme et son architecture⁷.

La question de l'influence de la culture grecque en Asie centrale a fait l'objet de multiples travaux, mais elle demeure très difficile à traiter. Faute de documents, nous simplifions des processus extrêmement complexes dont nous n'avons qu'une connaissance lointaine. Les recherches sur les transferts culturels peuvent nous aider à les considérer plus finement. Elles invitent à prendre davantage en compte la profondeur chronologique, les lieux et les contextes où s'effectuaient ces transferts, leurs vecteurs. La culture grecque fut introduite en Bactriane par les populations méditerranéennes venues y vivre, mais leur arrivée s'est faite en plusieurs étapes. Il n'est pas certain que l'époque d'Alexandre le Grand, qui s'appuya sur plusieurs milliers de colons militaires et de soldats pour tenir et pacifier le pays, ait été la plus propice à ces transferts. Ces hommes, chargés d'imposer la domination macédonienne, n'hésitèrent pas à user de violence et à terroriser les Bactriens⁸. Beaucoup refusèrent en outre de s'implanter durablement dans le pays. Dès l'annonce de la mort du roi en 323, ils se révoltèrent, cherchèrent à rentrer chez eux et furent en grande partie exterminés par une armée macédonienne envoyée restaurer l'ordre⁹. Les entreprises des rois séleucides eurent vraisemblablement plus d'impact. Séleucos I créa une infrastructure politique et administrative en Bactriane, où il délégua son fils Antiochos avec le titre de corégent entre

294 et 281¹⁰. Antiochos était né de la Bactrienne Apama, fille de Spitamène, et y avait d'ailleurs des intérêts et de la parenté. Il fit probablement venir de nouveaux colons et passe pour avoir refondé certaines des anciennes colonies d'Alexandre¹¹. Ses efforts n'ont pas cessé lorsqu'il devint roi comme le suggère le fait qu'Aï Khanoum ait commencé à se développer sous son règne. Mais, bien que le contexte paraisse plus favorable à des transferts culturels, nous n'en avons pas beaucoup de traces. L'action des rois gréco-bactriens fut plus importante encore. À la différence des rois séleucides, ils vivaient en Bactriane, entourés d'une élite aristocratique, et leur force d'attraction était plus importante que celle des gouverneurs séleucides. On peut penser que divers artistes et intellectuels étaient présents à leur cour¹². Ils reprirent à leur compte les pratiques politiques et administratives de leurs prédécesseurs séleucides, ainsi que leurs modes de représentation – en témoigne leur monnayage – et favorisèrent leur implantation en Asie centrale¹³. Diodote I prit le parti de ne pas rompre brusquement avec les Séleucides et utilisa à son profit les structures de pouvoir que les premiers d'entre eux avaient mises en place¹⁴. Ses successeurs firent de même. Il n'est donc pas étonnant que le développement urbain d'Aï Khanoum se soit surtout produit à partir du début du II^e siècle av. J.-C., sous Euthydème I puis son fils Démétrios I, ainsi que quelques années après sous Eucratide I, c'est-à-dire durant les règnes des rois gréco-bactriens les plus prestigieux¹⁵. L'impact de la présence grecque sur les milieux locaux était donc bien plus fort à ce moment qu'à l'époque d'Alexandre le Grand.

Si la chronologie des transferts est à prendre en compte, il faut aussi s'intéresser à ce qui les a provoqués. L'action des rois et des élites qui formaient leur entourage fut comme on l'a vu déterminante, aussi bien dans le domaine de la pratique politique et administrative que dans celui de l'expression visuelle et artistique. Ils furent à l'origine de la constitution d'une forme de culture aristocratique dont le partage assurait la reconnaissance sociale. De manière générale, les rois hellénistiques constituèrent aussi des modèles pour les rois indigènes, ceux de Bithynie par exemple¹⁶, mais également pour les rois parthes et kushans qui adoptèrent certains éléments de la royauté grecque. Le domaine religieux fournit un autre exemple de transfert. Avant d'entrer en relation avec des populations grecques, les Iraniens n'avaient pas pour habitude de concevoir leurs divinités sous une forme anthropomorphique et ne les représentaient pas. Cette habitude changea au contact des Grecs : ils représentèrent leurs dieux et utilisèrent pour cela des modèles inspirés de l'iconographie des dieux grecs. Mais cela ne veut pas dire qu'ils aient adopté pour autant des cultes grecs. Le dieu qui était représenté sous les traits d'un Zeus dans le temple à redans d'Aï Khanoum et dont quelques fragments de la statue de culte sont conservés, n'était pas nécessairement reconnu comme un Zeus. Pour une grande majorité des populations, Grecs compris, il s'agissait plutôt d'un dieu local, Mithra, Ahura Mazda ou Vakhshu, l'Oxus divinisé¹⁷.

La fondation d'Aï Khanoum et l'installation de populations gréco-macédoniennes en Bactriane ont créé une rupture dans l'évolution historique de la région et bouleversé la vie quotidienne des habitants. Cette rupture est clairement perceptible dans la culture matérielle et les paysages urbains. Les formes comme les techniques de fabrication de la céramique connurent des transformations notables. Apparurent des types de vases caractéristiques du monde grec, comme les assiettes à poissons, les bols à bords rentrants, les cratères ou encore les bols mégariens à partir du II^e siècle. Pour la première fois, on utilisa des récipients individuels (bols, assiettes), inconnus jusque-là, ce qui révèle une modification radicale des modes de consommation. De nouvelles techniques de cuisson furent aussi adoptées comme en témoigne la fabrication de vases à pâte de couleur rouge, et gris-noir à partir du II^e siècle, alors que les pâtes locales étaient plutôt de couleur claire¹⁸. Cette nouvelle céramique a progressivement fait disparaître la céramique traditionnelle, qui ne fut plus produite à partir du II^e siècle et tout le monde finit par l'employer. La décoration architecturale fournit un autre exemple de ces transformations. Les architectes adoptèrent des formules propres au monde grec, comme l'emploi de colonnades d'ordre corinthien ou dorique, en empruntant des modes de représentation et d'exécution aux artistes qui travaillaient pour les rois séleucides¹⁹. Ce contexte a aussi donné naissance à des techniques artistiques nouvelles et propres à la région. S'est notamment développé un art de la sculpture en argile crue, technique peu répandue dans le monde grec sauf pour les arts du moulage, mais qui fut adoptée ici pour exécuter des originaux – et non des prototypes – dont l'iconographie et le style étaient grecs²⁰.

Souvent la coexistence d'éléments ou de pratiques que l'on peut rattacher, d'une part, aux modes de représentation et aux usages grecs et, d'autre part, aux traditions locales ou plus largement orientales entraînait une forte mixité culturelle. On est frappé par l'aspect très grec de la plupart des édifices publics. La ville disposait d'un théâtre, d'une capacité de 5 000 spectateurs environ²¹. Elle possédait aussi un gymnase, dont le plan était relativement canonique malgré la présence de longs couloirs qui remplaçaient les habituels portiques : il s'organisait autour d'une vaste cour carrée, sur laquelle donnaient des exèdres à colonnades doriques et de grandes pièces rectangulaires, tandis qu'une seconde, dépourvue de colonnade, constituait au sud un autre terrain de sport²². La fontaine qui se tenait non loin de là contre la face extérieure du rempart du bord du fleuve était un autre édifice typiquement grec, impression renforcée par le décor de ses bouches d'eau, d'abord en forme de dauphins puis de masque de théâtre et de tête de chien dans un second état de construction²³. Si l'on accepte la restitution des fouilleurs, l'un des deux mausolées construits au centre de la ville basse pour abriter les restes de personnages importants prenait la forme d'un petit temple péristyle à deux colonnes *in antis*²⁴. On peut aussi mentionner le propylée monumental qui donnait accès à une voie conduisant à l'entrée du palais et qui, du côté de la rue principale, prenait la forme d'un

portique monumental à quatre colonnes doriques²⁵, ainsi que la cour à exèdres située à une cinquantaine de mètres au sud du temple à redans²⁶. Le palais présentait une plus grande mixité. Il était conçu en fonction de modèles originaires de la Mésopotamie et de l'Iran achéménides, selon une disposition orthogonale rythmée par l'utilisation de grands couloirs qui mettaient en communication des espaces aux fonctions différentes (zone administrative, zone résidentielle, zone économique englobant une trésorerie), et créait une unité d'ensemble²⁷. Mais plusieurs de ses espaces étaient aussi conçus et décorés à la grecque, de vastes cours à colonnades dorique et ionique notamment. En revanche, les trois bâtiments religieux mis au jour se rattachaient sans ambiguïté à des traditions architecturales qui n'étaient pas grecques²⁸. L'un prenait la forme d'un podium installé au sommet de l'acropole, où se pratiquaient des cultes en plein air selon des traditions propres aux populations iraniennes. Les deux autres étaient des temples construits sur une plateforme, dont le plan, s'il évoquait par certaines caractéristiques l'architecture de Syrie-Mésopotamie, se rattache surtout aux conceptions centrasiatiques. De même, le plan des grandes maisons aristocratiques construites sous Eucratide I constituait la version bactrienne d'un modèle élaboré à l'époque achéménide. Aucune ne se présentait sous la forme d'une maison grecque contemporaine et de standing équivalent. Leur agencement était déterminé par l'adoption de traits locaux : des couloirs pour distribuer les circulations, une grande pièce centrale couverte autour de laquelle s'organisaient les espaces de vie et une vaste cour qui occupait un côté de la maison et servait au repos et à l'agrément des habitants. Ces maisons ne comportaient ni péristyle, ni salle de banquet au sol décoré de mosaïques, comme on en trouve souvent dans les maisons aristocratiques des villes grecques de la première moitié du II^e siècle av. J.-C. À Aï Khanoum, les sols étaient de terre battue et recouverts de tapis, comme c'était l'usage dans la région²⁹.

Les activités qui se déroulaient dans ces différents bâtiments se caractérisaient elles aussi par un degré de mixité très variable. Ainsi, l'activité administrative et politique qui avait pour cadre le palais était l'héritière de pratiques achéménides, plus largement orientales, mais également macédoniennes. La trésorerie, administrée par des fonctionnaires royaux dont le travail est connu par une série d'inscriptions sur vases, se rattache aux premières³⁰. Mais le fait que le pouvoir politique se soit inscrit dans la tradition gréco-macédonienne induisait nécessairement des modes de gouvernement gréco-macédoniens. Les cultes en plein air pratiqués sur le podium de l'acropole ou ceux qui l'étaient dans le sanctuaire de la ville étaient plus nettement d'inspiration iranienne et bactrienne³¹. Ce sanctuaire ne comportait pas d'autel monumental permettant de célébrer de grands sacrifices publics en présence de l'ensemble de la communauté. S'y déroulait en revanche un rite d'enfouissement de vases, contenant un liquide à base de végétaux et qui étaient enterrés derrière le temple, l'ouverture placée vers le bas, rite

attesté en Asie centrale depuis l'âge du Bronze. Les activités qui avaient pour cadre le théâtre ou le gymnase, lieux par excellence de l'expression de la culture et de l'éducation grecques, étaient en revanche peu marquées par la mixité.

Il existait donc de multiples combinaisons et le degré de mixité variait en fonction des contextes et des individus concernés. Il est trop schématique d'imaginer que la population d'Aï Khanoum se soit divisée en plusieurs communautés culturelles strictement homogènes, étrangères les unes aux autres³². Un même individu pouvait vivre dans une maison bactrienne, consommer des produits d'origine méditerranéenne s'il en avait les moyens³³, assister à des représentations de théâtre où s'y rendre lors des séances de l'assemblée – s'il en existait une – puis célébrer des rites tantôt d'inspiration grecque tantôt locale dans les sanctuaires de la ville. Dans ces conditions, des choix étaient faits et il faudrait pouvoir préciser lesquels, ce qui n'est pas facile car ils relevaient de processus plus ou moins raisonnés. Les choix opérés par les archéologues au moment des fouilles sont aussi à prendre en compte. Les travaux furent concentrés sur les bâtiments publics dans l'espoir de découvrir des informations permettant de reconstituer l'histoire de la ville³⁴. Or comme on l'a vu, ces bâtiments furent souvent conçus et décorés à la grecque. Prédomine donc l'idée qu'Aï Khanoum était une ville grecque, ce qui est pour le moins réducteur. Les choix des habitants de la ville différaient aussi selon les situations. On imagine que les fortifications ont été construites selon des techniques occidentales³⁵ pour résister à des armées combattant selon les règles de la poliorcétique grecque. D'autres choix sont plus idéologiques.

La volonté de conserver et de reproduire des pratiques purement grecques fait partie des choix les plus intéressants. De nombreux aménagements balnéaires, découverts dans les bâtiments publics comme dans les riches maisons aristocratiques, montrent toute l'importance accordée à l'hygiène et aux soins du corps³⁶. Une salle d'eau fut même découverte dans une ferme, d'aspect modeste, fouillée dans le territoire de la ville³⁷. La pratique du bain est un usage typiquement grec et n'est attestée en Asie centrale que tant que des Grecs y ont vécu³⁸. Ces installations étaient aménagées selon le même principe : elles comprenaient une salle d'eau dont le sol était revêtu d'une mosaïque ou d'un dallage de pierres, le plus souvent dépourvue de baignoire mais comportant un trou d'évacuation³⁹, la toilette se faisant par aspersion, un vestiaire et une troisième pièce où l'on faisait chauffer l'eau qui était apportée dans des seaux.

Les habitants d'Aï Khanoum eurent aussi le souci constant de promouvoir une éducation érudite et lettrée. Ils pratiquaient un grec qui ne se différenciait pas de celui qui était en usage dans le monde méditerranéen⁴⁰. De manière générale, ils semblent avoir privilégié des formes de la culture grecque savantes et conservatrices⁴¹. Une mosaïque à galets et décor figuré, qui recouvrait le sol du vestiaire d'une salle d'eau du palais, présentait ainsi des caractéristiques techniques et stylistiques propres à la Macédoine

du IV^e siècle. Les mosaïques de ce type avaient été depuis longtemps supplantées par les mosaïques à tesselles dans le monde égéen de la seconde moitié du II^e siècle⁴². Leur attachement à la pureté de l'hellénisme et leur désir de le transmettre dans ces formes sont manifestes. C'est ce qui ressort de l'érection d'une inscription connue sous le nom des «Maximes delphiques» dans l'Héroon de Kinéas, mausolée construit au centre de la ville basse pour abriter les restes d'un grand personnage, vraisemblablement responsable de la fondation de la ville. Elles y avaient été exposées à l'initiative d'un certain Cléarque qui dit les avoir copiées à Delphes, probablement à l'époque de la première ou de la deuxième génération des colons⁴³. Ces maximes consistaient en courtes sentences qui définissaient l'idéal de l'homme grec et formaient un ensemble de règles de comportement et de morale qui avaient valeur d'exemple. Il en restait six sur un total de 150 environ : «parle de tous en bien», «pratique la sagesse», «sois un enfant bien élevé/un jeune homme maître de soi/un homme mûr juste, un vieillard de bon conseil/meurs sans affliction⁴⁴». L'Héroon était un bâtiment officiel à forte valeur symbolique et Cléarque n'a pu agir sans avoir l'accord des autorités⁴⁵. On peut même aller jusqu'à supposer qu'il le fit dans le cadre d'un projet soigneusement réfléchi, qui tenait à inscrire l'affirmation de l'hellénisme dans le processus de fondation de la ville. Les premiers habitants proclamaient qu'ils étaient des Grecs et qu'ils allaient se comporter comme tels. La référence à Delphes leur permettait en outre de maintenir un lien fort et symbolique avec l'un des grands centres de la culture grecque et de la vie internationale panhellénique⁴⁶. Ces maximes n'avaient cependant rien d'exceptionnel ; il s'agissait d'un ensemble de recommandations permettant la vie en société. Composées de petites phrases de deux mots seulement, elles étaient probablement récitées et apprises dans les écoles et pouvaient servir de support à l'apprentissage de la lecture⁴⁷. Les habitants d'Aï Khanoum étaient donc attachés à un ensemble de règles de comportement, qu'ils jugeaient constitutives de leur identité, et désiraient les transmettre aux générations suivantes.

Le fait de se revendiquer comme des Grecs et d'adopter les usages les plus représentatifs de l'hellénisme (bain, éducation au gymnase, pratique de la langue grecque, goût pour l'érudition, adoption de valeurs et de règles de comportement caractéristiques) était porteur de différenciations sociales et culturelles. Ces usages induisaient des modes d'action et une compréhension du monde qui étaient particuliers à ces individus et les distinguaient des autres populations. La nudité qui se pratiquait au gymnase ou au bain impliquait par exemple un rapport des individus à leur corps qui était propre aux Grecs et devait choquer ceux des Iraniens restés attachés aux conceptions traditionnelles interdisant de le dévoiler. Les soins du corps et l'entraînement physique au gymnase permettaient d'entretenir son corps et de l'embellir. La recherche de la beauté corporelle était depuis toujours une préoccupation des élites grecques et exposer aux yeux de tous un beau corps était depuis l'époque archaïque un marqueur

de distinction sociale. C'est aussi sous la forme d'un jeune homme nu, vêtu de la seule chlamyde et coiffé d'un pétase, que l'on représenta un défunt dont la tombe fut fouillée à l'extérieur de la ville⁴⁸. Le personnage était sculpté en bas-relief sur une plaque de calcaire mesurant une soixantaine centimètres de hauteur, qui avait été volontairement détruite; il en restait 29 fragments, trouvés devant la porte d'entrée du mausolée. Ce jeune homme avait l'apparence d'un jeune éphèbe, type iconographique qui remonte à l'époque classique. Mais il avait les cheveux longs, ce qui est inhabituel pour cette catégorie de la population⁴⁹ et révèle peut-être des habitudes locales. Cet individu était donc éventuellement un riche Bactrien, mais son apparence est celui d'un jeune Grec représenté selon les canons de la nudité héroïque.

Ces comportements ne sont pas surprenants et ont déjà été mis en évidence depuis longtemps dans d'autres endroits. Ils sont le propre des sociétés coloniales dont les membres tiennent à préserver une apparente pureté et refusent de se mélanger aux populations locales⁵⁰. Mais la situation est un peu différente dans le monde grec hellénistique en raison de la porosité de l'hellénisme et de son caractère malléable. Le terme «d'hellénisme» nécessite d'être défini. Il se rapporte à un ensemble de pratiques et de représentations, communes à des individus qui se reconnaissaient comme des parents⁵¹ et comme les membres d'une même communauté. Les critères d'appartenance à celle-ci ont évolué en fonction du temps⁵², tout comme le nombre des individus concernés. On considère en général que le partage d'une même langue était d'importance. Probablement, mais seulement à partir du moment où le grec de la *koinè* s'est répandu, selon un processus plus ou moins rapide en fonction des endroits et des contextes sociaux. Il s'enclencha quand le dialecte attique devint la langue de la culture et de la chancellerie de certaines élites dirigeantes, celles de Macédoine notamment, au moins à partir de la première moitié du IV^e siècle. Le partage d'un ensemble de mythes et de héros fondateurs est un autre critère. L'unité était aussi assurée par des modes de vie et des règles de comportements collectifs fondés sur des valeurs partagées (recherche de la gloire, dévouement à l'égard de la collectivité, mentalité agonistique). Cet hellénisme s'exprimait enfin à travers des pratiques artistiques et des modes de représentation identiques⁵³ et à travers la capacité à user de la raison pour comprendre le monde. Pris isolément, ces différents critères ne suffisent pas à le définir. La recherche de la gloire, la mentalité agonistique, si caractéristiques des Grecs, sont présentes dans d'autres sociétés hiérarchisées et ne leur sont pas propres. Ce sont ces éléments pris ensemble et formant système qui sont pertinents pour caractériser l'hellénisme. La transmission de l'un ou plusieurs d'entre eux à des individus qui ne faisaient pas partie de la communauté des Grecs générerait des situations de transferts culturels. Ces individus avaient ensuite la possibilité de faire à leur tour partie de cette communauté, de se concevoir eux-mêmes comme des Grecs et d'être conçus ainsi par les autres⁵⁴. Il n'existait pas

de frontières étanches entre les différentes populations: tout individu qui adoptait les caractéristiques de l'hellénisme pouvait prétendre être reconnu comme un Grec⁵⁵, ce qui permettait aux élites locales de conserver leur place dans des sociétés dominées par le pouvoir gréco-macédonien.

Cet hellénisme présentait aussi beaucoup plus de diversité qu'on ne l'imagine. Chaque individu se rattachait à plusieurs groupes sociaux, imbriqués les uns dans les autres (la famille, le clan, la cité, l'*ethnos*, la *koinè* grecque...), qui se définissaient tous par des «cultures» spécifiques, elles-mêmes constitutives de l'hellénisme⁵⁶. Si l'on peut définir l'hellénisme comme la culture de la *koinè* grecque tout entière, ce qui permettait aux Grecs de se reconnaître comme formant un même groupe, cet hellénisme prenait à chacun de ces niveaux des caractéristiques propres et celles-ci étaient probablement davantage perceptibles et plus pertinentes pour les Grecs eux-mêmes, dont le premier horizon de référence n'était pas celui de la *koinè* mais celui de la communauté à laquelle ils appartenaient, souvent une cité parfois un autre type de collectivité. Si les Grecs partageaient un ensemble de pratiques religieuses et un panthéon commun, critère souvent considéré comme déterminant pour définir la participation à la *koinè*, ces pratiques étaient diverses en fonction des endroits et la même divinité y avait des personnalités et des modes d'action variables⁵⁷. Par conséquent, même si l'on a tendance à considérer la culture grecque comme une culture universelle, partout la diversité l'emportait. De ce fait, il est trop schématique d'opposer comme on le fait souvent un monde grec culturellement uniforme à des mondes, situés sur ses marges, marqués par la différence et la mixité culturelles du fait du contact avec des populations qui n'étaient pas grecques. Cette mixité, même si elle prenait des formes différentes, existait partout et elle était d'autant plus forte que les Grecs avaient l'habitude d'accepter et de réinterpréter des usages et des pratiques qui n'étaient pas les leurs. La forte popularité des cultes égyptiens qui se répandirent à l'époque hellénistique dans l'ensemble du bassin égéen et furent intégrés aux panthéons officiels des cités en est un bon exemple⁵⁸. Le monde hellénistique fut donc à la fois le creuset et le résultat de multiples transferts culturels.

Dans le cas d'Aï Khanoum, nous sommes néanmoins confrontés à la contradiction entre d'un côté l'affirmation de l'hellénisme le plus pur et sa préservation et de l'autre la mixité de la culture locale⁵⁹. Cette contradiction n'est probablement qu'apparente. Comme G. Rougemont, nous pouvons distinguer entre ce qu'il nomme «l'identité culturelle réelle» des populations et celle qu'elles tenaient à afficher⁶⁰. Ce que nous observons à Aï Khanoum semble en fait constituer un exemple d'application des théories déjà anciennes de Frederik Barth, qui reposent sur une claire distinction entre la culture, prise au sens large, et l'identité culturelle des populations⁶¹. Cette dernière est définie par des signes d'identification, des valeurs morales et des règles de comportement qu'un groupe

adopte pour se différencier des groupes voisins et maintenir une frontière avec eux⁶². Ces groupes peuvent partager la même culture, ou des cultures proches, mais ils sélectionneront des caractéristiques spécifiques et différentes pour s'individualiser. Quand les différences ne s'effacent pas avec le temps alors que les groupes restent en contact, on peut en déduire qu'ils ont la volonté de maintenir cette opposition et qu'elle est un élément structurant de leur organisation et de leur identité.

Les habitants d'Aï Khanoum partageaient une culture mixte commune, mais les élites se distinguaient en adoptant des pratiques qu'elles jugeaient les plus caractéristiques de l'hellénisme. Ce phénomène exista dès les débuts de la ville comme le révèle l'exposition des maximes delphiques dans l'Hérôon de Kinéas, et il est même inscrit dans le processus de sa fondation si l'on accepte qu'il abrita les restes du fondateur. Il n'avait pas disparu au milieu du II^e siècle, quand la ville connut des événements qui entraînèrent le départ des élites et de l'administration grecques. C'est d'ailleurs dans les dernières décennies de son histoire que fut construit le gymnase. Cette frontière culturelle a été longtemps entretenue, et l'on peut penser que les élites ont été attentives à éduquer leurs enfants selon des normes grecques traditionnelles, attitude qui devait leur permettre de garder leur cohésion et, si nécessaire, de se protéger des autres composantes de la population. Cette frontière culturelle s'est en effet probablement doublée d'une frontière sociale. La société d'Aï Khanoum était inégalitaire et hiérarchisée comme le révèle l'ampleur des riches maisons aristocratiques⁶³. L'exploitation intensive de la plaine environnante, mise en valeur grâce à un système de canaux qui remontait à l'âge du Bronze et que les Grecs avaient fini de développer, demandait une importante force de travail⁶⁴. Mais les revenus produits profitaient essentiellement aux plus riches, minoritaires au sein de la population. Il est probable que leur sécurité reposait sur la cohésion, et le partage d'éléments communs ne pouvait que la favoriser. Ils étaient vraisemblablement les héritiers des premiers colons, mais intégraient aussi dans leurs rangs ceux des aristocrates bactriens qui dominaient la région avant l'arrivée des armées d'Alexandre et avaient accepté de se comporter selon les normes définies précédemment, en adoptant les signes distinctifs des élites grecques.

Dans ces conditions, on comprend que des signes différents aient été adoptés par l'autre composante de la population. Elle est moins bien connue, bien que certaines de ses maisons aient été fouillées. Très différentes de celles des élites, ces habitations étaient de petite taille et de médiocre qualité⁶⁵. Elles comptaient pour seuls aménagements des foyers, des banquettes ou des murets construits en briques crues. Aucune ne présentait la moindre installation en rapport avec la culture grecque⁶⁶. Cette population est surtout connue pour la dernière période d'activité de la ville. Aï Khanoum fut violemment attaqué vers le milieu du II^e siècle avant J.-C., vers 145, et les élites ainsi que l'administration gréco-bactrienne furent obligées de quitter la ville. On a considéré

qu'elle avait été abandonnée à la suite d'une invasion nomade, puis momentanément réoccupée par des squatters. Les travaux récents suggèrent plutôt que les élites sont effectivement parties, mais pas le reste de la population qui continua d'y vivre⁶⁷. Au fil du temps, des éléments étrangers d'origine nomade sont venus s'agréger à elle. On en voit la trace dans l'introduction d'une céramique spécifique, des pots façonnés en forme de bouteille ainsi que des vases tripodes, que l'on peut mettre en relation avec des groupes nomades de la région⁶⁸. Or cette population ne garda aucun des éléments qui caractérisaient les élites de culture grecque. Elle entreprit même d'en faire disparaître les signes les plus visibles. La ville fut transformée en une gigantesque carrière : la pierre et le métal furent systématiquement récupérés, partout où c'était possible. Des traces d'une activité de métallurgie ont été repérées dans plusieurs anciens bâtiments publics réoccupés, où des fonderies ont été installées⁶⁹. Le palais fut ravagé, peut-être volontairement détruit car un incendie s'y déclara en plusieurs endroits, puis mis en exploitation de manière à récupérer tous les matériaux qui pouvaient l'être⁷⁰. Les espaces publics perdirent leur caractère officiel et furent systématiquement privatisés et réoccupés, ainsi que les grandes maisons aristocratiques⁷¹. De nouveaux sols et des aménagements sommaires y furent construits. Ces édifices furent habités par plusieurs familles qui se partagèrent les différentes pièces ; des portes furent bouchées, d'autres ouvertes, de manière à parcelliser les espaces et à modifier les circulations internes. L'Hérôon de Kinéas fut même englobé dans un important quartier d'habitations qui se développa tout autour de lui⁷². La population restée en ville perdit la notion du caractère public des édifices ou refusa de le reconnaître. Seuls le temple à redans et la chapelle du sanctuaire échappèrent à ce sort, probablement en raison de leur caractère sacré, mais les autres bâtiments du sanctuaire furent à leur tour progressivement privatisés et la cour devint un lieu d'activités domestiques⁷³. La destruction ou la récupération de ces édifices entraînèrent la disparition des pratiques et des activités qui s'y déroulaient, et donc de tous les éléments qui permettaient aux élites de s'individualiser et de se reconnaître, sans que les populations restées dans la ville aient cherché à se les réapproprier. Le sort réservé à l'inscription de Kinéas en est le symbole : la pierre fut réemployée pour caler un pilier qui soutenait le toit de l'édifice, transformé en unité d'habitation⁷⁴. Celui du bas-relief funéraire au jeune éphèbe nu, volontairement réduit en petits morceaux, est tout aussi significatif. Il est en outre possible que la statue de culte du sanctuaire ait été volontairement renversée par des individus qui n'acceptaient pas les caractéristiques grecques du culte⁷⁵. Mais cette population n'éprouva par ailleurs aucune difficulté à utiliser la céramique qui était la sienne depuis plusieurs décennies, bien que celle-ci soit grecque d'inspiration. Les habitants continuèrent à la fabriquer et on la trouve sans changement dans tous les contextes de trouvaille et dans les couches d'occupation antérieures comme postérieures au départ des élites⁷⁶. Ce ne

sont donc pas les manifestations de la culture locale qui furent atteintes par ces événements, mais celles qui caractérisaient les élites.

Cette étude ne prétend pas reconstituer l'ensemble des phénomènes et des événements qui se sont produits à Aï Khanoum. Elle propose une grille de lecture qui contribue à les expliquer. L'exemple d'Aï Khanoum permet d'entrevoir certains des mécanismes à l'œuvre dans les processus de transferts culturels. Ils y furent nombreux et favorisèrent le développement d'une culture marquée par la mixité. Mais les populations agissaient de manière complexe. Elles étaient profondément marquées par ces transferts dans leur vie quotidienne, mais leur identité culturelle reposait sur le refus du transfert et de la mixité, et cela vaut pour les membres des élites comme pour le reste de la population.



Figure 1. Principales villes d'Asie centrale
© L. Martinez-Sève/Corédoc.

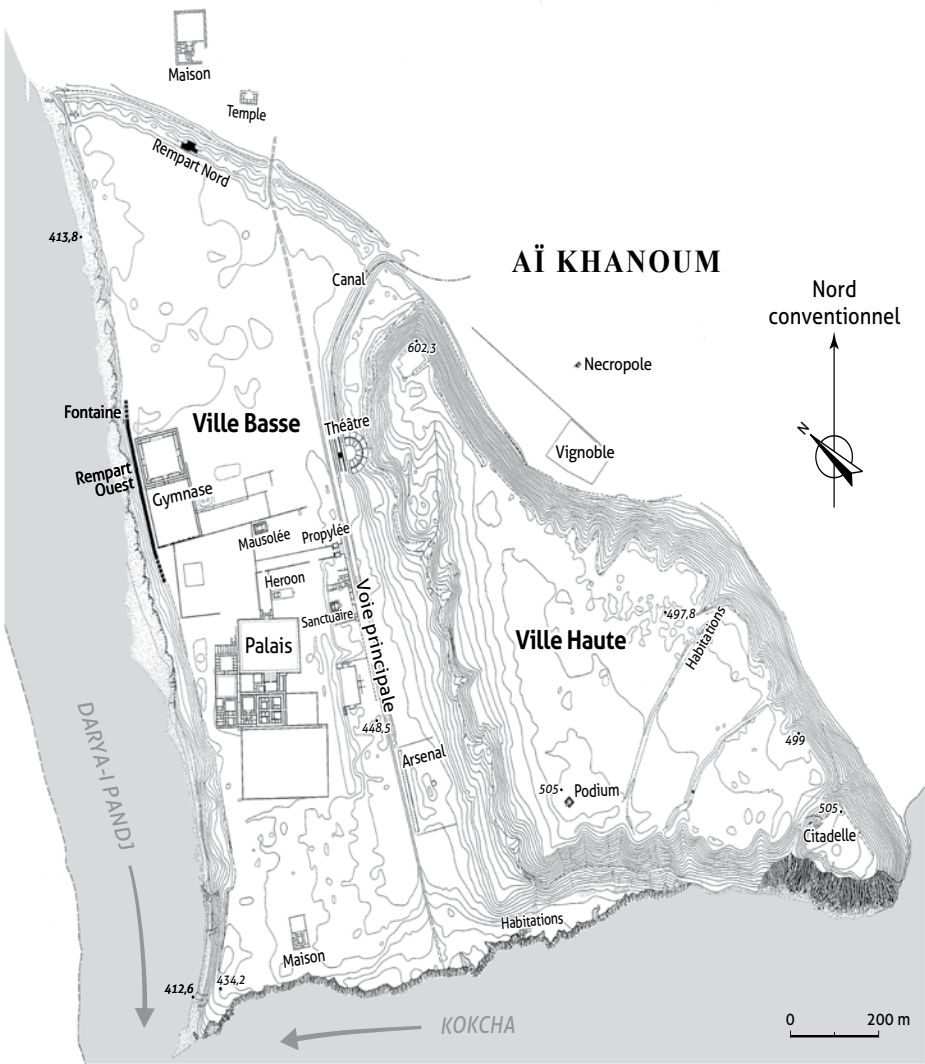


Figure 2. Plan d'Aï Khanoum
© J.-C. Liger, G. Lecuyot/Corédoc.

NOTES

* Je remercie vivement Georges Rougemont pour ses remarques toujours pertinentes, qui m'ont permis d'enrichir cet article, qui constitue une version revue et augmentée de la première publication parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (éd.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 59-65.

1. Le terme de « culture » est pris tout au long de cet article dans son acception la plus large (ensemble des pratiques, des représentations et des productions propres à une société donnée).

2. L. Martinez-Sève, « Données historiques », in G. Lecuyot, *Fouilles d'Aï Khanoum IX, L'Habitat*, Paris, De Boccard, 2013, p. 213-220; *eadem*, « The Spatial Organization of Aï Khanoum, a Greek City in Afghanistan », *American Journal of Archaeology*, 118.2, 2014, p. 267-283; *eadem*, « La colonisation grecque en Asie centrale : les évolutions récentes de la recherche », in R. Oetjen, F. X. Ryan (eds.), *Seleukeia. Studies in Seleucid History, Archaeology and Numismatics in Honor of Getzel M. Cohen*, Berlin, de Gruyter, sous presse. Il faut distinguer entre le moment où le pouvoir grec a pris possession de la plaine et du site d'Aï Khanoum, en y installant probablement une garnison, et celui où le pouvoir séleucide a décidé de construire une importante ville à cet endroit. Plusieurs décennies ont pu séparer ces deux événements.

3. Pour la chronologie de la ville, cf. les références bibliographiques données à la note précédente. Ces maisons viennent de faire l'objet d'une publication par G. Lecuyot, *Fouilles d'Aï Khanoum IX, L'Habitat*, Paris, De Boccard, 2013.

4. Mais par certains côtés seulement. Cf. G. Rougemont, « Grecs et non Grecs dans les inscriptions grecques d'Iran et d'Asie centrale », *Studia Iranica*, 43, 2014, p. 7-39.

5. Sur l'impact de la culture grecque en Orient, cf. l'article fondateur de D. Schlumberger, « Descendants non méditerranéens de l'art grec », *Syria* 37, 1960, p. 253-319. Voir aussi B. Ja. Staviskij, *La Bactriane sous les Kushans. Problèmes d'histoire et de culture*, Paris, Jean Maisonneuve éditions, 1986, p. 159-194.

6. Plutarque, *Fortune d'Alexandre*, I, 4-6; cf. aussi Polybe (II, 6, 34) qui présente le roi gréco-bactrien Euthydème I comme le défenseur de la civilisation contre les barbares. Attaqué par Antiochos III, le roi séleucide qui cherchait à récupérer la Bactriane, Euthydème prétendit servir de rempart contre les nomades qui les menaçaient tous les deux et risquaient de ramener le pays à la barbarie (πλήθι γὰρ οὐκ ὀλίγα παρῆναι τῶν Νομάδων, δι' ὃν κινδυνεύειν μὲν ἀμφοτέρους, ἐκβαρβαρωθήσεσθαι δὲ τὴν χώραν ὁμολογουμένως, ἐὰν ἐκείνους προσδέχονται). Cf. aussi G. Parker, « Hellenism in an Afghan Context », in H. P. Ray, D. T. Potts (eds.), *Memory as History. The Legacy of Alexander in Asia*, New Delhi, Aryan Books International, p. 176-181.

7. P. Bernard, « Les traditions orientales dans l'architecture gréco-bactrienne », *Journal Asiatique*, 264, fasc. 3-4, 1976, p. 245-275; *idem*, « Problèmes d'histoire coloniale grecque à travers l'urbanisme d'une cité hellénistique d'Asie centrale », in *150 Jahre Deutsches Archäologisches Institut 1829-1979*, Mainz, P. von Zabern, 1979, p. 108-120. H.-P. Francfort, dans une étude récente (*L'Art oublié des lapidaires de la Bactriane aux époques achéménide et hellénistique*, (Persika 17), Paris, De Boccard, 2013), met aussi en évidence l'existence de traditions artistiques spécifiquement bactriennes, qui se manifestèrent aussi bien à Aï Khanoum que dans d'autres établissements de la région.

8. F. Holt, *Alexander the Great and Bactria*, Leiden, Brill, 1989; L. Martinez-Sève, « Les Grecs d'Extrême-Orient : communautés grecques d'Asie centrale et d'Iran », in L. Martinez-Sève (éd.), *Les Diasporas grecques du VIII^e à la fin du III^e siècle av. J.-C.*, (Pallas 89), 2012, p. 371-375. On peut estimer à près de 20 000 le nombre des soldats et colons militaires établis par Alexandre en Bactriane et en Sogdiane.

9. Diodore de Sicile, 17, 99, 5-6 et 18, 7; Quinte Curce, 9, 7, 1-11. F. Holt, *Alexander the Great and Bactria*, *op. cit.* (note 8), p. 82-86; O. Coloru, *Da Alessandro a Menandro. Il regno greco di Battriana*, Pisa-Roma, F. Serra, 2009, p. 130-134.

10. L. Capdetrey, *Le Pouvoir séleucide. Territoire, administration, finances d'un royaume hellénistique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007, p. 76-81.

11. Plin l'Ancien, *Hist. Nat.*, 6, 47-49. L. Martinez-Sève, « Les Grecs d'Extrême-Orient », *loc. cit.* (note 8), p. 375-376.

12. On possède l'exemple des rois parthes, qui s'adressèrent à des artistes grecs pour embellir leur capitale de Nisa, située au Turkménistan actuel (cf. A. Invernizzi, « The Culture of Parthian Nisa », in J. Cribb, G. Herrmann (eds.), *After Alexander. Central Asia before Islam*, London, Oxford University Press, 2007, p. 163-177; A. Invernizzi, C. Lippolis (eds.), *Nisa Partica. Ricerche nel complesso monumentale arsacide 1990-2006*, Firenze, Le Lettere, 2008).

13. O. Coloru, *Da Alessandro a Menandro*, *op. cit.* (note 9), p. 265-269. Pour les monnaies, O. Bopearachchi, *Monnaies gréco-bactriennes et indo-grecques. Catalogue raisonné*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1991.

14. F. Holt, *Thundering Zeus. The Making of Hellenistic Bactria*, Berkeley, University of California Press, 1999, p. 48-125; B. Kritt, *Dynastic Transitions in the Coinage of Bactria*, Lancaster, Classical Numismatic Group, Inc., 2001, p. 7-70; L. Martinez-Sève, « Roi et cités en Asie centrale : un roi indispensable ? », in C. Feyel et alii (eds.), *Communautés locales et pouvoir central dans l'Orient hellénistique*, Nancy, De Boccard, 2012, p. 227-228.

15. L. Martinez-Sève, « Données historiques », *loc. cit.* (note 2), p. 216-218. Pour le règne de ces rois, O. Coloru, *Da Alessandro a Menandro*, *op. cit.* (note 9), p. 175-193, 209-230; F. Widemann, *Les Successeurs d'Alexandre en Asie centrale et leur héritage culturel*, Paris, Riveneuve éditions, 2009, p. 55-71, 167-189.

16. L. Hannestad, « "This Contributes in no small way to one's Reputation : " The Bithynian Kings and Greek Culture », in P. Bilde et alii (eds.), *Aspects of Hellenistic Kingship*, Aarhus, Aarhus University Press, 1996, p. 67-98.

17. P. Bernard, « Campagne de 1969 à Aï Khanoum en Afghanistan », *CRAI (Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, 1969, p. 313-355, ici p. 338-341; F. Grenet, « Mithra au temple principal d'Aï Khanoum ? », in P. Bernard, F. Grenet (eds.), *Histoire et cultes de l'Asie centrale préislamique*, Paris, Éditions du CNRS, 1991, p. 149-151; M. Boyce, F. Grenet, *A History of Zoroastrianism under Macedonian and Roman Rule*, Leiden, Brill, 1991, p. 170-171; H.-P. Francfort, « Aï Khanoum "temple with indented niches" and Takht-i Sangin "Oxus temple" in historical cultural perspective : outline of a hypothesis about the cults », *Parthica* 14, 2012, p. 109-136; L. Martinez-Sève, « Les sanctuaires autochtones dans le monde iranien d'époque hellénistique : un problème de définition », in Ph. Clancier et J. Monerie (eds.), *Les Sanctuaires autochtones et le Roi dans le Proche-Orient hellénistique, Topoi*, 19/1, 2014, p. 239-277.

18. B. Lyonnet, *Prospections archéologiques en Bactriane orientale (1974-1978) sous la direction de J.-C. Gardin*. Vol. II *Céramique et peuplement, du Chalcolithique à la conquête arabe*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1997, p. 121-155; *eadem*, « Questions on the Date of the Hellenistic Pottery from Central Asia (Aï Khanoum, Marakanda and Koktepe) », *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, 18, 2012, p. 143-173; *eadem*, « Recherches récentes sur les céramiques de Sogdiane », in J. Benezu-Sarmiento (éd.), *L'Archéologie française en Asie centrale, Cahiers d'Asie centrale*, 21/22, 2013, p. 268-271; *eadem*, « La céramique de la maison du quartier Sud-Ouest d'Aï Khanoum », in G. Lecuyot, *op. cit.* (note 3), p. 179-191.

19. P. Bernard, « Chapiteaux corinthiens hellénistiques d'Asie centrale découverts à Aï Khanoum », *Syria* 45, 1968, p. 111-151.

20. Mentionnons par exemple les fragments de sculptures trouvés dans le temple d'Aï Khanoum (P. Bernard, « Campagne de 1969 », *loc. cit.* (note 17), p. 344-346; *idem*, « La colonie grecque d'Aï Khanoum et l'hellénisme en Asie centrale », in P. Cambon (éd.), *Afghanistan, les trésors retrouvés. Collections du musée national de Kaboul*, Paris, Réunion des Musées nationaux, 2006, n° 12, p. 55-67), dont la statue de culte acrolithe avait été également exécutée en recourant largement à cette technique, ainsi que les statues royales qui étaient dans le temple de l'Oxus à Takht-i Sangin (B. A. Litvinskij, *Hram Oksa V Baktrii (Južnyj Tadžikistan)*, vol. III. *Iskusstvo, hudožestvennoe remeslo, muzykal'nye instrumenty*, Moscou, « Vostočnaja Literatura » RAN, 2010, p. 255-269, pl. 18-19 et annexe de A. S. Balaxvancev, p. 531-544).

21. P. Bernard, « Campagne de fouilles 1975 à Aï Khanoum (Afghanistan) », *CRAI*, 1976, p. 287-322, ici p. 314-322; *idem*, « Campagne de fouilles 1976-1977 à Aï Khanoum (Afghanistan) », *CRAI*, 1978, p. 421-463, ici p. 429-441.

22. S. Veuve, *Fouilles d'Aï Khanoum VI. Le gymnase*, MDAFA (Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan) XXX, Paris, De Boccard, 1987.

23. P. Leriche, J. Thoraval, « La fontaine du rempart de l'Oxus à Aï Khanoum », *Syria* 56, 1979, p. 171-205.

24. H.-P. Francfort, J.-C. Liger, « Fouilles d'Aï Khanoum : campagne de 1974. II ; L'hérion au caveau de pierre », *Bull. de l'École Française d'Extrême-Orient*, 63, 1976, p. 25-39.

25. O. Guillaume, *Fouilles d'Aï Khanoum II, Les propylées de la rue principale*, MDAFA XXVI, Paris, 1983.

26. G. Lecuyot, *L'Habitat*, *op. cit.* (note 3), p. 75-92.

27. P. Bernard, « Les traditions orientales... », *loc. cit.* (note 7), p. 252-257; C. Rapin, *Fouilles d'Aï Khanoum VIII, La trésorerie du palais hellénistique d'Aï Khanoum*, MDAFA XXXIII, Paris, De Boccard, 1992 (p. 272-273 pour l'organisation du palais).

28. S. B. Downey, *Mesopotamian Religious Architecture. Alexander through the Parthians*, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 65-75; P. Bernard, « L'architecture religieuse de l'Asie centrale à l'époque hellénistique », *Akten des XIII. Internationalen Kongresses für klassische Archäologie Berlin 1988*, Mainz, von Zabern, 1990, p. 51-59; M. Boyce, F. Grenet, *A History of Zoroastrianism*, *op. cit.* (note 17), p. 165-172, 182; L. Martinez-Sève, « À propos du temple aux niches indentées d'Aï Khanoum : Quelques Observations », in P. Carlier, C. Lerouge (éd.), *Paysage et religion en Grèce an-*

tique : *Mélanges offerts à Madeleine Jost*, Paris, De Boccard, 2010, p. 195-207 ; *eadem*, « Les sanctuaires autochtones... », *loc. cit.* (note 17). Voir aussi la contribution de C. Rapin dans ce volume.

29. G. Lecuyot, *L'Habitat*, *op. cit.* (note 3), notamment p. 201-207.

30. C. Rapin, *La Trésorerie du palais hellénistique*, *op. cit.* (note 27) ; G. Rougemont, *Inscriptions grecques d'Iran et d'Asie centrale, Corpus Inscriptionum Iranicarum*, London, School of Oriental and African Studies, 2012, n° 99-130.

31. H.-P. Francfort, « Ai Khanoum... », *loc. cit.* (note 17), p. 116-119 ; L. Martinez-Sève, « Les cultes dans le sanctuaire principal d'Ai Khanoum (Afghanistan) : remarques sur la vie religieuse des Grecs de Bactriane », in M.-C. Ferriès, M. P. Castiglioni et F. Létoublon (éd.), *Forgerons, élites et voyageurs, Mélanges à la mémoire d'Isabelle Ratinaud*, Grenoble, 2013, p. 483-504.

32. Même si dans la réalité des phénomènes de ségrégation et d'exclusion ainsi que des barrières culturelles existaient.

33. Une amphore rhodienne fut découverte dans une des maisons (P. Bernard, « La campagne de fouille de 1970 à Ai Khanoum (Afghanistan) », *CRAI*, 1971, p. 300-349, ici p. 411) et de l'huile d'olive était stockée dans la trésorerie (Cl. Rapin, *La trésorerie*, *op. cit.* [note 27], p. 96-97, 107-108 ; G. Rougemont, *Inscriptions grecques*, *op. cit.* [note 30]).

34. P. Bernard, « La découverte et la fouille du site hellénistique d'Ai Khanoum en Afghanistan : comment elles se sont faites », *Parthica* 11, 2009, p. 33-56.

35. P. Leriche, *Fouilles d'Ai Khanoum V, Les remparts et les monuments associés*, MDAFA XXIX, Paris, De Boccard, 1986, p. 91-98 ; certaines caractéristiques de ces fortifications s'expliquent néanmoins par l'adoption de techniques défensives propres à l'Asie centrale.

36. P. Bernard « La campagne de fouille de 1970 à Ai Khanoum », *loc. cit.* (note 33), p. 389-402 ; S. Veuve, *Le Gymnase*, *op. cit.* (note 22), p. 107-108 ; G. Lecuyot, *L'Habitat*, *op. cit.* (note 3), p. 6, 30-34, 40-41, 47-48, 59, 76-77, 85-87, 108, 125-128, 194-196.

37. H.-P. Francfort, « Habitat rural achéménide, hellénistique et kouchan dans la plaine d'Ai Khanoum-Shortugai », in G. Lecuyot, *L'Habitat*, *op. cit.* (note 3), p. 163-164.

38. Une baignoire a par exemple été trouvée dans la petite forteresse de Kurganzol, qui surveillait la route menant de Bactriane en Sogdiane, à une centaine de kilomètres au Nord de Termez (L. M. Sverchkov, « The Kurganzol Fortress [on the history of Central Asia in the Hellenistic era] », *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, 14 [2008], p. 123-191, ici p. 137). Il faut néanmoins signaler qu'une des pièces du quartier de l'Hérôon, qui fut construit après le départ de la ville des élites grecques et de l'administration gréco-bactrienne, a pu fonctionner comme salle d'eau (P. Bernard, « Le quartier d'habitation près de l'Hérôon de Kinéas », in G. Lecuyot, *L'Habitat*, *op. cit.* [note 3], p. 156). Une salle d'eau est aussi connue pour une maison kouchane de Dal'verzine-tepe (G. A. Pugačenkova, E. B. Rtveladze et alii, *Dal'verzintepa. Kušanskij gorod na juze Uzbekistana*, Taškent, 1978, p. 36, fig. 20).

39. Une maison située dans les environs du sanctuaire de la ville comprenait néanmoins une petite salle de bain avec une sorte de baignoire en forme de cuve (L. Martinez-Sève, « Les maisons du quartier du temple principal d'Ai Khanoum », in G. Lecuyot, *ibid.*, p. 138-139).

40. G. Rougemont, « Les inscriptions grecques d'Iran et d'Asie centrale. Bilinguisme, interférences culturelles, colonisation », *Journal des Savants*, janvier-juin 2012, p. 3-27, ici p. 17-24 ; *idem*, « Grecs et non Grecs », *loc. cit.* (note 4).

41. On le voit à Ai Khanoum, mais les inscriptions grecques d'Iran et d'Asie centrale montrent que c'était une tendance répandue parmi les milieux grecs de ces régions (cf. les deux articles de G. Rougemont cités à la note précédente, ainsi que sa publication des *Inscriptions grecques*, *op. cit.* [note 30], 2012). Une inscription découverte au Tadjikistan, sans doute près de l'actuelle ville de Kuliab, donne la dédicace d'un autel d'Hestia, rédigée en tétramètres trochaïques par un officier du nom d'Héliodote pour le roi Euthydème I et son fils Démétrios. Cette forme de versification, très rare à l'époque hellénistique, était en revanche plus fréquente à l'époque classique (Rougemont, *Inscriptions*, *ib.*, n° 151).

42. P. Bernard, « Campagne de fouilles 1974 à Ai Khanoum (Afghanistan) », *CRAI*, 1975, p. 175-180. P. Bernard décrit cette mosaïque comme le témoignage d'un « art fossilisé ».

43. L. Robert, « De Delphes à l'Oxus, inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane », *CRAI*, 1968, p. 421-457 ; Rougemont, *Inscriptions grecques*, *op. cit.* (note 30), n° 97. Selon G. Rougemont, l'inscription fut gravée entre le règne d'Alexandre et celui d'Antiochos I (soit entre 325 et 260 av. J.-C. environ).

44. Εὐλόγει πάντας / φίλοσοφ[ος γίνου] / Παῖς ὦν κόμμος γίνου / ἥβων ἐγκρατής / μέσος δίκαιος / πρεσβύτης εὐβουλος / τελευτῶν ἄλλος (trad. G. Rougemont).

45. Je remercie Pierre Frölich pour cette suggestion.

46. La dédicace de Cléarque était composée en vers et caractéristique du style poétique de l'époque hellénistique : « Ces

sages paroles d'hommes illustres d'autrefois sont consacrées comme offrandes dans la sainte Pytho ; c'est là que Cléarque les a copiées avec soin, et il les a placées, afin qu'elles resplendissent au loin, dans l'enclos sacré de Kinéas » / Ἀνδρῶν τοι σοφὰ ταῦτα παλαιότερον ἀνάκειται | ῥήματα ἀρεγνότεον Πυθοῖ ἐν ἡγαθέαι | ἔνθεν ταῦτα Κλέαρχος ἐπιφραδέως ἀναγράφας | εἴσατο τηλαυγὴ Κινέου ἐν ταμέναι (trad. G. Rougemont). Nous ne reviendrons pas ici sur l'identité de Cléarque.

47. Al. N. Oikonomides, « Records of "The Commandements of the Seven Wise Men" in the 3rd c. B.C. The Revered "Greek Reading-book" of the Hellenistic World », *Classical Bulletin* 63, 1987, p. 67-76 ; cf. aussi un papyrus du I^{er} siècle ap. J.-C. réédité par M. Huys (« P. OXY. 61.4099 : A Combination of Mythographic Lists with Sentences of the Seven Wise Men », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 113, 1996, p. 205-212), qui comportait aussi ces maximes à la suite d'une liste de héros et constituait peut-être un papyrus scolaire.

48. P. Bernard, « Campagne de fouilles à Ai Khanoum (Afghanistan) », *CRAI*, 1972, p. 605-632, ici p. 623-625.

49. Pour un garçon, le passage à l'âge adulte était sanctionné en Grèce par l'offrande de ses cheveux, coupés et consacrés.

50. G. Rougemont, « Grecs et non Grecs », *loc. cit.* (note 4).

51. Ce point est important car les communautés grecques avaient tendance à concevoir sur le plan de la parenté les relations qui les unissaient entre elles (cf. O. Curty, *Les parentés légendaires entre cités grecques*, Genève, Droz, 1994 ; S. Honigman, « Permanence des stratégies culturelles grecques à l'œuvre dans les rencontres inter-ethniques, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique », in J.-M. Luce, *Identités ethniques dans le monde grec antique*, (Pallas 73), 2007, p. 125-140).

52. J. Hall, *Hellenicity. Between Ethnicity and Culture*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2002 (cf. néanmoins S. Honigman, *loc. cit.* note 51).

53. La consultation du LIMC (*Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*) est sur ce point particulièrement instructive.

54. Reste à savoir s'il fallait pour cela qu'ils adoptent la totalité du système ou seulement certains de ses éléments, et, dans ce cas, lesquels.

55. Il suffit de mentionner la situation de l'Égypte lagide où les populations hellénophones appartenaient à la catégorie fiscale des Hellènes, qu'elles soient d'origine « grecque » ou pas (A.-E. Vaisse, « L'usage des ethniques dans l'Égypte du III^e siècle », in L. Capdetrey, J. Zurbach [éd.], *Mobilités grecques. Mouvements, réseaux, contacts en Méditerranée, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique*, Bordeaux, Ausonius, 2012, p. 57-66, ici p. 57-59).

56. Pour les communautés inférieures à la communauté civique, cf. P. Fröhlich, P. Hamon (éd.), *Groupes et associations dans les cités grecques (III^e siècle av. J.-C.-I^{er} siècle ap. J.-C.)*, Genève, Droz, 2013. Cf. aussi C. Dougherty, L. Kurke (eds.), *The Cultures within Ancient Greek Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

57. J. Rudhardt, « De l'attitude des Grecs à l'égard des religions étrangères », *Revue de l'histoire des religions*, 209/3, 1992, p. 219-238, ici p. 229-231.

58. Cf. notamment F. Dunand, *Le Culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leiden, Brill, 1973.

59. Cf. le *post scriptum* de P. Bernard dans G. Rougemont, « Grecs et non Grecs », *loc. cit.* (note 4).

60. G. Rougemont, *ibid.*

61. Cf. l'introduction de F. Barth (éd.), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Bergen-Oslo, Universitetsforlaget, 1969, p. 9-38, et P. Poutignat, J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 (les deux auteurs replacent les travaux de F. Barth dans leur contexte épistémologique et donnent une traduction en français de cette introduction).

62. P. Poutignat, J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, *op. cit.* (note 61), p. 211.

63. La maison hors les murs en est un exemple significatif : G. Lecuyot, *L'Habitat*, *op. cit.* (note 3), p. 103-136. L'hypothèse que le propriétaire ait eu un lien étroit avec le pouvoir royal, voire que l'édifice ait été une résidence royale est envisagée.

64. J.-C. Gardin, *Prospections archéologiques en Bactriane orientale* (1974-1978), vol. III, *Description des sites et notes de synthèse*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 1998, p. 38-47 et 112-114.

65. L. Martinez-Sève, « Les maisons du quartier du temple principal », *loc. cit.* (note 39), p. 137-139 ; P. Bernard, « Le quartier d'habitation... », *loc. cit.* (note 38), p. 145-156.

66. Une salle d'eau a peut-être été identifiée néanmoins dans le quartier de l'Hérôon : cf. note 38.

67. L. Martinez-Sève, « Les maisons du quartier du temple principal », *loc. cit.* (note 39), p. 140-143 ; P. Bernard, « Le quartier d'habitation... », *loc. cit.* (note 38), p. 151 ; L. Martinez-Sève, « Données historiques », *loc. cit.* (note 2), p. 219-220 ; *eadem*, « La colonisation grecque », *loc. cit.* (note 2).

68. B. Lyonnet, *Prospections archéologiques*, *op. cit.* (note 18), vol. II *Céramique et peuplement*, p. 159-161, 165-166.

69. S. Veuve, *Le Gymnase*, *op. cit.* (note 22), p. 67-79 ; C. Rapin, *La trésorerie*, *op. cit.* (note 27), p. 31-35, 67-76.

70. P. Bernard *et alii*, *Fouilles d'Aï Khanoum I (Campagnes 1965, 1966, 1967, 1968)*, MDFAA XXI, Paris, Klincksieck, 1973, p. 2-3.
71. O. Guillaume, *Les Propylées*, *op. cit.* (note 25), p. 25-26; S. Veuve, *Le gymnase*, *op. cit.* (note 22), p. 67-73; G. Lecuyot, *L'Habitat*, *op. cit.* (note 3).
72. P. Bernard, «Le quartier d'habitation...», *loc. cit.* (note 38), p. 145-156.
73. L. Martinez-Sève, «Les maison du quartier du temple principal», *loc. cit.* (note 39), p. 142-143.
74. P. Bernard *et alii*, *Fouilles d'Aï Khanoum I*, *op. cit.* (note 70), p. 96.
75. L. Martinez-Sève, «À propos du temple aux niches indentées», *loc. cit.* (note 28), p. 204-205.
76. B. Lyonnet, *Prospections archéologiques*, *op. cit.* (note 18), vol. II *Céramique et peuplement*, p. 157, 159; *eadem*, «Questions on the Date of the Hellenistic Pottery», *loc. cit.* (note 18), p. 155. Le fait que la céramique n'ait pas connu d'évolution avait laissé penser que cette occupation post-palatiale de la ville n'a pas duré longtemps, ce qui est à nuancer. On observe d'ailleurs qu'il s'agit d'un phénomène récurrent en Asie centrale où les changements de domination politique ont rarement été suivis par une modification radicale des assemblages céramiques. On a vu par exemple que la céramique produite localement durant l'époque achéménide continua à l'être pendant les premières décennies du III^e siècle (pour d'autres exemples de ce phénomène, cf. B. Lyonnet, «Recherches récentes», *loc. cit.* (note 18), p. 261-282).

KAZIM ABDULLAEV*

Mimar Sinan University of Fine Arts, Istanbul, Turquie

Aphrodite ou Maîtresse des animaux? Une transformation iconographique dans l'art de la Bactriane à l'époque hellénistique

Le transfert culturel dans les sociétés anciennes est un processus varié et complexe, provoqué par plusieurs facteurs d'ordre à la fois social et naturel. Un fait étrange, qui relève sans doute du paradoxe, c'est que l'inter-influence culturelle est en plein essor durant les guerres de conquête, lorsque se créent de vastes empires, qui rassemblent des peuples aux profils différents. On pourrait penser que le conquérant est en mesure d'exercer son influence sur les peuples conquis. Toutefois, cette question n'est pas aussi simple qu'il n'y paraît à première vue et la réponse à cette interrogation est loin d'être évidente. On peut citer pour exemple deux faits historiques, pris dans deux époques non contemporaines, tout à la fois semblables et distinctes.

Le premier exemple est lié à la culture hellénistique et au règne d'Alexandre le Grand. L'invasion des Gréco-Macédoniens en Asie centrale a introduit des éléments complètement nouveaux dans cet espace régional, jusque-là pratiquement ignorant des apports de la culture grecque (la science, l'art, etc.). Toutefois, au cours de cette expansion les Grecs furent à leur tour obligés d'être réceptifs à un grand nombre de technologies locales et d'habitudes. Ils durent s'adapter aux particularités de la nature, du climat, de la population, ce qui a entraîné une transformation de leur niveau culturel. Il en fut ainsi en architecture et en sculpture : le développement des techniques de l'argile était alors essentiellement lié à l'absence ou à la quantité limitée du nombre des carrières de marbre et on utilisait des pierres de provenance locale, même si l'argile restait la préférence. L'essor des techniques de sculpture en argile et d'architecture fondées sur des traditions anciennes déjà existantes fut marqué par un grand élan qui a débouché sur l'apparition de pratiques artistiques nouvelles, telles que la peinture de l'argile.

Un autre exemple, de nature et de caractère totalement différents, est l'invasion des «peuples barbares», un terme à connotation péjorative assez répandu dans l'historiographie, surtout pour décrire cette situation historique. L'empire créé par Gengis Khan et ses descendants a représenté une mosaïque de populations dont l'évolution spirituelle n'a pas été homogène. Toutefois, à cette époque, l'empreinte culturelle du vainqueur, fondateur d'un vaste empire, est à peine sensible à travers les monuments d'art et de culture. Il se produit un processus inverse avec la dispersion d'un grand nombre d'éléments de la culture des nouveaux arrivants dans une société plus évoluée, puis la sédentarisation progressive de la population nomade. Le transfert, dans ce cas, est un échange réciproque à multiples facettes, un mécanisme vivant original, étroitement lié aux ressources économiques du groupe social dominant.

Un facteur non moins négligeable d'inter-influence culturelle est le commerce, qui représente non seulement un échange de marchandises données provenant de la production artisanale, mais aussi des ressources en matières premières. Dans le sillage de ces transactions et par le biais des caravanes, les œuvres d'art migrent également. Aux côtés des marchands, des artistes, des pèlerins, des missionnaires, accomplissent de longs parcours. Enfin, on ne peut pas ne pas évoquer la mobilité des pièces d'orfèvrerie, des objets d'art en métal, des œuvres en pierre taillée, des monnaies, médailles et autres.

Le transfert se produit aussi mais à un moindre degré entre des populations et des États voisins frontaliers, culturellement proches.

Il est beaucoup plus difficile de discerner un mécanisme d'échanges spirituels réciproques. La difficulté réside dans le manque et parfois dans l'absence de sources écrites. Dans ces cas-là, les savants ont recours à la méthode d'interpolation, bien que cette méthode souffre de quelques défauts. Les ouvrages artistiques sont la source primordiale qui rend l'étude de la culture spirituelle des sociétés anciennes possible et ce sont eux qui nous donnent accès aux représentations, scènes de sacrifices, cérémonies religieuses et autres scènes de culte.

Prenons pour exemple une pièce d'orfèvrerie provenant du trésor de la nécropole de Tillia-tepe (Afghanistan septentrional). À travers ses objets d'orfèvrerie, l'ensemble des œuvres d'art de Tillia-tepe permet de mettre en perspective la fusion de deux styles très révélateurs. Une série d'objets de caractère grec a été créée par des maîtres artisans qui connaissaient indubitablement les chefs-d'œuvre de l'art grec, et avaient gardé en mémoire les canons de la composition de certains personnages et même de motifs ornementaux. Toutefois les représentations classiques de la mythologie grecque coexistent avec des représentations dans lesquelles les traits d'un personnage sont tellement déformés et noyés dans une masse de nouveaux détails que, même si on a là un personnage dont l'appartenance à cette mythologie est évidente, il est extrêmement difficile de l'identifier, concrètement parlant, à un héros précis.

Les pendeloques en or de la tombe n° 6 de Tillia-tepe présentent une composition complétée de nombreux détails : des chaînettes en or, des disques d'or, suspendus à des chaînettes et des crochets. Cet artefact a fait plusieurs fois l'objet de publications dans diverses éditions en Russie et ailleurs dans le monde¹; néanmoins, les détails et le sujet de cette composition n'ont pas été décryptés.

L'analyse des détails permettra de clarifier certains aspects de l'iconographie. Au centre de la pendeloque une figure féminine au corps partiellement dénudé se tient dans une construction faisant encadrement (fig. 1, 2). Le décor de la partie supérieure constitue une sorte de toit à deux pans qui prend appui sur une poutre horizontale incrustée de pierres rhombiques, cette dernière reposant à son tour sur un bandeau jouant le rôle d'entablement. Les angles latéraux de ladite toiture sont tous deux flanqués d'oiseaux dont le plumage et la tête font penser à des chouettes. Bien ouvragées et aux extrémités effilées, leurs ailes effleurent des petites colonnes en forme de pile. Dans leur partie supérieure, les colonnes sont ornées de deux volutes en virgule différemment orientées. Ce détail de construction rappelle de loin les métopes des bâtiments grecs. Au centre de la partie supérieure, on découvre une rosette à quatre pétales sertis de petits cœurs, avec en bas une cinquième logette triangulaire plus petite.

La partie médiane de la composition qui en est la partie porteuse est réalisée dans un style quelque peu inhabituel. L'entablement repose apparemment sur deux piliers porteurs en deux parties, dont la première, côté extérieur, est formée d'un axe vertical muni dans sa partie médiane d'une petite boucle extérieure, tandis que la seconde ressemble plus à une colonne, mais de forme exagérément courbée. Cette colonne est constituée par la figure d'un monstre tourné tête en bas. Le fait qu'il s'agisse bien d'une colonne est confirmé par la forme insolite de la queue dudit monstre qui supporte l'entablement comme un chapiteau, ainsi que par les bandeaux horizontaux qui soulignent la base du chapiteau et qui, dans la partie médiane, symbolisent le fût de la colonne. Il est difficile de déterminer l'espèce de ce fauve du fait de la nature de la représentation, mais on peut au moins en certifier l'essence fantastique. Le corps, la queue et le membre antérieur, en forme d'appendice flagelliforme (une nageoire ?), le rapprochent des créatures marines, mais la présence d'une oreille pointée vers le haut et l'ouverture de la gueule illustrent plutôt un prédateur comme un loup (ou une créature fantastique comme un dragon ?). La forme de la tête aux arcades sourcilières bien dessinées et le museau assez long et effilé témoignent plutôt en faveur de la seconde hypothèse. En tout cas, si l'on tient compte du caractère fantastique de l'animal représenté, il est difficile de parler d'une espèce concrète; ce peut être n'importe laquelle qui unirait plusieurs formes fantastiques.

Les monstres à gauche et à droite du personnage principal sont en train de dévorer deux autres créatures qui couronnent les extrémités du panneau horizontal servant de

base à toute la construction. Cette base, relativement large, est ornée de denticules incrustés de turquoises qui suggèrent des écailles. Le rapport de cette créature au milieu aquatique devient certain, si l'on part de la forme de sa tête. Avant tout, il convient de discerner l'arc en relief qui délimite la tête de cette créature et par lequel l'orfèvre a dessiné les ouïes. Plus loin, en haut et en bas un trait en relief dédoublé constitue l'esquisse des nageoires antérieures d'un poisson. La tête elle-même, avec sa bouche grande ouverte et la lèvre supérieure légèrement avancée, ressemble à celle d'un poisson. Le contour du dessin confère à la tête une forte ressemblance avec celle des «dauphins» chevauchés par de petits éros que l'on observe dans le même ensemble d'objets d'art décoratif de Tillia-tepe. Parmi les poissons peuplant effectivement les eaux de l'Asie centrale, et plus particulièrement celles de l'Amou-darya, la carpe *Cyprinus carpio*, est celui qui s'en rapproche le plus.

De l'analyse de l'encadrement de la figure centrale, on peut tirer quelques conclusions préliminaires. En dépit de la stylisation de la représentation et de l'absence d'une ligne continue, nous pouvons reconnaître la partie supérieure d'un bâtiment, en forme de «toit» à bâtière. Les oiseaux (les chouettes) placés à chaque coin peuvent être mis en parallèle avec les acrotères des bâtiments grecs. La ligne horizontale de la poutre avec l'ornement central en forme de rosace représente en quelque sorte un fronton reposant sur des colonnes qui ont elles aussi un caractère purement conventionnel. Dans cette partie on discerne plusieurs éléments qui rappellent de loin des détails architecturaux, comme l'entablement, le chapiteau, le fût d'une colonne. Nous avons très nettement sous les yeux la représentation conventionnelle d'un bâtiment qui a perdu son contour initial si bien qu'il est difficile d'en déterminer la nature exacte.

Tournons-nous vers le personnage central. Peut-être ses caractéristiques nous donneront-elles la clé pour comprendre l'ensemble de cette composition de Tillia-tepe.

La représentation du personnage féminin dénudé et entouré d'un riche décor renvoie de toute évidence à une déesse. C'est ce dont témoignent en premier lieu les ailes en forme de cœur incrustées de turquoises². Le corps dénudé n'est drapé d'une étoffe que dans sa partie inférieure, au niveau des hanches. Laissant les seins découverts, le plissé dessine un biais léger, partant de la hanche droite pour rejoindre la partie gauche du corps juste au-dessus des genoux. Le genou gauche sous l'étoffe est dessiné avec plus de relief, ce qui suppose que la jambe gauche est dépliée vers l'avant. Toutefois le grand pli central du drapé marque la symétrie caractéristique d'une pose frontale. Ce type de pli central se retrouve dans d'autres objets d'art, comme notamment dans la coroplastie de la Bactriane antique. Un important groupe de figurines en terre cuite datant des premiers siècles de notre ère présente l'image d'une déesse enveloppée dans un même drapé et dont l'extrémité des pieds, visibles sous les plis de l'étoffe, pointe de la même manière au bas du vêtement³.

Ce type de drapés figure également sur des peintures murales de Fayaz-tepe où des femmes vêtues de longues robes et manifestement issues de la noblesse locale sont mises en scène en tant que donatrices dans une pose d'adoration du Bouddha⁴. D'après l'ensemble de ces observations, on peut induire que les objets d'art de Tillia-tepe, et tout particulièrement cette pendeloque, sont l'œuvre d'orfèvres bactriens. Cette conclusion implique une déduction primordiale, à mon sens, à savoir que certaines de ces pièces justement créées par des maîtres bactriens reflètent un ensemble de mythes propres au peuple bactrien. Pour l'étude de la Bactriane, il est d'importance de mettre en évidence les sujets d'origine précisément bactrienne de l'ensemble diversifié de trouvailles de Tillia-tepe.

Un bas-relief sur un chapiteau provenant de la citadelle de Qal'eh-i Yazdigird⁵ présente une forte analogie avec ce schéma de composition, ainsi qu'avec de nombreux éléments de l'iconographie, une analogie d'autant plus marquée que les bas-reliefs découverts sur le site datent de la période parthe tardive⁶. L'intérêt de cet objet réside surtout dans le décor représentant une figure féminine nue encadrée de deux dauphins qu'elle tient par la queue (fig. 3). La position, tête en bas, de ces dauphins de part et d'autre du personnage central peut être rapprochée de celle des animaux de Tillia-tepe, comme doit également être soulignée la manière dont sont représentées leurs nageoires postérieures, serrées par un bandeau. L'auteur des fouilles et de leur publication tend à relier le personnage à Aphrodite avec, il est vrai, un point d'interrogation⁷. Les dauphins sont quant à eux aisément reconnaissables malgré les quelques défauts anatomiques. Les animaux de Tillia-tepe ont donc subi une profonde transformation dans le cadre de ce schéma iconographique, même si le contexte chronologique confirmé par la numismatique les relie à une période antérieure, du I^{er} siècle avant J.-C. au I^{er} siècle après J.-C.⁸.

Le décryptage de la composition repose également sur un autre élément important, à savoir l'attribut identifiable à un fruit que la jeune femme de Tillia-tepe tient à la main. Selon V. I. Sarianidi, ce fruit pourrait être une grenade (comme le fait penser la présence d'une petite protubérance dans la partie supérieure), ce qui permet de supposer que la sphère d'activité de cette déesse doit être liée à la fertilité. Si, en revanche, ce fruit est une pomme, on pourrait avoir affaire à la représentation d'Aphrodite. Le trésor de Tillia-tepe comporte d'ailleurs d'autres images de cette divinité, l'une étant une Aphrodite à la colonne et l'autre une Aphrodite avec Éros⁹. Les bijoux tels que les bracelets aux poignets et aux avant-bras, ainsi que les bandeaux croisés sur la poitrine sont justement les signes distinctifs qui caractérisent la représentation de cette déesse ou des déesses du Moyen-Orient (comme Ishtar) qui lui ont été assimilées. La coiffe quelque peu inhabituelle de la divinité de Tillia-tepe et sa coiffure aux boucles tombantes sur les épaules sont une spécificité de ce complexe iconographique bactrien.

Pour ce qui est des deux monstres à ses côtés, la polymorphie qui les relie au milieu aquatique nous renvoie assurément à la déesse grecque Aphrodite. Parmi les différentes hypostases ou sources renvoyant à son origine on notera tout d'abord l'étymologie même de l'épithète «née de l'écume des flots». Le mythe rapporté par Hésiode (*Théogonie*, 19) raconte que les organes génitaux d'Ouranos, mutilé par Cronos, tombèrent dans la mer pour rejaillir sous forme d'écume d'où apparut Aphrodite, l'une des plus belles déesses de la mythologie grecque. D'après la légende, Zéphir et les Heures couvrirent son corps, ornèrent ses oreilles de boucles, ses mains de bracelets, son cou hâlé d'un collier en or avant qu'elle ne soit conduite à l'Olympe. Anadyomène, «surgie de la surface de la mer», est l'une des autres épithètes qui relie également Aphrodite à ce monde marin¹⁰. Dans l'un des chants d'Homère, Aphrodite surgit de l'écume de la mer, avant d'être transportée dans les airs, sur le rivage de Chypre, l'île sur laquelle le culte d'Aphrodite-Cyprien est extrêmement populaire. L'iconographie d'Aphrodite-Anadyomène a été l'une des plus répandues dans tout le monde hellénistique, Asie centrale comprise. Pour mémoire, la «Rodogune» de l'ancienne cité de Nisa a été sculptée précisément dans la pose si caractéristique de l'Aphrodite-Anadyomène. Aphrodite est en outre souvent flanquée d'un dauphin qui souligne lui aussi l'origine marine de la divinité. L'art antique a également fourni diverses statues qui ont pu servir de modèle à la reproduction de l'image d'Aphrodite dans les arts plastiques. C'est le cas, par exemple, de la Vénus de Cyrène¹¹, de l'Aphrodite (Vénus) dite de Mazarin du J. Paul Getty Museum (USA) ou de l'Aphrodite au dauphin du Musée d'archéologie d'Antioche sur l'Oronte (province de Hatay, Turquie). Les figurines en terre cuite provenant de différentes villes du monde hellénistique¹² témoignent aussi de la popularité de la représentation d'Aphrodite flanquée d'un dauphin (fig. 4, 5). Les exemples mentionnés ci-dessus nous amènent à considérer que la pièce de Tillia-tepe ouvragée par l'orfèvre bactrien représente Aphrodite dans un *naos* (temple¹³). Ce rapprochement est d'autant plus évident que sa composition peut être comparée à diverses figurines de terre cuite (fig. 6) du monde gréco-romain¹⁴. La présence d'un temple, désigné généralement par le terme *naïskos* (ναῖσκος, petit temple), comme fond architectural dans la représentation d'un personnage est un motif très populaire dans la peinture sur vase de la seconde partie du IV^e siècle avant J.-C., comme l'attestent, par exemple, des cratères à figures rouges d'Apulie où les héros se tiennent devant un temple (fig. 7). Le personnage devant ou sur le seuil d'un temple devient un des motifs artistiques préférés aussi en Bactriane. L'édifice est représenté de plusieurs manières, en général par une toiture en bâtière, avec un fronton à acrotères, orné d'une rosette au centre. Dans le même sens, on peut mentionner une composition du II^e siècle avant J.-C. conservée au Musée national archéologique d'Athènes représentant Dionysos ivre avec un satyre (fig. 8).

Ces exemples témoignent en faveur de l'existence d'un principe de composition, où le personnage de caractère civil, religieux ou funéraire, est placé devant un temple, principe des plus populaires dans le monde hellénistique. Ce motif est certainement à l'origine de la composition de la pièce de Tillia-tepe, en dépit du fait que beaucoup de détails ont disparu, comme nous avons pu le constater. Même si la représentation d'une paire de monstres («dauphins») symétriques de part et d'autre de la déesse n'est pas compatible avec l'iconographie d'Aphrodite, ce principe de composition permet néanmoins précisément de mettre en évidence un phénomène de transfert. Le schéma héraldique caractéristique de l'art de la steppe est perceptible à Tillia-tepe sur une autre pendeloque illustrant la Maîtresse des animaux. Cette image remonte à des strates très anciennes d'un ensemble mythologique et religieux sur lequel nous reviendrons plus loin.

Le personnage principal de la composition, une déesse tenant un fruit à la main et accompagnée de représentants du monde aquatique, pourrait être assimilé à Aphrodite, d'autant plus que la nature de cette déesse est également complexe et variée. Il suffit de rappeler que selon une des versions sur les origines et la naissance de la déesse dans le cadre du mythe lié à Ouranos et Cronos, Aphrodite serait apparue avant Zeus avec des racines remontant à la plus haute Antiquité, ce qui se reflète dans son caractère chtonien. Au tout début, elle est accompagnée de représentants de la faune terrestre et marine et, sous ce rapport, se rapproche des grandes déesses du Moyen-Orient comme Ishtar chez les Babyloniens, Astarté chez les Phéniciens et Isis chez les Égyptiens¹⁵.

La pendeloque de Tillia-tepe présente encore un détail intéressant : alors que dans sa main gauche elle tient un fruit (une pomme ?) caractéristique de l'iconographie d'Aphrodite, la déesse lève la main droite, coude fléchi, à l'avant de la surface constituant le corps du monstre, le pouce à l'écart des autres doigts. Insolite chez une déesse grecque, ce geste se rencontre souvent dans les compositions du Proche-Orient ancien, généralement comme symbole de protection.

On a le sentiment que c'est justement à cette hypostase qu'Aphrodite s'identifie sur cet artefact de Tillia-tepe et qu'on a ici clairement affaire au thème de la Maîtresse ou Souveraine des animaux sauvages. En tout cas, avec la présence à ses côtés de monstres à la fois terrestres et marins, symétriquement placés la tête en bas et occupés à déchiqueter un autre couple de créatures aquatiques, ainsi que celle des deux oiseaux semblables à des chouettes, tout indique la relation de la déesse au monde animal aussi bien terrestre que marin.

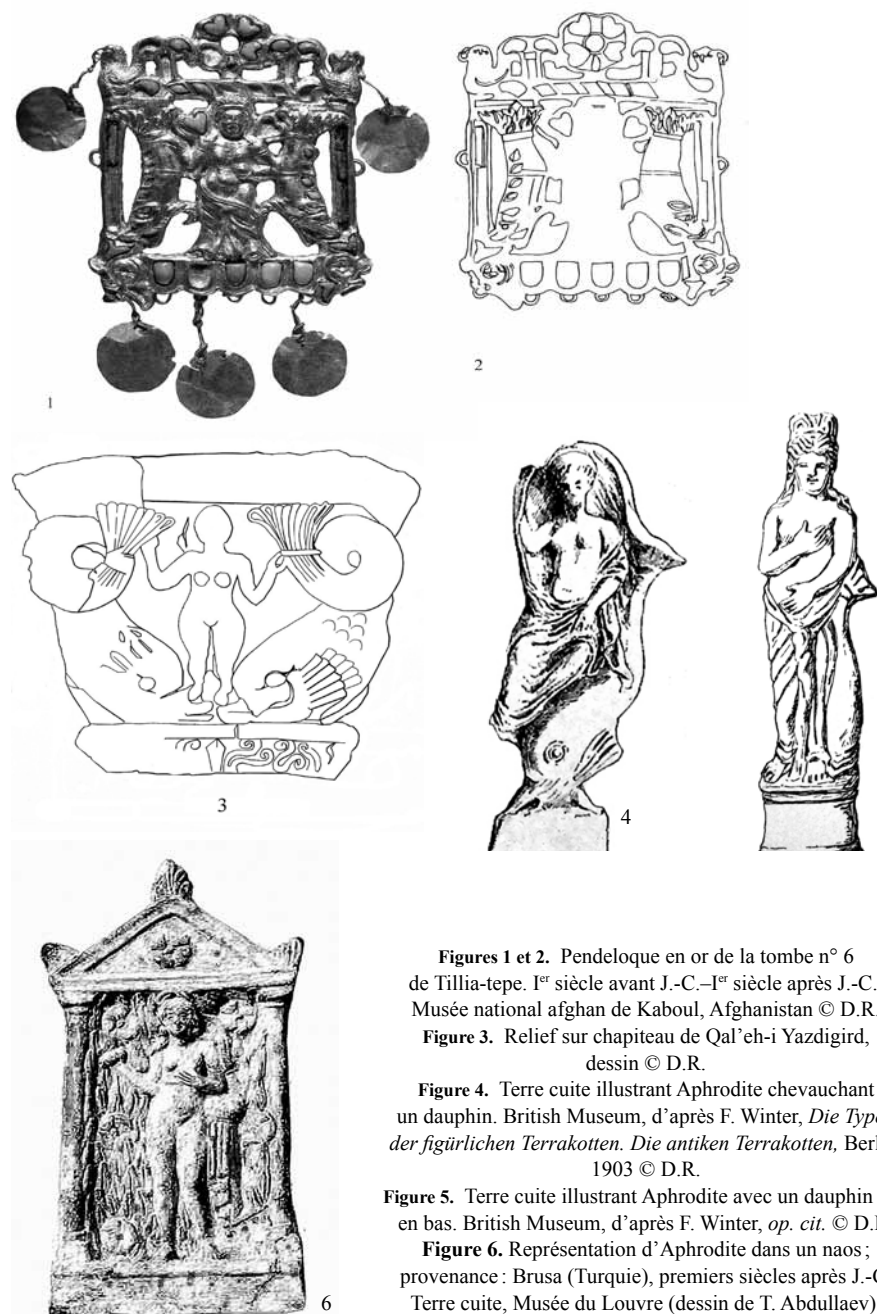
La Maîtresse des animaux, dont les racines du mythe remontent très loin dans les strates de la mythologie des sociétés anciennes, est présente aussi bien en Orient qu'en Occident. Dans le même trésor de Tillia-tepe cette même fonction a été remplie par un autre personnage flanqué de deux dragons¹⁶. Dans l'art grec de l'époque archaïque l'image peinte de *Potnia Thérôn* (la maîtresse des animaux) figure sur un vase béotien

daté de 680 avant J.-C. (FIG. 9), la composition incluant des loups et des oiseaux placés symétriquement de part et d'autre de la figure centrale divine. Le monde d'en haut est symbolisé par les volatiles, tandis que les prédateurs représentent la partie terrestre. Il convient d'ajouter un élément important de la représentation, à savoir le poisson qui se dégage sur le fond de la robe décorée de la déesse, une interprétation également du milieu aquatique. Parmi d'autres exemples on peut citer un pendentif d'époque archaïque trouvé en Grèce, sur lequel figure une déesse ailée tenant à ses côtés des fauves tachetés, ainsi qu'un bas-relief en ivoire d'époque archaïque conservé au Musée national archéologique d'Athènes représentant une déesse protectrice du monde animal. Une plaquette en or de l'Ashmolean Museum présente Inanna comme une déesse ailée tenant par la queue des lions à tête baissée. Au-dessus de la tête de la déesse se dessine une rosette à nombreux pétales qui symbolise le disque solaire.

Parmi ces représentations très diversifiées on peut, enfin, mentionner la figure de *Potnia Thérôn*, la maîtresse des animaux du célèbre vase François (Florence, Musée archéologique) qui date de la période archaïque. Sur l'anse droite, la déesse ailée et à longue robe retient dans ses mains une panthère et un cerf (fig. 10).

Le sujet que nous avons traité n'est qu'un exemple parmi d'autres de toute la diversité des phénomènes culturels qui démontrent comment une image, prise initialement dans un ensemble d'art décoratif, peut, en passant dans un autre milieu artistique, changer parfois aussi de sens, acquérir d'autres attributs et s'inscrire dans un nouveau contexte culturel.

*Traduit du russe par Fabienne Mariengof,
revu par Svetlana Gorshenina et Claude Rapin*



Figures 1 et 2. Pendeloque en or de la tombe n° 6 de Tillia-tepe. I^{er} siècle avant J.-C.-I^{er} siècle après J.-C., Musée national afghan de Kaboul, Afghanistan © D.R.

Figure 3. Relief sur chapiteau de Qal'eh-i Yazdigird, dessin © D.R.

Figure 4. Terre cuite illustrant Aphrodite chevauchant un dauphin. British Museum, d'après F. Winter, *Die Typen der figürlichen Terrakotten. Die antiken Terrakotten*, Berlin, 1903 © D.R.

Figure 5. Terre cuite illustrant Aphrodite avec un dauphin tête en bas. British Museum, d'après F. Winter, *op. cit.* © D.R.

Figure 6. Représentation d'Aphrodite dans un naiskos ; provenance : Brusa (Turquie), premiers siècles après J.-C. Terre cuite, Musée du Louvre (dessin de T. Abdullaev).



7



8



9



10

Figure 7. Cratère à figures rouges. Apulie. Auteur inconnu. 330-310 av. J.-C. (dessin de T. Abdullaev) © D.R.

Figure 8. Représentation de Dionysos et d'un satyre, devant un temple (naïskos). II^e siècle av. J.-C. Musée archéologique d'Athènes (dessin de T. Abdullaev) © D.R.

Figure 9. Amphore béotienne avec Potnia Thérôn (la maîtresse des animaux). 680 av. J.-C. © D.R.

Figure 10. Reproduction d'un détail de la décoration du vase François (anse du cratère) avec la représentation de la Maîtresse des animaux. Deuxième quart du VI^e siècle av. J.-C. Musée archéologique national, Florence, d'après Yu. D. Kolpinski, *Velikoe nasledie antichnoj Ellady i ego značenie dlja sovremennosti*, Moskva, Iskusstvo, 1977, fig. 144 © D.R.

NOTES

* Le présent texte est une traduction de la version parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand : IICAS, 2013, p. 66-74. L'auteur remercie M. Timur Abdullaev pour son aimable concours pour plusieurs dessins de cet article.

1. V. I. Sarianidi, *Bactrian Gold*, Leningrad : Aurora, 1985, p. 48, 49 ; fig. 48-50 ; cat. n° 6, 4, p. 254-255 ; *idem*, *Hram i nekropol' Tilliatepe*, Moscou, Nauka, 1989, p. 121-122 ; fig. 43, 3.

2. Il est intéressant de noter que les ailes en forme de cœur sont caractéristiques de la représentation de Psyché dans l'iconographie antique et post-moyennageuse.

3. K. Abdullaev, « Nana in Bactrian Art. New data on Kushan religious iconography based on the material of Payonkurgan in Northern Bactria », in *Silk Road Art and Archaeology*, Kamakura, vol. IX, 2003, p. 15-38.

4. L. I. Al'baum, « Živopis' svjatilišča Fajaztepa » (Izobrazitel'noe prikladnoe iskusstvo), *Kul'tura Srednego Vostoka. Razvitie, svjazi i vzaimodejstvija*, Tachkent, FAN, 1990, p. 18-27 ; fig. 1-2.

5. La citadelle de Qal'eh-i Yazdigird surplombe au nord la ville de Sarpoli Zohab à l'extrémité des monts Zagros dans le sud (iranien) du Kurdistan et se trouve sur la Route de la soie de l'Iran occidental. Lancées dans les années 1960 sous la responsabilité du Musée Royal de l'Ontario à Toronto, les fouilles y ont été dirigées par E. J. Keall : E. J. Keall, « Exotic art in a rebel fortress : a Parthian mountain stronghold in Iran », *Rotunda*, vol. 10 : II, 1977, p. 12-18 ; *idem*, « A Persian castle on the silk roads », in J. Vollmer, E. J. Keall et alii, *Silk roads, China ships*, Toronto, Royal Ontario Museum, 1983.

6. À noter que dans ses premières publications E. J. Keall rattachait Qal'eh-i Yazdigird à l'époque sassanide : E. J. Keall, « Persian castle on the Silk Road : excavating a Sasanian hunting lodge », *Rotunda*, vol. 8 : I, 1975, p. 24-29. Sur la modification de la datation, cf. : *idem*, « Qal'eh-i Yazdigird : the Question of its Date », *Iran*, vol. 15, 1977, p. 1-9.

7. E. J. Keall, « Qal'eh-i Yazdigird », *loc. cit.* (note 6), p. 7, pl. VI.

8. V. I. Sarianidi, *Hram i nekropol' Tilliatepe*, *op. cit.* (note 1), p. 130.

9. *Ibid.*, fig. 19 ; *idem*, *Bactrian Gold*, *op. cit.* (note 1), fig. 99.

10. Plinie l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXV, 91 ; Athénée, *Les Deipnosophistes*, livre XIII.

11. Cette sculpture a été découverte en 1913 dans les ruines de la colonie grecque de Cyrène en Libye actuelle, puis envoyée à Rome où elle a été exposée au Musée national de Rome. En 2007, elle a été renvoyée en Libye. L'emplacement actuel est inconnu.

12. F. Winter, *Die Typen der figürlichen Terrakotten. Die antiken Terrakotten*, Berlin, 1903, fig. 4, 6 ; *The Archaeological Museum of Pella*, Athènes, Euripabank, 2011, p. 297.

13. K. Abdullaev, « Izobraženie Afrodity v naose iz Tilliatepa (Ellenističeskie tradicii v sako-jučžijskij period) », *K 70-letiju Gennadija Andrejeviča Košelenko*, Samarkand, Institut arheologii, 2005, p. 9-15.

14. S. Besques, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite grecs, étrusques et romains ; III. Époques hellénistique et romaine, Grèce et Asie Mineure*, Paris : Réunion des musées nationaux, 1972, p. 90, pl. 114 d ; *LIMC*, vol. VIII, t. I (texte), p. 207 ; *LIMC*, t. II, pl. 153 b.

15. Ici on pourrait ajouter la représentation de Ardvī Sūrā Anāhitā, déesse perse, dont la représentation dans l'art non inspiré du monothéisme officiel n'apparaît qu'à l'époque sassanide, ce qui n'exclut pas qu'elle ait pu apparaître bien plus tôt dans des objets de facture populaire.

16. V. I. Sarianidi, *Hram i nekropol' Tilliatepe*, *op. cit.* (note 1), p. 58-59, fig. 18.

PARTIE II

DU HAUT MOYEN ÂGE À LA MODERNITÉ

La chèvre ophiophage et le bézoard

Quelques jalons pour une histoire d'un gastrolithe
renommé comme antidote

Le bézoard est un égagropile à l'aspect de serpentine qui se forme naturellement dans l'estomac des ruminants, notamment des caprinés¹. Passant pour posséder des vertus médicinales, il fut longtemps réputé et recherché comme contrepoison et comme antidote contre la peste et le venin des morsures de serpents².

Les grandes lignes de son histoire semblent présenter un intéressant phénomène de transfert culturel entre l'Est et l'Ouest. Cette question ne concerne pas seulement la magie (comme le serait la question des gemmes magiques antiques) car elle traverse les limites de la mythologie, de la gemmologie, de la zoologie, de l'ologie et de la pharmacologie. Le bézoard peut être identifié dans les sources textuelles qui le mentionnent, dans les lapidaires, dans les textes zoologiques ou encore dans les traités pharmacologiques³. On peut également en voir des spécimens qui étaient jadis serrés dans des cabinets de curiosités⁴ et en contempler des représentations dans les arts figuratifs de l'Europe moderne. Mais, et c'est le sujet principal du présent article, il peut également être indirectement identifié dans des représentations figurées beaucoup plus anciennes, depuis la protohistoire. Là en effet se manifeste un fort antagonisme entre certains ruminants et des serpents, à savoir que ces ruminants (le cerf ou un capriné) semblent manger, tuer ou maîtriser des serpents. Le raisonnement ancien est magique, mais simple et logique⁵:

1. Le gastrolithe appelé bézoard qui est trouvé dans l'estomac des ruminants possède l'apparence extérieure de certaines peaux de serpents (tout comme peuvent aussi ressembler à des peaux de serpent les minéraux appelés serpentine ou

ophiolites), comme si des serpents avaient été mangés, partiellement digérés et réduits à l'état de boules (phénomène proche de la constitution des pelotes de réjection des rapaces, notamment nocturnes);

2. Et donc le ruminant à bézoard aurait assez de puissance en lui pour neutraliser le venin du serpent et pour absorber sans dommage et le reptile et son venin;

3. Par conséquent le pouvoir, la propriété, la vertu antidote du ruminant cru ophiphage doivent être présents et inclus, toujours actifs, dans les restes rendus inoffensifs du serpent, c'est-à-dire dans le gastrolithe bézoard.

En Europe, de la fin du XII^e au XVIII^e siècle, cet alexipharmaque fut très apprécié jusque chez les princes comme un coûteux antidote, surtout celui qui était issu des caprinés d'Asie moyenne, et il fut même l'objet d'un trafic au long cours. Il fut notamment un important élément du commerce maritime des Portugais qui savaient que le meilleur bézoard venait de la Perse, et surtout du Khorasan⁶. Le voyageur français Jean-Baptiste Tavernier (1605-1689) cherchait et collectait également du bézoard en Perse pour son négoce. À la cour du roi de Perse safavide Soleyman I^{er}, les bézoards étaient connus des médecins⁷. Les «pierres» de bézoard étaient conservées, présentées montées avec de l'or et de l'argent, comme les gemmes de très coûteux bijoux, aussi bien à la cour de Dresde en Saxe que chez les Wittelsbach en Bavière⁸ ou dans les collections impériales des Habsbourg⁹ ou encore dans la bourgeoisie flamande à partir de la Renaissance¹⁰.

Des traités sur le bézoard ou des chapitres d'ouvrages qui en traitent paraissent entre la Renaissance et les XVI^e-XVIII^e siècles par des auteurs, pour ne mentionner que certains des plus notoires, comme Gaspar Bauhin (1560-1624, Bâle, Padoue), Laurens Catelan (1568? -1647, Montpellier)¹¹, Anselm de Boodt (c. 1550-1626)¹² ou Philibert Guybert (c. 1579-1633, Lyon) qui classe le bézoard dans son chapitre sur «les tromperies» et qui renvoie à Garcias ab Horto ou Du Jardin (Da Orta, voir note 7 ci-dessus) et à son chapitre 45, «du premier livre des drogues & espiceries & de certains medicaments simples qui naissent es Indes & en l'Amérique»¹³. L'un des problèmes importants était de pouvoir différencier l'authentique bézoard de ses contrefaçons qui étaient vendues à prix d'or comme du bézoard original oriental par certains marchands. L'on discutait et dissertait également sur la manière de l'utiliser, par application sur la blessure ou par ingestion. Mais la question principale concernait son efficacité réelle ou prétendue qui pouvait être mise en cause non seulement par rapport aux authentiques reliques chrétiennes (l'Église étant opposée aux superstitions orientales), mais aussi en regard de la science expérimentale à ses débuts modernes¹⁴. Les doutes de Guybert sont d'ailleurs directement issus d'une expérience du chirurgien des rois Henri III et Charles IX, le grand Ambroise Paré qui, relate-t-il (p. 314-316), administra sans succès un bézoard à un cuisinier prisonnier qui, condamné à mort pour vol, avait accepté de se prêter à

l'expérience et d'avaler un poison au préalable, contre une promesse de grâce en cas de guérison, puis qui mourut misérablement dans d'atroces souffrances¹⁵.

Le bézoard était apparu dans des traités de pharmacologie médiévaux en Europe musulmane, qui pourtant suivaient largement aussi la (très différente) tradition grecque. Mentionnons Ibn Zuhr (Avenzoar, 1094-1162), Maïmonide (1132-1204)¹⁶ et Averroès (1126-1198) qui traita des thériacques¹⁷, puis au XIII^e siècle le lapidaire du roi d'Espagne Alphonse X le Sage, ouvrage qui fut compilé à partir de diverses sources orientales arabes¹⁸. Un autre traité médiéval européen important qui mentionne le bézoard, parmi bien d'autres merveilles, est le *Picatrix* (nom latin donné au *Ghāyat al-hakīm*)¹⁹. L'on se doit de mentionner aussi Pietro d'Abano (1257-1315?) qui étudia à Padoue et voyagea à Constantinople et qui mentionne le bézoard dans son *Liber de venenis*, écrit vers 1315 et traduit en français en 1402 pour la cour de Charles VI sur ordre du maréchal Boucicaut. Il y est fait mention d'un bézoard qui fut procuré par le Grand Maître des Templiers pour soigner le roi Édouard I^{er} d'Angleterre qui, parti en croisade, avait été blessé par une dague empoisonnée²⁰. La plus ancienne représentation européenne qui soit venue à ma connaissance est une gravure sur bois de 1499 qui illustre un ouvrage de Johann von Cuba, l'*Hortus Sanitatis* où «Le médecin fait sucer la pierre de bezoar qui guérit du venin»²¹.

En tant que chose, il est clair que le bézoard, ainsi que le mot qui le désigne, ont été empruntés à l'Orient par l'intermédiaire des Arabes (*bādzahr*) qui le tenaient du monde persanophone (bezoar de *pād-zahr* (پادزر) = contrepoison)²². Les Latins ont adopté la chose, la croyance et la pratique soit par Byzance (?), soit directement par la Méditerranée via l'Espagne et/ou l'Italie et la France. Si l'on cherche à remonter plus haut dans le temps, comme nous le verrons ci-dessous, aucun document dans le monde gréco-romain ou dans la tradition pharmacologique occidentale en général n'atteste la connaissance ou l'usage du bézoard de capriné.

En Occident, c'est le cerf, pas le capriné, qui est l'ennemi mortel du serpent. Le cerf est censé, par son comportement, tuer les serpents et un certain nombre de produits issus de son corps, de la peau aux bois, étaient utilisés comme antidote. Quelques textes prennent même le bézoard pour un produit des larmes du cerf²³. Au XVI^e siècle, le gentilhomme poitevin Jacques du Fouilloux, dans son traité de vénerie, se réfère à l'antagonisme qui oppose le cerf et le serpent²⁴. Ce faisant, il n'était pas le premier à faire mention de cette opposition puisqu'il ne faisait que reproduire ce qu'avaient décrit Pline l'Ancien (23-79)²⁵, Dioscoride (ca. 40-90) et Galien (129-201), citant Nicandre (II^e siècle av. J.-C.) l'auteur précisément de deux fameux traités pharmacologiques, les *Theriaka* et les *Alexipharmaka*²⁶. Cette tradition de l'antagonisme cerf-serpent n'était apparemment pas ignorée non plus des savants grecs de la fin du IV^e siècle et du début du III^e siècle av. J.-C. tels Aristote et Théophraste²⁷. La tradition gréco-romaine en pharmacologie et

toxicologie insistait surtout sur les thériacques (θηριακή), c'est-à-dire sur des remèdes généraux et antidotes composites, ainsi que sur les contrepoisons, *alexipharmaka*²⁸. L'antagonisme cerf-serpent est présent dans la tradition antique, y compris iconographique²⁹ et tout au long du Moyen Âge³⁰. Cependant J.-L. Le Quellec souligne que l'inimitié du cerf et du serpent, qui est bien attestée dans le christianisme, où le serpent représente le diable sur des sculptures et des mosaïques de l'Antiquité tardive, posséderait des racines dans le monde celtique dès la Protohistoire³¹. Le chaudron de Gundestrup (Danemark, II^e siècle av. J.-C.) par exemple, sur lequel est représenté le dieu celtique à ramure de cerf Cernunnos tenant un serpent, manifesterait cette croyance en la domination du grand herbivore sur le reptile³². L'on note toutefois que certains ingrédients produits par le corps des caprinés, quoique mineurs, possèdent aussi des propriétés intéressantes dans cette perspective, chez Nicandre et chez Pline³³. En outre, Nicandre signale que la fumée produite par la combustion de la pierre appelée *gagai* chasse les serpents³⁴ et il donne encore la recette d'un onguent fait de graisse et de peau de serpent³⁵, mais il ne s'agit pas de bézoard. En effet, les lapidaires grecs et latins, pas plus que les traités pharmacologiques, ne mentionnent le bézoard qui visiblement leur était inconnu³⁶.

En Orient, la tradition du bézoard de cerf n'est généralement pas attestée. En revanche, il est possible de suivre une tradition forte concernant le bézoard de caprin qui semble remonter à des écrits de la période abbasside. Al-Bîrunî (973-1048), le grand savant – inhumé à Ghazni (Afghanistan) – le mentionne explicitement dans son *Ketāb al-jamāher fī ma'rafat al-jawāher* («La somme des connaissances sur les pierres précieuses»), rédigé avant 1035³⁷. Ce traité est considéré comme pouvant relayer des sources plus anciennes, comme le *Fihrist* citant Djābir (Jābir ibn Ḥayyān) qui n'est probablement qu'une compilation de la fin du IX^e siècle ou du début du X^e siècle³⁸. Il est cependant intéressant de relever que les supposés prédécesseurs de Bîrunî prétendent s'appuyer sur des écrits grecs, d'Aristote (lapidaire), du Pseudo-Aristote, du Pseudo-Apollonios de Tyane et que, ce faisant, ils transmettent la philosophie, la science et peut-être la pharmacologie des Grecs. Je n'ai aucune compétence pour discuter les sources et les voies de transmission de ces écrits entre l'Orient et l'Occident, pas plus que la question de l'historicité du fréquemment cité Ibn Wahshiyya³⁹. Mais un remarquable texte de Bîrunî mérite d'être cité, car il donne toutes les informations importantes sur le bézoard, y compris que le bézoard est produit suite à l'ingestion de serpents par les caprins (et le cerf?) et que se forme ainsi le «minéral» contrepoison à l'apparence ophidienne dans leur estomac, où les humains viennent ensuite le prélever⁴⁰. De nombreux textes dans le monde arabo-persan se sont ensuite inspirés de ce traité⁴¹.

Une brève recherche aimablement effectuée par Mme S. Azarnouche, pour tenter de trouver des antécédents pré-abbassides au bézoard animal dans les textes syriaques ou pehlevi n'a pour l'instant rien donné de probant⁴². Cependant, la question se complique

du fait que des gastrolithes se forment aussi dans l'estomac d'autres ruminants. Des textes chinois mentionnent du bézoard de bovin qui était objet de commerce sous les Tang et font référence au bézoard de caprin de Perse comme étant un antidote précieux et coûteux⁴³. Par conséquent, si le bézoard n'est pas une «invention» extrême-orientale originaire de l'Inde ou de la Chine (ce que nous ne pouvons au stade actuel totalement exclure), et en dépit du fait qu'une part importante des connaissances en toxicologie des Iraniens et des Arabes à l'époque abbasside était tirée de sources grecques et indiennes, nous devons nous tourner vers d'autres sortes de documents pour tenter d'approcher les possibles origines lointaines du bézoard. Nous proposons d'examiner deux séries de documents, ceux qui proviennent de l'ethnologie et du folklore et ceux que fournit l'iconographie. Ni les uns ni les autres ne résoudre complètement le problème, mais ils méritent de retenir notre attention car ils nous conduisent de toute évidence vers l'Iran et l'Asie centrale.

En Iran et en Asie centrale, ainsi que dans tout l'Orient ancien, les représentations de serpents et de caprinés sauvages (bouquetin) ou domestiques (chèvre) sont fréquentes. Cependant, certaines d'entre elles, archaïques, représentent schématiquement un personnage anthropomorphe à corps humain et tête de caprin cornu qui empoigne (maîtrise) des serpents. Les plus anciennes apparaissent sur des sceaux des fouilles de Tell Asmar⁴⁴ et du Louristan, de Tépé Gawra, de Tépé Giyan⁴⁵, de Tépé Hissar⁴⁶ et de Suse⁴⁷ dès la fin du V^e et au début du IV^e millénaire. En Asie centrale, dans la civilisation de l'Oxus, en Bactriane et en Margiane à la fin du III^e et dans le premier tiers du II^e millénaire, des cachets métalliques cloisonnés représentent un personnage anthropomorphe à tête de caprin qui empoigne et maîtrise des serpents dans le style propre à l'art de cette région⁴⁸. P. Amiet, R. D. Barnett et E. Porada ont commenté ces images en faisant référence à la mythologie archaïque iranienne et orientale et ils ont même suggéré un rapport possible avec Murkum, une divinité qui contrôle la chasse et domine les caprins dans le folklore de l'Hindou Kouch et à Gilgit⁴⁹. Par conséquent, si les serpents ne sont pas ici des symboles des eaux, comme ils peuvent l'être parfois dans l'ancien Iran, nous pourrions être en présence de très anciennes représentations de l'antagonisme supposé du caprin et du serpent⁵⁰. Dans une forme plus naturaliste, quelques poteries peintes de l'Iran du III^e millénaire portent des images de caprins associés à des serpents et même des représentations de caprins qui semblent «manger» des serpents et dont la tête touche leur museau, à Sialk⁵¹, Tépé Gabristan⁵², Sahdad⁵³, Tépé Hissar⁵⁴ et à Suse, dès la période I⁵⁵ tout comme sur des sceaux⁵⁶. Un sceau pré-dynastique du Musée de Bagdad représente aussi deux caprins affrontés dans la même posture avec un serpent comme suspendu au museau⁵⁷. Des cachets de Tépé Giyan (Iran) montrent des bouquetins, on le devine, attaqués par des serpents⁵⁸. Parmi les représentations de la civilisation de l'Oxus, divers mammifères sont représentés opposés ou combattant le serpent⁵⁹. Dans le monde élamite d'Iran, le serpent représente apparemment les eaux et il est dominé-maîtrisé par une ou des divinités

coiffées de la tiare à cornes moyen-orientale, tant dans les reliefs rupestres (Kurangun) que sur les sceaux ou les stèles⁶⁰. Dans la province iranienne du Séistan-Baloutchistan, les archéologues de l'université de Zahedan ont découvert sur un site de pétroglyphes, art populaire s'il en est, une composition gravée qui représente un anthropomorphe à tête caprine maîtrisant des serpents, datable de l'âge du Bronze⁶¹. Sur les sites de pétroglyphes d'Asie centrale, à Sajmaly-Tash (Kirghizstan, Monts du Ferghana) des lignes sinueuses, serpentiformes apparaissent fréquemment, souvent associées à des caprinés, mais la détermination de l'antagonisme n'est pas toujours claire dans ces compositions paratactiques, même si elle semble plausible⁶²; à Sarmyhsaj (Ouzbékistan, entre Samarkand et Boukhara) une gravure représente un archer cornu tirant sur un serpent⁶³. Par ailleurs, autant que nous puissions le savoir, l'on ne connaît à ce jour qu'un unique possible bézoard protohistorique authentique, daté des XIV^e-XIII^e siècles av. J.-C. ; il a été trouvé dans les fouilles sur le site d'Ougarit (Ras Shamra en Syrie), et monté à l'époque en pendentif⁶⁴. Pour les périodes suivantes, l'âge du Fer, les époques achéménide et hellénistique, aucun document ne nous montre l'antagonisme caprin-serpent. En Asie centrale, l'iconographie de l'âge du Fer et de l'époque perse est rare, et elle reflète avant tout l'art aulique achéménide, puis l'art grec domine presque exclusivement après la conquête d'Alexandre. Cela ne laisse guère de place pour l'expression en image d'une croyance vernaculaire à côté d'arts de cour bien codifiés, ou en face d'un savoir médical et pharmacologique bien constitué comme celui des Grecs, dont nous savons qu'il était très apprécié des Achéménides, mais dans lequel le bézoard était absent.

Une autre catégorie de documents, les données ethnologiques, est tout aussi digne d'intérêt. Une remarquable espèce de capriné, le *markhor* (*Capra falconeri*) retient l'attention par sa taille, par ses grandes cornes spiralées et par son nom : *markhor* qui, en persan, signifie «mangeur de serpent», vocable populaire dont il ne m'a pas été possible de retrouver l'origine ni les plus anciennes attestations dans les textes⁶⁵. Des légendes le concernent chez les «kafirs» Kalash du Nord du Pakistan et quelques tribus du Nouristan (en Afghanistan, récemment converties à l'Islam à la fin du XIX^e siècle), où le *markhor* est l'animal le plus pur, celui qui constitue le troupeau des fées (*péri*), vivant à l'étage le plus élevé des montagnes ; le chasser exige la pratique de rites particuliers⁶⁶. En général, les ibex sont des animaux bénéfiques, importants parmi les peuples de l'Hindou Kouch, du Pamir⁶⁷, du Karakoram et du Tibet⁶⁸. Plus loin vers le Nord-Est, chez les peuples turcophones et altaïens, les Yada Tash sont des pierres, également appelées bézoard, mais qui sont supposées, aux mains des chamans, posséder un pouvoir sur la météorologie et provoquer pluies et tempêtes⁶⁹.

Parvenus à ce point de notre enquête, nous ne pouvons pas prétendre avoir définitivement démontré que l'origine du bézoard pris comme antidote se fonde sur un antagonisme du caprin et du serpent imaginé sur une base d'observation naturaliste dans

la protohistoire (et non sous les Abbassides) en Iran et en Asie centrale. Mais si cette hypothèse était valide, il s'agirait de la transformation d'une croyance mythologique en superstition magique biologique et en remède, jusqu'à devenir plus tard un très prisé et coûteux antidote, local en Orient et exotique en Occident. Une autre possibilité que nous ne pouvons complètement écarter est le chemin inverse. Dans ce dernier cas, le vieil antagonisme du cerf et du serpent bien attesté de l'Europe aurait pu être adopté en Iran à l'époque des Parthes ou des Sassanides (l'art sassanide connaît quelques représentations de cerf⁷⁰ et de caprin⁷¹ mangeant des serpents) et alors transféré aux caprins, avant que le bézoard de caprin fût en retour transféré à l'Europe, au Moyen Âge. Dans ce cas, les représentations protohistoriques iraniennes et centrasiatiques de l'antagonisme caprin-serpent seraient sans rapport avec la question du bézoard. Toutefois, cette hypothèse élimine peut-être un peu trop rapidement les données ethnologiques dans des régions où les traditions linguistiques et culturelles remontent souvent à un très lointain passé. Quoi qu'il en soit de la solution, nous possédons semble-t-il suffisamment de données pour proposer l'hypothèse d'un transfert culturel au long cours et sur la très longue durée de croyance (antidote), d'objet (bézoard caprin) et de pseudoscience pharmacologique. Cela dura des siècles. Elphinstone le note encore dans son *Kingdom of Caubool* qui date de 1815⁷². En France, le bézoard ne fut définitivement retiré de la pharmacopée qu'au début du XIX^e siècle. Une anecdote révélatrice concerne Napoléon à qui un prince perse avait offert un coûteux bézoard et qui, après avoir reçu l'avis négatif du chimiste Claude-Louis Berthollet sur les prétendues vertus de l'objet, le jeta dans le feu de la cheminée où il brûla rapidement et disparut complètement. Les Lumières avaient eu raison de la crédulité. Mais sommes-nous aujourd'hui bien certains que les produits et les remèdes naturels, dits «biologiques», censés venir de l'Orient, par exemple de vallées ou de contreforts himalayens ou pamiriens, ne suscitent pas toujours des espoirs irrationnels de santé, de longévité ou de guérison ?

ANNEXE

Muhammad B. Ahmad Al-Biruni (trad. Hakim Mohammad Said), *The Book Most Comprehensive in Knowledge on Precious Stones*, Pakistan Hijra Council, 1989.

«*Hajar al-'l'ays* (animal bezoar) is a Persian theriac. It is like acorn or unripe date, elongated and having peels like the onion, with something like green grass in the centre, something like a stone in the kernels of fruits. This is the central point of the peels and argues for the fact that these peels are arranged over each other. Its hue is blackish to green. Pure grains of this stone, in conjunction with milk, are liable to become red. Impure grains which the gilders make, remain green. It is taken out of the stomachs

of the mountain goats, but is of a very rare occurrence. It is called *hajar al-tays* for this reason, *tays* meaning the he-goat. Some through apocopation and orthographic error called it *hajar al-bish*. But this orthographic error is very true, correct and noble, since it is a theriac for aconite poisoning. Occasionally it is also called *badzhr kibosh*, since the word, *tays*, seems to be rather vulgar and *kabsh* (ram) good. It is better to designate it by the name, *tiryag-i-Farisi* (the Persian theriac), since it is brought from the neighbouring areas of Dara Bijarad. It is said that stags eat snakes and the mountain-goat also eats them. It then grazes upon the herbs of mountains and the snake it has fed upon, then rolls up into a spherical body. Thus, it is *tiry'ag-i-f'aruq* (the best kind of theriac). It is natural, and not artificially made from snake pills. Its poultice is applied together with the aqua of anise upon the site of the bite. The pain immediately disappears and the colour of the skin returns to its original form. Abu al-Hasan Turunji says that a soldier was bitten by a very poisonous snake during a battle. The commander-in-chief of the army had nothing except *badzahr kibosh*. He administered less than a *qayrat* of it in wine to the soldier, followed by garlic. The whole body of the soldier was covered by dots, he passed bloody urine, and became cured. It is collected in the treasuries of kings. Its price is very high and people are excessively covetous of it. I swear upon my life that it is the most precious of treasures as the soul enjoys it and benefits from it, more than from other jewels. *Tiryag-i-lahazah* resembles it, and is picked out of the eyes of the stag. It accumulates in the corner of the stag's eye as an exudate. The Razi brothers say that the price of one to thirty *dirhams* of *hajar al-kibash* ranges from one hundred *dinars* to 200 *dinars*. Some persons claim that the Persian theriac is found in the spleen of mountain goats in the manner of *gawizan* which is found in the gallbladder of bulls. Hamzah says *gawizan* is the Arabic version of the Persian word, *gawizan*, which is a palish object like the yolk of the egg. It is found from one *daniq* up to four *dirhams* ».

«*Hajar al-tays* (le bézoard animal) est une thériaque perse. Il ressemble à un gland ou à une datte pas tout à fait mûre, de forme allongée et disposant de peaux à l'image de l'oignon, avec quelque chose comme de l'herbe verte en son centre, quelque chose ressemblant à une pierre dans le noyau des fruits. Cette partie constitue le centre des différentes couches, tenant pour évidence que ces pelures sont superposées les unes sur les autres. Sa teinte est noirâtre, tirant au vert. De petits morceaux de cette pierre, mélangés à du lait, tendent à devenir rouges. Les grains impurs, travaillés par les doreurs, restent quant à eux verts. La substance est tirée de l'estomac des bouquetins, mais n'apparaît que dans de rares cas. C'est pour cette raison qu'on la nomme *hajar al-tas*, *tays* signifiant bouc. Plusieurs élisions et des erreurs d'orthographe ont transformé le terme en *hajar al-bish*. Mais cette méprise s'avère en réalité particulièrement juste et pertinente,

puisque le terme renvoie à une thériaque utilisée dans les cas d'empoisonnement à l'aconit. Il est parfois aussi nommé *badzhr kibosh*, tenu que le mot *tays* relève du langage familier et que le terme *kabsh* (le bélier) semble meilleur. Il est de meilleur aloi de le désigner par le nom *tiryad-i-Farisi* (la thériaque perse), le bézoard provenant des régions alentours de Dara Bijarad. Il est dit que les cerfs mangent des serpents et que le mouflon en consomme aussi. L'ophiophagie et la consommation d'herbes de montagne permettent au capridé de produire ce type de petit objet sphérique. Ainsi, on obtient le véritable *tiry'ag-i-f'aruq* (la meilleure forme de thériaque). Il est donc de fabrication naturelle et n'est pas créé à partir de comprimés de serpent. Son cataplasme est appliqué avec un mélange d'eau anisée, directement sur la morsure. La douleur disparaît alors immédiatement et la couleur de la peau reprend son allure normale. Abu al-Hasan Turunji déclare qu'un soldat fut mordu par un serpent particulièrement venimeux au cours d'une bataille. Le commandant en chef de l'armée n'avait rien d'autre sur lui qu'un *badzahr kibosh*. Il lui en administra moins d'un *qayrat*, diluée dans un peu de vin et accompagnée d'ail. Le corps entier du soldat fut couvert de boutons, il se mit à uriner rouge et fut guéri. Le bézoard est conservé dans le trésor des rois. Son prix est très élevé et c'est une marchandise particulièrement recherchée. Je jure sur ma vie qu'il est le plus précieux des trésors, l'âme en tirant bienfait autant que ses effets, plus qu'aucun autre bijou. *Tiryag-i-lahazah* lui ressemble et est recueilli dans les yeux des cerfs. Il se forme dans le coin de l'œil de l'animal sous forme d'exsudat. Les frères Razi affirment que son prix pour un à trente *dirhams* de *hajar al-kibash* varie entre 100 et 200 *dinars*. Certaines personnes avancent que la thériaque perse se trouve dans la rate des bouquetins, à la manière du *gawizan* que l'on trouve dans la vésicule biliaire des taureaux. Hamzah défend l'idée que *gawizan* est l'équivalent arabe du mot perse, *gawizan*, un petit objet pâle proche par l'aspect du jaune d'œuf. On en trouve qui pèse de un *daniq* à quatre *dirhams*. »

Annexe traduite par Robin Schulz



Figures 1 et 2. se reporter au cahier iconographique, I et II.

Figure 3. Autres exemples, parmi bien d'autres, de personnage anthropomorphe à tête de bouquetin maîtrisant des serpents (Louristan protohistorique, fin IV^e-début III^e mill.). D'après P. Amiet, «L'iconographie archaïque de l'Iran», *loc. cit.* (note 47), © D.R.



Figure 4. Caprins et serpents antagonistes (sceau prédynastique du Musée de Baghdad, fin IV^e-début III^e mill.). D'après P. Amiet, *La glyptique mésopotamienne*, *op. cit.* (note 45), n° 410, © D.R..



Figure 5. Divinité féminine, caprin et serpent (civilisation de l'Oxus, site de Gonur Dépé, ca. 2300-1700 av. J. C.). D'après V. I. Sarianidi, *Myths of Ancient Bactria*, *op. cit.* (note 49), n° 1786 © D.R.



Figure 6. Personnage anthropomorphe à tête de bouquetin maîtrisant des serpents (civilisation de l'Oxus). D'après *Ibid.*, n° 55 © D.R.

NOTES

* Le présent texte est une version augmentée de l'article paru en anglais dans les actes du colloque de Samarkand: Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 35-41. Je souhaite exprimer mes plus vifs remerciements aux organisateurs de ce colloque, M. Espagne, S. Gorshenina et Cl. Rapin et leurs partenaires, ainsi qu'à Mesdames et Messieurs Suzanne Amigues, Samra Azamouche, Liliane Bodson, Frantz Grenet, Francis Richard, Živa Vesel pour leur aide et leurs précieux conseils, mais je suis seul responsable des opinions exprimées, des défauts et des manques de cet article.

1. Sur ces caprinés, le genre *Capra* en général, *Capra aegagrus* (la chèvre bézoard), *Capra ibex* (le bouquetin), *Capra falconeri* (le markhor), je renvoie à des écrits de naturalistes et de chasseurs: G. de Germigny, C. Lorgnier Du Mesnil, *Seigneurs de montagne. Mouflons, Bouquetins et Chamois du monde entier*, Paris, Éditions du Gerfaut, 1998; E. Weber, *Sur les traces des bouquetins d'Europe*, Paris, Delachaux & Niestlé, 1994; M. A. J. Couturier, *Le Bouquetin des Alpes Capra Aegagrus Ibex Ibex L.*, Grenoble, 1962, p. 172-173, décrit le «bézoard ou éga-gropile». Le gastrolithe bézoard pèse de quelques grammes à 2 kg, mais il possède d'ordinaire la taille d'un œuf de poule. Voir E. H. Guitard, «Les deux articles les plus précieux de la vieille pharmacopée: le bézoard et la corne de licorne», *Revue d'histoire de la pharmacie*, vol. 39 (51), 1951, p. 241-245; et aussi le site de la société d'histoire de la pharmacie, URL: <http://www.shp-asso.org/index.php?PAGE=expositionbezoard>, ainsi que divers bézoards in M. Marrache-Gouraud, P. Martin, D. Moncond'huy (dir.), *La Licorne et le bézoard. Une histoire des cabinets de curiosités*, Montreuil, Gourcuff Gradenigo, 2013, fig. 3.42; 3.43; 5.5. Sur le bézoard humain, voir P. Martin, «L'homme-cabinet», in M. Marrache-Gouraud, P. Martin, D. Moncond'huy (dir.), *La Licorne et le bézoard*, *op. cit.*, p. 389-390.

2. Voir les références dans l'ATILF, qui donne la notice suivante que je reproduis avec des modifications mineures: «Prononc. et Orth.: [bezo:ɑ:ʁ]. On écrit également *bezoard* (Ac. 1798), *bésoar* et *besoar*. Étymol. et Hist. 1. XV^e s. *bezaar* «concrétion calculeuse qu'on trouve dans l'estomac ou une autre partie du corps de certains animaux et qui servait d'antidote» (B. N. ms. fr. 9136, 58 v°, cité par R. Arveiller, p. 362, – voir bibliographie: De bezaar. «Bezaar est pierre trouée en l'œuf d'un chérif après ce qu'il a trouvé le serpent et mangé. Et vault contre l'empoisonnement et contre tous venins»); 2. 1548 *bezoar* «id.» (A. Ferrier, *Remedes preservatifs et curatifs de peste*, p. 37, *ibidem*, p. 363); 1581 *bezoard* «contrepoison» (E. Ydeley, *Des secrets souverains et vrais remedes contre la peste*, p. 17, *ibid.*, p. 364). 1 est emprunté, par l'intermédiaire du latin médiéval (1490, Avenzoar, *Liber Theicrisi*, 18 v° cité comme source par R. Arveiller, p. 367), à l'arabe *bāzahr*, du persan *pādzahr* «ce qui préserve du poison». 2 est emprunté, par l'intermédiaire du latin médiéval *bezoar* (1246-ca. 1320, P. d'Abano, *Tractatus de Venenis*, Mantoue, 1473, chap. 40 et 82, cité par R. Arveiller), à l'arabe *bezuwār*, forme maghrébine de *bāzahr* (R. Arveiller, p. 362-371); *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, t. 19, s.v. *bāzahr*; Cor. t. 1, s.v. *bezoar*; Lok. n° 1605). Le d de la forme moderne est dû à l'influence du suffixe -ard*. Bibliographie. – Arveiller (R.). Add. au *Französisches Etymologisches Wörterbuch*, XIX/1 (*abarqubba*): 2^e article. *Zeitschrift für romanische Philologie*, t. 86, 1970, p. 362-371. – Lammens 1890, p. 51-52. – Vaganay (H.). Pour l'histoire du français moderne *Le Français moderne*, 1937, 5, p. 71.»

3. J. Guibert, «Une vieille médication: les bézoards», *Bulletin des sciences pharmacologiques: organe scientifique et professionnel [Bulletin scientifique]*, 1913, p. 111-116. Reproduit le texte de l'expérience d'Ambroise Paré relatée par Ph. Guybert (voir ci-dessous), ainsi qu'une gravure de capriné à bézoard et d'une section du gastrolithe qui est tirée de Pierre Pommet, *Histoire générale des drogues*, Paris, J. B. Loyson et A. Pilon, 1694, p. 10: <http://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/image?03616>; voir aussi: M. Marrache-Gouraud, P. Martin, D. Moncond'huy (dir.), *La Licorne et le bézoard*, *op. cit.* (note 1), figure reproduite p. 285, 390, 504.

4. Voir ci-dessus et plus bas.

5. G. Salmon, *Les Structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes*, Pratiques théoriques, Paris, PUF, 2013, p. 2-29, 212-213. Ce raisonnement logique par analogie (par sympathie) est exactement celui que tient Bîrunî, voir ci-dessous *Annexe*. Maurice Godelier, *Lévi-Strauss*, Paris, Seuil, 2013, p. 305-310, 497-505, a discuté la «pensée sauvage» et ses différences avec la pensée scientifique, quand Lévi-Strauss reconnaissait à la première un statut tout aussi logique qu'à la seconde (ce qui ne voulait pas dire véridique). Il ne faut en effet pas confondre la cohérence logique avec la vérité empirique, qui ne se révèle qu'à l'épreuve des faits, et par des procédures de validation. Le bézoard a ainsi figuré dans la nomenclature de la pharmacopée française jusqu'au début du XIX^e siècle, bien que de véritables tests expérimentaux par A. Paré en eussent déjà montré l'inanité trois cents ans plus tôt et que Guybert l'eût classé dans les «faux remèdes» au XVII^e s. L'explication des échecs est toujours donnée par référence à des circonstances particulières qui n'auraient pas permis que l'opération réussît; dans le cas du bézoard l'on incriminait principalement les contrefaçons (des traités, et

même des règlements douanier américains, des XVII^e-XVIII^e siècles tentent de préciser comment ces dernières devaient être repérées et éliminées).

6. Garcia Da Orta, *Colloque des simples et des drogues de l'Inde*, traduit du portugais par S. Messinger Ramos, A. Ramos et F. Marchand-Sauvagnargues, Thesaurus, Paris, Actes Sud, 2004 [1563], p. 220, 238-39 (utilisé par l'auteur pour soigner notamment l'évêque de Malacca), 507-512 (chapitre consacré à la «pierre de bézoard» et à ses vertus ainsi qu'à son mode d'administration, oral préventif ou curatif ou bien en application sur la plaie), 652-653 (goût amer mais raffermi l'estomac), 668 (réserves royales). Garcia Da Orta a été cité par les auteurs français postérieurs.

7. Mme Samra Azarnouche, que je remercie vivement, indique le traité de médecine *Tohfe-ye Hakim-e Mo'men* et me signale que le dictionnaire encyclopédique de Dehkhodâ (première édition 1931) mentionne différentes sortes de bézoards et que la meilleure provient du *gâv-i kuhi* (l'un des noms du *markhor*, *Capra falconeri*, voir ci-dessous). Je suis reconnaissant à Mme Živa Vesel de me signaler un texte arménien de Syrie, tardif (contemporain ou postérieur au début des Safavides, dans un recueil : *Collection d'historiens arméniens* (I. Ardrouni, Th. : *Histoire des Ardrouni. Arakel, de Tauriz : Livre d'histoires. Iohannes de Dzar : Histoire de l'Aghovanie. – II. Zakaria : Mémoires historiques sur les Sôfis, Cartulaires de Iohannon-Vank. Hassan-Dchalants : Histoire d'Aghovanie. Davith-beg. Abraham de Crete : Histoire de Nadir-chah. Samouel d'Ani : Tables chronologiques. Souvenirs d'un officier russe*), traduits par Marie-Félicité Brosset, 2 vols, Saint-Petersbourg, 1874, p. 542-543, 550-552) qui indique les noms et qualités des pierres précieuses, mentionne que l'émeraude est comme le *phaizahr* (bézoard) et que cette dernière pierre (*phazahr*, *phanzahr* ou *matholi-haïath*) qui protège des morsures de serpent se trouve dans le ventre de boucs et de chèvres sauvages près de Chiraz; la même chronique (XXXIII) indique que le *hazaretles*, pierre de bouquetin ou bézoard, ressemble par ses qualités à la thériaque maîtresse (*thriac pharouq*) et qu'il se trouve dans l'estomac des chèvres sauvages en Chirvan; ce texte se préoccupe aussi de l'aspect et des propriétés de cette pierre et de ses contrefaçons, comme en Europe (voir plus bas).

8. Voir pour de belles montures de bézoards bavaroises : URL : http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bezoars_Schatzkammer_M%C3%BCnchen.JPG.

9. W. Born, «Some eastern Objects from the Hapsburg Collections», *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, vol. LXIX (CDV), 1936, p. 269-271, Pl. IA : le bézoard est attaché à un bol en argent orné qualifié de «russo-islamique» et daté du XIII^e ou du XV^e siècle; M. Marrache-Gouraud, P. Martin, D. Moncond'huy (dir.), *La Licorne et le bézoard*, op. cit. (note 1), p. 9 : un bézoard monté du dernier quart du XVII^e siècle au Kunsthistorisches Museum Wien; *ibid.*, p. 81 : la collection de Rodolphe II à Prague; *ibid.*, p. 215-221 : M. Rauch, in «Les *Kunstskammern* des Habsbourg» indique aussi celles du duc de Berry (1340-1416) frère de Charles V, des Médicis, des Este et des Gonzague comme celles de Munich, Stuttgart, Dresde et Kassel et encore celles de la bourgeoisie, mais il insiste sur celle de Ferdinand II au château d'Ambras et sur le bézoard; *ibid.*, p. 229-233 : J. Rochas, «La *Kunstskammer* de Charles II d'Autriche-Styrie» précise que Philippe III d'Espagne a envoyé 300 bézoards «orientaux» à la cour de Graz.

10. Voir : G. Fettweis, en collaboration avec l'Educatem des Musées royaux des Beaux-Arts de Belgique, *Les Fleurs dans la peinture des XI^e, XII^e et XVI^e siècles*, Bruxelles, 2011 : un tableau d'Adriaen Thomas Key (Anvers ? vers 1544 – Anvers ? après 1589), «Portrait de Dame», Bruxelles, 1564, avec la légende suivante : «Elle tient dans la main droite un bézoard, une sorte d'amulette (du persan *pâdzahr*, qui signifie antidote) employée pour traiter divers maux dont la mélancolie»; ce bézoard est monté en pendeloque.

11. *Traicté de l'origine, vertus, propretiez et usage de la pierre bezoar*, Montpellier, impr. De J. Pech, 1623.

12. Voir : *Le parfaict joaillier ou histoire des pierreries : ou sont amplement descrites leur naissance, iuste prix, moyen de les cognoistre, & se garder des contrefaites, facultez medicinales & propretiez curieuses*. Composé par Anselme Boece de Boot, Medecin de l'Empereur Rodolphe II... par André Toll, Doct. Med. de Leide chez Antoine Hugueta Marchand Libraire, en rue Merciere, à l'Enseigne de la Sphere, 1644 avec privilege du roy; et aussi le site : URL : <http://penelope.uchicago.edu/odnotes/boodtbezoar.html>.

13. Ph. Guybert, *Le Medecin charitable enseignant la maniere de faire & preparer en la maison... les remedes propres à toutes maladies*. A Lyon, chez Antoine Beaujollin, 1667 (*Bibliothèque interuniversitaire de santé [Paris]*, URL : <http://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/medica/cote?352385>, p. 276-335; le chapitre est intitulé «Les tromperies du bézoard» où, après une partie dite «affirmative» [sur les qualités attribuées au bézoard], l'auteur a rédigé une partie «négative» [avec l'expérience mortifère d'Ambroise Paré]).

14. M. Marrache-Gouraud, «Dragons d'apothicaires et bézoards de bazar», in M. Marrache-Gouraud, P. Martin, D. Moncond'huy (dir.), *La Licorne et le bézoard*, op. cit. (note 1), p. 285-287, examine la question des doutes et des contrefaçons dans l'Europe moderne.

15. B. Goldstein, M. Gallo, «Paré's Law: The Second Law of Toxicology», *Toxicological Sciences*, vol. LX (II), 2001, p. 194-195; Ambroise Paré [et Geoffrey Keynes], *The Apologie and Treatise of Ambroise Paré : Containing the Voyages Made Into Divers Places with Many of His Writings Upon Surgery*, Dover Publications, 1634 [1968].

16. Sur le site Gallica de la BNF on pourra consulter : Moïse Maïmonide (1138-1204), *Traité des poisons de Maimonide (xii^e siècle) avec une table alphabétique des noms pharmaceutiques, arabes et hébreux...*, traduit par I.-M. Rabinowicz, Paris, A. Delahaye, 1865; en ligne sur : URL : <http://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/medica/cote?83065>.

17. J. Ricordel, «Le traité sur la thériaque d'Ibn Rushd (Averroès)», *Revue d'histoire de la pharmacie*, vol. 88 (325), 2000, p. 81-90.

18. A. Touwaide, «Dioscoride et le Lapidario d'Alphonse X le Sage : Marcellino V. Amasuno, La materia medica de Dioscorides en el Lapidario de Alfonso X el sabio. Literatura y ciencia en la Castilla del siglo XIII», *Revue d'histoire de la pharmacie*, vol. 77 (280), 1989, p. 93-95.

19. B. Bakhouch, F. Fauquier, B. Pérez-Jean, *Picatrix : un traité de magie médiéval*, Brepols, Turnout, 2003, notamment p. 368-369 (§ 25-26) où le bézoard – pierre – sert à capturer les tarentules, selon les recettes tirées de *L'agriculture chaldéenne* (voir p. 35-36 sur les sources de ce traité qui remontent pour une part à l'époque hellénistique), le *bezahar* est mentionné plusieurs fois dans la version latine de Picatrix (je dois ces références à Mme Suzanne Amigues que je remercie vivement). Voir aussi : D. Pingree, «Some of the Sources of the Ghāyat al-hakīm», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 43, 1980, p. 1-15; *idem*, «Between the Ghāya and Picatrix. I : The Spanish Version», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 44, 1981, p. 27-56; *Picatrix, the Latin version of the Ghāyat al-hakīm*, vol. 39, Warburg Institute, University of London, 1986; J. Thomann, «The Name Picatrix : Transcription or Translation?», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 53, 1990, p. 289-296; M. Lejbowicz, «Images et magie. Picatrix entre Orient et Occident», in J.-P. Boudet, A. Caiozzo, N. Weill-Parot (éd.), *Cahiers de recherches médiévales et humanistes*, 2011, URL : <http://crm.revues.org/12703>.

20. G. Sodigné-Costes, «Un traité de toxicologie médiévale : le Liber de venenis de Pietro d'Abano (traduction française du début du XV^e siècle)», *Revue d'histoire de la pharmacie*, vol. 83 (305), 1995, p. 125-136 : P. d'Abano a apparemment utilisé Avicenne, Razès et Averroès; ce récit est le chap. 82 de l'édition de 1473; dans la traduction française de 1593 on lit : «Par le moyen de cette pierre, comme on dit, fut sauvé Edoard Roy d'Angleterre, en la cité d'Aron, blessé par des Passiasinus, leur glaive estant empoisonné, il l'auroit eue du grand maistre des templiers» (peut-être en juin 1272 quand Édouard I^{er} fut blessé par un «assassin» en Acre?).

21. Cote : 000811, Empl. ff. Bb 6 v^o, URL : <http://www.biusante.parisdescartes.fr/histmed/image?00912>.

22. J. Ruska, «Bezoar», *Encyclopaedia of Islam, First Edition* (1913-1936), ed. by M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset, R. Hartmann, Brill Online, 2013, URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-1/bezoar-SIM_1448; J. Ruska, M. Plessner, «Bāzahr», *Encyclopédie de l'Islam*. Comité de rédaction : P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, H. A. R. Gibb (Volume I : 1-320), W. P. Heinrichs, J. H. Kramers, G. Lecomte, E. Lévi-Provençal, B. Lewis, V. L. Ménage, C. Pellat, J. Schacht. Brill Online, 2013, URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/bazahr-SIM_1348.

23. «Bezaar est pierre trouée en l'œul d'un cherv' apres ce qu'il a trouvé le serpent et mangié. Et vault contre l'empoisonnement et contre tous venins» : voir ci-dessus note 3.

24. Jacques du Fouilloux, *La vénerie*, Angers : Charles Lebossé, 1844 [1561], p. 15, décrit cet antagonisme et comment l'ingestion du serpent venimeux, tué par son souffle et piétiné, permet au cerf de se régénérer, d'après Isidore; il suit ainsi les Anciens et la tradition médiévale. Une enluminure d'un manuscrit anglais du troisième quart du XIII^e siècle de la BNF (Fr. 14969, fol. 51v) représente ce combat; une enluminure du *Bestiaire divin* de Guillaume le Clerc (fr. 1444, fol. 253) de la BNF, manuscrit du troisième quart du XIII^e siècle représente ce même combat : «del cerf qui mangue le serpent et se renouviele».

25. Nombreuses références à l'antagonisme cerf-serpent et aux antidotes au venin des serpents : Pline l'Ancien, *Histoire Naturelle*, éd. A. Ernout, Paris, CUF, Les Belles Lettres, 1962, XXVIII, XLII, p. 149-155.

26. N. de Colophon, *Œuvres Tome II, Les Thériaques*, éd. Jean-Marie Jacques, Paris, CUF, Les Belles Lettres, 2002, V. 35-40; V. 139-144; V. 579.

27. Sur l'antagonisme cerf-serpent : Nicandre, v. 139-144, et n. 18, p. 94, avec les références pliniennes aussi; v. 448-457, avec renvoi aussi à Élien et Oppien (*Cyn.* 2. 233) et (notice, p. XXXII) chez Théophraste; voir aussi : n. 47, p. 138; n. 61.2.a-b, p. 167; les fragments chez Priscien de Théophraste, notamment le n°6, p. 275-276. Un manuscrit vénitien d'Oppien (ca. 1540-1550), Gr. 2736, fol. 23v, illustre ce combat du cerf et du serpent.

28. Plus tard, voir Galien, Philouménos ou Dioscoride : A. Zucker, « Registres et savoirs invoqués dans le *De venenatis animalibus* de Philouménos », *Anthropozoologica*, vol. 47 (1), 2012, p. 51-72.
29. H. Mielsch, *Griechische Tiergeschichten in der antiken Kunst*, Mayence, Von Zabern, 2005, dans son chapitre « Der Hirsch – Todfeind der Schlange », p. 89-92, a rassemblé certains documents iconographiques européens depuis Pompéi.
30. J. Voisenet, « L'animal et la pensée médicale dans les textes du Haut Moyen Âge », *Rursus*, vol. 1, 2006 (mis en ligne le 9 juillet 2006), URL : <http://rursus.revues.org/50>; DOI : 10.4000/rursus.50.
31. J.-L. Le Quellec, « Jacques du Fouilloux et l'ophiophagie du cerf », *Mythologie Française*, vol. 161, 1991, p. 19-31.
32. Ce chaudron est toutefois daté d'une période où l'on ne peut exclure complètement l'influence gréco-romaine. Celle-ci est certaine sur le relief d'autel gallo-romain de Vandœuvre en Brenne (Indre) du II^e siècle ap. J.-C., où le dieu aux bois de cerf est assis en tailleur, flanqué de deux petits personnages nus qui se tiennent debout sur ou près de serpents.
33. Plin., XXVIII, XLII, p. 153-154; Nicandre, v. 925-933, et particulièrement v. 932, et n. 118.4.c sur l'emplâtre de crotte de chèvre largement cité chez les auteurs antiques. L. Bodson, que je remercie vivement me signale aussi ceci : « Quant aux chèvres domestiques, s'il devait apparaître qu'elles sont aussi impliquées dans la tradition orientale de l'antagonisme avec le serpent, la seule référence précise repérée jusqu'ici, qui rapproche chèvres et serpents dans la littérature classique, provient du poète Horace, *Odes*, I, 17, 8 : (*capellae*) *nec uiridis metuunt colubras* (et les chèvres ne craignent pas les vertes *colubrae*) dans la région du Lucrétile, chaînon dominant la vallée de la Licenza (Sabine). Dans ce texte, les *colubrae* d'Italie sont considérées comme dangereuses au même titre que les loups prédateurs nommés au vers 9. C'est la protection de Faunus (vers 2) qui permet aux chèvres de ne craindre aucun de ces ennemis ».
34. Nicandre, v. 35-40, n. 8 : pierre apparemment de Lycie ; une pierre thrace est citée aussi, avec les mêmes propriétés. S'agit-il vraiment de minéraux ?
35. *Ibid.*, v. 101-114, n. 12.2.
36. F. de Mély, Ch.-Em. Ruelle, *Les Lapidaires grecs*, Paris, E. Leroux, 1902 : le Ps. Aristote, p. 362, mentionnerait un *elbasferkaker* qui serait composé de *elbasi* (bézoard) et *ferkaker* (pharmakon).
37. Muhammad B. Ahmad Al-Biruni, *The Book Most Comprehensive in Knowledge on Precious Stones*, éd. par Hakim Mohammad Said, Pakistan Hijra Council, 1989, URL : http://www.farlang.com/gemstones/biruni-book-gemstones/page_198; voir aussi : G. C. Anawati, *Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, Fasc. 3, p. 281-282. Ce texte traite principalement du bézoard bel et bien issu du bouquetin, notamment de Perse (aspect, formation, usage). Il indique encore que le cerf mange également des serpents et répète la croyance en une autre thériaque, provenant de larmes de cerf : un écho de la tradition occidentale ? Je dois la connaissance de ce texte à Mme S. Azamouche.
38. P. Kraus, M. Plessner, « Djābir b. Ḥayyān », *Encyclopédie de l'Islam*, comité de rédaction : P. Bearman, T. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, H. A. R. Gibb (Volume I : 1-320), W. P. Heinrichs, J. H. Kramers, G. Lecomte, E. Lévi-Provençal, B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat, J. Schacht, URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-de-l-islam/djabir-b-hayyan-SIM_1898; J. Ruska, M. Plessner, « Bāzahr », *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedia-of-islam-2/bazahr-SIM_1348.
39. « Ibn Wahshiyya », *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition; M. Levey, « Medieval Arabic Toxicology : The Book on Poisons of Ibn Wahsh'ya and Its Relation to Early Indian and Greek Texts », *Transactions of the American Philosophical Society*, vol. 56 (7), 1966, p. 1-130. Le bézoard n'y est mentionné qu'une seule fois.
40. Voir annexe.
41. Voir l'article d'Y. Porter, « Jawāher-nāma », *Encyclopaedia of Islam*, vol. XIV, Fasc. 6, p. 609-610.
42. Frantz Grenet, que je remercie vivement, me signale que le *ptz'r'k* dans un texte sogdien concerne une « pierre » *pā(d) zahr*, un antidote : E. Benveniste, *Textes Sogdiens édités, traduits et commentés*, Mission Pelliot en Asie centrale, vol. III, Paris, Geuthner, 1940, p. 63, 194.
43. E. H. Schafer, *The Golden Peaches of Samarkand. A Study of T'ang Exotics*, édition réimpression de l'édition de 1963, Berkeley/Los Angeles/London, University of California Press, 1985, p. 191-192.
44. H. Frankfort, *Oriental Discoveries in Iraq, 1933/34. Fourth Preliminary report of the Iraq Expedition*, Chicago, University of Chicago Press, 1935, fig. 30, p. 29.
45. P. Amiet, *La Glyptique mésopotamienne archaïque*, Paris, Éditions du CNRS, 1980, pl. 7, n° 148-151.
46. *Ibid.*, pl. 7, n° 153 entre niveau I et II : les personnages ne semblent pas cornus.
47. *Ibid.*, pl. 6, n° 117, 118; pl. 117, n° 1566, 1567, 1569-1576; *idem*, « À propos des dons de M. Mohsène Foroughi. Quelques aspects peu connus de l'art iranien », *La Revue du Louvre*, 1973, p. 215-224, 219-221; *idem*, « L'iconographie archaïque de l'Iran. Quelques documents nouveaux », *Syria*, vol. 56 (3-4), 1979, p. 333-352, fig. 5-9, 14; *L'âge des échanges*

- inter-iraniens. 3500-1700 avant J.-C.*, Paris, Éditions de la réunion des Musées Nationaux, 1986, fig. 4.2, 4; fig. 5.a, c; R. D. Barnett, « Homme masqué ou dieu-ibex ? », *Syria*, vol. LVI, 1966, p. 259-276; E. Porada, « Seals and Related Objects from Early Mesopotamia and Iran », in *Early Mesopotamia and Iran. Contact and Conflict c. 3500-1600 BC. Proceedings of a Seminar in Memory of Vladimir G. Lukonin*, J. Curtis (dir.), London, The British Museum Press, 1993, p. 22-23, 44-53.
48. V. I. Sarianidi, *Myths of Ancient Bactria and Margiana on its Seals and Amulets*, Moscou, Pentaglyphic Ltd, 1998 : n° 25 personnage debout cornu empoignant deux serpents; n° 26 personnage ailé cornu assis empoignant deux serpents; n° 32 personnage debout cornu avec des serpents; n° 55 personnage agenouillé ailé à tête et cornes de bouquetin tenant des serpents; n° 56 même type que le n° 55. Les cornes des personnages des cachets n° 25 et 32 ne sont pas caractéristiques des caprins, il pourrait s'agir d'une version de la coiffure à cornes caractéristique des divinités du Moyen-Orient mais proche par sa forme de celle des vases en chlorite gravée du Kerman (voir : S. Piran, M. Hesari, *Cultural Around Halil Roud & Jiroft. The Catalogue of Exhibition of Select Restituted Objects*, Téhéran, 2005, p. 34, sur un vase qui porte deux figures gravées d'anthropomorphes cornus qui empoignent des serpents, mais les cornes semblent bovines) et que l'on retrouve sur une spatule de Shadad surmontant la tête d'un personnage qui tient des serpents (A. Hakemi, *Shahdad. Archaeological Excavations of a Bronze Age Center in Iran. Translated and Edited by S. M. S. Sajjadi, with an Introduction by Pierre Amiet and a Postscriptum by Sandro Salvatore and Maurizio Tosi*, Reports and Memoirs, vol. XXVII, Rome, ISMEO, 1997, fig. p. 715). Dans cette glyptique de l'Oxus, d'autres personnages anthropomorphiques sont aussi représentés tenant des serpents, dont un personnage à tête de rapace qui illustre un autre antagonisme très répandu en Asie centrale protohistorique, celui de l'oiseau de proie et du serpent; voir : H.-P. Francfort, « Dungeons and Dragons : Reflections on the System of Iconography in Protohistoric Bactria and Margiana », in *South Asian Archaeology Studies*, G. L. Possehl (dir.), New Delhi/Bombay/Calcutta, Oxford & IBH Publishing co. Pvt. Ltd., 1992, p. 179-208; *idem*, « The Central Asian dimension of the symbolic system in Bactria and Margiana », *Antiquity*, vol. 118 (259), 1994, p. 406-418.
49. K. Jettmar, *Beyond the Gorges of the Indus. Archaeology before Excavation*, Karachi, Oxford University Press, 2002, p. 4-8, 198-199; *idem*, *Bolor & Dardistan*, Islamabad, National Institute of Folk Heritage, 1980, p. 59; K. Jettmar, E. Kattner (dir.), *Die vorislamischen Religionen Mittelasiens* (Die Religionen der Menschheit, vol. 4.3), Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 2003, p. 60.
50. Sans être directement des symboles des eaux, les serpents sont les représentants et messagers des éclairs qui zigzaguent dans le ciel orageux annonciateur de pluies chez les Amérindiens « Pueblos » Hopi du sud des États-Unis et les importantes cérémonies du *Schlangenritual* comportaient des danses durant lesquelles de dangereux reptiles étaient empoignés ou tenus avec la bouche, vivants, avant d'être relâchés pour favoriser les pluies, voir : A. Warburg, *Le Rituel du Serpent. Art et anthropologie. Récit d'un voyage en pays pueblo. Introduction de Joseph L. Koerner*, La littérature artistique, Paris, Macula, 2003, p. 66-71, 103-110 surtout, avec des photographies de 1895-1896; G. Didi-Huberman, *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002, p. 221-228, 357-362, réfléchit sur la notion des *Pathosformeln* de Warburg; à mon sens, cette conception qui impliquerait de fortes constantes archétypales psychiques, mais que la science ne pourrait rechercher que dans la génétique ou l'épigénétique humaine et que par conséquent rien ne démontre jusqu'à plus ample informé; les ophiéens Python, de Laocoon, d'Asklépios, etc. ont en commun d'être mortifères (ou l'inverse) et de « serpenter » formellement et graphiquement, mais non point psychiquement ou fonctionnellement. En revanche il est curieux de noter simplement la relation eau-serpent ici encore (association banale) et de relever que ce sont les membres du clan de l'antilope qui sont liés au serpent et qui exécutent le rituel (A. Warburg, *Le rituel du Serpent, op. cit. [supra]*, p. 104) (liaison fortuite ?). Mais, prenant appui sur cet exemple américain et sans conjecturer aucun lien historique, nous pouvons supposer qu'il n'est pas totalement exclu que nos images d'Iran et d'Asie centrale protohistorique représentent schématiquement des *Schlangenrituale* disparus, au cours desquels des officiants masqués en bouquetin auraient pu se rendre maîtres de serpents et les manipuler.
51. R. Ghirshman, *Les Fouilles de Sialk près de Kashan*, Paris, Geuthner, 1938, pl. LXV, n° S121 serpent sous bouquetin; pl. XLXXX, n° C25, pér. III serpent et bouquetin.
52. Th. Stöllner, R. Slota, A. Vatandoust (dir.), *Persiens Antike Pracht. Bergbau – Handwerk – Archäologie. Katalog der Ausstellung des Deutschen Bergbau-Museums Bochum vom 28. November 2004 bis 29. Mai 2005*, Bochum : Deutsches Bergbau-Museum Bochum, 2004, fig. 98, p. 606.
53. *Ibid.*, fig. 70, p. 592.
54. E. F. Schmidt, *Excavations at Tepe Hissar Damghan*, Philadelphie, The University of Pennsylvania Press, 1937, pl. VII, H4544; pl. XII, DH 36, 9b, ondulations à ne pas confondre avec les traits parallèles qui indiquent la barbe d'autres boucs.

55. F. Bridey, *L'Iconographie du décor peint de la céramique de Suse I. Les coupes des collections du musée du Louvre et du musée d'Archéologie nationale de Saint-Germain-en-Laye*, Paris, École du Louvre, 2011, p. 99; voir aussi : P. Toscanne, *Études sur le serpent. Figure et symbole dans l'antiquité élamite*, Mémoires de la Délégation en Perse. Recherches archéologiques. Quatrième série, vol. XII, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1911 : dans cet ouvrage, dont les interprétations bibliques sont totalement périmées, l'auteur a néanmoins rassemblé des représentations sur des sceaux, des poteries peintes et des terres-cuites de boucs et de serpents engagés dans des luttes (fig. 261, 262) et il observe que « l'homme aux serpents » (fig. 302) est associé à un caprin; puis il consacre encore un passage (p. 37-38; fig. 344-347) à « la lutte du serpent et du bouc » et un autre (p. 56-57; fig. 403-406) à l'« opposition des serpents au bouc ». Enfin, dans un autre ordre d'idées, si nous suivions les auteurs qui suggèrent que, en plus des caprins stylisés, les « animaux-peignes » des poteries peintes de l'Iran ancien les schématisent aussi, et si de plus nous supposons que les lignes brisées ou ondulées figurent toujours des reptiles, nous pourrions aisément reconnaître l'association caprin-serpent sur un très grand nombre de vases, coupes ou gobelets de Suse, Bakun ou Hissar; une telle généralisation n'est cependant pas acceptable en l'état actuel de la documentation.
56. P. Amiet, *La Glyptique mésopotamienne archaïque*, op. cit. (note 45), pl. 73, n° 966, 968, 970 : le capridé semble mordre le serpent.
57. *Ibid.*, n° 410.
58. *Ibid.*, pl. 4, n° 95, 98.
59. V. I. Sarianidi, *Myths of Ancient Bactria*, op. cit. (note 48), n° 1616 – un bœlier; n° 1635 – un chameau et un zébu; n° 1640 – un taureau et une « antilope »; n° 1621 – un capriné et un serpent derrière. Dans le tombeau n° 3210 (fragments dans les tombes 3230 et 3235) de la nécropole « royale » de Gonur Dépé en Margiane, des mosaïques murales en marbre incrusté polychrome représentent des serpents qui mordent et paraissent dévorer des chèvres (ou des mouflons) : V. I. Sarianidis, *Zoroastrianism: a new motherland for an old religion*, edited by N. Dubova, trad. du russe par I. Sarianidis, Athènes, Kyriakidis Brothers, 2008, p. 233, fig. 155; p. 372, fig. 156; p. 373; il se pourrait à leur propos que, par une inversion spatiale verticale de la vie et de la mort entre la surface terrestre et l'inframonde, dans l'univers chthonien des morts, le combat du serpent et du bouquetin se solde par la victoire du premier sur le second (?).
60. P. de Miroschedji, « Le dieu élamite au serpent et aux eaux jaillissantes », *Iranica Antiqua*, vol. XVI, 1981, p. 1-25.
61. Communication personnelle de M. Rouhollah Shirazi, directeur du département d'archéologie de l'université de Zahedan (Séistan-Baloutchistan, Iran) que je remercie vivement ici.
62. Travaux de terrain la Mission Archéologique Française en Asie centrale en 2001, dir. K. Tašbaeva et H.-P. Francfort, avec E. Bied-Charreton et R. David, inédit. Sajmaly-Tash est un site majeur, situé à 3 300-3 600 m d'altitude, daté principalement de l'âge du Bronze, et qui fut en relation avec les civilisations agraires voisines de la vallée du Ferghana.
63. Travaux de terrain de la Mission Archéologique Française en Asie centrale en 2006 et 2007, dir. M. Hudžanazarov et H.-P. Francfort, avec L. Bruneau. Samysshaj est un autre site majeur avec de nombreuses gravures datant du Néolithique, de l'Énéolithique et de l'âge du Bronze; il fut en relation avec les civilisations agraires et celle du Néolithique de Kel'téminar du Kyzyl-Kum me confirme F. Brunet (comm. pers.) que je remercie vivement ici.
64. Musée du Louvre, AO 19129, provenant des fouilles C. F. A. Schaeffer, 1936; Bézard? « Enchâssé dans une feuille d'or et retenu par des tresses d'or ». Voir : URL : http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=21554.
65. Sur ce capriné remarquable voir : G. de Germigny, Ch. Lorgnier Du Mesnil, *Seigneurs de montagne*, op. cit. (note 1), p. 169-172, et un excellent article sur le site de l'Union Internationale pour la Conservation de la Nature : *Capra Falconeri* est une espèce en danger, URL : <http://www.iucnredlist.org/details/full/3787/0>. Mme Samra Azarnouche m'écrit aimablement que « sur le *markhor* la littérature ancienne semble muette. La seule description que je trouve (dans *Borhân-Qâte*, lexique persan de Heydarâbâd, 1681) est sous l'entrée *ayyul*, le nom arabe du *markhor*, et relève apparemment de l'étymologie populaire : “quand cette bête est malade, elle colle son museau à l'entrée du trou d'un serpent, l'attire à lui et le mange; son sang est un bon alexipharmaque”. Cette notice rappelle encore la « régénération du cerf » de la tradition européenne voir ci-dessus.
66. P. Parkes, « Livestock Symbolism and Pastoral Ideology Among the Kafirs of the Hindu Kush », *Man, New Series*, vol. 22 (4), 1987, p. 637-660; M. H. Sidky, « Shamans and Mountains Spirits in Hunza », *Asian Folklore Studies*, vol. 53 (1), 1994, p. 67-96; A. Degener, « Hunter's Lore in Nuristan », *Asian Folklore Studies*, vol. 60, 2001, p. 329-344; J.-Y. Loude, V. Lièvre, H. Nègre, *Solstice païen. Fêtes de l'hiver chez les Kalash*, fleuve Jaune, Suilly-la-Tour, Éditions Findakly, 2007.
67. B. A. Litvinskij a répertorié les croyances liées aux ibex dans ces régions : B. A. Litvinskij, *Drevnie kočevniki “Kryšči mira”*, Moscou, Nauka, 1972, p. 144-149; *idem*, « Semantika drevnyh verovanij i obrjadov Pamircev », in B. A. Litvinskij (éd.), *Srednjaja Azija i ee sosedi v drevnosti i srednevekov'e*, Moscou, Nauka, 1981, p. 107-110.

68. Les publications sont nombreuses, mentionnons ici : P. Dollfus, « La représentation du bouquetin au Ladakh, région de culture tibétaine de l'Inde du Nord », *Studia Tibetica II “Tibetan Studies”*, *Proceedings of the 4th IATS-Seminar*, Munich, 1988; les cornes d'ibex et de *markhor* sculptées en bois au Nouristan sont des symboles de haut rang et de prestige, ainsi que de valeur à la chasse (S. Jones, « The Waigal ‘Horn Chair’ », *Man, New Series*, vol. 5 (2), 1970, p. 253-257; dans le centre et le Nord de l'Afghanistan, des cornes de mouflon, mais aussi d'ibex et de *markhor* sont des trophées placés sur les *ziarat*. Jettmar, après Robertson, mentionne encore chez les Kafirs de l'Hindou Kouch une déesse, Krumai, qui apparaît sous la forme d'un ibex et qui réside sur le plus haut sommet (K. Jettmar, « Ethnological Research in Dardistan 1958. Preliminary Report », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 105 (1), 1961, p. 79-97); voir aussi : *idem*, *The Religions of the Hindukush. Vol. I. The Religion of the Kafirs*, Warminster, Aris & Phillips, 1986, p. 35; p. 57 : le dieu Mandi chevauchant un bouquetin aux cornes enroulées – voir fig. 8 des panneaux de bois sculptés de têtes aux cornes torsadées; p. 68-71 et fig. 3 : la déesse Disani/Disni chasserresse et incarnée en bouquetin; p. 74 : le dieu des eaux Baghist/Opkulu fils de Disani, à qui l'on sacrifie des moutons et des chèvres; p. 77 : la déesse Kshumai/Kime qui s'incarne en chèvre ou bouquetin). Pour un essai d'interprétation de représentations de pétroglyphes du Swât, à l'aide de l'archéologie et de l'ethnologie, et en relation avec la divinité caprine ou maîtresse des caprins chez les « Kafirs », voir : L. M. Olivieri, « The Rock-Carvings of Gogdara I (Swat). Documentation and Preliminary Analysis », *East and West*, vol. 48 (1-2), 1998, p. 57-91, 83-84; il reproduit la fameuse photographie prise en 1885 d'une femme « Kafir » de Bragamatat dans la vallée de Bashgal qui porte une étrange coiffe à cornes (voir aussi : L. Edelberg, S. Jones, *Nuristan*, Graz, 1979, fig. 11 où ce cliché est reproduit en pleine page).
69. C. E. Bosworth, « Yada Tash », *Encyclopédie de l'Islam*, comité de rédaction : P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, H. A. R. Gibb (Volume I : 1-320), W. P. Heinrichs, J. H. Kramers, G. Leconte, E. Lévi-Provençal, B. Lewis, V. L. Ménage, Ch. Pellat, J. Schacht, URL : http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopedie-de-l-islam/yada-tash-SIM_7935. M. J.-L. Bacqué-Grammont a présenté au colloque « Tempus et Tempestas » de l'AIBL et de la Société Asiatique du 31 janvier 2014 une communication sur ces bézoards minéraux, intitulée « Le bézoard et ses effets météorologiques dans quelques récits turcs », qui sera publiée dans les actes de cette réunion.
70. A. U. Pope, Ph. Ackerman (dir.), *A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present*, London, Oxford Press, 1938-1939, vol. VII, pl. 176B (un panneau de stuc de Damghân où le serpent est schématisé en esse); pl. 256V (un sceau du Musée Britannique). Frantz Grenet me signale aussi un motif de cerf ophiophage estampé sur un vase sassanide du Musée Britannique (St. J. Simpson, « Partho-Sasanian Ceramic Industries in Mesopotamia », in I. Freestone, D. Gaimster (eds.), *Pottery in the Making*, British Museum, 1997, p. 76, fig. 3). Le sceau du Musée Britannique est reproduit par A. D. H. Bivar, *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum, Stamp Seals, II: the Sasanian Dynasty*, London, 1969, pl. 18 FC 1; P. O. Harper, *In Search of Cultural Identity. Monuments and Artifacts of the Sasanian Near East 3rd to 7th Century A.D.*, New York, Bibliotheca Persica, 2006, p. 65, fig. 35, qui envisage une explication par une parabole chrétienne; et R. Ettinghausen, « The “Snake-Eating” Stag in the East », in K. Weitzmann (ed.), *Late Classical and medieval Studies in Honor of Albert Mathias Friend*, Princeton, Princeton University Press, 1955, p. 272-286. A. D. H. Bivar voit aussi une influence du christianisme sur la Perse sassanide, mais l'on peut en douter, bien que la présence de communautés chrétiennes soit bien connue, et suggérer un possible apport iconographique et culturel romano-byzantin plus général, dont Priscien serait un exemple emblématique : réfugié en Iran à la suite de l'expulsion des philosophes d'Athènes par Justinien au VI^e siècle, il rédigea un ouvrage dont une traduction latine d'époque carolingienne nous est parvenue, les *Solutiones eorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum rex*, où il reprend les auteurs anciens, dont Aristote ou Théophraste, dans ses passages sur les venimeux où sont indiqués l'action de l'haleine des cerfs sur les vipères et que la fumigation de leur corne met les serpents en fuite (voir : Nicandre, notice de J.-M. Jacques, p. XXXII).
71. A. U. Pope, Ph. Ackerman (dir.), *A Survey of Persian Art*, op. cit. (note 70), pl. 232A : sur un plat sassanide du musée de l'Ermitage, deux mouflons flanquent un arbre autour duquel s'enroule un serpent.
72. M. Elphinstone, *An Account of the Kingdom of Caubul and its Dependencies in Persia, Tartary, and India*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1815 [1969], p. 142 : « from a “deer” (?) called *Paufen* (?) in Persia, possibly the *markhor* : « The vulgar believe that it lives on snakes; and a hard green substance, about the size of a Windsor bean, is found in some part of it, which is reckoned an infallible cure for the bite of a serpent. » « La croyance populaire voulait que l'on en trouve sur les serpents, et qu'une substance verte solide, de la taille d'un fruit de fève, se trouvait en leur intérieur; cette dernière était tenue pour être un remède infallible à la morsure de serpent. »)

L’Avesta de Khosro I^{er} Anushirvan

Un cas de transfert de philosophie platonicienne?

Le règne de Khosro I^{er} Anushiravan (531-579) est marqué par une ouverture sans précédent aux enseignements scientifiques et philosophiques non iraniens – et avant tout aux sciences grecques. Cette ouverture était en partie inéluctable. Le gouvernement d’Anushiravan est advenu à une période extrêmement difficile pour la Perse : des mauvaises récoltes et la famine qu’elles ont engendrée, des guerres incessantes et encore l’affaiblissement du pouvoir royal. Enfin une crise de la religion traditionnelle iranienne, provoquée par le prosélytisme des nouvelles religions, à savoir le christianisme et le manichéisme. La tentative de réformer la religion iranienne avait entraîné l’apparition du mazdakisme, religion hybride et égalitaire ; le soutien que le père d’Anushiravan, le roi sassanide Kavadh I^{er}, apporte à cette doctrine, conduit le pays au bord de la guerre civile.

Dans cette situation le gouvernement d’Anushiravan, si on peut effectuer ce genre d’analogie, rappelle celui de Pierre le Grand. Il réforme l’Iran, inspiré par le modèle de l’État avec lequel l’Iran a été constamment en guerre – l’Empire romain d’Orient. Une série de réformes sont conduites selon « le modèle romain » : fiscales et administratives, et, en dernier lieu, religieuses. Anushiravan déclare hors-la-loi les mazdéens et les manichéens ; le christianisme, ou tout au moins les interprétations qui s’en réclament, le nestorianisme et le monophysisme, doctrines bannissables à Byzance, sont tolérés et bénéficient même d’une certaine protection. Parallèlement, l’église chrétienne sert foncièrement de modèle pour consolider la religion iranienne. Elle a pour vocation d’inscrire et de codifier ses textes dont la plus grande partie existe sous forme de transmission orale et également de lui établir une « patrologie », par des œuvres théologiques et philosophiques qui jusque-là ont été absentes de la tradition religieuse iranienne.

AVESTA PLATONICA?

Jusqu'à présent on a accordé peu d'importance au fait que les mentions externes concernant l'*Avesta* en parlent comme d'un texte plurilingue, dont le prophète Zardusht maîtrisait les langues¹.

Les données du «multilinguisme» de l'*Avesta* ne correspondent pas du tout au manuscrit de l'*Avesta* que nous connaissons aujourd'hui (dont la copie la plus ancienne ne remonte pas au-delà du XII^e siècle). En revanche, elles sont paradoxalement tout à fait conformes au «commentaire» de Tansar dans le *Dēnkard* qu'elles signalent comme étant une «copie» (et non une traduction) d'œuvres appartenant à d'autres religions. On peut aussi trouver une allusion voilée au plurilinguisme du texte dans les précisions d'Al Masû'dî (X^e siècle) sur l'invention par Zoroastre de deux types d'écriture, hiératique et universelle, susceptible de transcrire à la fois les textes grecs, syriaques et hébraïques².

Il est difficile de dire à quoi ressemblait la transcription de l'*Avesta* initiée par Khosro I^{er}³. On peut juste supposer, sur la base des données qui nous sont parvenues, qu'elle n'était pas lue, comme aujourd'hui, au cours du service religieux (les prêtres zoroastriens continuaient de réciter de mémoire tous les hymnes indispensables) et qu'elle contenait des textes en plusieurs langues. L'énumération la plus exacte de ces langues se trouve probablement chez Théodore Bar Koni (VII^e siècle): grec, hébreu, dialectes d'Hyrcanie, de Merv, de Zarnak, sarmate, persan et khotanais⁴.

Khosro I^{er} s'efforçait de réformer la religion iranienne de telle sorte qu'elle devienne la religion de tous dans l'Empire, y compris des populations non iraniennes qui s'y étaient installées. L'objectif de l'unification de la religion était le même que celui de l'unification des systèmes juridiques et fiscaux, mise en œuvre par Khosro, à savoir centraliser et renforcer le pouvoir monarchique. Et le platonisme s'est certainement avéré le plus sûr des fondements idéologiques pour que se réalise ce projet; Sh. Shaked a résumé cette idée ainsi:

«L'*Avesta* est un corpus épars d'Écritures, qui a dû être assemblé à partir de différentes sources... On a habituellement recours à l'idée de cet assemblage des Écritures éparses pour justifier le fait que des Écritures empruntées à d'autres cultures aient été incorporées dans le canon... Dans la mesure où L'Écriture [c'est-à-dire l'*Avesta* – E. A.] inclut la quintessence de la sagesse, tout élément reconnu de la sagesse, où qu'il soit, est une partie de l'Écriture... Il doit juste être adapté à la révélation de base. La Philosophie, y compris les idées indiennes et grecques philosophiques, y sont incorporées⁵.»

Cette approche synthétique de l'assemblage du canon avestique (à noter que c'est une contribution complémentaire à l'explication de son «multilinguisme» évoqué plus

haut) – a une forte connotation platonicienne. C'est Shlomo Pines, en particulier, qui a relevé que Paul le Perse, contemporain de Khosro, aborde dans ses écrits l'histoire de ce corpus aristotélicien: Aristote y a simplement «recueilli» la sagesse dispersée dans les montagnes et contrées éloignées⁶. Toutefois, Paul a juste suivi le montage des néoplatoniciens au III^e-V^e siècles, quand les textes d'Homère, d'Orphée et d'Aristote n'étaient pas les seuls à être inclus dans le corpus néoplatonicien et qu'en dehors des textes platoniciens, on trouvait également les oracles chaldéens, les textes égyptiens, les mystères phrygiens, etc.

Des sources d'influence platonicienne existaient déjà dans l'empire Sassanide à l'époque de Khosro Anushiravan: l'école philosophique d'Édesse, qui rayonna pendant quarante ans ainsi que l'académie nestorienne de Nisibe, qui dispensait la théologie nestorienne, inspirée des textes et des auteurs grecs, néoplatoniciens et aristotéliciens, véritables sources de la méthode exégétique. Les philosophes monophysites qui vivaient dans les limites de l'empire sassanide furent encore plus réceptifs au platonisme. Durant le règne de Kavadh, en Arménie, il existait déjà une tradition platonicienne forte, dont David l'Invincible était le fleuron. C'est à l'époque de Khosro que commence la traduction du corpus platonicien en arménien⁷.

Anushiravan (et là encore, la comparaison avec Pierre le Grand s'impose) a fait venir auprès de lui un grand nombre de savants non iraniens, vivant aussi bien dans les limites de l'empire perse (par exemple des savants syriaques-nestoriens), que des savants venus de Byzance. Indépendamment des philosophes nommément cités par Agathias de Myrine, dit le scholastique, des médecins, Tribunus et Uranios, séjournèrent à la cour, et en plus, d'après ce qu'en dit Agathias, l'empereur perse discutait avec ce dernier «de la création et de la nature, de l'éternité du monde, et du principe de toutes les choses»⁸.

Pour ce qui est du thème de ces entretiens, il était parfaitement platonicien. Bien qu'Agathias décrive cet épisode avec une certaine ironie, il n'en demeure pas moins que ces entretiens ont bel et bien eu lieu. Lorsque deux siècles plus tôt, sous Shapur II, un événement analogue se produisit – Eustathe, philosophe néoplatonicien avait été envoyé comme ambassadeur à la cour du roi de Perse –, l'issue en fut tout autre. Shapur II lui réserva un accueil des plus cordiaux, toutefois, «les Mages qui assistaient à la cérémonie traitèrent simplement cet homme de sorcier» (*Vita soph.* 466). Sous Khosro, les Mages, apparemment, ne pouvaient (ou ne voulaient) pas s'opposer aux débats auxquels participaient les sages grecs. Par ailleurs, on trouve dans le *Dēnkard* (qui comprend un grand nombre de textes assemblés sous Khosro) l'éloge des mérites de ceux qui «sont parmi les philosophes grecs «romains» (*hrōm fīlāsōfā*), dont les enseignements profonds étaient appréciés «par les sages d'Iran»⁹.

Ainsi Harold Walter Bailey a-t-il noté que des emprunts à la métaphysique antique et à la philosophie de la nature sont manifestes dans la littérature zoroastrienne des

V^e-XI^e siècles, avant tout dans le *Dēnkard*: aussi bien au niveau de la terminologie et des noms qu'au niveau des idées philosophiques, dont beaucoup sont littéralement calquées sur la *Physique* et sur le *De Anima* d'Aristote¹⁰.

Le voyage des néoplatoniciens après la fermeture de l'école de philosophie d'Athènes jusqu'à la Cour de Khosro à Ctésiphon (env. 531-532) est, à cet égard, extrêmement intéressant. Agathias de Myrine est le seul à en avoir laissé une description fort détaillée¹¹.

«28. Je dirai ici quelque chose de ce Chosroès & puis je reprendrai la suite de la narration que j'ai quittée [...]. Il est loué & admiré plus qu'il ne mérite & non seulement par les Perses mais aussi par les Romains. On dit qu'il aime les belles lettres, qu'il a lu les plus excellents ouvrages des Grecs traduits en sa langue & qu'il en a tiré une connaissance profonde de l'ancienne Philosophie, qu'il possède plus parfaitement Aristote que jamais Démosthène ne posséda Thucydide [...]. Qu'il a l'esprit tout rempli de la doctrine de Platon, ayant pénétré le *Timée* avec toutes les spéculations de la Physique & de la Géométrie, qui le rendent plus obscur qu'aucun autre dialogue de ce Philosophe & ayant entendu parfaitement ceux qui paraissent d'ordinaire les plus difficiles, comme sont ceux de Phédon, de Gorgias & de Parménide [...].

30. Damascius de Syrie, Simplicius de Cilicie, Eulamius Phrygien, Priscien de Lydie, Ermée & Diogène de Phénicie & Isidore de Gaze; c'est-à-dire l'ornement & la fleur des Philosophes de notre âge, ne pouvant approuver la Religion qui était la plus autorisée dans l'Empire Romain, se résolurent de se retirer chez les Perses & ils furent confirmés dans ce sentiment par des discours avantageux qu'ils avaient ouï publier du gouvernement de ces peuples. Ils avaient ouï dire que la puissance y est toute légitime, & toute juste & telle que Platon s'est imaginé, qu'elle se formait par l'union de la Royauté de la sagesse. Ils avaient ouï dire que les sujets y sont toujours retenus dans les termes d'une humble soumission & d'une profonde obéissance. Que parmi eux il n'y a point de voleurs & que la fidélité y est inviolable.»

Plus loin, Agathias décrit comment les philosophes, une fois sur place, furent déçus par le mode de vie perse et profitèrent de la «Paix éternelle» établie entre Justinien et Khosro pour retourner chez eux.

La fin des années 1980 marque le début d'une plus grande attention accordée à ce sujet, depuis que Michel Tardieu a émis l'hypothèse de leur retour à Harrān (Karrhai en grec, ou Carrhae) où leur école subsista jusqu'au X^e siècle, et devint pour les savants arabes une véritable source de renseignements sur la philosophie antique¹².

Une attention moindre est accordée à un autre aspect lié au «voyage perse» des philosophes néoplatoniciens. Il s'agit de l'interprétation à donner à l'ouvrage de Priscien de Lydie, un des philosophes cités par Agathias, *Solutions des problèmes proposés par Chosroës*.

PRISCEN DE LYDIE ET SES SOLUTIONS DES PROBLÈMES PROPOSÉS PAR CHOSROËS

Le *Solutions des problèmes proposés par Chosroës* (*Solutiones deorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum Rex*) est une traduction en latin d'un texte original grec perdu¹³. Le texte est corrompu et le traducteur ne connaissait apparemment pas très bien le grec.

Solutions des problèmes (la partie conservée) est composé d'une «Préface» et de dix chapitres. À l'exception de la «Préface» et du deuxième et troisième chapitre, traduits en français par Alexandre Étienne, et notre traduction en russe de la «Préface» et du premier chapitre, il n'existe aucune édition traduite dans les langues modernes¹⁴. Des aspects isolés de cet ouvrage ont généralement été mis à contribution pour l'étude de l'œuvre d'autres philosophes¹⁵.

Si les sciences de l'Antiquité ont traité des *Solutions*, ne serait-ce même que partiellement, ce n'est pas le cas de l'iranistique. Mises à part de brèves annotations isolées¹⁶, cette œuvre de commande destinée à Khosro I^{er} n'a jusqu'à présent jamais été étudiée sous l'angle des réalités culturelles et sociales de l'Iran Sassanide tardif.

La cause en est que le texte de Priscien ne s'est conservé ni en moyen perse, ni en syriaque, ni en arabe. À vrai dire, il y a un fait curieux qui, jusque-là, n'a pas attiré l'attention. L'index des livres existants du *Kitāb Al-Fihrist* de Nadīm (X^e siècle) mentionne parmi les «titres des livres d'enseignement, des principes moraux et de sagesse, écrits par les Perses, les Grecs, les Indiens et les Arabes», le «livre des questions qui avaient l'attention du sage Hišc et les réponses les concernant» (كتاب مسائل استر عاحس العالم الجواب عنها)¹⁷. Bayard Dodge note que dans une des copies du *Fihrist*, sous le nom de «Hišc», il y avait une correction dans la marge et que c'était le mot *kānza* – mot perse signifiant «sage». Compte tenu que le mot suivant – العالم, signifie également «sage» c'est peut-être là la simple traduction du mot *kānza*¹⁸.

On peut, bien évidemment par extrapolation, identifier ce «sage» qui donnait des solutions à Priscien, et le livre lui-même aux *Solutions*. Le fait est que le titre arabe qui s'est conservé est pratiquement la traduction exacte du titre de l'ouvrage de Priscien. Il est vrai que le nom de Khosro en est absent, mais le fait est qu'il est bien mentionné parmi les livres liés à cet empereur.

Le premier chapitre des *Solutions*, consacré à l'immortalité de l'âme, est particulièrement intéressant. Priscien suit l'enseignement de Platon sur l'âme, avec les nuances qu'ont apportées les néoplatoniciens (Plotin, Porphyre, Jamblique et Proclus). Pour commencer, Priscien fonde l'immatérialité de l'âme, puis son immortalité et il finit par étudier sa présence dans le corps.

Si le premier chapitre des *Solutions* est consacré à la nature de l'âme, cette question occupait également la première place dans la copie de Khosro I^{er}. D'autres sources

indiquent également l'intérêt de Khosro pour les problèmes de l'immortalité de l'âme. Tout d'abord, l'épithète même *Anushiravan*, i.e. *Anōšak-ruvān*, affixée au nom de cet empereur, qui désigne l'homme dont l'âme immortelle va aller au paradis après la mort; ce n'est pas anodin si parmi tous les monarques sassanides, seul Khosro I^{er} avait cette épithète jointe à son nom.

Le thème du rapport de l'âme avec le corps est également présent dans le *Testament de Khosro* en pehlevi. Dès que la mort aura séparé son âme (*jān*) de son corps (*tan*), aurait-il ordonné, il conviendra de le mettre sur le trône et d'annoncer: «Voici ce corps qui encore hier était en vie...»¹⁹. Plus loin Khosro appelle à déclarer: «Ce monde est une demeure provisoire et ce corps (*tan*) – un habitacle»²⁰.

Sous le règne de Khosro I^{er} le rapport de l'âme avec le corps, était loin d'être un thème abstrait. À la suite de la propagation du christianisme et du manichéisme en Perse – religions dans lesquelles ce problème était au premier plan – il eut un retentissement idéologique aigu.

L'image de l'âme, cavalier sur son corps – l'âme (*ruwān*) étant souveraine et régente sur le corps... comme un cavalier sur son cheval (*aspwārasp*), renforce l'idée de l'influence de Platon sur la philosophie de l'âme (*ruwān*) dans la théologie sassanide... L'âme animale (*jān*), la raison (*bōy*) et l'âme préexistante (*frawahr*) sont des substances spirituelles présentes en elle, et les instruments de l'âme (*ruwān*)»²¹.

Les *Solutions* de Priscien entrent parfaitement dans le cadre de l'étude des trois aspects de l'âme. Ainsi l'âme animale (*jān*), correspond tout à fait à ce que Priscien entend sous la notion d'«âme irrationnelle» (*irrationalis anima*), ou «du commencement qui anime tout être vivant» (*aliorum animalium animatione*). Ainsi donc, à l'âme rationnelle (*rationalis anima*) correspond en pehlevi *ruwān*; mais si Priscien admet la préexistence des âmes (désigné dans les textes en pehlevi par le terme *frawahr*), il ne la désigne pas par un terme particulier.

On peut, plus loin, découvrir d'autres résonances, dans l'interprétation du rapport de l'âme avec la vision. Dans le *Dēnkard* il est dit que «la vision de l'homme (*wēnāgīh ī mardōm*) correspond à sa rationalité grandissante; la rationalité est la vision de l'âme (*jān*), qui dirige le regard»²². Priscien lie aussi la vision, la rationalité et l'âme; «le bien et le beau pour les substances rationnelles augmentent la mobilité du regard de l'âme (*animae oculum conversum*)».

De cette façon, les *Solutions* de Priscien prennent leur place dans le développement de l'étude de l'âme du zoroastrisme post-Sassanide, et il est possible que cet ouvrage ait eu sur lui une certaine influence. Tout au moins à notre connaissance, il n'y a pas d'autre texte, «accessible aux Sages d'Iran», qui leur aurait été, de plus, prédestiné, et qui aurait contenu un exposé concis de quasi toutes les preuves de la métaphysique antique de l'immortalité de l'âme, de Platon à Proclus et Porphyre. Et qui, compte

tenu des indices qui attestent de l'influence de la philosophie platonicienne au cours du règne de Khosro I^{er}, permette d'avoir un regard nouveau sur le développement du zoroastrisme à l'époque de la codification de l'*Avesta*.

Traduit du russe par Fabienne Mariengof,
revu par Michel Espagne, Svetlana Gorshenina et Claude Rapin

NOTES

* Le présent texte est une traduction de la version parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand: Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 97-103.

1. Zoroastre écrivait en de nombreuses langues étrangères, comme on en trouve la confirmation dans le texte syriaque «Sur l'erreur des Mages», chez Théodore bar Koni, Isho'dad de Merv, Bar Ali et al-Nadim: J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe*, Paris, Les Belles Lettres, t. II, 1938, p. 101-103, 112, 131-132; Ibn al-Nadim, *Kitab al-Fihrist*, mit Anmerkungen hrsg. von G. Flugel, Leipzig, Verlag von F. C. W. Vogel, 1871-1872, p. 125.

2. Maçoudi, *Le Livre de l'Avertissement et de la Révision*, trad. B. Carra de Vaux, Paris, Imprimerie Nationale, 1896, p. 131-132.

3. D'après un passage du *Khudai-nama* c'est justement sous le règne de ce Khosro que la mise par écrit de l'*Avesta* s'est faite en 23 langues. Cf. plus en détail: Shlomo Pines, «Ahmad Miskawayh and Paul the Persian», *Našriye-ye Irān-shenāsi*, vol. II, n° 2, 1971, p. 121-129.

4. J. Bidez, F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, op. cit. (note 1), t. II, 1938, p. 104.

5. Sh. Shaked, *Dualism in Transformation, Varieties of Religion in Sasanian Iran*, Jordan Lectures in Comparative Religion, London, School of Oriental and African Studies, University of London, 1994, p. 103-104.

6. Sh. Pines, «Ahmad Miskawayh...», loc. cit. (note 3), p. 121-129.

7. Sur les relations d'Anushiravan et de la philosophie platonicienne: E. V. Abdullaev, *Idei Platona meždu Ėlladoj i Sogdianoj: očerki rannej istorii platonizma na Srednem Vostoke*, Saint-Petersbourg, Aletejja, 2007, p. 191-204.

8. *Hist. Agathiae Myrinaei Historiarum libri quinque*, II: 29.

9. Cité d'après M. Shaki, «Greek influence on Persian thought», in E. Yarshater (ed.), *Encyclopædia Iranica*, XI, Fasc. 3, London, Routledge & Kegan Paul, 2012, p. 321-326, URL: www.iranicaonline.org/articles/greece-iv.

10. H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, Clarendon Press, 1971, p. 80-102.

11. *Hist.*, op. cit. (note 8), II: 28, 30-31. Note du traducteur: Chosroès ou Khosro. Cf. <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/agathias/livre2.htm>, *Histoire de l'Empereur Justinien*, Livre II, chap. 11-12, traduction française L. Cousin, p. 106-107.

12. M. Tardieu, «Sābiens coraniques et 'Sābiens' de Ḥarrān», *Journal Asiatique*, 274, 1986, p. 1-44; *idem*, «Les calendriers en usage à Ḥarrān d'après les sources arabes et le commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote», in I. Hadot (éd.), *Simplicius – Sa vie, son œuvre, sa survie* (actes du colloque international de Paris, 28 sept.-1^{er} oct. 1985), Berlin/New York, de Gruyter, 1987, p. 40-57; *ibid.*, *Les Paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences religieuses, XCIV, Louvain/Paris, Peeters, 1990.

13. *Solut. ad Chosr. Prisciani Lydi Quae Extant. Metaphrasis in Theophrastum et Solutionem ad Chosroem Liber*, in I. Bywater (ed.), *Supplementum Aristotelicum Editum Consilio et Auctoritate*, vol. I, pars II, Berlin, G. Reimer, 1886, p. 40-104.

14. A. Étienne, *Les «Solutiones ad Chosroes» de Priscianus Lydus*, Fribourg, [s.n.], 1991; E. V. Abdullaev, «Priskian Lidijskij i ego "Razrešenija aporij Khosrova, carja persov"», *ΣΧΟΛΗ*, vol. VII (I), 2012, p. 239-271.

15. R. W. Sharples, «Some aspects of secondary tradition of Theophrastus' Opuscula», in W. W. Fortenbaugh, R. W. Sharples (eds.), *Theophrastean Studies On Natural Science, Physics and Metaphysics, Ethics, Religion and Rhetoric* (Studies in Classical Humanities, III), New Brunswick, Transaction Books, 1988, p. 41-64; D. Marcotte, «Le Corpus Géographique de Heidelberg (Palat. Heidelb. Gr. 398) et les origines de la "Collection Philosophique"», in C. D'Ancona Costa (ed.), *The Libraries of the Neoplatonists: Proceedings of the Meeting of the European Science Foundation Network «Late Antiquity and Arabic Thought. Patterns in the Constitution of European Culture»*, Held in Strasbourg, March 12-14, 2004, Leiden & Boston, Brill, 2007, p. 167-176; T. Ricklin, *Der Traum der Philosophie im 12. Jahrhundert: Traumtheorien zwischen Constantinus Africanus und Aristoteles*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 1998, p. 86-99.
16. Par ex., J.-F. Duneau, «Quelques aspects de la pénétration de l'hellénisme dans l'Empire perse sassanide (IV^e-VII^e siècles)», in *Mélanges offerts à René Crozet*, Bd. 1, Poitiers, Société d'Études Médiévales, 1966, p. 13-22. Certaines références contiennent d'ailleurs des inexactitudes (par ex., J. Wiesehöfer, *Ancient Persia: from 550 B.C. to 650 AD*, London/New York, I. B. Tauris, 1996, p. 217).
17. Ibn al-Nadim, *op. cit.* (note 1), p. 316.
18. B. Dodge, *al-Nadim. The Fihrist, a Tenth-Century Survey of Muslim Culture*, New York, Columbia Univ. Press, 1970, p. 740 f.
19. Cit. d'après O. M. Čunakova, *Izvedat' dorogi i puti pravednyh. Pehlevijskie nazidatel'nye teksty, vvedenie, transkripcija tekstov, perevod, kommentarij i glossarij* O. M. Čunakova, serija: Pis'mennye pamjatniki Vostoka, XCIV, Moscou, Vostočnaja literatura, 1991, p. 39, 76.
20. *Ibid.*, p. 111.
21. J. de Menasce (éd. et trad.), *Le troisième Livre de Dēnkart*, Paris, Travaux de l'Institut d'études iraniennes de l'Université de Paris, Librairie C. Klincksieck, 1973, p. 218.
22. H. Walter Bailey, *Zoroastrian Problems*, *op. cit.* (note 10), p. 98.

DESMOND DURKIN-MEISTERERNST*

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, Allemagne

Le rôle des acteurs de langues iraniennes

La contribution des locuteurs de langues iraniennes aux transferts culturels survenus sur la Route de la soie nous est apparue de plus en plus clairement au cours des cent dernières années¹. Elle a acquis une visibilité particulière lors de la découverte de textes en moyen-iranien dans divers sites localisés, d'une part, entre les pays de langues iraniennes et l'Inde, d'autre part, entre la Chine et le Bassin du Tarim. Dans ces échanges culturels, une des langues du moyen-iranien, le sogdien, joue un rôle prépondérant. On trouve également un autre langage moyen-iranien, le khotanais, parlé dans un royaume bouddhiste. Un grand nombre de religions sont représentées. Si le bouddhisme domine, on constate également la présence des cultes manichéens, chrétiens, et zoroastriens. Cet échange s'étend sur tout le premier millénaire de notre ère, période durant laquelle les langues connurent des transformations qui aboutirent, pour certaines d'entre elles, à leur extinction ou bien à un remplacement par d'autres langues, apparentées ou non.

Il est nécessaire de préciser que nos sources consistent principalement en écrits religieux qui, en eux-mêmes, ont souvent été délibérément conçus pour éliminer autant que possible toute référence à leurs lieux de rédaction et s'en tiennent donc à des allusions indirectes ou n'évoquent que la région d'origine du culte concerné. Par révérence envers le texte-source, les traducteurs se sont en général abstenus de toute modification visant à intégrer des références au nouveau contexte géographique. Cette pratique a pu avoir de nombreux retentissements, parmi lesquels on relèvera le camouflage d'éléments linguistiques autochtones, rattachés à la langue de prestige, mais aussi une sorte d'anonymat global des textes mêmes, y compris lorsqu'ils sont rédigés dans

des langues vernaculaires. De l'étude de ces dernières et notamment de l'examen des emprunts lexicaux et autres phénomènes de calque linguistique, on tirera de nombreux renseignements. Les récits des voyageurs bouddhistes apportent également de multiples informations, et il faut leur adjoindre d'autres sources, telles que les lettres que le hasard nous a fait parvenir.

Un fait mérite une attention particulière : la présence, parmi les premiers auteurs de traductions en chinois de textes bouddhistes, d'Iraniens, tels que Ān Shigāo et Ān Xuán au II^e siècle, qui semblent avoir été des Parthes². La remarque ne vaut pas, naturellement, pour le célèbre Kumārajīva, au IV^e siècle, né d'un père originaire du Cachemire et d'une mère kouchane. Il en va de même d'un autre moine du Cachemire, Buddhayaśas, au V^e siècle. Le bouddhisme se propagea du Nord-Ouest de l'Inde à l'Afghanistan, et de là, pénétra dans le Bassin du Tarim, poussant jusqu'en Chine. S'il se répandit jusque dans le cours supérieur de l'Amou-darya (Ai Khanoum, Termez, Balkh) et, de là, gagna les régions d'Hérat, de Merv et du Sistān, il ne semble pas avoir atteint la Sogdiane.

On connaît trois cultures bouddhistes de langue iranienne : le bactrien, le khotanais et le sogdien.

Le bactrien est la première des langues iraniennes qu'ait rencontrée le bouddhisme au cours de sa progression vers les régions orientales de l'Asie centrale. Si le vaste royaume de Kanishka n'était pas encore bouddhiste – il ne devait jamais l'être au demeurant que partiellement, bien sûr –, ses conquêtes indiennes du début du II^e siècle de notre ère placèrent sous sa domination et sous la coupe de l'empire kouchan la région du Gandhāra, dont le bouddhisme se distinguait par son rayonnement et sa vitalité. Certaines pièces d'or datant de son règne portent ses titres sur leur face (« Kanēšk, Roi des Rois, Kuśān ») et sont frappées sur leur revers d'une effigie du Bouddha, accompagnée de l'inscription « Budd ».

Mais les textes bouddhiques rédigés dans la langue moyen-indienne qu'est le gāndhārī n'ont-ils fait que traverser les territoires de langue bactrienne ou bien ont-ils laissé derrière eux des traces linguistiques ? Les rares textes bouddhiques bactriens survivants reproduisent principalement des structures issues du moyen-indien³. Nul trait typiquement bactrien ne semble y avoir été intégré, ce qui, par conséquent, ne laisse pas présumer que le bactrien soit devenu une des langues du bouddhisme ou ait jamais fait office de vecteur de communication lors de la transmission des textes bouddhiques à d'autres cultures. Tous les textes bouddhiques bactriens qui purent voir le jour étaient donc uniquement à l'usage des populations locales. Lors de leurs éventuelles incursions dans le Bassin du Tarim, les moines bactriens étaient très probablement munis de textes indiens (en moyen-indien dans les premiers temps, puis en sanskrit après le V^e siècle). Tout au plus fournissaient-ils peut-être un commentaire en bactrien, destiné à éclairer les adaptations de textes sacrés en langues du Bassin du Tarim telles que le tokharien, le khotanais

ou encore le chinois. La traduction impliquait en ce temps un travail en collaboration : un individu lisait le texte, après quoi une première traduction dans une langue intermédiaire ou dans la langue-cible voyait le jour, soit par ses soins, soit par ceux d'un autre scripteur, et après une nouvelle médiation ou bien après discussion, selon les besoins, une dernière personne composait la version finale. Les dangers que présentait cette méthode sont illustrés non seulement par la quasi-inintelligibilité de certains écrits bouddhistes en chinois ou en sogdien, mais aussi par le récit d'une tentative infructueuse pour réaliser une traduction de texte bouddhiste avec l'aide d'un nestorien au VIII^e siècle⁴.

De toutes les civilisations bouddhistes de langue iranienne, nulle n'atteint un niveau de développement plus spectaculaire que celle du royaume bouddhiste du Khotan, comme l'attestent les témoignages des voyageurs Faxian, Song Yun and Huanzang, ainsi qu'un vaste corpus bouddhique où figure le monumental *Livre de Zambasta* (*Ysambasta*), exemple, dans une certaine mesure, de production textuelle khotanaise basée sur des modèles indiens. Le poète lui-même souligne ce phénomène d'adaptation à la faveur d'une comparaison entre textes bouddhiques khotanais, indiens, cachemiris et même, de manière révélatrice, chinois :

Zambasta 23.1-5 (Traduction Emmerick de 1968, avec modifications mineures)

« 1 Succès. Je vénère tous les Bouddhas, la loi des Bouddhas dans son entier.

Puissent tous les mahāsattva-Bodhisattvas me protéger !

2 Je veux traduire en khotanais pour le bien de tout ce qui est,

L'histoire qui conte comment le deva Bouddha descendit de parmi les dieux du trāyastriṃśa.

3 Comment le roi Udayana donna ordre qu'on en fit une effigie,

Combien de vertus il acquit ; vous devriez à présent écouter ceci.

4 Mais tels sont leurs actes : les Khotanais ne prisent aucunement la loi en khotanais (hvatanau)

Ils ne la comprennent que piétrement en indien (hiṃdūvau). En khotanais, cela ne leur semble point la loi.

5 Pour les Chinois, la loi est en chinois (ciṅgau). En cachemiri (kaspārau) elle a aussi beaucoup d'agréments

Aussi l'apprend-on également en cachemiri pour la comprendre. »

Il est donc tout à fait cohérent que non seulement des textes en moyen-indien aient été retrouvés à l'est et au nord-est de Khotan, dans la cité de Niya-Caḍota et sur d'autres sites encore, mais aussi que Dutreuil de Rhins et Grenard aient découvert en 1892 près de Khotan la version en gandhari du *Dhammapada*.

La référence chinoise a une grande importance chronologique. Elle indique que les bouddhistes de Khotan n'ignoraient pas les développements du bouddhisme en Chine au

début du VI^e siècle de l'Ère Commune ou à la fin du V^e siècle, date de composition probable de l'ouvrage khotanais. Elle laisse aussi entrevoir la possibilité que la diffusion des textes ne se soit pas limitée à un mouvement ouest-est, mais que des écrits bouddhiques en chinois, de toutes origines, aient aussi exercé une influence dans le bassin du Tarim, comme nous le verrons dans le cas des textes sogdiens ci-dessous. Duan Qing a bien mis en lumière le caractère pluridimensionnel de cet échange, lorsqu'elle a établi que le texte chinois *Da fangguang fo huayan jing xiuci fen* (*Maitrī-bhāvana-prakaraṇa*), qui concorde largement avec le chapitre 3 du *Livre de Zambasta*, ne constituait pas la source du texte khotanais, l'identifiant, au contraire, comme une version chinoise d'une œuvre sanskrite déjà traduite à une date antérieure en khotanais. Cette transcription chinoise fut l'œuvre d'un moine khotanais du VII^e siècle, Tiyunbanruo (Devendraprajña), qui était venu à Luoyang muni de textes en sanskrit et non en khotanais⁵.

Le fort enracinement du bouddhisme dans le royaume de Khotan est confirmé, dans les relations de voyage qui nous sont parvenues, par des moines pèlerins chinois qui avaient quitté leur pays pour l'Inde afin de recueillir des informations supplémentaires sur le bouddhisme indien et dans l'espoir d'avoir accès aux textes bouddhiques dans leur langue d'origine – c'est-à-dire en sanskrit à partir du V^e siècle⁶. Faxian rapporte du Khotan :

«Ce pays est prospère et heureux, avec une population nombreuse et florissante qui tout entière respecte parfaitement le Dharma. On s'y divertit avec la musique bouddhique. L'ensemble des moines et des nonnes se monte à plusieurs myriades qui, pour la plupart, étudient le Grand Véhicule, et tous bénéficient des vivres de la communauté⁷.»

Narrant, dans la relation de son voyage vers l'ouest (qui a survécu partiellement grâce à un texte de Yang Xuanzhi) la conversion d'un roi du Khotan au bouddhisme, Song Yun met en lumière un faisceau d'éléments cruciaux : le rôle des marchands, des moines errants, et le pouvoir des images :

«Le roi de Khotan ne croyait pas à la loi bouddhique. Un marchand amena avec lui un moine nommé Vairocana (Piluzhan) jusque sous un abricotier au sud de la ville. [...] Le roi répondit : – Si vous me faites voir le Bouddha, j'obéirai alors à cet ordre. [...] Venant à travers le ciel, il fit paraître le vrai visage (du Bouddha). Le roi se prosterna de tout son long. Alors, il éleva un monastère au pied de l'abricotier [...] Le roi de Khotan fit alors construire un nouvel édifice pour y abriter la peinture, et fit en sorte que cette image, quoique placée sous le stūpa renversé, fût constamment visible en dehors du bâtiment. Tous ceux qui la voient font retour à la foi bouddhique⁸.»

On ne s'étonne donc guère de trouver inclus dans le chapitre 23 du *Livre de Zambasta* cité ci-dessus, l'histoire de la première statue de Bouddha, sculptée sur l'ordre

du roi Udayana. Dans l'art bouddhiste primitif, le Bouddha est représenté par une empreinte de pied ou par la roue de la loi.

Au regard de celui du royaume de Khotan, le bouddhisme sogdien apparaît comme un phénomène beaucoup plus diffus. Il est presque absolument certain que la Sogdiane n'a jamais été un royaume bouddhiste. Dans les faits, on peut même très légitimement douter que ce culte ait jamais été pratiqué à grande échelle en Sogdiane. Il faut donc en conclure que la participation sogdienne, certes importante, à la diffusion du bouddhisme en Asie centrale a été le fait de la diaspora sogdienne⁹, c'est-à-dire des Sogdiens installés à l'est de leur pays d'origine, et majoritairement, des Sogdiens implantés dans les régions de Kucha, Turfan, Dunhuang et dans les zones de Chine du Nord où l'on a découvert au cours des dernières décennies de spectaculaires tombes de dignitaires sogdiens au service du régime chinois. Si la plupart des Sogdiens ensevelis dans ces sépultures ont conservé des noms aux consonances de leur région natale, Yoshida a mis en exergue le cas isolé d'un individu ayant adopté un nom bouddhiste, y voyant la preuve que les familles sogdiennes étaient passées à ce culte¹⁰. Les Sogdiens s'étaient insérés dans les réseaux commerciaux auparavant tenus, au commencement du moins, par des Indiens, éventuellement rejoints ensuite par des Bactriens et des Parthes. Les «anciennes lettres» Sogdiennes retrouvées dans les vestiges d'une tour de guet à l'ouest de Dunhuang, que l'on peut dater de l'année 314 environ, confirment la présence de négociants sogdiens et indiens en Chine (*Ancienne Lettre* 2, lignes 36-8¹¹ : «quand ils atteignirent Luoyang, [...] les Indiens et les Sogdiens de la ville étaient tous morts de faim»). Les quelque 600 graffitis de Sahtial, dans la vallée supérieure de l'Indus, le long de la route du Karakorum, qu'on peut faire remonter au VI^e siècle, attestent d'une présence sogdienne sur ce tronçon particulièrement difficile de la route commerciale qui reliait le Pakistan à Kachgar, Yarkand et Khotan, plutôt que sur la voie qui rejoignait l'Afghanistan en passant par Peshawar.

Fondée sur une inscription en sogdien à Bugut (datée de la fin du VI^e siècle et du premier empire Goktürk), la thèse selon laquelle les Sogdiens avaient joué un rôle important dans la fondation des monastères bouddhistes a aujourd'hui été réfutée de manière très probante (la formule *RBkw nwm snk'* à la ligne 10 ne signifie pas «grand samgha (communauté ou monastère bouddhiste) de la loi» mais «un grand rocher de la Loi», image qui renvoie à l'inscription elle-même)¹². On dispose en revanche de preuves claires que des administrateurs sogdiens ont participé à la vie des monastères bouddhistes kouchans. En 2013, Ching¹³ a montré en s'appuyant sur le nombre important de noms sogdiens qu' :

«Il y avait à Koutcha [Kucha] une population sogdienne demeurée fidèle à ses croyances traditionnelles, comme l'indiquent les multiples ossuaires zoroastriens exhumés à ce jour. Par ailleurs,

cependant, [...] on peut conclure, au vu des noms cités dans les documents chinois ayant trait à Kucha, à la présence d'au moins quelques bouddhistes au sein de la communauté sogdienne [...]. Un nombre non négligeable de bouddhistes sogdiens semblent avoir vécu à Kucha sous le règne des Tang. Certains d'entre eux assuraient la gestion et l'administration des monastères, d'autres œuvraient dans le domaine des relations entre les administrations chinoises et kouchanes. Ces témoignages de première main donnent à penser que les bouddhistes d'origine sogdienne offraient un appui majeur, tant sur le plan économique que sur le plan social, au culte bouddhiste à Kucha¹⁴. »

À la page 346, elle nous avertit qu'« un nom typiquement associé à une population étrangère peut signaler un fort attachement ou un lien socio-culturel spécifique à ce nom en lui-même, chez celui qui le porte ou bien chez ceux qui le lui ont donné, sans nécessairement refléter les origines ethniques de l'intéressé », mais qu'un tel choix n'en suggère pas moins vivement une solide implantation et un prestige particulier des populations étrangères concernées.

Un grand nombre de textes bouddhiques sogdiens trouvés à Dunhuang, en général dans un état de conservation satisfaisant, ainsi qu'à Turfan, dans un état plus fragmentaire, sont des traductions du chinois vers le sogdien et peuvent donc être considérés comme des œuvres tardives, qui ne furent pas véhiculées de l'Inde vers la Chine par les Sogdiens, mais illustrent au contraire la dépendance de la diaspora sogdienne envers le bouddhisme chinois. Si une bonne partie d'entre eux se rattache globalement à la grande tradition bouddhique indienne, on trouve même cependant, des « apocryphes », entendons par là des textes bouddhiques chinois qui ne semblent calqués sur aucune source indienne connue¹⁵. Néanmoins, même les textes bouddhiques sogdiens de Dunhuang contiennent des *dharanis*, ou formules rituelles inspirées du sanskrit. On peut en outre invoquer le cas du *Vessantarajātaka*, le plus long texte survivant retrouvé à Dunhuang : s'il peut être qualifié de bouddhique, étant donné qu'il se situe bien dans un tel cadre de référence, il s'agit fondamentalement d'une retranscription d'un récit bouddhiste conté avec talent par un auteur doté d'une excellente maîtrise du sogdien, qui n'avait manifestement sous les yeux nul écrit composé dans une autre langue. Toutefois, ce texte même comporte quelques termes sanskrits, tels que le mot *grāma* (*kr''m*), ou « village »¹⁶.

Dans un article de 2013, Elio Provasi¹⁷ s'interroge sur l'éventuelle contribution iranienne au processus de traduction, en prenant pour axe d'étude la forme des noms des individus dans les textes chinois, sogdiens et khotanais (sans, cependant, se pencher sur le cas bactrien). Néanmoins, même dans les cas où il parvient à mettre en évidence une concordance entre formes chinoises et khotanaises, il lui est impossible d'établir que l'élément commun est bien imputable à la version sogdienne plutôt que de refléter un trait du moyen-indien. Elio Provasi se réfère alors (p. 278-280) à un texte chinois

du X^e siècle, le *Song gaoseng zhuan*, ou « mémoires de prêtres éminents, compilés sous le règne de la dynastie Song », composé en 982-988 par Zanning, qui évoque spécifiquement le rôle des locuteurs de langues *hu* (appellation sous laquelle les Chinois regroupent tous les étrangers des régions occidentales) en ces termes (nous modifions légèrement la citation) :

« D'abord vient la traduction directe, qui se produit, par exemple, lorsqu'un texte originaire des cinq régions indiennes arrive directement en Chine par l'Est et est aussitôt traduit. En second lieu vient la traduction indirecte, à laquelle on recourt lorsque l'on transmet un *sutra* aux peuples de Loulan et de Yanqi, au nord des montagnes. Là, il est nécessaire de le traduire dans une des langues *hu*, car les habitants ne connaissent pas les langues de l'Inde. »

Quelques exemples sont donnés dans le texte, qui cite des termes en usage à Kachgar (*sule*) et à Khotan (*yutian*). Provasi interprète « *sule* » comme « Sogdien », mais cette hypothèse, quoique possible, n'est pas la seule interprétation plausible, comme le montre la référence immédiate au site de Khotan plutôt qu'au langage khotanais lui-même. Le texte mentionne seulement deux hauts-lieux du Bassin du Tarim. Le Sogdien était sans doute parlé à Kachgar, comme il l'était à Kucha mais la langue locale devait être un dialecte apparenté au khotanais. Il faut au demeurant émettre une réserve plus générale. Malgré la crédibilité générale des propos de Zanning, la mention de Loulan dans le texte est anachronique, puisque la ville avait été abandonnée au début du V^e siècle, quelques cinq siècles auparavant. L'autre référence géographique présente dans le texte, Yanqi (Karashahr), est tout à fait vraisemblable, mais devrait être associée au tokharien plutôt qu'à une langue iranienne. Dans l'aire géographique du tokharien, on trouve, en diverses localités situées sur la route de la Route de la soie, comme Kizil, Kucha and Yanqi, de nombreuses traces d'un enseignement du sanskrit et d'une pratique de la traduction du sanskrit vers le tokharien. Mais il n'y a guère de raisons de penser que les traductions en tokharien aient grandement influencé les traductions en chinois, même si l'on peut présumer que des échanges ponctuels entre des moines des deux zones linguistiques ont eu lieu, comme on peut aussi le supposer dans le cas du moine khotanais précédemment évoqué. Provasi se borne donc prudemment à avancer que les formes chinoises de certains noms propres et termes techniques « pourraient en fait correspondre à des prononciations fautives des formes indiennes par des locuteurs de langues iraniennes » (p. 280). Ce phénomène pourrait découler non d'une traduction intermédiaire iranienne, mais de la contribution orale d'un locuteur pratiquant une langue moyen-iranienne, au processus de traduction de l'indien vers le chinois.

Pour en revenir à notre panorama des langues du moyen-iranien, nous ne connaissons nul exemple de littérature bouddhique en moyen-persan, alors qu'il existe une

forte probabilité pour que des bouddhistes aient fréquenté les ports du Sud de la Mésopotamie et aient exercé quelque influence sur les négociants de langue persane qui entretenaient des relations commerciales avec l'Inde. Il est extrêmement difficile de déterminer l'ampleur de la présence bouddhiste dans les zones du Nord-Est de l'Iran, de langue parthe, qui constituent aujourd'hui le Nord-Ouest de l'Afghanistan, mais l'existence d'emprunts linguistiques anciens d'origine indienne dans la langue parthe¹⁸, jointe au fait qu'ils sont ensuite passés dans la langue sogdienne sous leur forme parthe également¹⁹, témoigne bien d'interactions. Sans doute faut-il la dater du temps où les Parthes participaient aux échanges commerciaux avec l'Inde.

On peut donc conclure que certains locuteurs de langues iraniennes ont participé au transfert du bouddhisme dans le Bassin du Tarim et en Chine sans avoir recours à une langue iranienne. Leur rôle de marchands sur la Route de la soie entre le Nord-Ouest de l'Inde et le Pakistan ou bien l'Afghanistan et la Chine faisaient d'eux des traducteurs fiables. Certains d'entre eux n'ont assurément pu manquer d'être bouddhistes. Étant donné le prestige dont jouissaient les textes originaux indiens en Chine et en Asie centrale, il était probablement impossible d'insérer des textes iraniens dans la chaîne de transmission.

Si l'on a souvent affirmé que les manichéens avaient joué un rôle particulièrement important dans la diffusion des textes et des récits d'origine indienne, certains des dits récits ont aussi fait leur entrée dans le monde iranien par le biais de textes en moyen-persan, comme le *Kalila wa dimna*, dont la version en arabe repose sur la traduction en moyen-persan composée par le médecin Borzouyeh²⁰.

*Traduit de l'anglais par Constance Lacroix,
revu par Michel Espagne*

NOTES

* Le présent article est un texte original qui ne figure pas dans l'édition des actes du colloque de Samarkand: Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013.

1. Paul Pelliot a consacré à cette question un article précurseur il y a un siècle. Cf. P. Pelliot, «Les influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême-Orient», *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses*, N.S. 3, 1912, p. 97-119. E. G. Pulleyblank l'a abordée sous l'angle des relations-sino-iraniennes dans l'article «Chinese-Iranian Relations in Pre-Islamic Times», in E. Yarshater (éd.), *Encyclopaedia Iranica*, vol. V, fascicule 4, London/New-York, 1992, p. 424-431. Cf. également l'étude de R. E. Emmerick, «Buddhism I in pre-Islamic Times», in *Encyclopaedia Iranica*, vol. IV, *ibid.*, p. 492-496; R. E. Emmerick, P. O. Skjærvø, «Buddhism III. Buddhist literature in Khotanese and Tumshuqese», *ibid.*, vol. IV, 1990, p. 499-505; R. E. Emmerick, M. Macuch (eds.), *The Literature of Pre-Islamic Iran*, London, Tauris, 2009 (en particulier Y. Yoshida, «Buddhist Literature in Sogdian», p. 288-329, et M. Maggi, «Khotanese Literature», p. 330-417), ainsi que les articles rassemblés in M. de Chiara, M. Maggi, G. Martini (eds.), *Buddhism Among the Peoples of Central Asia*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Sitzungsbericht, 848. Band, 2013. Je souhaiterais enfin remercier mes collègues de la Turfanforschung de Berlin (Y. Kasai, Chr. Reck, S.-Chr. Raschmann, A. Yakup) qui ont bien voulu débattre de la question.

2. Cf. E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China*, Leiden, Brill, 1972, par ex. p. 23 et *seq.*, et p. 46-55. La page 61 comporte des précisions sur la visite du moine chinois Zu Shixing (Zürcher: Chu Shih.hsing) à Khotan dans la seconde moitié du III^e siècle: «C'est le premier cas répertorié de Chinois quittant son pays à la recherche d'écrits bouddhistes, et c'est aussi le premier témoignage chinois clairement localisé sur la présence bouddhiste en Asie centrale». Zürcher ajoute à la page 62: «Il est donc fort probable qu'à l'époque de l'arrivée de Chu Shih-hsing ou peu avant, Khotan était déjà devenu le bastion du bouddhisme mahāyāna en Asie centrale, à la différence de la métropole nordique de Kucha, qui pratiquait majoritairement le bouddhisme hinayāna». Il est en revanche malaisé de déterminer le degré d'utilisation, à ce stade précoce, des langues locales, le khotanais et le tokharien, dans ces deux foyers bouddhistes. En 2009, M. Maggi suggérait, in R. E. Emmerick, M. Macuch (eds.), *The Literature of Pre-Islamic Iran*, *op. cit.* (note 1), p. 337 et *seq.*, de faire remonter à un moment du V^e siècle les commencements de la littérature bouddhique en khotanais, déclarant que «les écrits sacrés bouddhistes en usage parmi les Khotanais avant cette date auraient été rédigés dans les langues indiennes, c'est-à-dire le gāndhārī et le sanskrit» (p. 339). Cela impliquerait que le bouddhisme était limité, à Khotan et dans le reste du Bassin du Tarim, à une petite minorité d'individus possédant les compétences linguistiques nécessaires, hypothèse qui s'accorde bien avec le caractère assez fermé du bouddhisme hinayāna. R. E. Emmerick in «Buddhism III», *loc. cit.* (note 1), p. 495, souligne le lien privilégié entre la présence iranienne, en particulier à Khotan, et le développement du courant mahāyāna, forme plus démocratique du bouddhisme. Ce phénomène a très probablement joué un rôle important dans l'apparition d'une littérature bouddhique en khotanais. M. Maggi met cependant en évidence dans son article de 2009 (in R. E. Emmerick, M. Macuch, *The Literature of Pre-Islamic Iran*, *op. cit.* [note 1], p. 341-342) les indices d'une implantation du bouddhisme mahāyāna au royaume de Khotan dès le III^e siècle, à une date probablement bien antérieure à la rédaction des premiers textes bouddhistes en khotanais. M. Maggi (p. 339) reprend également une thèse de Jean Nattier (J. Nattier «Church Language and Vernacular Language in Central Asian Buddhism», in *Numen*, vol. 37, 1990, p. 195-219), qui suggère que la traduction d'écrits mahāyānistes en chinois aurait été l'événement déclencheur de la naissance d'un corpus bouddhique en khotanais.

3. Cf. l'édition de N. Sims-Williams, *Bactrian Documents from Northern Afghanistan II: Letters and Buddhist Texts*, London, The Nour Foundation, 2007, p. 174-177, où sont suggérés les équivalents indiens cités ici. Dans le texte «za» on observe les traits suivant:

I. Étendue des consonnes sibilantes. Le bactrien distingue entre <σ> et <þ>, /s/[~ /ç/] et /š/:

s comme le s de *σαρβοβοδδαν* pour sarva-buddha- za 1, *βωδδσατπο* bodhisattva- za 7

zt š dans *λογασφαραραζο* lokaśvarāja- za 3, s. Karashima's avalokitasvara [Note -g-!], *ρ[α]σμοραζο* Rāsmirāja za 5, *σακμοανο* śākyamuni za 6, *μανοσιπο* BHS manjuśīr-; cf. *Khot. Manuśria*-; za 8-9, *βησραμανο* vaiśramaṇa za 11, *πισασανο* piśāca- (?) za 15, *σακσ* śakra za 16

š dans *ιακραιο* yakṣa- za 11, *ρακπο* rakṣā- za 18.

S'agit-il dans ce texte des deux sibilantes du bactrien ou des trois sibilantes du moyen-indien?

II. Disparition de la voyelle finale – *λωγοασφαροραζο* 3, *σακομανο* 6, *δηβοαγγακαρο* *Dīpamkara-* za 5, *βοδδο* *buddha-* za 5, *βοδδοσαστρο* *bodhisattva-* za 7.

S'agit-il à l'origine d'une caractéristique du bactrien ou bien du moyen-indien?

III. Désinences plurielles bactriennes en -ān: *σαρβοβοδδανο* za 1, *ιακφανο* za 11, *ρακβ[α]σγνο* za 12, *κινδαφανο* za 13, *πισασανο* za 15, *δηβανο* *deva-* za 17

IV. Formes particulières: *λωγοασφαροραζο* 3, 6 (sans rāj): *asvar(a)-* ou *aśvar(a)-*?

κινδαφανο *kinnara-* (Singh. *Kiñdurā*) za 13: -nn- > -nd-

μητρεχο *maitreya* za 7: γ = g palatalisé?

Par ailleurs dans le texte «zb», on observe de nombreuses occurrences de *ποναδο*: *punna* + *ād*: 3^e personne du singulier, subjonctif du verbe «être»: «(quel qu'en) puisse être le mérite». Cf. Sims-Williams, glossaire, p. 257: vieil indien. *pūnya-*, *pālī puñña-*, pakistanais *Punna-*.

Σαοκομανο zb 10 *śākyamuni-*; *ραδανок-ωταμο* zb 12-13 *ratnakottama-*, mais -d-!; *σανδαροβανο* zb 13 *candrabhānu*, mais t -dar- < -dra-; *ραδανοζανο* zb 14 *ratinjaha* (?).

4. M. Nakata, *The Buddhist Circle in Chang'an and the Movements amongst Central Eurasia during the Latter Half of the Eighth Century* (en japonais), *Tōzai gakujiutsu kenkyūjo kiyō* 44 (2011), p. 153-189, que j'ai pu consulter avec l'assistance de Y. Kasai. Nakata montre que l'enjeu n'était pas seulement d'amener un chrétien à prêter son concours à la traduction d'un texte bouddhique qui lui était profondément étranger par nature, mais, en fait, surtout d'élaborer un vocabulaire intermédiaire dont il pourrait être fait usage pour inciter d'autres chrétiens chinois à se tourner vers le bouddhisme. Quoi qu'il en ait été, cette tentative hérissée de difficultés se conclut par un échec, mais d'autres cas similaires sont attestés. En 731 notamment, des manichéens présentèrent à la cour impériale un texte en chinois où ils se dépeignaient sous un jour très proche du bouddhisme et du taoïsme.

5. Duan Qing, «The Maitrī-bhāvanā-prakarāṇa. A Chinese Parallel to the Third Chapter of the Book of Zambatsa», in M. Macuch, M. Maggi, W. Sundermann (eds.), *Iranian Languages and Texts from Iran and Turan: R. E. Emmerick Memorial Volume*, Wiesbaden: Harassowitz, 2007, p. 39-58.

6. Cf. le court panorama des récits de voyage bouddhistes in J.-P. Drège, *Faxian. Mémoire sur les pays Bouddhiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2013, p. IX-XII, qui renvoie à de nombreux voyageurs originaires de diverses régions de Chine et d'autres pays.

7. *Ibid.*, p. 6.

8. J.-M. Lourme, *Yang Xuanzhi. Mémoire sur les monastères Bouddhiques de Luoyang*, Paris, Les Belles Lettres, 2014, XLV 10, p. 135-136.

9. Y. Yoshida, dans «Buddhist Texts Produced by the Sogdian in China», in de Chiara et alii, *Buddhism among the Peoples of Central Asia*, op. cit. (note 1), p. 155-179, décrit le bouddhisme sogdien, à la page p. 155, comme un phénomène «colonial», reprenant à son compte une expression de X. Tremblay, auquel il est fait référence dans le texte.

10. Y. Yoshida, «The Sogdian Version of the New Xi'an Inscription», in E. de la Vaissière, E. Rombert (éd.), *Les Sogdiens en Chine*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2005, p. 57-72, ici p. 68: «Le nom du premier fils de Wirkak, βr'yšmn est la forme sogdienne du sanskrit Vaiśravaṇa». On peut s'étonner de trouver un élément bouddhique dans le contexte, entièrement zoroastrien à cette exception près, du monument funéraire de Shi Jun qui date de la deuxième moitié du VI^e siècle. L'auteur suggère donc cependant que «Vaiśravaṇa avait peut-être été adopté en Sogdiane comme divinité synchrétique, sous influence bactrienne, au terme d'un phénomène de naturalisation déjà achevé au début du VI^e siècle...».

11. N. Sims-Williams, «The Sogdian Ancient Letter II», in M. G. Schmidt, W. Bisang (eds.), *Philologica et Linguistica. Historia, Pluritas, Universitas. Festschrift H. Humbach*, Trèves, Wissenschaftlichen Verlag, 2001, 267-280, en part. p. 271.

12. Y. Yoshida, T. Moriyasu, «Bugut Inscription», in T. Moriyasu, A. Ochiv (eds.), *Provisional Report Of Researches On Historical Sites And Inscriptions In Mongolia From 1996 to 1998*, Toyohashi: Society of Central Eurasian Studies, Osaka University, 1999, p. 122-125.

13. Ching Chao-jung, «The Activities of Sogdian Buddhists in Kucha», in M. de Chiara et alii, *Buddhism among the peoples of Central Asia*, op. cit. (note 1), p. 333-383.

14. *Ibid.*, p. 376-377.

15. Les textes de Dunhuang conservés à Paris ont été édités par E. Benveniste (*Textes sogdiens*, Paris, P. Guethner, 1940); ceux de Londres par D. N. MacKenzie (*The 'Sūtra of the Causes and Effects of Actions' in Sogdian*, Oxford, Oxford University, 1970; *idem, The Buddhist Sogdian Texts in the British Library*, Leiden, E. J. Brill, 1976). Parmi ces textes figurent: Or. 82812 (p. 176) *Vajracchedikā*: «Weller a prouvé sans aucun doute possible qu'il s'agissait d'une traduction

de la version chinoise composée par Kumārajīva à partir du texte sanskrit» (MacKenzie, *The Buddhist Sogdian Texts*, op. cit., p. 3); Or. 8212 (191) fin du «Sūtra de condamnation des boissons propices à l'ivresse»: «Bien que le livre soit décrit dans le colophon comme une traduction de la version en sanskrit [...], il a été influencé, linguistiquement au moins, par des traductions d'après le chinois [...]. Sans qu'on puisse se prononcer avec une certitude absolue, d'aucuns ont présumé [...] que la version sogdienne avait été rédigée à partir d'une source chinoise, l'étiquette indienne ayant peut-être été ajoutée de manière subconsciente ou bien afin de prêter un air d'autorité à ce mantra» (*ibidem*, p. 7); Or. 8212 (p. 159). Partie du *Vimalakīrtinirdeśasūtra*. «Dans ses annotations exhaustives, Weller démontre clairement que le texte a été obtenu à partir de la version chinoise du texte sanskrit, composée en 406 A. D. par Kumārajīva [...]. La version sogdienne reproduit un certain nombre de contresens présents dans la version chinoise. Bon nombre de termes techniques bouddhiques font l'objet de calques si serviles qu'il est permis de se demander si le traducteur les comprenait [...]» (*ibid.*, p. 19). Cf. le tableau général et les remarques complémentaires d'Y. Yoshida, in «Buddhist Texts Produced by the Sogdians in China», loc. cit. (note 9).

16. S. D. Durkin-Meisterernst, «The Literary Form of the Vessantarajātaka in Sogdian, With an Appendix by E. Provasi», in D. Durkin-Meisterernst, Chr. Reck, D. Weber (Hrsg.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit*, Wiesbaden, Reichert, 2009, p. 65-89, en part. p. 70-71.

17. E. Provasi, «Sanskrit and Chinese in Sogdian Garb», in M. de Chiara et alii, *Buddhism Among the Peoples of Central Asia*, op. cit. (note 1), p. 191-308. Je remercie Y. Kasai d'avoir bien voulu évoquer avec moi certaines des questions que soulevait cet article.

15. Les emprunts d'origine indienne, même dans les textes des chrétiens sogdiens, incluent <fcm̐b̐> /f̐c̐mb̐āḍ/ (monde), issu du sanskrit *jambudvīpa-* et *samudr-*, du sanskrit *samudra-* (océan). Sundermann conclut de ces exemples que des termes indiens et bouddhiques avaient dû passer dans la langue parthe, et de là, dans le sogdien, à une date assez précoce pour être intégrés au vocabulaire sogdien courant et ainsi, pouvoir être employés par des chrétiens et des manichéens. Cf. W. Sundermann, «Die Bedeutung des Parthischen für die Verbreitung buddhistischer Wörter indischer Herkunft», *Alt-orientalische Forschungen*, vol. IX, 1982, p. 99-113, p. 112: «[...] de sorte qu'on peut tenir pour acquis que, dès l'époque pré-manichéenne, c'est-à-dire avant le troisième siècle de notre ère, des représentations et concepts d'origine indienne s'étaient diffusés au-delà de l'aire bouddhiste, jusque chez les Parthes et avaient été transmis par ces derniers aux Sogdiens, dont les écrits non seulement bouddhistes mais encore chrétiens et manichéens en portent la marque».

19. Cf. N. Sims-Williams, «A Parthian Sound-Change», in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42, 1979, p. 133-136. Il y démontre qu'une loi phonétique perse s'applique aux emprunts d'origine sanskrite, comme le mot parthe *cxš'pt* /čaxšāpat/, issu du sanskrit *śikṣāpada-*, (précepte, ordre), c'est-à-dire, ś...ṣ to č...š (et Henning *kṣ* > *xš*). Des critères phonétiques permettent d'identifier ici un terme emprunté aux Parthes par les sogdiens manichéens, même si le mot provient à l'origine d'une langue indienne. Il est ensuite passé dans le vieux turc littéraire bouddhique sous cette forme, probablement à cause de la prédominance initiale des écrits manichéens dans le corpus vieux-turc, avant leur remplacement progressif à partir du X^e siècle (fin ?) par des textes bouddhistes.

20. Cf. F. de Blois, «On the Sources of the Barlaam Romance, or: How the Buddha Became a Christian Saint», in D. Durkin-Meisterernst, Ch. Reck, D. Weber (Hrsg.), *Literarische Stoffe und ihre Gestaltung in mitteliranischer Zeit*, op. cit. (note 15), p. 7-26, en part. p. 20-24.

GEORGES-JEAN PINAULT*

EPHE, Paris

Les Tokhariens, passeurs et interprètes du bouddhisme

EXPANSION DU BOUDDHISME ET DIVERSITÉ DES LANGUES

Les derniers siècles avant notre ère ont été marqués par la diffusion du bouddhisme depuis le nord-ouest du sous-continent indien dans des communautés de langue iranienne (Sogdiens, Parthes, Bactriens), au nord. Ce mouvement s'est continué vers l'est de l'Asie centrale, dans le bassin du Tarim et jusque dans le monde chinois, où le bouddhisme s'est implanté à partir du début de notre ère. Dans cette période de transition, la région intermédiaire et cosmopolite du Gandhāra au sens large, qui s'étend sur une partie de l'Afghanistan et du Pakistan actuels, a certainement joué un rôle décisif, du fait du soutien apporté au bouddhisme par les souverains locaux et par les marchands. Les missionnaires suivaient les routes commerciales dont le parcours souvent difficile conduisait de cité en cité, d'oasis en oasis¹. Cette période de plusieurs siècles environ, avant et après le début de notre ère, a vu l'apparition de littératures bouddhiques dans des langues diverses. La prédication du bouddhisme est un vaste processus de traduction de textes qui étaient censés véhiculer la parole du Buddha et de ses premiers disciples. Pendant longtemps, ces textes ont été transmis oralement, et quand il fut décidé de les coucher par écrit, les manuscrits n'ont pas interrompu cette chaîne première de la transmission. Le rituel bouddhique prescrit la récitation d'une quantité substantielle de textes. L'enseignement se faisait de manière orale, de maître à disciples, et les textes étaient souvent dictés avant d'être révisés. La traduction, quand elle était nécessaire, se réalisait sous la forme de conférences publiques.

La langue de la prédication de Śākyamuni lui-même est perdue, même si on peut la situer avec vraisemblance parmi les prākṛits orientaux de la région du Magadha. Il a lui-même beaucoup voyagé, et l'on peut admettre que son enseignement, énoncé par lui-même ou par ses disciples directs, fut reçu dans différents dialectes moyen-indiens (prākṛits). L'affiliation linguistique précise n'a pas d'incidence doctrinale. Au contraire, le Buddha lui-même a recommandé à ses disciples d'apprendre et de transmettre la doctrine «chacun dans sa propre langue», et leur a même interdit de recourir à une langue sacrée unique (*chandās*), transrégionale, à l'instar de la récitation de la parole éternelle du Veda². Ce qui valait à son époque pour l'aire linguistique indienne pouvait s'étendre à toutes les régions où devait être prêché son enseignement. Depuis les origines, l'histoire du bouddhisme est donc une histoire de traductions, corollaires de la diffusion des textes et de leur regroupement en ensembles plus ou moins stabilisés, autrement dit des canons. Cette donnée se vérifie par la multiplicité des langues du bouddhisme connues avant notre ère, qui se rattachent à la famille indo-aryenne (moyen-indien bouddhique, pāli, gāndhārī, sanskrit mixte, sanskrit hybride), et plus encore par les langues attestées ultérieurement. La connaissance de plusieurs d'entre elles, dont le «tokharien»³, repose sur les découvertes, réalisées pour l'essentiel à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, de manuscrits dans l'Asie centrale orientale, et précisément dans les oasis du bassin du Tarim, où avaient pénétré les missionnaires bouddhistes venus du monde iranien et du monde indien.

VUE D'ENSEMBLE DE LA LITTÉRATURE TOKHARIENNE

Le déchiffrement des deux langues tokhariennes, publié en 1908, repose sur l'existence de textes tokhariens qui sont les traductions ou les adaptations de textes bouddhiques en sanskrit. Il existe trois types de bilingues.

1. Un même manuscrit comporte le texte sanskrit dont des parties successives (lignes de vers, par exemple) sont suivies de leur traduction en tokharien. Comme variante de ce type, on trouve des traductions de mots clés et d'expressions sanskrits qui ne forment pas un texte continu, mais qui sont extraits d'un texte ou d'un groupe de textes. Cette pratique avait probablement un but pédagogique.
2. Un texte en tokharien (A ou B) est dans sa totalité une traduction suivie d'un texte sanskrit connu par ailleurs.
3. Un texte en tokharien (A ou B) comporte des citations de textes qui sont des traductions littérales ou quasi littérales de textes sanskrits. Il s'agit souvent d'énoncés qui sont mis dans la bouche du Buddha. Ce troisième type relève globalement du commentaire. Le Buddha a prononcé, dans telle ou telle circonstance, une stance ou

une règle de discipline. On peut estimer que le texte cité avait une certaine autorité. Il n'est pas toujours possible de déterminer si le texte qui encadre ces citations est une composition tokharienne originale ou une adaptation d'un texte sanskrit pré-existant. De toute façon, le texte tokharien en question est lui-même composé sur la base d'expressions calquées du sanskrit. Par conséquent, le degré d'originalité peut se réduire à peu de chose, à une sorte de centon d'éléments allogènes.

En plus de ces bilingues ou quasi bilingues, les premiers pas dans la connaissance de la littérature tokharienne ont été permis par l'existence de textes parallèles en pāli, à une époque où les textes bouddhiques en sanskrit n'étaient connus que très partiellement, et surtout par leurs traductions en tibétain et en chinois. Ces matériaux textuels relativement abondants ont ouvert les portes de la philologie tokharienne. Sur cette base, il s'est avéré possible d'identifier les morphèmes des deux langues, et de restituer leur grammaire. Les matériaux tirés des traductions ou des compilations de traductions peuvent ensuite être étendus à des textes qui n'ont pas de parallèles évidents dans une autre langue du bouddhisme. Le philologue vise à restituer un texte compréhensible et cohérent, sur le plan grammatical, et aussi sur le plan des idées ou des thèmes bouddhiques. Il faut reconnaître qu'il reste toujours une marge plus ou moins grande laissée à l'hypothèse. Cela tient essentiellement au caractère éminemment lacunaire des manuscrits tokhariens.

Le chercheur doit faire face à une difficulté de principe. Le nombre de feuilles complètes ou quasi complètes est très réduit. Les ensembles de feuilles successives d'un même manuscrit sont rares. Les colophons, qui devaient donner le titre de l'ouvrage, l'identité de son copiste et/ou de son rédacteur, ainsi que des renseignements sur les commanditaires de la copie et sur la date de celle-ci sont généralement perdus, pour une raison matérielle. Dans les manuscrits au format *pustaka*, composés de feuilles oblongues placées entre des ais de bois, les premières et les dernières feuilles étaient les plus exposées à la destruction, après la perte des «couvertures», qui ont fourni au cours des siècles post-bouddhistes du bois pour faire du feu. Or, le colophon d'un texte figurait sur sa dernière feuille. Nous n'avons de colophons pratiquement complets que pour les sections d'un même manuscrit. Par conséquent, il est fort rare de pouvoir donner un titre sûr pour un texte tokharien, et encore plus exceptionnel de l'attribuer à un auteur. Voici quelques exemples : l'*Udānavarga*, un recueil de stances qui correspond au *Dharmapada* en gāndhārī (prākṛit du Nord-Ouest) et au *Dhammapada* en pāli ; le *Prātimokṣa-sūtra*, recueil des règles de pénitence de la communauté des religieux ; le *Vinayavibhaṅga*, qui développe le commentaire de ces règles ; des parties de *Karmavācanā*, qui donne les formules à employer dans le rituel ; le *Karmavibhaṅga*, explication de la rétribution des actes ; le *Varṇarhāvarṇastotra*, panégyrique du

Buddha en plusieurs chapitres, par Mātṛceṭa (II^e siècle de notre ère); le *Maitreyasamiti-nāṭaka*, drame sur la «Rencontre avec Maitreya», le futur Buddha, en 27 actes et une préface, rédigé par Āryacandra; le *Yogaśataka*, recueil de recettes médicales, attribué à Nāgārjuna. Un grand nombre de feuilles et de fragments de contenu médical ou magique ne se rattachent pas un ouvrage connu.

Cela dit, il est possible de répartir les manuscrits⁴ des deux langues tokhariennes dans quatre grands ensembles :

1. Littérature bouddhique canonique, qui se distribue dans les trois sections du canon en pāli ou en d'autres langues : *Vinaya* (principalement règles de discipline des moines et des nonnes, avec leurs commentaires, et rituel de la communauté), *Sūtra* (doctrine, exposée par des discours du Buddha ou de ses disciples immédiats), *Abhidharma* (commentaire philosophique et systématisation des enseignements).
2. Littérature extra-canonique, d'inspiration bouddhique, représentée par divers genres (narratif, dramatique, lyrique) sur laquelle nous revenons plus loin en détail.
3. Littérature scientifique et technique : médecine, magie, astrologie et calendrier, grammaire, annales.
4. Documents profanes : laissez-passer de caravanes, documents administratifs et économiques, donations, graffitis de pèlerins, etc.

La plupart des textes épigraphiques relèvent du quatrième ensemble ; cependant, les légendes écrites en marge des peintures des sanctuaires rupestres, ainsi que les inscriptions votives (souvent en vers) relèvent du deuxième ensemble. Il n'existe pas encore de catalogue du corpus tokharien⁵. Sur la base des textes identifiés avec une précision inégale, on peut dégager des tendances assez nettes. Les textes des deux premiers ensembles prédominent largement. Les textes du troisième et quatrième ensemble attestent la pratique de l'écriture dans toutes les circonstances de la vie quotidienne ; c'est en tokh. B qu'ils sont les plus nombreux, et notamment les textes économiques, mais ils ne sont pas totalement inconnus en tokh. A. Les documents profanes ont leur intérêt propre, bien que leur interprétation soit compliquée par notre connaissance très partielle du contexte social, politique et juridique. Dans les deux langues, les textes relevant des belles-lettres au sens large sont beaucoup plus abondants que les textes canoniques, et la disproportion est encore plus marquée au stade archaïque du tokh. B, et sur toute la période, par rapport à la répartition des textes canoniques et extra-canoniques parmi les manuscrits sanskrits retrouvés sur les mêmes sites et au cours de la même période, en gros du IV^e au VIII^e siècle de notre ère⁶. Les textes canoniques se rattachent principalement à l'école *Sarvāstivādin*, moins fréquemment à l'école *Mūlasarvāstivādin*, bien que cette différence soit surtout chronologique. Ces deux

écoles relèvent de ce qu'il est convenu d'appeler le *Śrāvakayāna* (Véhicule des [premiers] disciples), scil. du Buddha (plutôt que *Hīnayāna*, Petit Véhicule, terme dépréciatif), qui prône la supériorité de la vie religieuse et la sainteté personnelle, mais les textes tokhariens non canoniques reflètent nettement l'influence du *Mahāyāna* (Grand Véhicule), qui fait droit aux aspirations laïques, et qui exalte la longue carrière, ouverte à tous, des Bodhisattva, saints altruistes. De fait, la question de l'appartenance sectaire n'a qu'une portée secondaire dans les textes littéraires non canoniques qui étaient destinés avant tout au public laïc.

REPRISE DE LA MATIÈRE NARRATIVE DU BOUDDHISME

Il existe dans les deux langues tokhariennes un grand nombre de textes narratifs tirés de l'immense répertoire des récits sur les «vies antérieures» (*jātaka*) du Buddha ou sur les «exploits» (*avadāna*) d'un Buddha ou d'un Bodhisattva. Ces récits peuvent être identifiés par la mention des personnages principaux et par les événements narrés, et il est commode de les nommer par la référence au «héros» : *Koṭikarṇa-avadāna*, *Mahāprabhāsa-avadāna*, *Viśvāntara-jātaka*, *Ṣaḍdanta-jātaka*, *Mūgapakkha-jātaka*, *Araṇemi-jātaka*, *Ekaśṛṅga-jātaka*, etc. Cependant, aucun de ces récits n'est complet en tokharien. De plus, aucune de ces «légendes» ne constituait un texte autonome. Sur le modèle de recueils sanskrits intitulés «Guirlande de légendes», «Centurie d'exploits», etc. ces *avadāna* et *jātaka* étaient regroupés en séries, qui étaient parfois découpées en chapitres. Ceux-ci contenaient plusieurs récits édifiants destinés à illustrer telle ou telle vertu bouddhique : la générosité, la sagesse, la compassion, etc. Le regroupement pouvait être plus ou moins lâche. Ces recueils étaient par nature instables dans la tradition bouddhique indienne, en sanskrit, en pāli ou en prākṛit. Plusieurs poètes ont attaché leurs noms à des recueils de récits composés selon les normes de la poétique indienne : Āryaśūra, Saṅghasena, Haribhaṭṭa, Gopadatta, tous actifs en gros entre les III^e et VI^e siècles de notre ère⁷. Il n'est pas exclu que tel ou tel de ces recueils ait été traduit ou adapté entièrement en tokharien. Il est plus probable que la constitution des recueils était due à des moines tokhariens, et qu'ils répondaient à des buts pédagogiques, dans la tradition des recueils d'*avadāna* en gāndhārī (prākṛit du Nord-Ouest) et en écriture kharoṣṭhī, qui sont maintenant connus par les trouvailles des années 1990 et qui sont en cours de publication⁸. Dès cette époque (I^{er} siècle de notre ère, au plus tard), les rédacteurs spécialisés de ces recueils visaient le public qui n'était pas encore converti au bouddhisme, au-delà des fidèles. Divers types de regroupements thématiques étaient possibles. Il était également concevable d'ordonner ces légendes dans un grand récit-cadre, dans ce cas aussi d'après des modèles indiens. Un exemple particulièrement significatif est celui de la *Daśakarmapathāvadānamālā* (Guirlande des exploits relatifs aux dix chemins de

l'acte) : les dix sections insérées dans un récit cadre illustrent chacune un des dix *karma-patha* (chemins de l'acte), lesquels consistent à s'abstenir de dix vices⁹. Chaque section comporte un nombre variable de récits¹⁰. Ce texte de très vaste dimension est connu en turc ancien (ouïghour) et les colophons de l'ouvrage nous indiquent qu'il fut traduit du tokharien A, sur la base d'un texte antérieur en tokharien B. Comme les récits proviennent du fonds narratif indien, on entrevoit un processus très étendu, dans le temps et dans l'espace, de constitution du texte complet. Il n'a pas été possible, jusqu'à présent, d'identifier un recueil comparable dans le corpus des *jātaka* ou *avadāna* en tokharien A et B. Pour prouver l'existence d'un tel recueil, à défaut de colophon en tokharien, il faudrait trouver l'équivalent en tokharien (A ou B) du récit-cadre de la version turque, ou un passage de transition d'un récit à un autre, ou entre un récit et le récit-cadre, ou encore la présence de plusieurs *avadāna* du recueil dans un même manuscrit en tokharien A ou B. Il est également envisageable que les récits regroupés dans les feuilles d'un seul et même manuscrit du corpus connu aient été repris ultérieurement dans une gigantesque compilation, qui devait fournir le modèle de la *Daśakarmapathāvadānamālā* traduite en turc ancien. Les phases intermédiaires nous manquent pour le moment, même si nous connaissons désormais¹¹ un passage d'un texte en tokharien B qui correspond d'assez près à un *avadāna* de la *Daśakarmapathāvadānamālā*, en sorte que l'authenticité des colophons serait confirmée.

Sur le modèle des textes identifiés avec plus ou moins de précision, il est possible de rattacher les fragments tokhariens à un genre défini de la littérature bouddhique. En effet, chaque genre comportait un certain nombre de traits stylistiques et de termes techniques. Divers genres des «belles-lettres» bouddhiques sont connus par des textes des deux langues tokhariennes. Je donne ci-après les termes sanskrits correspondants¹²:

1. Compositions en vers.
 - 1a. Épopées dans le style orné (*sargabandha* ou *mahākāvya*).
 - 1b. Hymnes d'éloge (*stotra*, *stava*).
 - 1c. Confessions (*deśanā*).
 - 1d. Sermons (*kathā*).
2. Compositions mixtes (*miśra*), c'est-à-dire en prose alternant avec des vers.
 - 2a. Récits (*jātaka*, *avadāna*) en style *campū*.
 - 2b. Drames (*nāṭaka*).
 - 2c. Sermons (*kathā*).

Tous ces genres sont connus par des ouvrages sanskrits. Le style dit «orné», c'est-à-dire doté de tous les ornements et figures de la poésie classique (*kāvya*) fut employé de bonne heure dans des ouvrages de contenu bouddhique.

POÉSIE ORNÉE ET DÉVELOPPEMENT DU THÉÂTRE BOUDDHIQUE

Le poète le plus célèbre est Aśvaghoṣa (II^e siècle de notre ère), qui était aussi un philosophe. Sa maîtrise de la rhétorique et de la poétique sanskrite est due à son éducation brāhmanique, avant sa conversion au bouddhisme. Il a composé deux épopées bouddhiques : *Buddhacarita* (Vie du Buddha) et *Saundarananda* (Le beau Nanda), et certainement plusieurs ouvrages dramatiques. Les fragments d'un manuscrit composé de textes divers, découvert à Kizil, près de Kucha, contiennent le *Śāriputra-prakarāṇa*, une pièce d'Aśvaghoṣa, et les morceaux de deux autres pièces du même auteur ou de poètes de la même école : un drame allégorique qui met en scènes les figures de la sagesse (*buddhi*), de la renommée (*kīrti*) et de la fermeté (*dhṛti*), et un drame « bourgeois », dont les personnages principaux sont un moine bouddhique et une courtisane. La première pièce comporte neuf actes et met en scène les disciples Śāriputra et Maudgalyāyana avant leur conversion par le Buddha. Ces fragments présentent toutes les conventions du théâtre indien classique : alternance de prose et de vers (dans des mètres variés), nombreux personnages secondaires, qui parlent différentes langues moyen-indiennes (prākṛits), spécialisées pour chaque type de personnage, par contraste avec le sanskrit employé par les personnages principaux. Le recours à l'allégorie anticipe sur des drames attestés ultérieurement. En outre, diverses sources (en sanskrit et en chinois) attestent qu'Aśvaghoṣa a composé et fait jouer avec accompagnement de musique une autre pièce, intitulée *Rāṣṭrapāla-nāṭaka*, qui adaptait un récit connu en pāli sur la vie d'un jeune prince devenu un moine errant contre la volonté de ses parents. Un second auteur dramatique peut être identifié : Candragomin (actif au milieu du V^e siècle de notre ère), peut-être identique au grammairien connu pour sa réforme de la tradition scolaire de Pāṇini, a composé le *Lokānanda-nāṭaka*, drame conservé en entier, mais seulement dans une tradition tibétaine. Tous ces drames bouddhiques tirent leurs arguments de la matière narrative des *jātaka* et *avadāna*, ainsi que de la légende de la vie du Buddha historique, Śākyamuni. Ce sont des adaptations dramatiques de récits, qui en développent certains épisodes. En ce qui concerne la relation entre narration et intrigue dramatique, ils sont précisément comparables aux drames des auteurs brāhmaniques, Bhāsa (datation incertaine) et Kālidāsa (début du V^e siècle), qui tirent leurs arguments d'épisodes des grandes épopées, *Mahābhārata* et *Rāmāyaṇa*, ou des *Purāṇa*. D'autres auteurs ont composé plus tard des pièces où l'inspiration bouddhique n'est plus qu'anecdotique, notamment Harṣa (VII^e siècle), auteur du *Nāgānanda*. Cependant, les plus anciens témoignages de la littérature dramatique sont incontestablement de contenu bouddhique, et ils apparaissent en Asie centrale¹³. Ce fait a été confirmé récemment par l'identification, parmi les fragments découverts en Afghanistan en 2000 et acquis par le collectionneur norvégien Martin Schøyen, d'un extrait d'une nouvelle pièce, d'auteur

et de titre inconnus, qui peut être datée du V^e ou du VI^e siècle de notre ère, et qui présente les mêmes caractéristiques que les drames d'Aśvaghoṣa ou de son école, issus des expéditions dites de Turfan. Ces matériaux attestent de la maîtrise des procédés de la dramaturgie indienne par les auteurs bouddhistes dès les premiers siècles de notre ère, et pour le public des cités qui jalonnaient les routes qui menaient du Gandhāra au bassin du Tarim. Néanmoins, les manuscrits dramatiques d'Aśvaghoṣa, tout comme celui de la collection Schøyen, sont sur feuilles de palmier, un support inconnu en Asie centrale : ils ont été importés dans la région de Kucha. Par contraste, le corpus considérable des manuscrits bouddhiques en sanskrit, découverts dans les oasis du bassin du Tarim, sont écrits sur feuilles de papier, de provenance chinoise à l'origine, tout comme les manuscrits tokhariens découverts sur les mêmes sites. Ces manuscrits sanskrits (du IV^e au VIII^e siècle de notre ère), écrits dans la forme locale de la *brāhmī* (dite du Nord Turkestan, c'est-à-dire des oasis situées au nord du désert du Taklamakan), n'offrent aucun exemple de littérature dramatique, alors que les autres genres des belles-lettres y sont représentés. On a cru pouvoir en tirer la conclusion que les pièces d'Aśvaghoṣa ou d'autres auteurs étaient destinées seulement à la lecture savante par le public érudit du bassin du Tarim, mais qu'elles n'étaient pas destinées à être représentées sur la scène¹⁴. En d'autres termes, Aśvaghoṣa, Candragomin ou d'autres auteurs n'auraient pas été imités par des littérateurs locaux qui auraient composé des drames en sanskrit, destinés au large public local.

IDENTIFICATION DU GENRE DRAMATIQUE EN TOKHARIEN

Les manuscrits tokhariens fournissent des matériaux qui obligent à nuancer, voire à infirmer, cette hypothèse, et à la remplacer par une histoire différente, bien qu'elle comporte encore des zones d'ombre. Du fait de la perte des colophons de la plupart des textes, l'attribution d'un manuscrit à un texte narratif ou dramatique ne peut reposer que sur des critères internes. L'emploi différencié des langues (sanskrit et divers prākṛits), qui est caractéristique du théâtre indien classique, est de fait abandonné : tous les personnages parlent tokharien (A ou B), sans distinction de dialecte¹⁵. Les critères qui permettent d'identifier un fragment, même de dimension réduite, au genre dramatique, sont les suivants :

1. la mention d'un titre qui contient tokh. A/B *nāṭak*, emprunt de skr. *nāṭaka*- (drame) ;
2. l'indication de divisions spécifiques du texte, tels que des « actes » ;
3. la présence de personnages typiques de la dramaturgie indienne, qui figurent dans les drames en sanskrit mêlé de différents prākṛits, et qui sont décrits par le traité classique (*Nāṭyaśāstra* de Bharata, V^e siècle de notre ère) ;
4. la présence de didascalies ou d'autres indications dramaturgiques.

La première indication n'est connue que de manière exceptionnelle. L'exemple le mieux établi est celui du *Maitreyasamiti-nāṭaka* dont le titre transposé, *Maitreyasamitināṭak**, apparaît au locatif singulier (tokh. A *Maitreyasamitināṭkaṃ*) dans les colophons conservés de plusieurs chapitres. Un autre exemple est donné par le colophon partiellement préservé d'un *Nandacarita-nāṭak** (A 127), traduisible par « Drame sur la vie de Nanda » et qui doit référer à une version dramatisée de la légende de Nanda, autrement connue par le poème épique composé par Aśvaghoṣa, le *Saundarananda* mentionné plus haut. Comme noms de divisions du texte sont connus les termes tokh. A *nipāt* « acte », emprunt de skr. bouddhique *nipāta*-, équivalent de pāli *nipāta*- « section » d'un ouvrage littéraire, et tokh. A/B *praveśak* (intermède), emprunt de skr. *praveśaka*-. La fin de ces sections est indiquée par la phrase : « l'interlude (l'acte) est terminé », tokh. B *āra*/A *ār*, un verbe au prétérit qui traduit skr. *samāptaḥ*, adjectif verbal employé comme prédicat ([est] achevé, terminé). La fin d'un acte est aussi régulièrement marquée par une didascalie, tokh. B *lateṃ poñc*/A *lcār poñś*, qui traduit avec un verbe au prétérit constatif la phrase skr. *niṣkrāntāḥ sarve* (tous sont sortis scil. de la scène), avec respect de l'ordre des mots de cette formule (prédicat + sujet). Au début d'une scène, et normalement au début de chaque acte, le lieu de l'action est indiqué par une phrase formulaire, du type suivant : « Maintenant ce dialogue doit être compris comme [ayant lieu] dans la ville NN., dans le jardin XX., du roi YY. », etc. Les personnages typiques du théâtre indien entrent en scène : skr. *vidūṣaka*- (tokh. B *vidūṣake*) « bouffon » (brāhmane grotesque, qui est aussi le compagnon du héros), *pratīhārī*- (tokh. B *plaktukāñña*, un mot indigène) « portière », « hôtesse d'accueil » (chargée d'autoriser les visiteurs à entrer dans la demeure royale, ou de transmettre des ordres du roi), *amātya*- (tokh. B *amāc*/A *āmāś*) « ministre », *kañcukīya*- (tokh. B *kañcuki*/A *kāñcuki*) « chambellan, gardien du harem », etc. D'ordinaire, plusieurs scènes se déroulent dans un palais royal, d'où la présence du roi, des reines, du prince, du chapelain, et de servantes, mais ces personnages ne sont pas propres au théâtre. Comme on voit, ces mots sont empruntés dans leur quasi-totalité au sanskrit, soit directement, soit par un intermédiaire moyen-indien. Il est particulièrement significatif que le Bodhisattva, en tant que personnage principal d'un drame, soit désigné, non pas par son nom ou par son titre, mais par le terme skr. *nāyaka*- « héros » (tokh. B *nāyake*), tiré de la dramaturgie indienne. Les didascalies concernent principalement l'entrée ou la sortie des personnages, et notamment le fait que le personnage présent sur scène voit la personne qui arrive « de loin ». Parfois, il est noté que les personnages présents sur scène désignent un personnage présent à quelque distance, et qui ne prend pas part au dialogue. Certaines scènes, telles que les intermèdes mentionnés plus haut, sont censées se dérouler « dans le ciel », où plusieurs dieux dialoguent entre eux et commentent d'en haut les actions des mortels et les événements qui se déroulent ici-bas. Souvent,

un monologue ou un aparté est introduit par la mention que le personnage « parle pour lui-même ». On ne trouve pas d'indications d'une gestuelle particulière qui pouvait accompagner l'entrée ou le discours d'un personnage, en dehors du terme vague tokh. A/B *abhinai*, emprunté de skr. *abhinaya*- (pantomime) expressive, destinée à exprimer un sentiment. Divers épisodes, surtout ceux à caractère merveilleux, sont accompagnés de musique, jouée par divers instruments (tambours, gong, luth, flûte, etc.), et qui est censée résonner depuis les cieux. Cette musique n'est pas conservée, mais des arguments indépendants (voir plus loin) soutiennent l'idée que les parties versifiées étaient chantées, et éventuellement accompagnées de musique.

La combinaison de ces critères permet d'identifier plusieurs fragments ou séries de fragments comme relevant du genre dramatique : en dehors du *Maitreyasamiti-nāṭaka* en tokh. A, sur lequel nous reviendrons, on trouve des adaptations dramatiques de plusieurs légendes bouddhiques : *Araṇemi-jātaka* en tokh. A et B, *Subhāṣitagaveṣin-jātaka* en tokh. B et des fragments de drames qui mettent en scène des personnages connus par divers récits (B 514-520), etc. Il est impossible d'être exhaustif. Je voudrais insister sur deux ouvrages en tokh. B attestés par un nombre significatif de feuilles, et auxquels j'ai attribué des titres provisoires. Le premier est le *Supriya-nāṭaka**, dont le héros est le Bodhisattva Supriya, qui obtient les talismans de « souverain universel » (skr. *cakravartin*-), mais qui abandonne progressivement les privilèges de son statut royal. Il porte le nom d'un personnage connu par divers récits, et notamment par l'*avadāna* du fils de marchand Supriya (dans le chapitre 8 du recueil intitulé *Divyāvadāna*), mais il s'est avéré impossible d'identifier jusqu'à présent un épisode parallèle dans aucun des passages du drame bouddhique. On est confronté ici à un problème récurrent : un nom propre aussi banal que Supriya pouvait être attribué au héros de légendes différentes. Réciproquement, des légendes dont les héros sont désignés par des noms différents suivent en fait un schéma identique, notamment les récits qui mettent en scène les sacrifices successifs d'un roi qui est prêt à « tout donner » pour obtenir la dignité de Buddha dans le futur, son royaume, sa femme, ses enfants, et même son corps. Le second drame est entièrement en tokh. B archaïque et il est très intéressant par sa proximité visible avec un modèle sanskrit, qui malheureusement est perdu : il a pour argument une partie de la vie du Buddha Śākyamuni, et notamment la jeunesse de ce prince jusqu'à son départ du palais royal de Kapilavastu, dénommé *Mahābhiniṣkramaṇa* (Grand départ [de la maison]). On pourrait lui donner ce titre, ou bien le titre générique de *Bauddha-nāṭaka** (Drame bouddhique), car il n'est pas exclu qu'il comportait d'autres feuilles qui suivaient la carrière du Bodhisattva jusqu'à son « éveil » (*bodhi*), autrement dit la compréhension des vérités suprêmes qui fait de lui un parfait « éveillé » (*Buddha*). Quoiqu'il en soit, ce texte comporte plusieurs épisodes de la légende de la vie de Śākyamuni, conformes au récit traditionnel, et que l'on trouve dans le *Lalitavistara*,

entre autres : la consultation du sage Asita par son père, la dernière nuit du Bodhisattva dans le harem du palais, sa décision de quitter la vie mondaine, son départ avec le fidèle cocher Chandaka, sa sortie de la ville facilitée par des êtres surnaturels (*yakṣa*), le retour du cheval et le chagrin de son épouse, etc. De façon remarquable, le bouffon (*vidūṣaka*) apparaît dans plusieurs scènes, en tant que compagnon du Bodhisattva, qui vient s'ajouter aux personnages canoniques du récit. L'originalité du texte tient précisément à son caractère dramatique et à sa conformité à la dramaturgie indienne. On ne peut pas exclure l'existence antérieure d'une biographie dramatisée de Śākyamuni en sanskrit, voire en prākṛit, qui aurait été le modèle de ce drame tokharien centré sur le « Grand départ ». Alternativement, si l'on retient qu'un tel drame est inconnu, on doit au moins admettre que d'autres drames bouddhiques, du type connu par les fragments d'Āśvaghoṣa et de son école, ont servi de modèle à la dramatisation de récits bouddhiques, y compris de celui qui concernait la vie de Śākyamuni comme Bodhisattva.

FORME PROSIMÉTRIQUE, DRAME ET NARRATION EN STYLE *CAMPŪ*

Bien que la composition et la copie de drames bouddhiques en tokharien soient avérées, il est impossible d'en procurer une liste complète. Il convient aussi de bien marquer la distinction entre pièce de théâtre, montée sur scène et interprétée par plusieurs acteurs, et récitation publique de textes narratifs. L'alternance de prose et de vers dans un manuscrit tokharien ne peut pas être considérée comme un critère de dramatisation d'un texte narratif. En effet, ce procédé, emprunté à la poétique indienne, est commun à la composition de drames et à la composition de textes narratifs du genre *campū*. La nature fragmentaire de la plupart des textes qui ont pour contenu des légendes bouddhiques ne permet pas de décider s'ils relèvent ou non de la littérature dramatique, dans les cas où aucun des critères objectifs de la mise en forme dramatique, que nous avons rappelés plus haut, n'est présent. Il faut également renoncer à tirer parti d'un fait stylistique qui a été interprété comme un critère supplémentaire de dramatisation : l'alternance des temps dans les verbes. Selon cette théorie, les actions qui pouvaient être accomplies facilement par des acteurs sur la scène étaient décrites au présent, alors que les autres événements du récit étaient décrits par des verbes au prétérit, et prononcés par un récitant qui accompagnait la représentation dramatique¹⁶. Il est indéniable qu'il existe des formes théâtrales de ce type, notamment en Asie, où coexistent des personnages figurés par des acteurs vivants ou des marionnettes, qui sont censés prendre en charge une partie du texte, et notamment les répliques, alors que les parties de narration et de commentaire sont confiées à un ou plusieurs récitants. Selon cette approche, la plupart des textes narratifs en tokharien, qui présentent ce passage du prétérit au présent, auraient été composés en vue de la représentation publique. Nos manuscrits seraient en quelque sorte des

«livrets», qui donneraient deux niveaux textuels, avec référence implicite à la musique qui accompagnait les actions montrées sur la scène. Cette théorie ne repose sur aucun témoignage indépendant à propos des formes dramatiques en usage dans la région au I^{er} millénaire de notre ère. De plus, elle peut être réfutée à l'aide de deux arguments. L'emploi de verbes au présent relève d'un procédé stylistique de mise en relief de certaines actions, ce qui permet de donner plus de vivacité à la narration, où dominent les verbes au prétérit (qui correspond plus ou moins à l'aoriste des langues classiques) pour la description des actions principales du récit, tandis que les événements secondaires ou d'arrière-plan sont mentionnés à l'imparfait. Sur ce point, l'usage des temps verbaux disponibles à l'indicatif en tokharien A et B correspond à des tendances générales. Surtout, il est patent que, dans leur grande majorité, les verbes qui figurent au présent sont des verbes de parole, qui introduisent un discours direct prononcé à haute voix par un personnage, ou bien des verbes de pensée, qui introduisent aussi un discours rapporté, quand un personnage parle pour lui-même. Ces parties de discours sont souvent, mais pas toujours, rédigées en vers. Les verbes en question (tokh. B *wəṣṣām*, A *trānkāṣ* «il/elle dit», pluriel B *weskeṃ*, A *trānkiñc* «ils/elles disent») imitent effectivement les verbes au présent qui introduisent les discours rapportés dans les textes narratifs sanskrits, e.g. skr. *kathayati*, pluriel *kathayanti*. Cet usage est caractéristique du style narratif tardif de la littérature bouddhique, qui se caractérise par la rapidité de la narration et la simplicité de l'introduction du dialogue. Il est donc plus simple d'admettre, dans ce cas aussi, l'influence de la littérature sanskrite sur la littérature tokharienne.

Les récits en tokharien ont également repris d'autres procédés de la narration (*storytelling*) en sanskrit. La transition d'un épisode à un autre est régulièrement marquée par l'emploi d'adverbes tirés de thèmes de démonstratifs : tokh. B *tumem*, A *tmāṣ* (à la suite de cela, après cela, ensuite), ablatif sg. du pronom démonstratif anaphorique (neutre B *tu*, A *tām*), équivalent de skr. *tatas* ou *tasmāt*, ablatif sg. du pronom démonstratif *ta-*; tokh. B *tusa*, A *tāmyo* (à cause de cela, de ce fait), respectivement perlatif et instrumental sg. du pronom démonstratif anaphorique, équivalent de skr. *tena*, instrumental sg. du pronom démonstratif *ta-*; tokh. A *tām ṣurmaṣ*, B *te ṣarmtsa* (pour cette raison), respectivement ablatif sg. et perlatif sg. du substantif A *ṣurm*, B *ṣarm* (raison, cause), combiné avec le démonstratif, cf. skr. *anena hetunā, iti hetoḥ*, locutions composées avec une forme casuelle du substantif *hetu-* «raison, cause», etc. Un autre procédé très fréquent de transition est l'emploi d'un nom verbal, dénommé absolutif, qui gouverne un démonstratif anaphorique renvoyant à la partie précédente du texte : (ayant entendu cela, après avoir entendu cela), tokh. B *tu keklyauṣormem*, A *tām kaklyuṣurāṣ*, du verbe B *klyaus-*, A *klyos-* «entendre», qui traduisent effectivement skr. *tacchrutvā* (< **tad śrutvā*), avec l'absolutif du verbe *śru-*, même sens. Des locutions similaires sont aussi souvent employées avec d'autres verbes : tokh. B *te weweñormem*,

A *tāpreṃ wewñurāṣ* (après avoir dit ceci «autant que cela»), B *tu pālkormem*, A *tām pālkorāṣ* (après avoir vu cela), etc. Il apparaît donc à tout lecteur de textes tokhariens que ceux-ci sont articulés à la manière indienne, même quand le modèle sanskrit de tel ou tel texte est inconnu. Un problème spécifique était posé par les composés nominaux, nombreux dans la littérature sanskrite, que les Tokhariens ont rendus le plus souvent par des syntagmes, qui ont ensuite caractérisé le style littéraire proprement tokharien¹⁷. Les textes narratifs présentent aussi des marques morphologiques de l'oralité et de la production en public (*performance*) : ils n'étaient pas réservés à la lecture privée. L'orientation vers l'auditoire se manifeste par des formes d'interrogation rhétorique, d'appels à l'attention du public, et notamment dans l'introduction des strophes, qui étaient probablement accompagnées de musique et chantées¹⁸.

L'alternance de prose et de parties versifiées est commune aux narrations en style *campū* et aux drames. La métrique tokharienne, qui est commune aux deux langues, ne suit pas les mêmes principes que la métrique sanskrite, bien que les noms de «mètres» (selon la terminologie habituelle) soient en partie empruntés au sanskrit. Les points communs avec la versification indienne sont l'articulation en strophes, le plus souvent de quatre vers (*pāda*) isosyllabiques ou non isosyllabiques, caractérisés par un nombre fixe de syllabes (de 9 à 25). La différence majeure réside dans le fait que la quantité des syllabes (longue ou brève) ne joue aucun rôle dans la versification tokharienne. Chaque vers est divisé en unités plus courtes, des *kōla*; la séparation des mots est observée strictement en fin de *pāda* et de *kōlon*. Certains mots (clitiques) sont exclus du début de *pāda* ou de *kōlon*, ce qui semble indiquer que l'accent jouait un rôle structurel. Une autre particularité tient au fait que le nom du mètre, généralement au locatif, parfois au perlatif, séparé graphiquement du texte environnant, précède toujours le passage versifié, qui comporte une ou plusieurs strophes. Dans les textes narratifs, les passages versifiés contiennent souvent les répliques des personnages, mais ils peuvent aussi reprendre ou commenter de manière lyrique une description précédente en prose. La même structure prosodique de strophe, avec des divisions identiques en *kōla* peut recevoir des noms différents. Ces noms ne définissent pas le «mètre» au sens strict, mais une mélodie, et précisément le mode de la production du texte, chanté et accompagné par des instruments de musique. Cela peut être prouvé par deux faits :

1. les passages versifiés peuvent être accompagnés du terme tokh. B *kene*, A *kaṃ* (chant).
2. les termes (sanskrits ou tokhariens) employés pour ces mélodies réfèrent de façon directe ou métaphorique à des «sentiments» ou à des «airs» (joyeux, lent, rapide, précipité, puissant, etc.)¹⁹.

Cette terminologie reflète la codification commune aux deux langues tokhariennes des modes de la récitation chantée. Il devait exister une dimension proprement locale, qui tenait à l'importance de la musique, de la danse et des arts de la «performance» (*performing arts*), dans la culture tokharienne, qui est rapportée par les sources chinoises²⁰. La tradition préboudhique dans ce domaine n'a pas laissé de traces, et elle résultait probablement d'influences multiples.

Ces moyens ont été mis au service du bouddhisme. La forme métrique avait plusieurs qualités. Originellement, elle était solidaire de la mémorisation de certains textes, qui étaient transmis par voie orale. Les formes de l'oralité ont ensuite été imitées dans les textes confiés à la transmission manuscrite pour rehausser leur dignité. Ensuite, la forme métrique était solidaire de la reproduction de genres littéraires prestigieux de la tradition sanskrite, et de l'observation de procédés rhétoriques qui servaient d'ornements aux textes. Enfin, les textes narratifs et dramatiques, dont le contenu était d'origine indienne, étaient conçus et rédigés pour être «produits» en public, dans des circonstances diverses : sermons, fêtes bouddhiques, donations à la communauté. Ce point comporte indéniablement une part de reconstruction historique. Il est désormais confirmé par les documents, issus des monastères, qui mentionnent des musiciens, et notamment par une lettre relative à l'engagement et au paiement de musiciens pour un jour précis, à l'occasion de la «lecture» (tokh. B *pār**, emprunt de skr. *pāṭha*- «récitation», par un intermédiaire prākṛit) d'un texte, certainement bouddhique²¹. Par conséquent, même si la nature fragmentaire des manuscrits ne nous permet pas toujours de distinguer entre texte dramatique et texte narratif en *campū*, la récitation en public de récits édifiants ou de sermons recourait à des techniques communes. On peut même concevoir la transition entre un *jātaka* ou un *avadāna* en *campū* et un drame proprement dit, puisque les deux genres employaient l'alternance de prose et de vers et des procédés rhétoriques en partie communs. L'observance des codes de la dramaturgie indienne intervenait par surcroît, parce que le théâtre bouddhique était par essence narratif. L'adaptation dramatique et la représentation d'un drame tiré d'un *jātaka* ou d'un *avadāna* dépendaient en grande partie des ressources disponibles, et du concours d'artistes.

La matière légendaire du bouddhisme avait aussi, à l'époque de la rédaction et de la copie des manuscrits tokhariens, une expression visuelle, par les peintures qui ornaient les grottes, notamment à Kizil, capitale originelle du bouddhisme tokharien, et dans toute la région de Kucha. Le programme de ces représentations plastiques était tiré des textes bouddhiques, et les thèmes de ces peintures reprenaient en grande partie, avec leurs codes propres, le contenu des récits édifiants²². Ces grottes peintes étaient destinées au culte et aussi à l'enseignement. Cela est prouvé par l'existence de légendes explicatives en tokharien B dans une partie des grottes. Les moines et les

commanditaires de ces sanctuaires définissaient le programme, dont la réalisation était confiée à la guilde des peintres, tout comme la production (*performance*) des récits était confiée à la guilde des musiciens. Or, la représentation picturale de ces récits fait intervenir à l'occasion, dans des peintures de Kizil, un personnage totalement étranger, et propre au drame indien, le bouffon (*vidūṣaka*-) d'origine brāhmanique, qui apparaît aussi dans les adaptations dramatiques de récits bouddhiques (voir plus haut). Ce personnage s'ajoute par convention à l'inventaire des personnages représentés et propres au récit²³. Le fait suggère une large diffusion des conventions de la narration dramatisée, depuis les rédacteurs et les récitants des textes jusqu'aux concepteurs du programme pictural. Le croisement des sources contribue donc à une compréhension plus large de la culture bouddhique tokharienne, qui concernait l'ensemble de la société.

COPIE ET MODERNISATION LINGUISTIQUE DES TEXTES

Les ouvrages littéraires et extra-canoniques occupent une place considérable dans le corpus des deux langues tokhariennes. Cela est en partie oblitéré par la destruction partielle des manuscrits. Un bon exemple est celui des feuilles et fragments du *Maitreyasamiti-nātaka* en tokharien A. Le nombre de feuilles et fragments conservés dépasse de peu la centaine. Mais il est établi qu'ils appartiennent à six manuscrits différents. Or, l'ouvrage comportait 27 actes (tokh. A *nipāt*), dont chacun couvrait une douzaine de feuilles environ. Si l'on tient compte de la préface qui comportait quelques feuilles, on peut estimer la taille de chaque manuscrit à quelque 325 feuilles. Cette observation peut être élargie : ce qui est conservé est très faible par rapport au produit du travail des *scriptoria* des monastères tokhariens. La commande de copies de manuscrits était considérée comme source de mérite pour les laïcs qui manifestaient de cette façon leur adhésion au bouddhisme. Le travail de copie dépassait largement les nécessités du remplacement périodique des manuscrits de textes canoniques, qui étaient employés par les monastères dans l'enseignement et le rituel. Le tokharien B a connu une évolution assez rapide depuis les premiers manuscrits, qui peuvent être datés de la fin du IV^e siècle de notre ère, et du tout début du V^e siècle, selon des critères paléographiques²⁴. Le stade archaïque de la langue a été suivi d'une phase classique, durant laquelle la langue fut standardisée, au VI^e siècle et jusqu'au début du VII^e siècle. Au-delà commence la phase tardive, depuis la deuxième moitié du VII^e siècle, sur tout le VIII^e siècle et au-delà. On peut repérer d'une part une évolution du ductus de la *brāhmī* du Nord-Turkestan durant toute cette période, notamment à travers les manuscrits qui proviennent de la région de Kucha, et d'autre part une évolution de la langue, qui se marque surtout par des faits de phonologie, et à un moindre degré par des faits de morphologie²⁵. La situation est totalement différente en tokharien A, dont la langue est très

largement normalisée, et dont la tradition manuscrite ne commence qu'au VII^e siècle, dans un *ductus* identique au *ductus* standard des manuscrits en tokh. B.

Ainsi qu'il ressort de multiples indices, certains textes rédigés en langue tokh. B archaïque ont été recopiés à un stade pré-classique et conservés ensuite dans leur forme archaïque. Le plus souvent, les textes de l'époque archaïque ont été modernisés et alignés avec plus ou moins de cohérence aux normes de la langue classique. De nouveaux textes ont été composés à l'époque classique, pour répondre aux demandes des fidèles. Certains présentent des formes archaïsantes, inspirées de modèles antérieurs. Assez tôt, les manuscrits en langue classique ont subi l'influence de la langue parlée, qui continuait à évoluer. Par conséquent, le nombre de textes en langue standard pure est relativement réduit. Il semble donc que les efforts de normalisation consciente des rédacteurs et copistes tokhariens, qui cherchaient à imposer une orthographe régulière et une langue canonique, ont été régulièrement contrecarrés par l'évolution interne de la langue et par les habitudes divergentes d'écoles de scribes de régions différentes et de monastères différents.

Au-delà de la dimension strictement linguistique, ces observations ont une portée religieuse et sociologique. Les littérateurs tokhariens ont certainement cherché à donner à leur langue, tokharien B et tokharien A, la dignité d'une langue appropriée à transmettre le message bouddhique, d'une langue canonique, de même statut que le sanskrit des textes qui leur servaient de modèle, et qui continuaient à être copiés dans les monastères qui produisaient parallèlement des textes en langue tokharienne. Les plus lettrés des Tokhariens avaient la connaissance du sanskrit, et des sciences d'origine indienne, véhiculées en sanskrit. Les besoins de l'enseignement du bouddhisme obligeaient les moines à se doter d'un corpus de textes canoniques en tokharien. La composition de textes non canoniques répondait aux besoins de fidèles laïcs, qui suivaient une partie seulement des préceptes de la Loi, et dont l'adhésion au bouddhisme devait se réaliser par les dons réguliers aux monastères. Comme dans d'autres régions de culture bouddhique, le livre devenait un objet de culte. La copie d'un texte narratif ou dramatique avait une double fonction : le contenu du texte servait à disséminer la foi à travers le récit ou la représentation d'événements édifiants de la carrière des héros du bouddhisme, Buddha et Bodhisattva ; la copie des manuscrits ou la subvention de représentations dramatiques, certainement très coûteuses, était en elle-même une source de mérite pour les laïcs, et une source de revenus pour les monastères. On peut appliquer le même raisonnement aux nombreux textes d'éloge (*stotra*) : leur lecture et leur récitation constituaient un acte pieux, parallèlement au mérite acquis par la commande d'un manuscrit qui les contenait. De même pour les textes de confession (*deśanā*) : cette pratique représentait un acte de piété individuelle, qui correspondait à une expression religieuse accessible à tout laïc, mais la commande de tels textes était aussi une manifestation de soutien à

la communauté des moines, parce que ceux-ci disposaient des savoirs nécessaires pour la composition d'un texte de confession en vers, et pour sa mise par écrit. Il s'est donc constitué dans les oasis du bassin du Tarim de véritables ateliers d'écriture et de copie de textes non canoniques, pour les besoins des fidèles.

LE TRAVAIL DU LITTÉRATEUR TOKHARIEN

Il arrive que la commande soit explicitement mentionnée dans le manuscrit lui-même. Un exemple net en est offert dans le poème²⁶ qu'un rédacteur a ajouté à la suite de sa traduction en tokharien A du *Maitreyāvadānavyākaraṇa* (Prophétie de la légende de Maitreya), un ouvrage sanskrit en style *kāvya*. Dans une des strophes (59a-b), il dit : «Arjuna, le grand roi, a exprimé ce désir (scil. à moi) : Puisse-tu produire (lit. faire) un tel *kāvya* ! » (A 230b1-2). Le terme employé est *kāvvi*, emprunt de skr. *kāvya*- par un intermédiaire moyen-indien. Selon un topos connu, le rédacteur exprime dans cette série de strophes son incapacité à accomplir cette tâche trop lourde pour son humble personne. En l'occurrence, cette composition requiert de conserver le sens sacré de l'original au moyen de mots tokhariens (*ārśi kāntwā* «en langue Ārśi » = tokh. A), tout en observant les exigences de la métrique tokharienne :

«Pour cette composition en *kāvya*, ma conscience [et] ma pensée se dirigeait uniquement vers ceci : composer (un ouvrage) en langue Ārśi, en association avec le mètre (lit. mélodie, *kaṃ*). Mais la composition en *kāvya* fut une tâche extrêmement difficile. (...) Les significations (*arthāntu*, pluriel de l'emprunt de skr. *artha*-) devaient toutes être formulées exactement (A 229b7-230a1).»

Le poète emploie deux fois dans ce passage (et encore en A 236b6) la locution *kāvviṣi retwe* (composition en *kāvya*), avec un adjectif dérivé de l'emprunt *kāvvi* et le nom d'action *retwe* du verbe *ritw*- (causatif) «combiner, composer». Ce verbe figure plusieurs fois dans ce texte (A 229b7, 230a4, 230b3) pour référer au travail d'adaptation de l'original sanskrit en tokharien, dans une composition en vers tokhariens. Ce texte nous offre donc aussi le terme tokharien pour le travail littéraire. Le verbe tokh. A *ritw*- (B *ritt*-) «être joint, attelé, uni» a servi à traduire skr. *yuj*- dans ses divers emplois : «atteler, joindre, unir, équiper», et «préparer, mettre en activité ou en usage, employer». Le passif du verbe sanskrit est notamment employé avec le sens : «être conforme ou approprié, être juste», etc. De fait, skr. *yujyate* (il est approprié, correct), dans les textes de Vinaya, est traduit par tokh. B *rittētār*, le présent du verbe de base. Le paradigme causatif (transitif) de la racine signifie «unir, joindre, associer, équiper», «préparer, arranger» quelque chose, et spécialement «composer» un ouvrage, à l'instar du causatif sanskrit *yojayati*. Il sert à traduire aussi skr. *kalpayati* (arranger,

combiner, disposer), qui s'emploie dans le domaine intellectuel pour «considérer, concevoir» tout comme *saṃ-kalpayati* (imaginer, concevoir), ce qui s'applique aussi évidemment à l'activité poétique. Le radical tokharien peut décrire toute entreprise qui implique une combinaison de forces ou de moyens, par exemple la préparation d'un médicament, qui consiste à combiner, dans la médecine indienne, plusieurs substances curatives : *A retwe* (composition, combinaison) aboutit alors au sens de «recette» (voir par exemple A 103a4 *sāmtkaṣinās retweyāntu* «des combinaisons de remèdes»). Dans le contexte de ce poème, le verbe *ritw-* a été compris comme «traduire»²⁷, mais il est préférable de garder le sens de «composer», qui est plus proche de la métaphore de base («associer» de manière juste des mots en phrases et en strophes) : de toute façon, les poètes tokhariens composent nécessairement à partir d'un modèle, qu'ils doivent adapter à leur propre langue, parce qu'elle n'a pas la même structure, ni la même prosodie que le sanskrit. Cette distinction entre «composer» et «traduire» est oiseuse dans le contexte de la littérature tokharienne savante.

Ce point est confirmé par l'emploi régulier du même verbe, au participe prétérit *rari-twu*, dans les colophons des actes du *Maitreyasamiti-nāṭaka*, voir par exemple la fin de l'acte III, que l'on peut reconstituer comme suit²⁸ : (*vaibhāṣikyāp āryacandre*)s *raritwunt maitreyasamitināṭkaṃ aniruddhavadāṃ ṇomā trit nīpā(t ār)* (Dans le *Maitreyasamiti-nāṭaka* composé par le *Vaibhāṣika* Āryacandra, le troisième acte «lit. Section» intitulé «lit. nommé» 'Avadāna d'Aniruddha' est terminé). Or, dans la traduction en turc de ces colophons, à la fin des chapitres du *Maitreyasamiti nom bitig*, le traducteur ouïghour a marqué scrupuleusement la distinction entre «composer» et «traduire», voir par exemple le passage parallèle dans le colophon du chapitre (*ūlūš*) III dans la recension de Hami : «Dans le *Maitrisimit-sūtra*, que le maître [et] instructeur, le Bodhisattva Āryacandra, qui a compris [et] accompli tous les traités (skr. *śāstra-*), et qui a enseigné le *Vaibhāṣa-śāstra*, a composé (*yaratmīš*) à partir de la langue indienne (*ānātkāk tilintin*) dans la langue *toxri* (*toxri tilinčā*), et que le *Karmavācaka* *Prajñāraṣita* a traduit (*āwirmīš*) de la langue *toxri* (*toxri tilintin*) dans la langue turque (*türk tilinčā*), le troisième chapitre intitulé 'Avadāna de l'Arhat Aniruddha' est terminé»²⁹. Le terme *toxri* (original TWQRY, transcription actuelle *tohrī*) désignait le tokharien A pour les Turcs Ouïghours, langue qu'ils distinguaient de la langue (*oku*) *kūsān*, qui désignait le tokharien B³⁰. La «langue indienne» (*ānātkāk*) désignait le sanskrit, mais sans exclure le prākṛit : la langue de l'original n'était plus connue de manière précise à ce stade. Le texte en tokh. A, tout comme le texte turc, comporte de nombreux emprunts au sanskrit, parfois par un intermédiaire moyen-indien, mais cela n'a rien de spécifique pour un ouvrage bouddhique.

Le texte de *Maitrisimit nom bitig*, strictement parallèle au texte tokharien, quoiqu'entièrement en prose, est effectivement une traduction. Cela peut être prouvé entre autres

par des erreurs dues à l'ambiguïté du texte tokharien et à sa transposition en turc ancien. Par contre, le «drame» bouddhique *Maitreyasamiti-nāṭaka* en tokh. A n'a pas d'antécédent connu en sanskrit : d'après sa structure, il repose sur la compilation de divers ouvrages «indiens», de contenu narratif et doctrinal, qui ont été combinés à des fins pédagogiques et édifiantes dans le cadre de la carrière de Maitreya, le Buddha futur. Le drame en question est en fait un récit entrecoupé de dialogues et d'homélies, qui retrace l'existence antérieure du Bodhisattva Maitreya à l'époque du Buddha Śākyamuni, puis sa vie dans un âge d'or à venir, d'abord comme Bodhisattva, puis comme Buddha, et les conversions qu'il accomplit. De fait, un ouvrage sanskrit de ce type n'est pas mentionné par les colophons, ni en tokharien ni en turc. Dans le colophon cité plus haut, comme dans les autres, le traducteur turc emploie les participes parfaits de deux verbes différents : l'équivalent de tokh. A *ritw-* (composer) est turc *yarat-* (équiper, préparer, rendre comme il faut)³¹, causatif de *yarā-* (convenir, être approprié, bénéfique), etc. ; pour «transposer, traduire», le verbe employé ici est *āwir-* (traduire) un ouvrage d'une langue (ablatif) dans une autre (équatif en *-čā/-čā* «selon, suivant, comme, à la manière de»), évolution du sens de base «tourner (transitif), faire tourner en»³². Le travail d'Āryacandra est donc bien distingué de celui d'un traducteur ; il serait un «arrangeur», si le terme n'avait pas pris un sens différent en français actuel, qui rédigeait à partir de ses sources indiennes un ouvrage destiné à la production en public.

ASSIMILATION DU BOUDDHISME ET FORMATION DU VOCABULAIRE

Comme préalable à la rédaction de textes traduits ou adaptés du sanskrit, les Tokhariens se sont dotés d'un vocabulaire bouddhique. Nous ne savons pas quand se sont produits les premiers contacts avec les missionnaires bouddhistes, venus du Gandhāra et appartenant à l'école *Sarvāstivādin*, mais ils doivent se situer dans les premiers siècles de notre ère. Avant le IV^e siècle, date des premiers manuscrits en tokharien B, il devait exister une forme de bouddhisme tokharien, mais il ne s'était pas encore répandu dans l'ensemble de la société. Les moines des premières communautés tokhariennes devaient lire et apprendre des textes en prākṛit ou en sanskrit, et ils utilisaient encore probablement ces langues pour les actes rituels de la communauté. Progressivement, ils ont éprouvé le besoin de disposer d'un corpus de textes canoniques dans leur propre langue, et ce fut certainement la motivation principale pour l'élaboration d'un système graphique adapté de la *brāhmī* de type *Gupta* employée pour noter le sanskrit (*brāhmī* du Nord-Turkestan). Ils ont ajouté des signes supplémentaires pour noter les phonèmes propres au tokharien B, à son stade archaïque³³. Un peu plus tard, mais à une date inconnue, cette *brāhmī* tokharienne pouvait être employée aussi pour le tokharien A. Un certain nombre de signes du syllabaire sanskrit devenaient superflus, puisqu'ils

correspondaient à des phonèmes inconnus en tokharien : dès le tokharien commun, la langue n'avait plus d'opposition de sonorité et d'aspiration dans les occlusives, qui étaient réduites à la série sourde; elle n'avait pas de consonne d'ordre cérébral ou rétroflexe, ni la fricative labio-dentale /v/; l'aspirée glottale /h/ n'était connue que dans des interjections. Néanmoins, l'ensemble des *akṣara* (signes syllabiques, avec notation implicite de la voyelle /a/) du sanskrit, ainsi que leurs ligatures, devait être maîtrisé par les scribes tokhariens les mieux éduqués. Les mots du sanskrit qui présentent des sons inconnus du tokharien pouvaient être notés avec adaptation complète à la phonologie tokharienne, ou bien, par souci de fidélité au sanskrit ou par pédantisme, au moyen des *akṣara* propres au sanskrit. Évidemment, ces options disponibles entraînaient des faits d'hypersanskritisme, et des variations graphiques innombrables, parfois sous le calame d'un même scribe et à l'intérieur du même manuscrit.

Les littérateurs tokhariens ont emprunté des mots au sanskrit tout au long de l'histoire scripturaire. On peut repérer des niveaux différents : la couche la plus ancienne des emprunts relève du moyen-indien, et précisément de la *gāndhārī*, le *prākṛit* du Nord-Ouest qui s'était répandu avec les missions bouddhistes, mais on décèle des formes provenant de la langue commune dénommée «moyen-indien bouddhique»; avec le temps, les formes de type moyen-indien régressent de plus en plus, et sont remplacées par des formes de type sanskrit, et de plus en plus proches de la norme du sanskrit classique. Parallèlement, les rédacteurs et copistes tokhariens se sont dotés de leur propre idiome littéraire, sur la base de la langue locale. Il est probable qu'il existait une littérature orale tokharienne prébouddhique, mais elle n'a laissé aucune trace, pour une raison évidente : la tradition scripturaire a débuté avec la conversion des Tokhariens au bouddhisme, et leur apprentissage des techniques et «sciences» (*vidyā*) de la culture indienne, qui étaient importées dans le bassin du Tarim en même temps que les textes bouddhiques³⁴. Parmi ces traités d'origine indienne, figuraient des ouvrages de grammaire, d'étymologie, de lexicographie, de médecine, d'astrologie, de magie, etc. La culture tokharienne est devenue consubstantiellement «indo-bouddhique». La plupart de ces traités en *prākṛit* ou en sanskrit n'ont été maîtrisés que par des spécialistes. Avant cette période d'indianisation, il n'est pas exclu que les Tokhariens aient eu, au début de notre ère, un premier contact avec le bouddhisme par l'intermédiaire de missionnaires iraniens, qui accompagnaient des communautés iraniennes venues de pays situés au nord du *Gandhāra*, et converties antérieurement au bouddhisme : ces communautés ont gagné la Chine, où elles se sont établies, et elles sont nécessairement passées par les routes du bassin du Tarim. De fait, des bouddhistes d'origine sogdienne ou parthe sont connus parmi les premiers traducteurs de textes bouddhiques en chinois³⁵. Cette couche moyen-iranienne d'emprunt de termes et de notions en tokharien reste à cerner et à décrire, même si elle a été presque totalement recouverte par les emprunts directs au *prākṛit* et au sanskrit.

FORMULATION DE L'ADHÉSION À LA FOI BOUDDHIQUE

Voyons comment les Tokhariens ont exprimé des notions fondamentales du bouddhisme, en commençant par la «triade de bijoux» (skr. *tri-ratna-*), métaphore pour la «triade de refuges» (*tri-śaraṇa-*), que sont le Buddha, la Loi et la Communauté. La procédure d'entrée dans la communauté bouddhique, ou de «sortie du monde» (*pravrajyā-*) comporte la récitation par l'impétrant d'une profession de foi, qui énonce l'adhésion à ces trois «refuges» (*tri-śaraṇa-gamana-*) dans sa propre langue³⁶. Elle peut être reconstituée sur la base de plusieurs manuscrits en tokh. B qui contiennent des formules de *Karmavācanā*; elle a son équivalent en tokh. A, mais le texte en tokh. B a l'avantage d'être complet et continu, et d'avoir été effectivement employé dans le rituel : *pañākte saim yamaskemar, pelaikne saim yamaskemar, sāṅk saim yamaskemar* («Je fais du Buddha mon refuge, je fais de la Loi mon refuge, je fais de la Communauté mon refuge»)³⁷. Ces trois phrases, dont l'ensemble devait être répété trois fois, traduisent skr. *buddhaṃ śaraṇaṃ gacchāmi, dharmaṃ śaraṇaṃ gacchāmi, saṃghaṃ śaraṇaṃ gacchāmi*. La locution du sanskrit qui emploie le verbe «aller» (*gam-*) avec un complément à l'accusatif directif, a été transposée avec le verbe «faire» (tokh. B *yām-*) et un double accusatif d'objet, dans une construction prédicative : «prendre X comme refuge, faire de X mon refuge». Cependant, la traduction littérale avec le verbe «aller» est attestée, par exemple tokh. B *saimne ykuweṣ* «étant allé au refuge» (participe prétérit du verbe *i-* «aller», avec complément de but au locatif), qui traduit littéralement skr. *śaraṇaṃ gatam*. Si nous examinons cette formule rituelle, nous constatons que les trois termes fondamentaux, qui ont été spécialisés en vue de leur contenu bouddhiste, ont des origines sensiblement différentes. Pour désigner la Communauté, au sens de communauté bouddhique, la langue emploie l'emprunt direct de skr. *saṃgha-* > tokh. B *sāṅk*. Il était loisible d'exprimer cette notion par une traduction littérale, au moyen du nom tokh. B *kraupe* «groupe», qui est le nom d'action du verbe *kraup-* «assembler, rassembler, accumuler», et qui s'emploie effectivement dans la locution qui signifie «rassembler la communauté des moines». Le nom B *kraupe* (A *krop*) est connu comme équivalent de skr. *varga-* et *gaṇa-* («groupe, troupe, rassemblement»), comparer turc ancien *kuvrag* qui réfère au *Samgha* dans les textes bouddhiques, et qui est dérivé de *kuvra-* («se rassembler»)³⁸. Mais l'emploi de tokh. B *kraupe* au sens de skr. *saṃgha-* (communauté), bien qu'attesté, est resté exceptionnel, en regard de l'emprunt *sāṅk*. De son côté, le tokh. A emploie *pissāṅk*, qui remonte à skr. *bhikṣu-saṃgha-* «communauté des moines» (composé), mais par un intermédiaire *prākṛit* passé probablement par le moyen-iranien (saka), cf. khotanais *bisamga-*.

Les deux langues ont des termes différents pour traduire skr. *dharma-* (loi, règle), au moyen de composés qui ont cependant un terme en commun : B *pelaikne* < **pele-yākne*

vs. *A märkampal* < **märkam-pal*. Ce terme commun, qui signifie «norme, règle, manière» est employé indépendamment dans les deux langues: *A pal*, *B pele*, tous deux issus de tokharien commun **pælæ*, probablement d'origine indo-européenne. L'origine du premier terme de tokh. *A märkampal* est inconnue jusqu'à présent: il n'existe pas de radical proche en tokharien, et les rapprochements avec d'autres langues indo-européennes sont très hypothétiques. En revanche, tokh. *B pele-yäkne* contient comme second terme la forme en composition de tokh. *B yakne* (arch. *yäkne*), *A wkäm* «manière, façon, méthode» (tokh. commun **w'äkne*). Un procédé courant en tokharien consiste à exprimer un concept unique par la juxtaposition de deux termes quasi synonymes ou complémentaires, en l'occurrence: «manière correcte, norme, loi». Ce procédé relève de la formation du lexique, mais a aussi un emploi stylistique, sous la forme dite de l'*hendiadyn*, qui fut étendue au turc ancien, en partie sans doute par imitation du procédé tokharien, à la faveur des traductions de textes bouddhiques à partir d'originaux en tokharien *A*. L'analyse évidente de tokh. *B pelaikne* conduit à se demander si son pendant en tokh. *A* ne repose pas aussi sur la juxtaposition de deux notions proches. Le plus simple serait de voir dans **mārka* (*m*) le produit d'une fausse sanskritisation d'un emprunt assez ancien de prākṛit *magga*- «chemin» (cf. pâli *magga*-, Aśoka *maga*-), issu de skr. *mārga*-, même sens. Or, l'enseignement de la voie correcte est un point essentiel de la doctrine bouddhique: cette voie est dénommée en entier «le noble chemin octuple» (skr. *ārya-aṣṭāṅga-mārga*-), terme traduit littéralement par tokh. *A oktatsi klyomim ytār* (*B oktatsa klyomña ytārye*) traduit à son tour, tout aussi littéralement, par turc ancien *säkiz türlüg tüzün yol*. Par ailleurs, *dharma*- avait deux emplois distincts en sanskrit bouddhique: 1. «loi, règle», et spécialement la Loi bouddhique. 2 «élément», notamment dans les textes philosophiques, comparer les deux traductions du khotanais: 1. *dāta*- «loi» et 2. *hāra*- «chose». Dans le second emploi, *dharma*- était traduit normalement par tokh. *B wāntare*, *A wrām* «chose, objet», mais il arrive que tokh. *B pelaikne*, parce qu'il était l'équivalent constant de skr. *dharma*- dans le premier emploi, soit employé mécaniquement pour rendre *dharma*- dans le second emploi.

LE BUDDHA COMME SEIGNEUR ET COMME HÉROS

La désignation du Buddha constitue un problème en soi³⁹. Le terme tokh. *B pañākte* (vulgaire *pañikte*) remonte à un composé hybride **pāt-ñākte* < tokh. commun **pāt-ñāktæ*, littéralement «Buddha seigneur», «Buddha dieu», dont le premier membre est un emprunt très ancien à skr. *buddha*-, avec chute de la voyelle finale, confusion des modes d'articulation, et délabialisation de la voyelle radicale. Bien que l'emprunt à un prākṛit ne soit pas exclu, il est tout aussi plausible d'envisager un emprunt au

moyen-iranien, cf. sogdien *bwt*, *pwt*. Une forme /but/ est aussi à l'origine de la forme médiévale de chinois *fū* «Buddha», et de turc ancien *bur* (avec rhotacisme), dans le terme *bur-xan*, littéralement «Buddha-souverain»⁴⁰, parallèle au terme tokharien. En tokharien, le nom **pāt* a servi, en tant que mot indépendant, à la désignation d'un monument bouddhique essentiel, le stūpa ou «tertre», d'où «sanctuaire» (skr. *stūpa*-): tokh. *B pat*, pluriel *ptanma*. Le stūpa contenait en effet toujours des reliques du Buddha, et il faisait l'objet d'un culte qui s'adressait à sa personne, et non pas à son image: le stūpa était imprégné de la présence corporelle du Buddha, et il constituait effectivement sa matérialisation physique. La représentation plastique du Buddha sur le stūpa était donnée par surcroît aux fidèles. Le nom tokh. *B ñakte* (*A ñkāt*) «dieu» est l'équivalent de skr. *deva*-; en tokharien, il signifie aussi «seigneur» et il est employé, à l'instar du sanskrit, comme terme de respect pour les personnages supérieurs, rois, princes, etc. La désignation «Buddha-dieu» n'a pas de modèle en sanskrit ou en prākṛit, car le Buddha est un être humain, et non pas un dieu, selon la doctrine bouddhique.

Vu de loin, on pourrait admettre que le Buddha a fait l'objet d'une divinisation en Asie centrale, mais le processus en cause est plus complexe, et moins banal qu'il n'y paraît. Le culte qui lui était rendu l'assimilait de fait à une puissance supérieure, voire surnaturelle. Plus profondément, le Buddha historique était conçu comme un héros, qui, par sa sagesse, son énergie, son abnégation, avait découvert les vérités essentielles et s'était libéré du cercle infini des renaissances, au point de devenir supérieur aux dieux⁴¹. Cette dimension héroïque justifiait de l'appeler «seigneur», sans remettre en cause sa personnalité humaine. La glorification du Buddha est aussi la motivation du terme khotanais *balysa* (Buddha) ou *gyasta balysa* (dieu Buddha), avec un ordre des mots inverse de celui du tokharien. Le nom *balysa* provient certainement d'une épithète signifiant «éminent, auguste», apparentée à l'adjectif indo-iranien signifiant «élevé, haut, supérieur» (khot. *balysga*-, av. *bərəzant*-, skr. *brhant*-)⁴². Néanmoins, le terme tokharien a une histoire propre. En regard de la forme de prose *pañākte*, le tokh. *B* emploie régulièrement en poésie le composé *pūd-ñākte*, qui comporte en premier membre une forme «savante», en tout cas plus proche du modèle sanskrit *buddha*-. Cela prouve que le mot était encore parfaitement motivé, et analysable par les locuteurs comme signifiant littéralement «Buddha dieu». Le terme du tokh. *A* est *ptāñkāt* qui a le même point de départ que tokh. *B pañākte*, à savoir tokh. commun **pāt-ñāktæ*, mais avec l'insertion d'une voyelle entre les deux membres < **pāt-ā-ñkāt*. Cette voyelle est probablement imitée de tokh. *A wlāñkāt* (**wālā-ñkāt*), variante avec assimilation de *wlām-ñkāt* (roi-dieu), qui est la désignation courante du dieu Indra en tokharien, calque de skr. *deva-rāja*-, cf. parallèlement tokh. *B ylai-ñākte*. Ce dieu du brāhmanisme a été intégré, comme d'autres, au corpus légendaire du bouddhisme, car le Buddha est fréquemment décrit comme enseignant la Loi aux dieux et aux humains. Les Tokhariens disposaient de plusieurs

composés à second membre «dieu», qui avaient servi à désigner les forces naturelles personnifiées et divinisées dans la religion préboudhique, et qui servaient encore à désigner les réalités cosmiques : «Soleil» (B *kaṃ-ñākte*, A *koṃ-ñkāt*), «Lune» (B *meñ-ñākte*, A *mañ-ñkāt*), «Terre» (B *keṃ-ñākte*, A *tkam-ñkāt*), etc. Lorsqu'ils ont reçu l'enseignement sur la carrière du Buddha et son statut d'être supérieur, ils ont forgé une désignation analogue à celle des divinités de la religion indigène.

Le Buddha était désigné par d'autres noms en sanskrit, et ceux-ci ont fait l'objet d'équivalents tokhariens, qui sont souvent des calques : skr. *tathā-gata*⁴³, rendu par tokh. B. *taiknesa kekamu*, A *tāmne (tāšne) wāknā kakmu* (venu de cette façon), locution composée du participe prétérit du verbe *kām-* (venir) et d'un adverbe composé avec le démonstratif et le nom B *yakne*, A *wkām* (manière, façon), transposant l'adverbe de manière *ta-thā* du sanskrit ; skr. *sarva-jñā-* (omniscient), rendu par tokh. B *poysī*, composé de rection verbale (< **po-aiśi*, avec en second membre un nom d'agent de la racine *aik-* «savoir»), littéralement «qui sait tout», A *puk knānmām* (sachant tout), syntagme formé avec le participe présent du verbe *knā-* (savoir). Un autre terme très fréquent était skr. *bhagavant-*, une appellation qui s'appliquait en Inde aux divinités, aux précepteurs religieux, aux saints ; elle a été adoptée par le bouddhisme. Il s'agit d'un adjectif qui signifie «fortuné, glorieux, illustre, bienheureux», et qui repose sur un dérivé possessif : littéralement «doté de bonne fortune, chance, bonheur, succès». La transposition tokharienne est B *ñem-klawissu*, A *ñom-kālywāts* : ce n'est que très partiellement un calque, dans la mesure où il s'agit d'un adjectif possessif, formé avec les suffixes différents B *-ssu* et A *-ats*, équivalents du suffixe sanskrit *-vant-*. Mais la base du dérivé ne traduit pas littéralement skr. *bhaga-* (bonne fortune) originellement «bonne part» : le strict équivalent étymologique en tokharien aurait été B *pāke* (A *pāk*) «part». Les Tokhariens ont retenu dans l'appellation *bhagavant-* la notion de «glorieux, illustre», parce qu'ils voyaient dans le Buddha un héros. La base des dérivés en question est un binôme (hendiadyn) qui signifie «renommée, gloire», et qui est très couramment employé : B *ñem-kālywe*, A *ñom-klyu*.

Cette locution constitue un exemple particulièrement ancien de couple asyndétique, qui signifie littéralement «nom [et] gloire» ; le premier terme est encore employé de façon indépendante dans les deux langues. Nous avons mentionné plus haut ce procédé de la phraséologie, qui ne concerne pas seulement les notions bouddhiques, cf. B *saim waste* (A *sem waste*) «refuge [et] protection», A/B *śwātsi yoktsi* «nourriture [et] boisson» = vivres, B *karyor pito* «achat [et] vente (prix)» = commerce, B *kest yoko* (A *kašt yoke*) «faim [et] soif», A *tseke peke* «image sculptée [et] image peinte» = représentation plastique, etc. Les deux termes associés dans la désignation de la «renommée» sont hérités de l'indo-européen, et leur association relevait de la poétique indo-européenne, dont c'est un vestige en tokharien commun. Dans ce cas, les Tokhariens n'ont

pas produit un calque strict. Ils ont rendu le terme sanskrit tel qu'ils le comprenaient, mais aussi sous l'influence de leurs propres représentations, qui n'étaient pas spécifiquement bouddhiques.

QUALITÉ DE BUDDHA ET CHARISME ROYAL

Un exemple similaire est offert par l'emploi du terme B *perne*, A *parām* (dignité, statut, gloire) < tokh. commun **paernæ*, cf. v. perse *farnah-*, sogd. /farn/ d'après *prn* (bouddhique), *frn* (manichéen), bactr. *φappo*, khot. *phārra-*, etc., mots qui remontent à un terme iranien **farnah-* d'origine scythique, ancré dans le passé indo-iranien, et désignant l'abondance, la bonne fortune qui est l'apanage du souverain. Il n'est pas possible de savoir quand et où les Tokhariens ont eu connaissance de ce terme iranien, mais il s'agit d'un emprunt ancien, déjà au stade du tokharien commun. Il est notoire qu'ils ont eu recours à cette notion «païenne» pour désigner le statut de Buddha : B *pañāktāññe* (*pud-nāktāññe*) *perne* «dignité propre au Buddha», A *puttiśparām*, *idem*. La première locution combine *perne* avec l'adjectif d'appartenance dérivé de *pañākte* (Buddha-seigneur), que nous avons analysé plus haut. La seconde est un composé dont le premier élément a été beaucoup discuté, bien qu'il soit de toute évidence en rapport avec le nom du Buddha. La solution la plus simple est d'y voir un emprunt au moyen-iranien, et précisément au pluriel sogdien /butīšt/ (écrit *pwtyšt*, *bwtyšt*), doté d'un suffixe remontant à un ancien collectif. La combinaison de ces deux éléments, tous deux d'origine iranienne, bien qu'empruntés à des stades différents, donnait **putišt-parn*, aboutissant à tokh. A *puttiśparām* par simplification prévisible du groupe consonantique. Littéralement, ce terme signifiait «dignité des Buddhas». Cela n'a rien de choquant, car la notion de la pluralité des Buddhas, donc de l'existence d'autres «éveillés», en plus de Śākyamuni, le Buddha historique, remonte assez haut dans le bouddhisme, et elle était clairement présente dans le bouddhisme tokharien. Ce composé du tokh. A et la locution du tokh. B servent à traduire *bodhi-*, littéralement «éveil» (nom résultatif), qui avait simultanément, en pâli et en skr. bouddhique, le sens de «qualité d'être éveillé», statut atteint par un *buddha-* (éveillé). Les Tokhariens ont parfaitement compris cet emploi de skr. *bodhi-*, en sorte qu'ils n'ont pas rendu ce nom simple par un calque au moyen d'une racine signifiant «éveiller» (skr. *budh-*), et ils ont sacrifié la portée métaphorique de cette expression. Dans ce cas aussi, ils ont privilégié la dimension héroïque, et la conquête du statut suprême d'intelligence et de libération par le Buddha : cette aura de gloire devait rester en tokharien latente dans le terme B *perne* (A *parām*) d'origine iranienne.

De fait, dans les deux langues, il existe des adjectifs parallèles signifiant «glorieux, illustre» (B *perne*, thème *pernent-* vs. A *parno*, thème *parnont-*), qui sont dérivés des termes correspondants, et qui s'emploient à propos de divers personnages nobles, sans

être limités à la qualification du Buddha. En contexte proprement bouddhique, l'expression canonique skr. *saṃyak-saṃbodhi-* (éveil parfaitement réalisé), connaissance parfaite, est rendue par tokh. A *sne-lyutār ktsets puttiśparām* (la dignité de Buddha parfaite, incomparable). En outre, l'interprétation synchronique de tokh. A *puttiśparām* par «dignité, statut de Buddha(s)» autorisait une re-segmentation erronée, par rapprochement du premier terme avec la transposition en tokharien de skr. *buddha-* «éveillé» ou *buddhi-* «éveil» (nom d'action, synonyme de *bodhi-*). Il en est résulté la fabrication de nouveaux composés, pour désigner des stades atteints dans la carrière du salut, par exemple A *ārāntiśparām* «dignité d'Arhat» (skr. *arhant-* «vénérable», emprunté en tokh. A sous la forme *ārānt*), qui sert de fait à traduire l'abstrait (dérivé au moyen d'un suffixe) skr. *arhat-tva-* (qualité d'Arhat) : soit *ārānt-iśparām* sur le modèle artificiel de *putt-iśparām*. On constate ici le dynamisme de la terminologie bouddhique créée en tokharien.

Cette histoire longue de l'emprunt du terme iranien **farnah-* ne s'arrête pas à l'aire proprement tokharienne. En effet, le turc ancien emploie pour référer à la dignité de Buddha la locution *burxan qut*, dont le second terme véhicule un concept assez proche de celle du nom iranien : *qut* est une notion fondamentale de l'idéologie turque, qui réfère en propre au charisme d'origine divine⁴⁴ dont dispose le «souverain» (*xan*), qui règne sur son peuple. Il s'agit encore d'un terme «païen» de la phraséologie royale qui a été mis au service du bouddhisme. On peut évidemment se demander quel rôle il faudrait attribuer à des contacts ou au continuum culturel en Asie centrale entre Tokhariens, Turcs et Iraniens pour rendre compte du parallélisme frappant de tokh. B *pañāktāññe perne*, A *puttiśparām* et turc ancien *burxan qut*. Il serait trop simple d'y voir une influence des Tokhariens sur les Ouïghours convertis au bouddhisme. Un des intérêts du vocabulaire tokharien est de nous faire entrevoir un réseau d'expressions plurilingues, et qui peuvent se traduire mutuellement.

PROBLÉMATIQUE DE LA TERMINOLOGIE SAVANTE

Plusieurs des exemples de terminologie bouddhique semblent attester que les locuteurs du tokharien A et du tokharien B ont été convertis au bouddhisme par des missions bouddhiques différentes. Du moins, les Tokhariens ont fait des choix en partie divergents, qui ne peuvent pas être attribués strictement à des «écoles» distinctes. Ces alternatives reflètent plutôt des tentatives diverses pour transposer les termes bouddhiques : celles-ci ont fait l'objet, avant les premiers textes connus, d'une sélection parce que les bouddhistes souhaitaient disposer d'une terminologie fixe dans leur propre langue. Dans les exemples que nous avons passé en revue plus haut, nous pouvons distinguer plusieurs procédés : 1) l'emprunt pur et simple, avec adaptation à la phonologie

tokharienne (cf. tokh. B *sāṅk* < skr. *saṃgha-*); 2) le calque du mot sanskrit, autrement dit sa transposition au moyen de morphèmes tokhariens (cf. les transpositions de skr. *tathā-gata-*, *sarva-jña-*); 3) la traduction effective au moyen d'un mot tokharien qui n'est pas un calque complet (skr. *bhagavant-*); 4) la glose ou la paraphrase, qui condense une interprétation du mot sanskrit, procédé qui n'est pas toujours facile à distinguer du précédent (tokh. B *pelaikne*, A *mārkampal* en regard de skr. *dharma-*); 5) la locution hybride, qui associe un emprunt et un mot tokharien, et qui peut constituer aussi une paraphrase (tokh. B *pañākte*, A *ptāñkāt*). Un exemple supplémentaire, parmi plusieurs autres, du dernier procédé est la locution B *cintāmaṇi wamer*, A *cindāmaṇi wmar* (le joyau *cintāmaṇi*). Skr. *cintā-maṇi-*, littéralement «gemme de la pensée», désigne en Inde un talisman, une pierre précieuse qui est censée réaliser tous les désirs de son possesseur : dans le bouddhisme, elle est possédée notamment par les Bodhisattva et les Buddha. La locution tokharienne est hybride, parce qu'elle combine l'emprunt du mot sanskrit composé avec la traduction de son second terme *maṇi-* par tokh. B *wamer*, A *wmar* (pierre précieuse, gemme).

Les procédés en question, quand ils ne se limitent pas à l'emprunt, peuvent aussi recourir à des mots empruntés. Aux exemples déjà analysés, nous pouvons ajouter ceux-ci : skr. *karman-* «acte» est rendu constamment en tokh. B par *yāmor*, qui est le substantif verbal de la racine *yām-* «faire»; il s'agit donc d'un calque, à partir de l'analyse de *kar-man-*, nom d'action du verbe *kar-/kṛ-* «faire». Cet exemple suffirait à prouver un minimum de connaissances grammaticales et étymologiques du sanskrit chez les Tokhariens érudits qui ont façonné la terminologie bouddhique. En revanche, le même terme est rendu en tokh. A par *lyalypu*, littéralement «reste», «ce qui est resté», participe prétérit substantivé du verbe *lip-* (rester, subsister), voir par contraste le nom A/B *lyipār* (reste), qui ne désigne pas l'acte au sens philosophique. Les effets de l'acte, bon ou mauvais, se prolongent inexorablement d'une existence à l'autre, en sorte que tout acte laisse un «reste» dans une existence ultérieure. Cette traduction est une glose, qui présuppose un commentaire de la notion de *karman-* par un maître bouddhique à ses disciples de langue tokharienne. L'effet de l'acte est appelé en sanskrit son «fruit» (*phala-*) de rétribution⁴⁵, et ce terme est effectivement traduit par A/B *oko* (fruit), qui conserve par ailleurs son sens concret. D'un autre côté, skr. *karman-* au sens courant d'acte rituel, officiel, correct, et aussi d'acte bon selon le système des dix *karmapatha-* (chemins de l'acte) (cf. tokh. A/B *karmapath*) pouvait être compris comme équivalent à *kṛtam* (chose bonne, bonne action, bienfait), substantif tiré de l'adjectif *kṛta-* (bien) fait, bon), d'où l'utilisation de l'emprunt **kārm* (du cas direct neutre *karma*), pour former le mot tokh. A *kārmē*, adjectif «vrai» et substantif «vérité» (< «chose bonne»). En regard, le tokh. B emploie le mot *empreṃ*, qui est probablement d'origine indo-européenne. Les Tokhariens ont constitué leur vocabulaire moral en

partie à l'aide d'emprunts et de calques : un exemple de la seconde option est fourni par tokh. A *omäskem* (mauvais) (tokh. B *yolo*), qui est façonné d'après skr. *a-sant-*, *a-satya-* (mauvais), « non correct, non juste, non vrai », étymologiquement « non existant », composé privatif avec le participe (ou un dérivé de celui-ci) du verbe « être » : calque par tokh. **æ* (*n*)-*mäskæññæ* > A *omäskem*, composé avec le préfixe privatif et un dérivé du verbe *mäsk-* (se trouver, être). Des options différentes se constatent entre les deux langues, mais elles peuvent coexister à l'intérieur de chacune des langues. Ce point peut être illustré par un terme fondamental du bouddhisme, skr. *nirvāṇa-*, le but suprême, qui signifie littéralement « extinction », et qui connaît deux transpositions : d'une part, tokh. A/B *nervām*, emprunt ancien (cf. sogd. *nyrβ'n*, source de turc ancien *nirvan*) et, d'autre part, des calques formés dans les deux langues sur la racine *kās-* (s'éteindre), et qui signifient tous « extinction », tokh. B *kekesorñe*, A *kaksurñe*, deux abstraits dérivés parallèlement du participe prétérit, et tokh. B *kselñe*, A *ksalune*, abstraits parallèles d'un adjectif verbal (gérondif) « destiné à s'éteindre ».

ENSEIGNEMENT DES CONCEPTS EN SÉRIES ORDONNÉES

Nous pouvons aller plus loin et appréhender dans les textes transmis comment la terminologie bouddhique s'est constituée à travers l'enseignement, comme préalable à la traduction effective des textes. La pédagogie bouddhique avait recours à des concepts arrangés en séries de termes en nombre fixe, dont chacune résumait un pan entier de la doctrine. Ces séries suivaient un ordre constant, et étaient conçues pour être mémorisées facilement⁴⁶. Un exemple caractéristique est celui du système de la « production en dépendance » des phénomènes, traduction approximative de skr. *pratītyasamutpāda-*, le système de causalité découvert par le Buddha et donné comme une vérité sainte. Ce système est aussi connu comme la série des douze « causes » (*nidāna-*), puisque chaque phénomène est la condition du suivant, dans une chaîne qui conduit de l'ignorance au désir, puis à la naissance douloureuse et à la mort⁴⁷. Le terme lui-même n'a pas été traduit en tokharien, même s'il pouvait être glosé au moyen du nom B *serke*, A *sark* (série, chaîne). Les deux langues ont simplement son emprunt sous la forme A/B *pratītyasamutpāt*, et la mention de ses douze « parties ». Voici la liste des douze termes, en sanskrit, et suivis de leurs équivalents en tokharien, selon une distinction préliminaire entre emprunts (I) et termes proprement tokhariens (II) :

1. *avidyā-* (ignorance) : I. B *avidyā*, A *avidyā*. II. B *aknātsaññe*, A *ākntsune*.
2. *saṃskāra-* (formations karmiques), actes volontaires, moralement bons ou mauvais : I. A/B *saṃskār*. II. B *skeyi* (pluriel), *skeye* (singulier), *yāmornta* (pluriel), ou *skeyeṣṣana yāmornta*.

3. *vijñāna-* (connaissance, conscience) : I. A/B *vijñām*. II. B *palsko*, B *aišalle*, B *śāktālye*.
4. *nāma-rūpa-* (nom [et] forme) : I. A/B *nāmarup*. II. B *ñem ersna* (binôme).
5. *ṣaḍ-āyatana-* (six organes) de la connaissance : I. A/B *ṣaḍāyatam*. II. B *ṣkas yälloñ*.
6. *sparsā-* (contact) : I. B *sparsā*. II. B *takālyñe*, *takālñe*.
7. *vedanā-* (sensation) : I. A/B *vedaṃ*. II. B *warpalyñe*, *warpalñe*.
8. *trṣṇā-* (soif, désir) : I. B *trṣṇā*, A *trṣṇa*. II. B *yoko*, *yokīye*.
9. *upādāna-* (prise de possession) : I. B *upādām*. II. B *enkalñe*.
10. *bhava-* (existence) : I. B *bhavā*, A *bhava*. II. B *nesalyñe*, *nesalñe*, *mäskelle*.
11. *jāti-* (renaissance) : I. A/B *jāti*. II. B *camel*, *cmelñe*.
12. *jarā-maraṇa-* (vieillesse [et] mort) : I. AB *jarāmaram*. II. B *ktsaitsāññe srukālñe*, avec l'ordre inverse *srukelle ktsaitsñe* (binôme).

Ces termes sont tirés des textes tokhariens consacrés au *pratītyasamutpāda*, et qui en donnent la liste complète. Plusieurs d'entre eux sont attestés dans d'autres textes. La liste des mots sanskrits était apprise par cœur, et pouvait être récitée d'une traite, et dictée sous cette forme aux copistes : cela est prouvé par la séquence *trṣṇopādām* (B 149b4, 151a4), qui fait la liaison (sandhi) entre deux termes (*trṣṇā* + *upādām*). La conservation des termes empruntés était le procédé le plus immédiat. Sur ce plan, on peut constater que le tokh. A est nettement plus conservateur que le tokh. B.

FORMATION INACHEVÉE D'UNE TERMINOLOGIE INDIGÈNE

Cependant, les locuteurs avaient besoin d'une version vernaculaire de cette doctrine essentielle, au moyen d'équivalents de types divers. La plupart d'entre eux sont des traductions strictement littérales : tokh. B *aknātsaññe*/A *ākntsune* (1), B *ñem ersna* (4), B *ṣkas yälloñ* (5), B *yoko/yokīye* (8), B *camel* (11), B *ktsaitsāññe srukālñe* (12). La morphologie tokharienne disposait de formations d'abstrait très productives dans les deux langues, au moyen des suffixes B - (*ā*)*ññe*, A - *une*. Comme attendu, elles sont largement utilisées dans la terminologie bouddhique. En dehors de tokh. B *srukālñe* « mort » (A *wlalune*), qui est l'abstrait déverbal de la racine B *sruk-* (respectivement A *wāl-*) « mourir » (= skr. *mar-/mr-*), et qui est totalement lexicalisé, plusieurs autres termes de cette liste sont des calques, qui ont été fabriqués sur le modèle des noms d'action du sanskrit, et précisément des abstraits déverbaux : *takālñe* (6), sur le verbe *tāk-* « toucher » (= skr. *spars-/sprś-*), *warpalñe* (7), sur le verbe *wārp-* « recevoir, éprouver, ressentir » (= skr. *vid-*), *enkalñe* (9), sur le verbe *enk-* « saisir » (= skr. *upā-dā-*), *nesalñe* (10), sur le verbe *nes-* « être » (= skr. *bhū-*), *cmelñe* (11) sur le verbe *tām-* « naître »

(= skr. *janī-*). On observe des hésitations entre synonymes formés sur la même racine, cf. *camel/cmēlñe* (11), ou entre l'abstrait déverbal en *-l-ñe* (< *-llä-ññe*), et le gérondif en *-lle* substantivé, cf. *nesalñe* vs. *mäskelle* (10) (destiné à venir à l'existence), sur la racine *mäsk-*, quasi synonyme de *nes-* (être), et *tänmaṣṣälle* (destiné à naître) vs. *cmēlñe* (11), sur la même racine, quoique sur des thèmes verbaux différents.

Pour la deuxième étape (*nidāna*) de la chaîne, skr. *saṃskārāḥ* (pluriel) « formations karmiques » n'a pas reçu une transposition univoque : tokh. B *skeyi*, nominatif pluriel de *skeye* « effort » (nom d'action de la racine B *skai-*, A *ske-* « s'efforcer »), est une explication plutôt qu'une traduction. L'état d'ignorance conditionne des forces, des volitions qui aboutissent à des actes volontaires du corps, de la voix et de la pensée, lesquels consistent à tendre vers un but, quel qu'il soit, autrement dit à accomplir des « efforts ». Ce commentaire pouvait aboutir à la transposition alternative par *yāmornṭa* (actes), qui apparaissait comme un quasi calque du terme sanskrit, puisqu'il était l'abstrait dérivé du participe prétérit du verbe *yām-* (faire), équivalent de la racine skr. *kar-/kr-* dont est dérivé le terme *saṃskāra-*. Cela n'était pas complètement adéquat, puisque *yāmor* était d'abord, comme nous l'avons vu, la traduction canonique de skr. *karman-* (acte), une autre des notions de base du bouddhisme. Une solution de compromis était justement la locution *skeyeṣṣana yāmornṭa* (actes consistant en efforts, en volitions), scil. du corps, de la voix et de la pensée. Il n'est pas exclu que *yāmornṭa* ait été en fait l'abréviation, réservée à l'énumération du *pratītyasamutpāda*, de cette locution explicative.

Apparemment, le terme le plus problématique était skr. *vijñāna-* (3) (conscience, connaissance), qui a reçu trois transpositions. Parmi elles, tokh. B *palsko* est la moins précise : il s'agit du nom d'action de la racine *pālsk-* (penser, avoir à l'esprit), qui peut signifier aussi bien « esprit », que « pensée » comme activité, ou « pensée » comme résultat. De fait, ce nom est attesté comme traduction d'une large gamme de termes sanskrits qui réfèrent à l'activité intellectuelle : *citta-*, *cetas-*, *manas-*, *darśana-*, etc. Une autre option était de traduire skr. *vijñāna-*, qui repose sur la racine préverbale *vi-jñā-* (reconnaître, percevoir, distinguer) par une formation de n'importe quelle racine tokharienne signifiant « connaître, comprendre », qui fournirait un équivalent de skr. *jñā-*, habituellement traduit par tokh. B *aik-* ou *kārs-*. Le gérondif substantivé B *aiśalle* (destiné à connaître) n'est donc pas surprenant. Moins attendu est le nom *śāktālye*, dont le sens concret est « graine, semence » (= skr. *bīja-*). Il est dû à une métaphore employée par les commentateurs, et reprise dans la prédication des missionnaires, recourant à un nom qui était plus riche de connotations que le terme abstrait originel. En effet, dans les textes canoniques, le stade du *vijñāna-* est identifié avec le germe (*bīja-*) du nouvel être, qui est destiné à renaître inévitablement dans l'illusion et la douleur. La traduction littérale de skr. *bīja-* en tokharien a donc été employée pour nommer ce stade : de fait, la place dans la chaîne causale pouvait être considérée comme plus décisive que

le sens littéral du terme philosophique *vijñāna-*. Il est donc patent que, même pour l'expression de cette vérité essentielle de la prédication bouddhique, la terminologie tokharienne n'était pas complètement fixée, au stade de rédaction de nos textes. La marge de liberté provient des conditions de l'enseignement oral, qui autorisait le maître à employer des synonymes, des métaphores, des périphrases pour expliquer les termes sanskrits originaux. Il existait une ouverture presque infinie à la glose, parce qu'elle était le moyen d'une meilleure compréhension des concepts bouddhiques par le public. Ces procédés, employés d'abord pour l'éducation des moines qui entraient dans la *Samgha*, pouvaient ensuite prouver leur efficacité à destination de l'auditoire plus large des laïcs convertis.

ORIGINALITÉ DU BOUDDHISME TOKHARIEN

À la différence des Tibétains, les Tokhariens n'ont pas élaboré un système rigide et stable d'équivalence avec les termes sanskrits. Cela ne facilite pas le travail des philologues, qui ne peuvent pas déduire avec certitude le texte sanskrit qui a pu servir de modèle à un texte tokharien. La plupart des procédés décrits plus haut de transposition de termes sanskrits ou de phraséologie bouddhique sont similaires à ceux rencontrés dans des langues moyen-iraniennes, sogdien et saka de Khotan (ou khotanais). Une étude comparative sortirait du cadre de la présente contribution. Les différences tiennent au fait que les textes du bouddhisme tokharien sont dans l'ensemble plus anciens, et qu'ils se rattachent essentiellement au courant « dominant » du bouddhisme (*Śrāvakayāna*). Les textes khotanais sont comparables dans la mesure où ils ont été traduits à partir d'originaux en sanskrit, du IV^e au VI^e siècle pour le stade ancien du khotanais (*Old Khotanese*). Une grande partie des textes bouddhiques en sogdien et en khotanais sont des *sūtra* qui relèvent du *Mahāyāna*, et les textes narratifs y sont minoritaires⁴⁸. Dans le cas du khotanais, ce sont des paraphrases de récits bouddhiques, mais dépourvues de l'alternance entre prose et vers caractéristique du style tokharien. Le *Livre de Zambasta*, un manuel de bouddhisme en khotanais ancien, est entièrement en vers, dans des mètres différents⁴⁹. La littérature bouddhique en sogdien, qui a prospéré à partir de la seconde moitié du VII^e siècle, est traduite du chinois⁵⁰.

On ne lira pas les textes tokhariens pour y trouver des exemples de poésie sublime ou de réflexion philosophique poussée. D'un autre côté, on aurait tort de les réduire au simple conservatoire de formes linguistiques qui ne sauraient intéresser que les linguistes indo-européanistes. Tout ce corpus respire, il est vrai, le travail d'école, le bricolage de seconde main, le recours servile à des métaphores usées. Il ne faut jamais perdre de vue que ces efforts passablement scolaires, et pas toujours réussis, étaient au service de la propagation du bouddhisme au-delà de la communauté monastique.

Justement, ces manuscrits nous font entrer dans l'atelier des littérateurs bouddhistes, et nous permettent de saisir au plus près le travail de transposition et d'adaptation des textes bouddhiques, et la composition de nouveaux textes selon des recettes éprouvées. L'instabilité et la bigarrure de l'expression tokharienne du bouddhisme lui donnent une valeur particulière : les Tokhariens nous offrent un cas presque unique de « barbares » convertis au bouddhisme qui sont encore en contact direct avec les sources sanskrites, et qui cherchent à élaborer leur propre tradition à partir de ce modèle sanskrit. Ils nous donnent à voir et à restituer ce qui s'est produit dans toutes les communautés bouddhiques d'Asie centrale. Les résultats de la tokharologie sont loin de présenter l'aspect lisse et cohérent que l'on pourrait souhaiter. Ce qui fait le prix historique de la version tokharienne du bouddhisme, c'est justement son impureté et son imperfection.

NOTES

* Le présent article est un texte original qui ne figure pas dans l'édition des actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013.

1. Cf. O. von Hintüber, «Expansion to the North: Afghanistan and Central Asia», in H. Bechert, R. Gombrich (eds.), *The World of Buddhism*, London, Thames and Hudson, 1984, p. 99-107.

2. É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère śāka*, (Bibliothèque du Muséon, n°43), Louvain, Institut Orientaliste, 1958, p. 607-614, et sur la formation des langues du bouddhisme ancien, p. 614-657.

3. Je conserve évidemment ce nom conventionnel de deux langues étroitement apparentées. Le terme «tokharien commun» désigne la proto-langue dont sont issus le tokh. A et le tokh. B, et qui peut être située par conjecture au I^{er} siècle avant notre ère. Par commodité, je nommerai «Tokhariens» les locuteurs de ces langues, bien que ce nom ne corresponde à aucun nom connu par les textes dans leurs propres langues.

4. Le corpus disponible, conservé dans divers musées et bibliothèques, comporte en tout 11 000 numéros environ, en gros 9 000 en tokh. B et 2 000 en tokh. A. Ces chiffres absolus ne doivent pas dissimuler que la grande masse est constituée de fragments qui ne comportent que des phrases incomplètes.

5. Les anthologies disponibles donnent un aperçu représentatif des différents genres, cf. W. Krause, W. Thomas, *Tocharisches Elementarbuch*. I. *Grammatik*. – II. *Texte und Glossar*, Heidelberg, Winter, 1960-1964, ici 1964, p. 18-74 ; G.-J. Pinault, *Chrestomathie tokharienne. Textes et grammaire*, (Collection linguistique de la Société de Linguistique de Paris, t. XCV), Leuven-Paris, Peeters, 2008, p. 11-409.

6. Ces observations sont désormais confirmées par le bilan chiffré, en pourcentages, de Melanie Malzahn (Vienne), effectué à partir des textes déjà disponibles sur la base de données CEToM = Comprehensive Edition of Tocharian Manuscripts, voir <http://www.univie.ac.at/tocharian>. J'ai eu l'opportunité d'assister à sa communication «A comprehensive survey of Buddhist texts written in Tocharian A and B», présentée le 19 août 2014, dans le cadre du 17th Congress of the International Association of Buddhist Studies (Vienne, 18-23 août 2014). Je reste évidemment seul responsable du contenu de la présente contribution.

7. Cf. M. Hahn, «The Buddhist contribution to the Indian Belles-Lettres», *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. LXIII, 2010, p. 455-471, ici p. 465-468.

8. Voir par exemple T. Lenz, *Gandhāran Avadānas. British Library Kharoṣṭhī Fragments 1-3 and 21 and Supplementary Fragments A-C*, (Gandhāran Buddhist Texts, vol. VI), Seattle/London, University of Washington Press, 2010.

9. É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, op. cit. (note 2), p. 37 ; restitution de la liste tokharienne et de sa traduction en turc ancien par Georges-Jean Pinault, «Restitution du *Maitreyasamiti-Nāṭaka* en tokharien A : Bilan provisoire et recherches complémentaires sur l'acte XXVI», *Tocharian and Indo-European Studies*, vol. VIII, 1999, p. 189-240, ici p. 228-231.

10. J. Wilkens, *Buddhistische Erzähltexte (Altürkische Handschriften, Teil 10)*, (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland, Bd. XIII, 18), Stuttgart, Franz Steiner, 2010, p. 15-30 ; bibliographie in J. Elverskog, *Uygur Buddhist Literature*, (Silk Road Studies. I), Turnhout, Brepols, 1997, p. 42-46.

11. Cf. J. Wilkens, G.-J. Pinault, M. Peyrot, «A Tocharian B parallel to the legend of Kalmāṣapāda and Sutasoma of the Old Uighur *Daśakarmapathāvadānamālā*», *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae*, vol. 67, 2014, p. 1-18.

12. Ce tableau est conçu sur le modèle de celui donné pour la littérature non canonique en sanskrit par M. Hahn, «The Buddhist contribution to the Indian Belles-Lettres», loc. cit. (note 7), p. 458-459.

13. Sur le théâtre indien en général, voir A. B. Keith, *The Sanskrit drama in its origin, development and practice*, London, Oxford University Press, 1924.

14. J.-U. Hartmann, «Ein Schauspielfragment aus Afghanistan», in K. Klaus, J.-U. Hartmann (eds.), *Indica et Tibetica. Festschrift für Michael Hahn*, Wien, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien (Universität Wien), 2007, p. 249-258, ici p. 249.

15. Pour la suite de cet exposé, je renvoie une fois pour toutes aux instruments lexicographiques de la tokharologie : le glossaire de W. Krause, W. Thomas, *Tocharisches Elementarbuch*, op. cit. (note 5), p. 77-263 ; les dictionnaires de P. Poucha, *Thesaurus Linguae Tocharicae Dialecti A*, (Monografie Archivu Orientálního, vol. 15), Praha, Státní Pedagogické Nakladatelství, 1955 ; D. Quentin Adams, *A Dictionary of Tocharian B*, (Leiden Studies in Indo-European, 10), Amsterdam/New York, Rodopi, 2013 (2nd edition, revised and greatly enlarged ; 1st edition, 1999) ; Gerd Carling, *Dictionary and Thesaurus of Tocharian A. Volume 1 : a-j*, compiled by G. Carling in collaboration with G.-J. Pinault and W. Winter, Wiesbaden : Harrassowitz, 2009. Les citations de manuscrits proviennent des éditions de référence des textes tokhariens, cf. G.-J. Pinault, *Chrestomathie tokharienne*, op. cit. (note 5), p. 645-649 ; les traductions sont personnelles.

16. W. Winter, «Aspects of «Tocharian» drama : Forms and techniques», *Journal of the American Oriental Society*, vol. 75, 1955, p. 26-35, ici p. 28-34 (= *Kleine Schriften/Selected Writings*, Vol. I, Bremen, Hempen Verlag, 2005, p. 11-20).

17. G.-J. Pinault, «Contacts linguistiques en Asie Centrale à la lumière des textes tokhariens», in S. Bretfeld, J. Wilkens (Hrsg.), *Indien und Zentralasien. Sprach- und Kulturkontakt*. Vorträge des Göttinger Symposiums vom 7. bis 10. Mai 2001, Wiesbaden, Harrassowitz, 2003, p. 45-83, ici p. 46-53 ; idem, *Chrestomathie tokharienne*, op. cit. (note 5), p. 561-568.

18. *Ibid.*, p. 407-409.

19. *Ibid.*, p. 398-401 ; M. Malzahn, «Written and oral culture in Tocharian : the case of poetry», communication présentée au colloque «Die Überlieferung der buddhistischen Texte in Zentralasien. Tocharischer Buddhismus und seine Rolle», Université de Munich (LMU), 3-4 avril 2014.

20. Liu Mau-tsai, *Kutscha und seine Beziehungen zu China von 2. Jh. v. bis zum 6. Jh. n. Chr.*, *Asiatische Forschungen* vol. 27, Wiesbaden, 1969, p. 99-108, 201-209.

21. Cf. G.-J. Pinault, *Chrestomathie tokharienne*, op. cit. (note 5), p. 380-392.

22. M. Yaldiz, *Archäologie und Kunstgeschichte Chinesisch-Zentralasiens (Xinjiang)*, Leiden-New York-Copenhagen-Köln, E.J. Brill, 1987, p. 28-87. L'interprétation iconographique de ces peintures constitue un champ de recherches indépendant et fécond, illustré par les travaux d'Ernst Waldschmidt, Dieter Schlingloff et Monika Zin, entre autres.

23. Identification par R. Arlt, S. Hiyama, «Scenes from the life of the Buddha before his Enlightenment in the murals of the Kucha region», communication présentée au 17th Congress of the International Association of Buddhist Studies, Vienne, 18-23 août 2014.

24. M. Malzahn, «The most archaic manuscripts in Tocharian B and the varieties of Tocharian B language», in M. Malzahn (ed.), *Instrumenta Tocharica*, Heidelberg, Winter, 2007, p. 255-297.

25. Cf. M. Peyrot, *Variation and Change in Tocharian B*, (Leiden Studies in Indo-European, 15), Amsterdam-New York, Rodopi, 2008.

26. Voir l'étude de ce texte par E. Sieg, «Und dennoch "Tocharisch"», *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, n° 17, Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1937, p. 130-139, ici p. 132-136, à la suite de H. W. Bailey, «Taugara», *Bulletin of the School of Oriental Studies*, vol. 8 (1935-1937), part 4, 1936, p. 883-921, ici p. 908-912.

27. E. Sieg, «Und dennoch "Tocharisch"», loc. cit. (note 26), p. 131-132, contre H. W. Bailey, «Taugara», loc. cit. (note 26), p. 910-912.

28. A 263a6, complété à l'aide de la phraséologie identique des colophons d'autres chapitres, cf. A 253a5-6, 258b3, 297a8, 299a7, 302b6, etc.
29. Cf. Geng Shimin, Hans-Joachim Klimkeit, *Das Zusammentreffen mit Maitreya. Die ersten fünf Kapitel der Hami-Version der Maitrisimit*, in Zusammenarbeit mit Helmut Eimer und Jens-Peter Laut herausgegeben, übersetzt und kommentiert. *Teil I: Text, Übersetzung und Kommentar*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1988, p. 214-216 (texte), 215-217 (traduction). Sur *Maitrisimit* et son original tokharien, voir aussi J. Elverskog, *Uygur Buddhist Literature, op. cit.* (note 10), p. 139-145; G.-J. Pinault, «Restitution du *Maitreyasamiti-Nātaka*», *loc. cit.* (note 9), p. 189-205.
30. La question du nom de ces langues, et donc du «tokharien», dépasse le cadre du présent article. Je me permets de renvoyer à G.-J. Pinault, «Paul Pelliot et les langues d'Asie centrale», in J.-P. Drège, M. Zink (eds.), *Paul Pelliot: de l'histoire à la légende*. Colloque international (Collège de France-AIBL, 2-3 octobre 2008), Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2013, p. 335-370, ici p. 344-351, où l'on trouvera la bibliographie antérieure.
31. J. Hamilton, *Le Conte bouddhique du Bon et du Mauvais Prince en version ouïghoure*, texte établi, traduit et commenté, (Mission Paul Pelliot III. Manuscrits ouïghours de Touen-houang), Paris, Klincksieck, 1971, p. 135a; comparer G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 959b: «to make, or find, suitable, convenient»; «to adapt»; «to agree with (something)»; plus vaguement, «to create»; *yaratmîš* «composed» dans les colophons de *Maitrisimit*, p. 960a.
32. G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish, op. cit.* (note 31), p. 14a (*evir*-).
33. Cf. M. Malzahn, «The most archaic manuscripts in Tocharian B», *loc. cit.* (note 24).
34. G.-J. Pinault, «Contacts linguistiques en Asie centrale», *loc. cit.* (note 17), p. 53-76.
35. Cf. N. Sims-Williams, «Indian elements in Parthian and Sogdian», in K. Röhrborn, W. Veenker (Hrsg.), *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien*. Vorträge des Hamburger Symposiums vom 2. Juli bis 5. Juli 1981, Wiesbaden, Harrassowitz, 1983, p. 132-141.
36. É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien, op. cit.* (note 2), p. 61.
37. G.-J. Pinault, «The rendering of Buddhist terminology in Tocharian», *Journal of the Dunhuang and Turfan Studies*, Vol. I, Beijing, Peking University Press, 1995, p. 9-35, ici p. 13-17.
38. G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish, op. cit.* (note 31), p. 585a.
39. G.-J. Pinault, *Chrestomathie tokharienne, op. cit.* (note 5), p. 32-36.
40. G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish, op. cit.* (note 31), p. 360b; J. Hamilton, *Le conte bouddhique, op. cit.* (note 31), p. 114a.
41. Cf. É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien, op. cit.* (note 2), p. 714-718.
42. R. E. Emmerick, «Some remarks on the translation techniques of the Khotanese», in K. Röhrborn, W. Veenker (Hrsg.), *Sprachen des Buddhismus in Zentralasien*. Vorträge des Hamburger Symposiums vom 2. Juli bis 5. Juli 1981, Wiesbaden, Harrassowitz, 1983, p. 17-26.
43. Littéralement «ainsi venu», mais ce terme a reçu plusieurs interprétations divergentes, et repose certainement sur la sanskritisation d'une forme prakrite constituée de lexèmes totalement autres, cf. les références données dans É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien, op. cit.* (note 2), p. 653 n. 60.
44. G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish, op. cit.* (note 31), p. 594a («the favour of heaven», «good fortune», etc.); J. Hamilton, *Le Conte bouddhique, op. cit.* (note 31), p. 119b: «fluide vital, pouvoir bénéfique, salut, fortune, majesté, dignité», etc.
45. Etienne Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien, op. cit.* (note 2), p. 36.
46. G.-J. Pinault, «The rendering of Buddhist terminology in Tocharian», *loc. cit.* (note 37), p. 25-32.
47. É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien, op. cit.* (note 2), p. 38-43.
48. Cf. R. E. Emmerick, *A Guide to the Literature of Khotan*. 2nd edition, (Studia Philologica Buddhica. Occasional Paper Series. III), Tokyo, International Institute for Buddhist Studies, 1992.
49. Voir R. E. Emmerick, *The Book of Zambasta. A Khotanese Poem on Buddhism*, edited and translated, London, Oxford University Press, 1968.
50. Cf. D. Utz, *A Survey of Buddhist Sogdian Studies*, (Bibliographica Philologica Buddhica. Serie Minor. III), Tokyo, The Reiyukai Library, 1978; M. Namba Walter, *Sogdians and Buddhism*, (Sino-Platonic Papers, n° 174, November 2006), Philadelphia, University of Pennsylvania, Department of East Asian Languages and Civilizations, 2006, p. 34-47.

IVAN RUVIDITCH*

Université Normale de Shanghai, Chine & Labex TransferS, ENS Paris

L'atelier de traduction de Tang Xuanzang

Une révolution inaperçue à la croisée des mondes sino-indiens

On connaît la figure imposante du moine Xuanzang 玄奘 (ou Tang Xuanzang 唐玄奘, 602-664), surnommé Tripitaka¹, popularisée par le célèbre roman du XVI^e siècle *La Pérégrination vers l'Ouest (Xiyouji 西遊記)*, cet infatigable pèlerin qui, sous la dynastie des Tang, effectua un long voyage jusqu'en Inde d'où il rapporta de nombreux sūtras, principalement du courant Mahayana, qu'il traduisit ou retraduisit en chinois afin de lever les nombreux doutes qui pesaient, selon lui, sur l'interprétation de la doctrine bouddhique en Chine. Son long périple vers les contrées occidentales et ses séjours en Inde, une aventure de dix-sept années, ont fait l'objet d'un certain nombre d'études qui ont pu se nourrir des récits rapportés sous sa dictée dans *Les Mémoires sur les contrées occidentales des grands Tang (Datang xiyuji 大唐西域記, 646)*, ouvrage rédigé sur l'ordre de l'empereur Taizong des Tang 唐太宗 (627-649), et dont nous disposons maintenant de quelques traductions en langues occidentales². L'histoire de Xuanzang nous est aussi connue par la biographie laissée par ses disciples Huili (慧立) et Yancong (彦宗), *Vie du Maître du Dharma Tripitaka (Sanzang fashi zhuan 三藏法師傳)*, achevée en 688³, ainsi que grâce à deux notices biographiques que l'on trouve dans *La Suite des vies des moines illustres (Xu gaoseng zhuan 續高僧傳)* du moine Daoxuan 道宣 (596-667), un collaborateur de Xuanzang, et dans *La Biographie concise du Maître du Dharma Tripitaka Xuanzang des grands Tang (Datang gu sanzang Xuanzang fashi xingzhuang 大唐故三藏玄奘法師行狀)* de Ming Xiang (明祥 – 665). L'immense travail de traduction que Xuanzang accomplit durant les vingt années qui suivirent son retour, jusqu'à sa mort, a également fait l'objet d'attentions diverses

mais qui peinent à éclairer la portée de son œuvre, par manque de recul ou suite à une vision trop sommaire de cette entreprise de traduction menée avec une efficacité remarquable. On s'accorde sur quelques traits de la personne de Xuanzang, tels son génie, sa renommée ainsi que sa maîtrise de la langue sanskrite, mais les aspects réellement novateurs de son œuvre et des ateliers qu'il a dirigés restent assez mal cernés et sont rarement resitués dans leur contexte historique et culturel. Il y a pourtant un avant et un après Xuanzang, et ce sentiment, bien que partagé par la plupart des chercheurs, reste difficile à comprendre et à étayer.

L'article qui suit se propose donc d'explorer plusieurs dimensions de l'œuvre et de la vie de Xuanzang pour tenter de montrer le rôle particulier que ce moine, dévot et érudit doté de talents exceptionnels, a joué dans l'histoire de la traduction – et donc de la transmission – du bouddhisme en Chine. Ses ateliers (nous verrons comment il convient de définir ce terme) sont souvent mentionnés sans que l'on parvienne à restituer une image précise de ce qu'ils étaient, de leur fonctionnement et de leur composition. La « méthode » de traduction employée par Xuanzang, trop souvent réduite à la règle des « cinq catégories intraduisibles » (*wu bu fan* 五不翻)⁴ mise en avant par les spécialistes de traductologie n'est qu'une illustration de sa rigueur et ne peut à elle seule expliquer ce qui démarque Xuanzang de ses prédécesseurs, pas plus que le rayonnement et l'autorité des textes qu'il a traduits. Le succès de l'entreprise de Xuanzang tient naturellement à des qualités personnelles, mais aussi aux ateliers qu'il a dirigés dans des circonstances favorables. En conclusion, nous montrerons, au-delà des qualités de l'homme même, de l'efficacité de ses ateliers et d'un travail sans précédent, comment sur une échelle plus large, l'œuvre de Xuanzang s'insère dans un mouvement historique et culturel plus vaste qui accompagne la traduction, la transmission du bouddhisme et les échanges avec l'Inde.

La traduction des sūtras n'est plus, sous les Tang, une pratique nouvelle. Elle hérite d'une longue tradition qui se confond avec l'expansion du bouddhisme, depuis les Han orientaux (I^{er} et II^e siècles). Alors qu'à l'époque des premiers traducteurs parmi lesquels figurent le moine parthe An Shigao (安世高, arrivé à Luoyang en 148) puis le moine tokharien Zhi Qian (支謙 – III^e siècle), la traduction des sūtras n'était l'œuvre que d'un ou deux moines, des Jin Orientaux à la fin de la dynastie des Sui (du IV^e au VII^e siècle) la traduction va prendre une tout autre ampleur avec l'expansion du bouddhisme et la création des premiers « ateliers de traduction »⁵, capables de concentrer des centaines de moines-érudits, parfois près d'un millier. C'est en particulier pendant la période des Seize Royaumes et sous l'impulsion du roi Yao Xing (姚興) des Qin Postérieurs, au IV^e siècle, que ces premiers grands ateliers vont voir le jour, notamment dans le nord de la Chine, où la pratique de la traduction collective se répand⁶. Parallèlement à la formation de ces ateliers, les pèlerinages des moines chinois vers l'Inde se multiplient, tout

comme l'installation de moines étrangers en Chine devient très courante. Beaucoup viennent d'Inde, mais aussi des contrées occidentales qui séparent la Chine de l'Inde. Il n'est pas rare de voir ces ateliers dirigés par des moines étrangers, à l'instar du moine Kumārajīva (vers 334-413)⁷, originaire du royaume de Kucha, qui fut avant Xuanzang l'un des plus grands traducteurs que le bouddhisme chinois ait connu, et dont l'atelier de traduction ne comptait pas moins de 800 moines.

L'atelier créé par Xuanzang marque une rupture : il est plus élitiste et regroupe seulement un petit nombre de traducteurs, dont les tâches resteront rigoureusement réparties. Il faut d'emblée noter que Xuanzang ne fut pas le seul à s'appliquer à la traduction des sūtras, d'autres ateliers ont coexisté à côté du sien, mais il reste celui dont la durée est la plus longue sous la dynastie des Tang, puisqu'il traverse les règnes des empereurs Tang Taizong (唐太宗) et Tang Gaozong (唐高宗), de 645 jusqu'à 664, date de sa mort. Sous les Tang, il fut en effet précédé d'un premier atelier, fondé par Tang Taizong en 629 à Chang'an (aujourd'hui Xi'an), la capitale, au monastère de la Grande Propagation de la Bonté (*da xing shan si* 大興善寺), et dirigé par le moine traducteur indien Prabhākaramitra (564-633)⁸. Cet atelier, qui avait été créé sur ordre de l'empereur Taizong, inauguré en grande pompe et supervisé par plusieurs ministres, fut peu productif. Entre 629 à 632, seuls trois sūtras furent traduits en chinois, ce qui conduisit l'empereur à en ordonner la fermeture. Ce précédent avait naturellement contraint Xuanzang à la prudence, craignant de ne pouvoir compter sur le soutien de Taizong⁹. L'empereur avait bien affirmé soutenir l'entreprise, cependant aucun ministre n'avait été présent à la cérémonie d'inauguration de l'atelier. Malgré la bonne entente entre Xuanzang et Taizong, l'empereur, plus préoccupé par les affaires d'État et d'une sensibilité plus confucéenne, ne se montre pas aussi enthousiaste que Xuanzang l'aurait souhaité¹⁰. Mais il se laissera peu à peu séduire par la grandeur du bouddhisme et permettra à Xuanzang de créer son atelier, placé sous protection impériale, et lui accordant même des moyens matériels supérieurs à ceux qui avaient été octroyés à Prabhākaramitra. Ce n'est cependant qu'après la mort de Taizong, et avec l'avènement de l'empereur Gaozong sur lequel il aura plus d'ascendant, que Xuanzang bénéficiera d'un soutien plus fort de la cour impériale.

L'atelier ouvert par Xuanzang est régi par des lois strictes, tout comme les ateliers qui l'ont précédé. Ces ateliers dépendent avant tout du bon vouloir de l'administration impériale et ont un caractère non seulement religieux mais officiel, puisqu'entretenus par le gouvernement. Il revient même à l'empereur d'en nommer directement les membres les plus éminents, tout comme il était d'usage, sous les Tang, que les croyants désireux de recevoir la tonsure soient soumis à un examen et à l'approbation de l'empereur. Pour les ateliers de traduction, la piété ou la dévotion ne sont pas considérées comme des critères suffisants. Le niveau de connaissance du sanskrit, l'érudition et la

maîtrise de la langue chinoise sont également pris en compte. Par ailleurs, pour s'être absenté durant dix-sept années, Xuanzang ne connaît pas les moines érudits sur lesquels il peut compter pour mener à bien sa mission et il s'en remet volontiers au choix d'un ministre confucéen influent désigné par l'empereur pour cette tâche, Fang Xuanling (房玄齡, 579-648), en lui soumettant uniquement la liste des assistants dont il a besoin. Fang Xuanling, aidé de deux autres ministres, fut chargé par Taizong de superviser l'organisation de l'atelier, car seuls les travaux de traduction relèvent entièrement de l'autorité de Xuanzang. Le chancelier Fang convoqua les fonctionnaires de la cour afin qu'on lui présente les moines érudits les plus versés dans les textes du Mahayana et du Hinayana. La plupart des traducteurs recrutés venaient de la capitale, Chang'an, ou bien d'une région des environs, Puzhou (蒲州). Une première sélection fut composée de 23 moines. Autrement dit, Xuanzang ne s'entoure que d'une équipe très réduite qui rompt radicalement avec la tradition des grands ateliers qui ont précédé. Pour autant, les tâches sont définies avec une extrême rigueur. Parmi ces 23 membres, on dénombre :

- 12 «examineurs» (*zhengyi* 證義), qui sont les assistants du «traducteur principal» (*yizhu* 譯主), en l'occurrence Xuanzang, chargés de vérifier la correspondance entre le sens du texte en sanskrit et le sens du texte chinois, et sont habilités à en débattre avec le traducteur principal.
- 9 «rédacteurs» (*zhuiwen* 綴文), chargés de relire la traduction et de s'assurer qu'elle correspond aux usages de la langue chinoise malgré la structure grammaticale très éloignée du sanskrit.
- 1 «orthographeur» (*zixue* 字學), qui doit s'assurer de la bonne graphie des caractères chinois, notamment entre les diverses éditions des textes.
- 1 «relecteur de sanskrit» (*zheng fanyu fanwen* 證梵語梵文), chargé de vérifier les éventuelles erreurs dans les termes sanskrits des textes originaux.

En réalité, ces fonctions ne sont pas les seules et elles vont être ajustées avec le temps et selon les besoins. D'après la préface de la nouvelle traduction du *Yogācārabhūmi-śāstra* (*Yūqie shidi lun xinyixu* 瑜伽師地論新譯序)¹¹, le premier texte volumineux entamé dès la seconde année qui suit l'inauguration de l'atelier fondé au Monastère de la Grande Bienfaisance (*Da ci'en si* 大慈恩寺), divers ajustements ont été apportés à la première composition de l'équipe. Les traducteurs du *Yūqie shidi lun* (瑜伽師地論) sont composés de :

- 8 «scribes» (*bishou* 筆受), chargés de retranscrire sous la dictée orale du traducteur principal, mais qui sont également très versés en sanskrit et, à la lumière de leurs connaissances, habilités à discuter du sens des textes et des questions de traductions.

- 7 «examineurs» (*zhengyi* 證義).
- 8 «rédacteurs» (*zhuiwen* 綴文).
- 1 «orthographeur» (*zhengzi* 正字).
- 1 «relecteur de sanskrit» (*zheng fanyu* 證梵語).

Soit au total 25 personnes. Une différence importante apparaît : l'ajout de «scribes», au nombre de 8, qui s'avèrent être des assistants-traducteurs de premier plan et seront constamment présents par la suite. D'autres fonctions vont encore s'ajouter au fil des années (le *Xu gaoseng zhuan* 續高僧傳 en dénombre 11 au total)¹², mais on notera qu'à aucun moment elles ne font double emploi, chaque collaborateur assurant un travail clairement délimité. La plupart des corpus de textes traduits sont précédés d'une courte préface ou d'une postface qui permettent de connaître la liste des collaborateurs et la fonction attribuée à chacun¹³.

Ce qu'il y a de plus remarquable, ce sont les ajustements effectués par Xuanzang au sein de l'équipe de traduction en fonction de la nature et de la difficulté des textes à traduire. Aussi il n'existe pas un atelier de traduction figé, mais un groupe de traducteurs qui s'adapte à la nature et à la difficulté des textes à traiter, comme si un nouvel atelier était recomposé à chaque occasion. L'atelier de traduction de Xuanzang est malgré tout formé par un noyau d'une dizaine de moines qui sont ses principaux collaborateurs, auxquels se joignent des assistants occasionnels mis à contribution pour travailler sur des textes particuliers. La taille de son équipe varie ainsi d'une dizaine à une vingtaine de personnes. Certaines traductions, comme celle du *Dharmaskandha śāstra* (*Apidamo fayun zulun* 阿毘達磨法蘊足論), n'ont nécessité l'assistance que d'un «scribe» et d'un «rédacteur» (*shiwen* 飾文, synonyme de *zhuiwen* 綴文)¹⁴. La totalité des participants nommés dans l'ensemble de ces préfaces dépasse tout juste une soixantaine de personnes. Cette situation n'excluait pas le fait que les activités de l'atelier reposaient aussi sur une communauté plus large de moines chargés des tâches de la vie courante, ou venus étudier les sūtras et le sanskrit auprès de Xuanzang¹⁵. Mais l'atelier de traduction en lui-même est un modèle bien éloigné et bien plus réduit que celui de ses prédécesseurs, tels Kumārajīva et Shi Dao'an, et dont les tâches sont définies avec une plus grande rigueur.

L'esprit de rigueur imposé par Xuanzang se retrouve aussi dans l'énonciation d'une nouvelle règle de traduction, les «cinq [catégories] intraduisibles» (*wu bu fan* 五不翻), qui renonce à employer des équivalents chinois pour cinq catégories de termes sanskrits. Pour comprendre la pertinence de cette règle, il faut se souvenir des traductions antérieures, comme celles de Zhi Qian par exemple, qui, à force de rechercher des équivalents chinois au sanskrit, tout en respectant le plus possible la lettre, finit par produire des textes confus dans lesquels les notions essentielles du bouddhisme

indien deviennent méconnaissables¹⁶. Dao'an (312-385) avait déjà tenté de prévenir ce travers en regroupant les cas problématiques de traduction sous l'appellation de «Cinq pertes originelles et trois obstacles» (*wu shi ben, san bu yi* 五失本, 三不易), mais sa classification ne fait qu'exhorter à la prudence sans définir de règles particulières, en dehors de principes généraux déjà en vigueur. Les «cinq catégories intraduisibles» de Xuanzang viennent au contraire pallier cette lacune en adoptant pour règle la préservation de l'ensemble des termes propres au bouddhisme et à la culture indienne, qui sont alors importés dans la langue chinoise phonétiquement (nouveaux emprunts) et non plus traduits, afin de ne pas les dénaturer en leur préférant des équivalents approximatifs. Cette règle sera systématiquement reprise par les traducteurs ultérieurs¹⁷. Ces cinq catégories de mots que Xuanzang renonce à traduire, au profit d'une translittération phonétique, sont¹⁸ :

1. les termes ésotériques (*mimi* 秘密), comme le sanskrit *dhāraṇī*, retranscrit *tuoluoni* (陀羅尼). *Dhāraṇī* est le nom d'une divinité féminine, souvent employé dans des formules dites «magiques» ou mystiques, des mantras ou des prières (en particulier dans le bouddhisme ésotérique);
2. les termes polysémiques (*han duoyi* 含多義), comme *bhagavat*, retranscrit *poqie* (婆伽 ou *poqiepo* 婆伽婆, *boqiefan* 薄伽梵, etc.) qui en sanskrit peut avoir jusqu'à six sens différents (le plus souvent des épithètes du Bouddha: fortuné, vénéré, excellent, sacré, béni, etc.);
3. les termes inexistants (*ciwu* 此無), comme l'arbre *jambū*, retranscrit *yanfu shu* (閻浮樹) (parfois traduit en français «jam-longue»), un arbre très élevé, à feuilles triangulaires, qui ne pousse pas en Chine;
4. les termes historiques ou entérinés par l'usage (*shungu* 順古), comme l'expression *anuttarā-samyak-saṃbodhi*, retranscrite *anoduoluo sanmiao sanputi* (阿耨多羅三藐三菩提), qui n'a pas de sens apparent et n'a aujourd'hui qu'une valeur phonétique, mais dont la tradition enseigne qu'elle signifie «d'un éveil complet sans égal» (en parlant d'un bouddha);
5. les termes vertueux ou bénéfiques (*sheng shan* 生善) auxquels on prête une valeur sacrée intrinsèque, comme *prājña*, la sagesse, retranscrit *bore* (般若), un mot souvent repris dans les prières ou les mantras, et parfois supposé agir sur celui qui le prononce.

Cette rigueur dans la traduction comme dans l'art méthodique de diriger son atelier doit naturellement beaucoup aux qualités personnelles et au génie de Xuanzang. Sans une telle organisation, Xuanzang n'aurait pu mener à bien cette incroyable entreprise qui l'a conduit à traduire 740 textes de longueurs variables, représentant 75 traités, soit

1 335 fascicules (*juan*), rattachés pour l'essentiel à l'école Yogācāra (*yuqixing pai* 瑜伽行派) du Mahayana. L'intelligence peu commune de Xuanzang est attestée très tôt. Alors qu'il n'avait que 13 ans et qu'il concourait avec les lettrés de Luoyang pour rentrer dans les ordres religieux, il fit forte impression aux examens d'admission et parvint à obtenir l'un des 27 sièges que se disputaient plusieurs centaines de candidats¹⁹. Sa force est aussi d'avoir acquis une solide érudition avant de partir vers l'Inde, ce qui lui vaudra un grand respect tout au long de ses rencontres dans les contrées occidentales. C'est aussi une capacité d'étude et de travail d'un traducteur hors du commun, des nuits pratiquement sans sommeil passées à rattraper les tâches inachevées de la journée, et pour se lever coûte que coûte à deux heures du matin afin de préparer les passages qui seront traduits dans l'atelier dès les premières lueurs de l'aube. C'est encore une dévotion totale à la religion et aux écritures, ainsi qu'une connaissance du sanskrit qu'aucun autre moine chinois ne semble avoir égalée avant lui. Enfin, c'est un charisme naturel, qui se mêle à son érudition et à ses vues d'esprit, un puits de science qui fascine les empereurs. L'admiration et la confiance qu'il obtiendra de la part de Tang Taizong et plus encore de Tang Gaozong sont essentielles à la réussite de son projet²⁰. Xuanzang en est conscient, il sait que le soutien du gouvernement impérial est une nécessité, tant pour mener à bien ses travaux que pour en diffuser le fruit. Il le fera d'ailleurs savoir et finira par obtenir satisfaction²¹. Sans cet appui financier, il est peu probable que Xuanzang ait pu entretenir un atelier de cette taille et attirer à lui des moines comptant parmi les plus érudits de Chine, pour finalement fonder le centre de traduction le plus rayonnant de son temps.

On voit donc comment un ensemble de conditions, souvent liées les unes aux autres, ont permis l'émergence de Xuanzang et la réalisation de son œuvre: en premier lieu, on ne peut nier en lui des prédispositions intellectuelles remarquables doublées d'un charisme naturel, rehaussé par la curiosité que suscite un homme qui a passé tant d'années dans des contrées si méconnues²². Outre sa personnalité, on crédite Xuanzang d'une connaissance hors pair du bouddhisme et du sanskrit, qui lui vaut la bienveillance des empereurs subjugués par son érudition. Il faut encore garder à l'esprit les moyens matériels qui lui sont conséquemment accordés et permettent la création d'un atelier hautement qualifié. Enfin viennent une rigueur et une exigence très particulières dans la gestion du mode opératoire de l'atelier de comme dans l'application de nouvelles règles de traduction. Toutes ces dispositions ont permis de produire des textes d'une grande lisibilité sans pour autant sacrifier les notions et les termes sanskrits sans équivalents du bouddhisme indien. Mais il est un point central sur lequel il faut insister car il permet de mieux comprendre ce qu'il y a de nouveau et de révolutionnaire dans le fonctionnement de l'atelier de Xuanzang. Si son atelier est à la fois plus réduit et plus efficace que les ateliers qui l'ont précédé²³ et capable de produire une fabuleuse

quantité de textes plus lisibles et surtout plus fidèles que bien des traductions antérieures, cela tient avant tout à sa maîtrise du sanskrit. Car si avant de traduire un texte Xuanzang le prépare attentivement, et si après en avoir proposé une traduction il la soumet sans réserve à l'avis de ses collaborateurs, sa connaissance du sanskrit est telle qu'il est à même de passer directement, et même oralement, du sanskrit vers le chinois, tandis que ses collaborateurs travaillent principalement sous sa dictée, à des tâches de relecture ou de vérification annexes. Aucun moine chinois, avant lui, n'a été capable de cette prouesse, et cela explique pourquoi l'atelier fondé par Xuanzang se contente d'un petit nombre d'assistants, dans une structure qui privilégie la place du « traducteur principal » (*yizhu* 譯主), sur lequel repose l'essentiel des choix de traduction. La traduction n'est donc pas répartie en tâches multiples et de façon « équitable » entre les collaborateurs, mais par hiérarchisation des priorités, afin de mieux accompagner le travail central effectué par Xuanzang²⁴.

Si les « traducteurs principaux » furent peu nombreux, c'est parce que la traduction des sūtras est considérée dans le bouddhisme chinois comme une forme à part entière de prédication, qui ne peut être dirigée que par un maître éclairé. Les assistants de Xuanzang sont d'ailleurs, pour une grande part, ses disciples. Xuanzang n'est toutefois pas le seul traducteur renommé de la dynastie des Tang. Il sera suivi par les non moins célèbres moines Yijing (義淨, 635-713), Bukong (不空, 705-774), tout comme il a été précédé par Zhi Qian, Dao'an, Kumārajīva, Bodhiruci (Putiliuzhi 菩提流支, †527) et tant d'autres. Mais une évolution se produit. À quelques exceptions près, la plupart des traducteurs de sūtras, du III^e siècle à la dynastie des Song, ne sont pas chinois mais originaires d'Inde ou des royaumes « occidentaux » qui séparent l'Inde de la Chine : An Shigao est Parthe, Zhi Qian est Tokharien, Bukong (de son vrai nom Amoghavajra) est originaire du Sri Lanka, Bodhiruci vient du Nord de l'Inde, Kumārajīva de Kucha. La raison est simple : peu de moines chinois maîtrisent le sanskrit. Dao'an, qui fut l'un des premiers traducteurs chinois, ne connaît pas le sanskrit et doit s'appuyer sur des collaborateurs indiens ou étrangers. Mais les moines étrangers ne maîtrisent pas suffisamment le chinois pour traduire de façon autonome. Ainsi Kumārajīva, malgré son érudition, doit s'entourer d'une vaste équipe et de nombreux collaborateurs versés dans les deux langues, ce qui explique en grande partie la taille extraordinaire de son atelier, mais aussi, malgré la qualité reconnue de ses traductions, des problèmes d'équivalences dans les termes chinois employés par substitution, qui trahissent parfois le sens des mots sanskrits. Avec Kumārajīva, même les mantras, pourtant considérés comme des incantations sacrées où les sons ont leur importance, sont parfois traduits en chinois au détriment de leur valeur sonore. Xuanzang est donc le premier moine chinois capable de passer aussi aisément du chinois au sanskrit, sans aide, et d'apprécier suffisamment les nuances des deux langues pour renoncer à traduire les

termes sans équivalent (d'où sa préférence pour la translittération de cinq catégories de mots sanskrits). Désormais, les traductions ne s'effectuent plus en deux temps, par traduction puis retraduction inverse pour vérification, avec des allers-retours incessants comme ce fut souvent le cas, mais directement d'une langue à l'autre. Un détail atteste de la maîtrise du sanskrit par Xuanzang et de son assurance : aucun moine étranger ne figure parmi les collaborateurs de son atelier. Son atelier n'est composé que de moines chinois, et c'est la première fois dans l'histoire. Dès lors, fort de cette maîtrise linguistique, Xuanzang peut avancer seul et plus vite, et un petit nombre de collaborateurs lui suffit. Après plusieurs siècles de tâtonnement et de maturation, la traduction des textes indiens a fini par trouver progressivement ses repères et les traducteurs peuvent enfin s'affranchir en partie du joug pesant de l'exégèse²⁵.

Malgré le mérite et toutes les qualités personnelles de Xuanzang, qui forcent l'admiration de ses pairs, on voit donc se dessiner, en arrière-plan, une révolution plus lente et plus profonde dans les échanges qui se produisent entre le bouddhisme indien et le bouddhisme chinois, qui s'opèrent par le biais des ateliers de traduction et de l'activité des communautés monastiques. Alors que la traduction et la transmission du bouddhisme furent, à leurs débuts, le fait de moines indiens, ensuite de moines étrangers originaires des royaumes tampons entre l'Inde et la Chine, puis peu à peu de moines chinois, ce transfert s'accélère sous la dynastie des Tang, avec Xuanzang, qui est non seulement témoin de cette évolution mais en est surtout l'un de ses principaux artisans²⁶. Il y aura certes, après Xuanzang et encore pendant quelques siècles (jusqu'à la fin des Song), des échanges entre les moines indiens et chinois, mais ils perdront en vigueur et en raison d'être, plus encore avec le déclin tardif du bouddhisme en Inde. Au-delà d'une destinée personnelle, Xuanzang et son œuvre s'inscrivent dans une époque charnière où l'on voit le bouddhisme chinois tourner une page et achever sa lente assimilation du bouddhisme indien, pour gagner son autonomie. À cette échelle historique et culturelle, c'est une révolution profonde, bien que peu remarquée, qui vient de s'opérer sous les Tang.

NOTES

*. Le présent article est un texte original qui ne figure pas dans l'édition des actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013.

1. *Tripitaka* (en chinois *Sanzang* 三藏), littéralement «les trois corbeilles», est un titre honorifique attribué aux grands traducteurs, qui fait référence aux trois ensembles de textes inclus dans le canon bouddhique : les *sūtras* (les Écritures proprement dites), les *vinaya* (règles monastiques) et les *śāstras* (discours ou commentaires).
2. Rappelons les principales traductions occidentales du *Datang Xiyuji* (大唐西域記) : S. Beal, *Buddhist Records of the Western World, Translated from the Chinese of Hiuen Tsiang (A.D. 629)*, 2 vol., London, Trübner & Co, 1884 ; T. Watters, *On Yuan Chwang's Travels in India, 629-645 A.D.*, London, Royal Asiatic Society, 1904 ; J.-H. Li, *The Great Tang Dynasty Record of the Western Regions*, University of Berkeley, 1996 ; et la version française incomplète de Stanislas Julien, *Mémoires sur les contrées occidentales*, 2 vol., Paris, Imprimerie Impériale, 1857-1858.
3. Titre complet : *La Vie du Maître de la Loi, Tripitaka du Monastère de la Grande Bienfaisance (Datang Dacien si Sanzang fashi zhuan* 大唐大慈恩寺三藏法師傳) – *Taishō CBETA*, vol. L, t. MMLIII, p. 220-280.
4. Voir plus bas.
5. En chinois : *yichang* (譯場), également *yijingguan* (譯經館) ou *yijingyuan* (譯經院).
6. En particulier sous la dynastie des Liang du Nord (IV^e-VI^e siècles). Cf. S. Sai-yau (蕭世友). «*Fapi Hexi – Beiliang guzang fojing yichang kaolun* » 法拔河西—北涼姑藏佛經譯場考論 (A Study of the Royal Buddhist Translation Team in the Northern Liang Dynasty), in *Studies of Translation and Interpretation*, Hongkong University, p. 28.
7. Connue en Chine sous le nom de *Jiumoluoshi* (鳩摩羅什), aussi abrégé *Luoshi* (羅什).
8. En chinois *Boluojiapomiduoluo* (波羅迦頗蜜多羅), retranscrit parfois *Bolupomiduoluo* (波羅頗蜜多羅), aussi abrégé en *Bopo* (波頗).
9. Wang Yarong (王亚荣). «*Xuanzang yichang zhuyi seng kaoshu* » (玄奘译场助译僧考述), in *Xuanzang yanjiu — dierjie tongchuan guoji xueshu yantaohui lunji* (玄奘研究—第二届铜川国际学术研讨会文集), Xi'an, Shanxi shifan daxue, 1999, p. 285.
10. Run Yunhua (冉雲華). «*Xuanzang dashi yu Tang Taizong ji qi zhengzhi lixiang tanwei* » (玄奘大師與唐太宗及其政治理想探微), Taipei, *Hua-Kang Buddhist Journal*, n°8, 1985, p. 135-154.
11. *Yogācārabhūmi-śāstra* ou *Discours sur les étapes de la pratique du Yoga* (en chinois abrégé *Yuqie lun* 瑜伽論) est un texte traditionnellement attribué à Maitreya, rattaché à l'école Yogācāra (*weishi zong* 唯識宗, école de la Conscience Pure) dont Xuanzang fut l'introducteur en Chine. Rédigé en Inde entre 300 et 350 av. J.-C., il fut traduit par Xuanzang entre 646 et 648.
12. Il existe différentes appellations synonymes, des variantes très proches, pour chacune des fonctions qui composent les membres de l'atelier, et leur compréhension diffère légèrement chez les chercheurs chinois, notamment entre Ma Zuyi (马祖毅) et Chen Fukang (陈福康) (voir Sun Hailin 孙海琳 et Yang Zijian 杨自俭, «*Guanyu yichang zhisi de kaobian* » 关于译场职司的考辨, in *Waiyu xuekan* 外语学刊, 2007, n°4-137, p. 97-98). Les définitions plus tardives, sous les Song, laissées par le moine chinois Zanning (贊寧) et le moine indien Tianxizai (天息災) divergent elles aussi quelque peu et s'expliquent probablement par le fait que les différents ateliers qui se sont développés en Chine ne suivaient pas un même modèle d'organisation.
13. Seulement environ 10 préfaces et postfaces de sūtras et de śāstra, traduits par Xuanzang, ont été conservées dans le *Taishō Tripitaka* (*Taishō Shinshū Daizōkyō* 大正新脩大藏經, édition moderne, ponctuée et standardisée du canon bouddhiste publiée à Tokyo entre 1924 et 1934, en 100 volumes), mais elles permettent de suivre les ajustements effectués dans la composition de l'atelier en fonction des textes à traduire.
14. *Apidamo fayun zulun* 阿毘達磨法蘊足論, *juan* 12 – *Taishō* (CBETA), vol. 26, t. 1537, p. 514.
15. Cela pourrait expliquer pourquoi certaines études évoquent parfois, au sujet de l'atelier de Xuanzang, une taille bien supérieure, d'une ou plusieurs centaines de personnes. Le nombre de moines directement impliqués dans les travaux de traduction est suffisamment documenté et ce point de vue ne résiste pas à l'analyse.
16. L'une des caractéristiques des traductions de Zhi Qian est qu'elles ne sont pas, généralement, des traductions originales mais plutôt des révisions de traductions antérieures (en particuliers des traductions de Lokakṣema, un moine-traducteur tokharien actif à la fin du II^e siècle), ce qui expliquerait notamment la résurgence de termes plus anciens dans ses textes. Par

- ailleurs, Zhi Qian a souvent tendance à utiliser des mots chinois différents pour rendre un même terme sanskrit, y compris au sein d'un même texte (cf. J. Nattier, *A Guide to the Earliest Chinese Buddhist Translations : Texts from the Eastern Han and Three Kingdoms Periods*, Tokyo, International Research Institute for Advanced Buddhism, Soka University, 2008, p. 118-119, 125). On notera enfin que si les traductologues modernes chinois s'accordent à qualifier de littérales les traductions de Zhi Qian, ce dernier s'évertue malgré tout à rehausser l'élégance du style des traductions antérieures, allant même jusqu'à réintroduire des formes métriques ou versifiées là où ses prédécesseurs se limitaient à la prose (*ibidem*, p. 107).
17. Précisons que ces catégories de mots «intraduisibles» ne sont pas les seuls éléments qui seront repris par les traducteurs ultérieurs. Tout comme il était courant, pour les traducteurs précédant Xuanzang, de s'appuyer sur des traductions existantes, les traductions qui suivront s'appuieront souvent sur celles de Xuanzang, parfois au point de rendre l'identification de leur auteur difficile (cf. Okabe Kazuo 岡部和雄. «Some Preliminary Remarks on the History of Chinese Translation of Buddhist Scriptures», in Katsumata Shungyō hakushi koki kinen ronshū : daijōbukkō kara mikkyō e 勝又俊教博士古稀記念論集 : 大乘仏教から密教へ, Tokyo, Shunjyūsha, 1981, p. 48).
 18. Ma Zuyi, 马祖毅. *Zhongguo fanyi shi — wusi yiqian bufen* 中国翻译简史—五四以前部分. Beijing, Zhongguo duiwai fanyi, 1984, p. 58-59.
 19. Huili (慧立), Yancong (彦宗) [dyn. Tang], *Daci'en si sanzang fashi zhuan* (大慈恩寺三藏法師傳), Beijing, Zhonghua shuju, 1983, p. 129.
 20. L'empereur Taizong fut d'abord intéressé par les connaissances géographiques de Xuanzang et sa compréhension des contrées occidentales, au point qu'il souhaita faire de lui un ministre à son service. Tang Gaozong, était bien plus attiré par ses connaissances religieuses. Il devint un véritable protecteur pour le bouddhisme et pour Xuanzang, avec lequel il entretenait des rapports plus étroits.
 21. La biographie de Xuanzang qui figure dans le *Xu gaoseng zheng* (續高僧傳) rapporte qu'en 656, après la mort de Taizong et à l'occasion d'une cérémonie donnée en l'honneur du prince héritier, un grand banquet fut organisé au monastère *Daci'en si* (大慈恩寺), réunissant les hauts dignitaires de la cour. Xuanzang profita d'une remarque que le chancelier des Tang, Xue Yuanhao (薛元超), lui adressa au sujet du faible écho de son travail, pour exprimer sa déception et faire valoir que, bien que la responsabilité des travaux de traduction lui incombât, le rayonnement de son activité ne pouvait reposer que sur la volonté de la cour impériale. L'objection de Xuanzang fut rapportée à l'empereur Gaozong, qui prit le parti d'encourager et de mettre en valeur l'atelier de Xuanzang. Cf. *Taishō* (CBETA), vol. 50, t. 2060, p. 43.
 22. W. Dorothy, «The Making of a Saint: Images of Xuanzang in East Asia», in *Early Medieval China* 8, spring 2002, p. 44.
 23. Il faut cependant préciser que les premiers ateliers de traduction, jusqu'à la période des Six Dynasties (du III^e au VI^e siècle), semblaient prendre souvent la forme de grandes d'assemblées ouvertes au public, où la traduction se mêlait à des exégèses et à des discussions avec les auditeurs. À partir des dynasties Sui et Tang, ces pratiques tendent à disparaître au profit d'ateliers plus professionnels, sans réelle audience (cf. E. Zürcher. *The Buddhist Conquest of China*. Leiden, Brill, 1972, p. 31).
 24. Cette structuration se vérifie également dans la disposition spatiale de l'atelier, les collaborateurs ayant chacun une place spécifique attribuée, assis à gauche ou à droite du traducteur principal, et plus ou moins proche de lui selon leur fonction (cf. *Fozu tongji* 佛祖統紀, *juan* 43 – *Taishō* (CBETA), vol. 49, t. 2035, p. 398).
 25. Il paraît raisonnable d'affirmer que la période qui s'étend du III^e au VI^e siècle, durant laquelle les travaux de traductions furent principalement conduits sous l'égide de moines originaires d'Inde et du bassin du Tarim, fut une étape nécessaire dans l'appropriation des langues indiennes et de la terminologie du bouddhisme. On s'aperçoit d'ailleurs que certains traités théoriques, parfois considérés à tort comme des traductions à part entière, sont en réalité des textes à visée didactique, pouvant inclure des interprétations personnelles ou héritées oralement, et dont l'objectif était de faciliter le travail de compréhension des adeptes chinois, à travers une meilleure appréhension du sanskrit. C'est notamment le cas du *Jin 'gang xianlun* 金剛仙論 (*Traité céleste sur le Sūtra du Diamant*) de Bodhiruci (†527) ou du *Zuochan sanmei jing* 坐禪三昧經 (Dhyāna-samādhi-sūtra) de Kumārajīva (cf. T. Funayama. «Masquerading as Translation: Examples of Chinese Lectures by Indian Scholar-Monks in the Six Dynasties Period», in *Asia Major*, Third Series 19, 2006, n°1-2, p. 55).
 26. Les raisons de cette forte présence étrangère dans la communauté des moines-traducteurs en Chine dès les premiers siècles de notre ère ne sont peut-être pas seulement linguistiques mais relèvent probablement, pour une part, de facteurs socio-économiques. Il est notamment possible que le manque de soutiens et de patronages locaux en faveur des adeptes du Mahayana, autrement dit un contexte économique défavorable, ait contribué à l'exil de moines d'Asie centrale vers la Chine (cf. D. Boucher. «Dharmarakṣa and the Transmission of Buddhism to China», in *Asia Major*, vol. 19, 2006, p. 36-

37). Les anciens royaumes du bassin du Tarim ont joué un rôle essentiel dans la transmission du bouddhisme vers la Chine, par leur proximité géographique, mais aussi par l'incroyable vivacité de leurs communautés religieuses, voire même leur proximité linguistique avec l'Inde. Ainsi, pour le seul petit royaume de Kucha, Xuanzang dénombre pas moins d'une centaine de monastères et une communauté d'environ 5 000 moines, et observe que la langue de ses habitants (appartenant en principe à la famille des langues tokhariennes) est une variante à peine différente des dialectes indiens, dont elle reprend l'écriture, ce qui permet aux moines de lire les sūtras directement en langue originale, c'est-à-dire en sanskrit (cf. Xuanzang 玄奘, Bianji 辯機 [dyn. Tang]. *Datang xiyu ji jiaozhu* 大唐西域記校注. Edité et annoté par Ji Xianlin 季羨林, Beijing, Zhonghua shuju, 2000, p. 54).

FRANTZ GRENET*

Collège de France, Paris

Transferts magiques et démoniaques, de l'Orient romain à l'Asie centrale

Les Mages, le nom sous lequel les prêtres zoroastriens sont connus dans la littérature gréco-romaine, sont depuis Héraclite à l'origine du nom de la magie. Et pourtant on trouve dans les écrits zoroastriens, en particulier les textes pehlevi, une condamnation continuelle, accompagnée de menaces dans ce monde et dans l'autre, de nombre de pratiques que nous classerions comme « magiques » et qui sont là groupées sous le terme *jādūgīh*, habituellement traduit « sorcellerie » dans les éditions modernes occidentales, pratiques que ces mêmes textes associent à *dēw-ēzišnīh* (adoration des démons). N'échappent à ces condamnations qu'un petit nombre d'exorcismes bien ciblés, principalement contre les maladies et les bêtes venimeuses, pour lesquels on a recours à des formules tirées de l'*Avesta*¹.

Les textes généraux de condamnation du *jādūgīh* contiennent une série récurrente de stéréotypes, et rien d'autre. Selon eux, les « sorciers » invoquent par leurs propres noms Ahriman (le principe mauvais) et ses créatures les démons, tout en se couvrant publiquement du nom d'Ohrmazd (le dieu suprême) ; ils n'observent pas les obligations zoroastriennes quant à la propreté corporelle, mais au contraire se badigeonnent d'excréments et mangent de la charogne ; ils tiennent des assemblées secrètes la nuit, le temps qui appartient aux démons, à l'occasion desquelles ils utilisent des formules rituelles qui leur sont propres. L'information n'est jamais plus précise, ce qui explique que l'érudition moderne lui a réservé des traitements très contrastés.

Selon certains auteurs², tout ou presque dans ces descriptions était vrai : des sectes d'adorateurs d'Ahriman auraient existé depuis les débuts de l'époque achéménide, et sans doute bien auparavant ; ce seraient elles que viserait Xerxès dans l'« inscription des

daivas», nom générique désignant les faux dieux qu'elles sont supposées adorer. Ces sectes auraient connu une survie souterraine mais tenace tout au long de la période pré-islamique, protégées par un conformisme extérieur analogue au *ketmân* des Ismaïliens du Moyen Âge, auxquels elles auraient peut-être légué certaines de leurs croyances et pratiques. Prenant au contraire le contre-pied de ces thèses, d'autres auteurs³ ont entrepris de déconstruire ces descriptions comme un pur « discours d'exclusion » où les signes du comportement licite auraient été mécaniquement inversés et retournés contre tous les suspects de non conformisme, quelles que soient la nature et l'ampleur de leurs déviances. Un tel discours ne saurait être crédité d'aucune information effective quant aux pratiques magiques qui auraient pu exister en dehors de l'Église zoroastrienne.

LES OBJETS MAGIQUES SASSANIDES ET LEURS SOURCES D'INSPIRATION

Devant ces opinions radicalement opposées quant à la validité des descriptions, il peut sembler plus sûr de se tourner vers les sources primaires. Ces sources existent. Elles consistent en une masse d'objets portant des images, ou des inscriptions, ou les deux à la fois, et qui dans tous les cas suggèrent une utilisation pratique en relation ou en opposition à certains pouvoirs surnaturels, la plupart du temps pour prévenir ou soigner une maladie. Ces objets qui jusqu'à une époque assez récente avaient été publiés de manière dispersée sont maintenant étudiés de manière plus systématique et regroupés dans les corpus raisonnés, au moins pour ceux qui appartiennent à la période sassanide. Ils se répartissent en deux catégories.

En premier lieu les « bols magiques ». Ils ont été trouvés surtout sur des sites en Mésopotamie, donc dans l'Irak actuel, soit dans des fouilles contrôlées (principalement à Nippur et à Séleucie-Ctésiphon, principale capitale des Sassanides), soit beaucoup plus souvent dans des opérations illégales ou comme trouvailles fortuites. Beaucoup de ces objets ont abouti en Israël, et de ce fait les catalogues les plus complets sont dus à deux savants israéliens, Joseph Naveh et Shaul Shaked⁴. Ces bols en céramique portent sur leur face interne des inscriptions peintes en diverses écritures et langues : hébreu, syriaque, mandéen, beaucoup plus rarement pehlevi. Ces inscriptions, quand elles sont intelligibles, ce qui est loin d'être toujours le cas, visent à exorciser un démon parfois figuré dans les chaînes au centre de l'inscription, laquelle l'« enchaîne » elle-même par la spirale du texte. Les noms des clients, quand ils sont donnés, sont souvent iraniens et même typiquement zoroastriens, c'est-à-dire formés à partir des noms d'une ou deux divinités du panthéon zoroastrien. Même s'il est bien connu que de tels noms pouvaient être conservés par certains convertis ou descendants de convertis, la simple évidence statistique suggère qu'il s'agissait dans la plupart des cas de Zoroastriens n'éprouvant pas de réticence à faire appel à des représentants des religions minoritaires

de l'Empire pour fabriquer et manipuler de tels objets. On est tenté d'aller un pas plus loin et de suggérer qu'une telle « externalisation » des praticiens, des langues et des écritures, pouvait être considérée comme une échappatoire pour ne pas s'exposer au péché de sorcellerie. Ce péché, du reste, n'était pas si terrible, puisque la magie dont il est question relève de la « magie blanche », en général médicale, avec quelques cas de vœux de prospérité ou de charmes amoureux. La « magie noire » visant à attirer le malheur sur autrui existait sûrement, comme partout, mais comme elle était beaucoup plus sévèrement réprimée on peut hasarder l'hypothèse que ses praticiens évitaient de laisser des traces écrites de leur art.

La seconde catégorie d'objets consiste en des sceaux ou amulettes magiques provenant d'Iran⁵. La seule source étant le marché des antiquités, aucune information n'est jamais disponible quant aux lieux de production ou de trouvaille, ou aux contextes d'utilisation. Dans les légendes pehlevies qui accompagnent certaines des images est invoqué un personnage parfois qualifié de « dieu » (*bay*) et dont le nom écrit *ssyn* ou *ssn* était lu par les épigraphistes modernes « Sāsān », nom que portait aussi l'éponyme de la dynastie sassanide. Ce nom se retrouve aussi sur certains bols magiques. Martin Schwartz me paraît avoir établi en 1998 que la bonne vocalisation est « Sesen », nom d'un ancien dieu sémitique occidental attesté dès le second millénaire avant notre ère à Ugarit (*Sasm) et dont la spécialité principale était la protection contre les démons qui menacent les jeunes accouchées et leurs enfants. Ces démons étaient le plus souvent caractérisés comme féminins et dénommés « Liliths »⁶. Sesen reste mentionné dans des inscriptions araméennes des premiers siècles de notre ère et, devenu Sisinnios ou même Saint Sisinnios, il est aussi présent sur des amulettes gréco-juives, notamment en Égypte à l'époque byzantine (fig. 1). Il continue sa carrière aujourd'hui dans la magie juive sous la forme d'une triade où son nom se retrouve diversement déformé, ainsi dans la séquence Sanoi-Sansanoi-Semanglof (<*Sesen *angelos*)⁷. Dans le répertoire sassanide le démon antagoniste est masculin et désigné par divers noms parfois formés sur celui de Sesen, ainsi Sesenmarg (« Mort à Sesen »). L'inscription la plus longue conservée est sur une amulette du Musée d'Art Islamique de Berlin (fig. 2). Je donne ici le texte dans ma traduction, qui reprend avec quelques modifications celle de Philippe Gignoux⁸:

Au revers (autour de l'image du démon entravé) et sur la tranche :

« Asp-Sesen fils de Sesenbād envoie ce message à Asmbād fils d'Aspbed : « Moi j'envoie cette belette qui est en bas. Mets la jeune fille dessus. Puis aussi, de nouveau, toi-même, dans ta bouche [...] (Tu) as envoyé les jeunes filles (me dire) » : « Ici tu as un cheval ; comme je prends la femme puisque je n'en ai pas, envoie son chargement. Asmbād Fortes-cuisses a pris la femme. La luzerne des chevaux, et la ration du serviteur, et les chiens, envoie-les à ton père » ».

Au droit (autour d'un buste royal, sans doute Sesen):

«Jure! Toi, tout-paisible et juste Sesen, jure ceci: "Au commencement de la paternité, paisibles et belles soient pour eux quatorze années et demie, pour les jeunes et les vieux. Que tous (aient) un fils obéissant". À partir de maintenant la belette couleur du désert fait du tort et [...], à présent le Juif, par son nom, par lui-même, fait aussi du tort au Feu de la Religion (ou: au Feu (et) à la Religion). Et tu l'as frappée sur l'oreiller; laisse-la reposer loin des oppressions, (elle qui est) mon âme, (sinon) elle mourra [...]"»

Les incertitudes sont nombreuses étant donné l'ambiguïté de l'écriture cursive dans laquelle est gravée cette légende (contrairement à la plupart qui sont gravées en pehlevi épigraphique), la recherche délibérée d'expressions énigmatiques, et la construction en discours emboîtés les uns dans les autres dont il est malaisé de déterminer les limites respectives. Certaines formules cependant se prêtent à des rapprochements avec des textes plus clairs. Dans d'autres textes magiques aussi le démon se voit adresser une lettre, et l'intercesseur est contraint par un serment. Les «quatorze années et demie» de succès qu'on souhaite aux pères font probablement référence au fait que 15 ans était l'âge légal de la majorité, donc celui où les parents étaient censés avoir accompli leur devoir éducatif. La fin de l'inscription implique une situation de détresse respiratoire, peut-être lors d'un accouchement difficile, ce qui aussi expliquerait l'«envoi» (et aussi la figuration) de la belette, animal qui a la capacité de se faufiler partout et, de ce fait, a la réputation d'aider la délivrance. On peut à cet égard comparer, au moins typologiquement, le mythe de Galanthis, la servante d'Alcmène, qui ayant aidé sa maîtresse lors de la naissance d'Héraclès fut changée en belette par Héra jalouse et sous cette forme devint l'auxiliaire d'Hécate, déesse de la magie chez les Grecs (voir notamment Ovide, *Métamorphoses* 9.285-323). Par ailleurs, au moins dans la pharmacopée syriacque, le fiel de belette était réputé soigner le mal *sesengen* qui est l'épilepsie⁹, et, peut-on supposer, aussi l'éclampsie qu'on assimilait à la précédente à cause de la syncope qu'elle provoque et qui était l'un des principaux dangers menaçant les femmes en couches. Quant au «Juif», il est peut-être le jeteur du sort que l'on cherche à conjurer en invoquant l'intercesseur Sesen et son alter ego Asp-Sesen. Cependant le nom de la destinataire n'est pas spécifié, ce qui suggère qu'une telle amulette était fabriquée pour répondre non à une commande individuelle mais à des situations types (d'ailleurs on connaît de cet exemplaire deux imitations probablement anciennes). Par contraste, on mentionnera un sceau du Metropolitan Museum (fig. 3) qui relève d'une production de luxe, avec autour d'une figure ébouriffée (probablement Sesenmarg) une inscription très lisible qui nomme la destinataire, mais en laissant en blanc les noms de ses parents et de son village; l'insertion d'une croix dans le corps de l'inscription et l'invocation finale à Jésus semblent désigner l'artisan, ou le manipulateur, comme un Chrétien¹⁰.

L'iconographie de ces sceaux et amulettes confirme cette impression d'un mélange d'éléments de diverses origines. Le démon léontocéphale des Mystères de Mithra et des amulettes magiques gréco-égyptiennes influence l'image de l'«archédémon» entravé¹¹ (fig. 4). La Louve du Capitole, figurée parfois seule et parfois dans le cortège du précédent (ainsi sur le sceau de Berlin que nous venons d'examiner), nourrit toujours deux enfants mais qui sont adaptés en deux êtres d'apparence différente (fig. 5): un petit humain et un petit hybride d'humain et de loup, en qui l'on peut reconnaître respectivement Sesen et un frère de lait démoniaque auquel il sera plus tard confronté¹². Saint Georges à cheval, emprunté dans les sceaux magiques gréco-juifs comme Salomon ou Sissinios transperçant de sa lance une Lilith serpentine, se retrouve sur quelques amulettes iraniennes où il a parfois conservé sa croix¹³ (fig. 6). Le motif de l'«œil souffrant» attaqué par des armes et des bêtes a lui aussi été emprunté aux amulettes byzantines¹⁴ (fig. 7).

Un seul sceau magique sassanide, à ma connaissance, remplace Sesen par un personnage issu de la tradition zoroastrienne (fig. 8): Frēdōn (avestique *Thraētaona*, persan *Faridun*) terrassant le démon Dahāg (avestique *Aži Dahāka*, persan *Zahhāk*). Leur identité respective ressort clairement de leurs attributs: Frēdōn brandit une massue à tête de bœuf, l'anthropophage Dahāg a trois gueules, comme dans l'*Avesta*, et régurgite un homme qu'il a avalé¹⁵. Cette substitution de Frēdōn à Sesen se retrouve dans quelques exorcismes insérés dans des textes pehlevis, ainsi que sur un talisman non illustré écrit sur parchemin¹⁶. Déjà dans l'*Avesta* récent son âme est invoquée contre diverses fièvres (*Frawardīn Yašt* 131); les textes pehlevis parleront des morsures de serpent, ce qui est un développement logique à partir de sa légende où il tue Dahāg qui est à l'origine un serpent-dragon¹⁷, et qui dans le *Shāh-nāme* sera un tyran avec deux serpents sortant de ses épaules et nourris de cervelle humaine. Il faut peut-être voir dans cet appel à Frēdōn sur certains talismans et sceaux magiques la réponse zoroastrienne au recours général, mais que certains pouvaient ressentir comme peu acceptable, à l'étranger Sesen et à ses manipulateurs eux aussi étrangers.

FABRICATION LOCALE OU TRANSFERT MARCHAND ?

En l'absence d'une enquête systématique dans le matériel des fouilles et des musées d'Asie centrale, il n'est pas possible de décider fermement si cette aire était ou non incluse dans ce continuum de praxis religieuse. Des indications isolées laissent soupçonner qu'elle l'était. Le seul savant qui a pris la peine d'enquêter sur ce matériel, Kazim Abdullaev (Institut d'Archéologie de l'Académie des Sciences d'Ouzbékistan), a mis en évidence la présence dans ces collections d'un certain nombre de sceaux magiques de type sassanide, probablement tous importés d'Iran et relevant de

la catégorie inférieure et massive de la production : ce sont des images schématiques de l'«archédémon» entravé qui dans les publications est parfois identifié comme Gayōmard, le premier homme, sur des bases il est vrai discutables¹⁸.

D'autres objets sont sans aucun doute de fabrication locale. Avec les manuscrits bactriens des archives du royaume de Rōb (dans le Nord de l'Afghanistan) ont été trouvées deux planchettes de bois portant des dessins¹⁹ (fig. 9) : l'un montre un couple de démons attachés par leurs cheveux hirsutes, trait caractéristique des Lilith autant que des démons iraniens en général ; ils sont liés par des chaînes et «enchaînés» de nouveau par une inscription en spirale. L'inscription vise à imiter les caractères bactriens hérités du grec, mais même Nicholas Sims-Williams n'a pas pu la lire et peut-être n'a-t-elle jamais rien voulu signifier. L'autre planchette «tire» davantage vers l'Inde, avec une inscription brāhmī et le symbole typiquement indien du *vajra*, foudre-massue. Les deux objets étaient visiblement manipulés dans un rituel d'annihilation dont témoignent les impacts de lame ou de feu sur les images des démons. Tant ces images que la disposition des textes, notamment sur la première planchette, rappellent de très près les bols magiques de Mésopotamie sassanide. À ces bols s'apparente aussi une jarre trouvée près de la ville ancienne de Chaganiān (Ouzbékistan méridional) et inscrite à l'encre, tout autour et à l'extérieur, dans un syriaque fautif²⁰. Le texte, qui comporte beaucoup d'obscurités, est un ensemble de malédictions destinées à protéger l'eau contre les Liliths ; on y trouve invoquée Ishtar (ou peut-être Tishtar, dieu iranien de la pluie). Il est probablement l'œuvre d'un Chrétien local connaissant mal la langue liturgique.

Dans la littérature sogdienne quelques textes magiques ou divinatoires ont été identifiés²¹. Le plus long texte magique, P. 3, qui comporte 304 lignes, a été ramené de Dunhuang par Paul Pelliot et est conservé à la Bibliothèque Nationale de France. Je l'ai récemment réédité en collaboration avec Samra Azarnouche²². Le manuscrit date probablement du IX^e siècle, mais le texte lui-même est un collage d'éléments hétérogènes dont certains sont manifestement plus anciens. Dans la forme où il a été assemblé, il combine un rituel typiquement turc de production de la pluie, une invocation au dieu du Vent qui est un pastiche d'hymne avestique²³, une manipulation curative et magique de diverses pierres que l'on retrouve sous des formes proches en Iran comme en Inde, et enfin des éléments d'astrologie indienne et de démonologie tantrique. En dehors de l'usage des pierres il ne paraît partager aucun élément avec ce qu'on connaît de la magie sassanide. Peut-être des objets utilisés dans la magie médicale en Asie centrale, si l'on parvenait à en identifier, permettraient-ils d'éclairer quelques passages qui restent obscurs.

On a parfois suggéré que la compilation finale de ce texte était due à des Manichéens²⁴. Il est vrai que la fabrication et la vente de textes magiques et astrologiques était l'une des ressources de la communauté rurale manichéenne de Kellis en Égypte²⁵. En Chine aussi les Manichéens avaient cette réputation, au point qu'en une occasion

ils furent appelés à la cour impériale pour provoquer la pluie lors d'une sécheresse catastrophique²⁶. Sur la foi de ces exemples on peut admettre que certains Manichéens trouvaient des accommodements à la démonisation des corps astraux, lesquels sont tous dessinés et invoqués dans le rituel décrit dans P. 3. Mais comment justifier l'utilisation rituelle de la viande d'animaux sacrifiés alors que le manichéisme condamne absolument le meurtre des créatures vivantes ? Il paraît plus probable d'attribuer le texte à un milieu de Mages sogdiens vivant sous une autorité politique turque, sans doute le royaume ouïghour, et qui auraient ajouté à leur panoplie la magie de la pluie particulièrement valorisée par leurs nouveaux maîtres. C'est du reste sous le nom de «Livre des Zoroastriens du Soghd» (*Kitāb al-majūs al-Sughd*) que Bīrūnī mentionne un livre qui était sans doute assez similaire à la partie minéralogique de P. 3.

L'ASIE CENTRALE CONNAISSAIT-ELLE DES CULTES AUX DÉMONS IRANIENS ?

À Pendjikent, la ville sogdienne la mieux connue du point de vue archéologique, aucun objet proprement magique ne semble avoir été identifié jusqu'à présent. La démonologie est mieux représentée puisque les scènes religieuses épiques des peintures murales offrent un riche pandémonium, qui du point de vue iconographique trouve ses modèles en Inde et non dans le monde romano-byzantin comme c'était le cas pour le répertoire magique sassanide²⁷.

Un bon exemple est un démon en armure trouvé en 2003 sur un fragment tombé à terre. Il dispose de quatre bras, trait que présentent aussi quelques divinités «positives», mais les deux bras supérieurs brandissent des épées, ce qui rappelle Nirrti, le dieu indien de la Mort²⁸ (fig. 10). Certaines caractéristiques, telles la peau rougeâtre ou le couvre-chef orné d'un crâne et de mains ouvertes qui remplacent ridiculement le symbole astral et les ailes des couronnes royales, sont clairement démoniaques. La présence d'un halo et de flammes jaillissant des épaules a conduit certains membres de l'équipe de Pendjikent à reconnaître en lui une divinité digne de culte, car en contexte iranien ces symboles sont associés à la notion de *farn*, le charisme et la légitimité royale²⁹. Cependant d'autres peintures sogdiennes où des personnages démoniaques sont impliqués dans des scènes narratives montrent que les symboles du *farn* dénotent un pouvoir suprême qui n'est pas particulièrement connoté moralement : certains «rois des démons» les arborent tant qu'ils ont la victoire, et les perdent dès qu'ils sont vaincus. On constate du reste que le personnage du fragment de Pendjikent a à sa droite un personnage plus petit, torse nu et à tête de porc, qui ne peut être qu'un autre démon. Le contexte général paraît être une scène de bataille (les démons sont dans des chars).

La discussion en cours sur cette figure spécifique n'est qu'une partie d'un vieux débat sur la possible existence en Asie centrale de cultes adressés aux démons, ou,

pour être plus précis, de cultes adressés à des personnages que les textes zoroastriens classent parmi les démons. Un fait important est l'existence en Sogdiane et dans son annexe l'Ustrushana, durant la période précédant ou suivant l'invasion arabe, d'un certain nombre de noms de personnes formés sur l'élément *dhēw* (δϣω) qui vient de l'Ancien Iranien *daēva-*, désignant dans les Gāthās les dieux tenus pour indignes du culte, et les démons dans tous les contextes ultérieurs. Le plus célèbre porteur d'un nom de ce type est Dhēwāštīč, le dernier souverain de Pendjikent, dont le nom signifie probablement « mu par un *dhēw* »³⁰.

Ce trait de l'onomastique sogdienne n'est pas partagé par d'autres régions iraniennes à cette période et est difficile à expliquer. On peut être tenté d'y reconnaître des noms apotropaïques comme on en connaît par exemple dans le domaine turc, c'est-à-dire des noms ou surnoms destinés à attirer le mauvais œil sur le nom plutôt que sur la personne. On a plus généralement supposé que le sogdien avait préservé une acception pré-zoroastrienne de *daēva-* comme désignation générique des dieux, qu'ils soient bons ou mauvais³¹.

À ce point de la discussion il est nécessaire de mentionner le cas tout aussi problématique du mauvais sacrificateur Aži Dahāka de l'*Avesta*, Aži signifiant « serpent », « dragon ». Dans la légende nationale iranienne il est devenu en pehlevi *Dahāg*, en persan *Zahhāk*, un oppresseur « touranien » décrit sous forme humaine mais avec, jaillissant de ses épaules, des serpents nourris de cervelle humaine³². Nous l'avons déjà rencontré dans le cours de cet exposé, sur un sceau magique sassanide qui le montre défait par Frēdōn (fig. 8). En Asie centrale il est en quelque sorte chez lui. Près de Bāmiyān, dans la partie centrale des montagnes de l'Hindou Kouch, son nom reste toujours attaché à deux endroits (à ma connaissance – il y en a peut-être d'autres) : la forteresse de Shahr-i Zohak à l'entrée orientale de la vallée, et plus au nord la vallée d'Adjar (<Aždahā), dans les deux cas un paysage de roches rougeâtres qui auraient pu susciter des associations avec le sang ou le mal. Bien que la proposition n'ait pas encore été faite, j'interprète un épisode de la campagne d'Alexandre comme une indication de ce que la légende de Dahāg, enchaîné ou cloué par Frēdōn dans une grotte montagneuse où il doit attendre la fin des temps (fig. 11, cf. cahier iconographique, III), était déjà associée à cette région. Je cite ici Arrien, *Anabase* 5.3.1-2 (l'épisode est aussi mentionné plus brièvement par Strabon, *Géographie* 11.5.5) :

« Ératosthène de Cyrène [...] dit que, ayant vu dans les Parapamisades une grotte, et ayant entendu une légende locale à son sujet (ou l'ayant forgée eux-mêmes), les Macédoniens répandirent le bruit que c'était justement la grotte où Prométhée avait été enchaîné, que c'était là que l'aigle venait le visiter pour se repaître de ses entrailles, et qu'Héraclès, arrivé là, avait tué l'aigle et délivré Prométhée de ses chaînes³³. »

Je suis tenté de supposer qu'on montra là aux Macédoniens une version locale de la grotte de Dahāg, et qu'ils reconnurent immédiatement leur propre légende de Prométhée. L'association était d'autant plus naturelle qu'ils considéraient les Paropamisades, l'actuel Hindou Kouch, comme le prolongement du Caucase. Dans la tradition iranienne ultérieure, pehlevie et persane, le royaume de Dahāg est situé à Babylone et sa prison au Mont Damāvand au nord de l'actuelle Téhéran, mais le *Shāh-nāme* n'en conserve pas moins des traces de l'ancienne association à l'Hindou Kouch : il est considéré comme le grand-père de Mehrāb, roi de Kabul et lui-même grand-père de Rostam, prince du Sistān³⁴.

Rien de tout ceci n'oblige à considérer que Dahāg ait été où que ce soit l'objet d'un culte, même dans ces régions orientales étroitement associées à sa légende. Il est figuré sur une peinture murale du Temple I de Pendjikent où on le reconnaît à ses deux serpents, assis en pleine gloire avec un halo, puis jeté à terre et semble-t-il privé de ce halo (fig. 12)³⁵. Ceci relève d'un traitement iconographique tout à fait conforme à celui des autres démons figurés dans des scènes narratives, ce qui est probablement le cas ici. Plusieurs archéologues soviétiques ont cependant tenu pour acquise l'existence d'un culte rendu au roi-dragon Dahāg, culte dont ils pensent avoir détecté diverses attestations de l'Hindou Kouch à la Sogdiane³⁶. L'un des documents qu'ils ont invoqué, une série monétaire de Khwarāsān Tegin Shāh, un roi turc qui a régné sur la région de Kabul entre la fin du VII^e siècle et 737, serait censé figurer Dahāg en tant qu'ancêtre dynastique selon la légende rapportée par le *Shāh-nāme*, mais l'argument n'est nullement convaincant car ce qu'ils décrivent comme des serpents jaillissant des épaules n'est rien d'autre qu'une stylisation particulière des rubans³⁷. La même remarque peut être faite à propos d'une applique sur un ossuaire sogdien où Dahāg serait aussi supposé figuré, dans ce cas en tant que divinité chthonienne³⁸.

Pendant longtemps ces réserves n'étaient pas de mise avec une grande statue de terre cuite de l'Ermitage, haute de 61 cm, rapportée à la fin du XIX^e siècle par Nikolaj Petrovskij, consul russe à Kashgar, et qu'on attribuait à la Sogdiane orientale ou plutôt à Khotan (fig. 13). Sur un mode grotesque elle figure indubitablement Dahāg avec ses deux serpents sortant des épaules. Sa main gauche tenait un objet rapporté qui, dans la logique de la légende, devait être une petite figure humaine qu'il s'apprête à dévorer ou à livrer à ses serpents. Elle avait été publiée comme statue de culte, et incluse encore récemment dans de prestigieuses expositions internationales³⁹. Elle est maintenant fortement soupçonnée d'être un faux fabriqué peu avant sa date d'acquisition par un artiste local au service du fameux Islam Akhun, lui-même faussaire de manuscrits. Si tel est le cas, cet objet jetterait une lumière inattendue sur le degré de familiarité que les populations illettrées de la Kashgarie pouvaient avoir avec le *Shāh-nāme*, mais il n'apporterait évidemment plus rien au dossier d'un culte ancien à Dahāg.

Abandonnant ici Dahāg à ses cruautés et à ses mystères, l'on ne peut que constater que les dragons, les démons anthropomorphes ou hybrides, les loups, les serpents, et toutes sortes de créatures malfaisantes si totalement rejetées dans la conception dualiste du zoroastrisme, furent une composante essentielle de l'imaginaire visuel de tous les pays iraniens et centrasiatiques, et qu'ils se trouvèrent impliqués dans toutes sortes de pratiques protectrices ou curatives. On a souvent constaté que les démons voyagent plus vite et franchissent mieux les barrières culturelles que les dieux⁴¹. Malgré son caractère très sélectif dans la masse de la documentation, le matériel que nous avons examiné ici, caractérisé par un degré extrême d'éclectisme dans l'emprunt et la combinaison des modèles iconographiques, ainsi que par la récurrence de figures identiques aux deux extrémités de la zone, ne dément pas cette opinion.



Figure 1. Amulette gréco-égyptienne, période byzantine : Saint Sisinnios
© R. Gyselen.

Figure 2. Amulette magique avec inscription pehlevie, revers. Berlin, Museum für Islamische Kunst
© R. Gyselen.



Figure 3. Sceau magique avec inscription pehlevie (impression). New York, The Metropolitan Museum
© R. Gyselen / The Metropolitan Museum of Art, Dist. RMN-Grand Palais / image of the MMA.

Figure 4. Amulette juive gréco-égyptienne, d'après H. von Gall, «The lion-headed and the human-headed god...», pl. XXXII, fig. 12.



5a



5b



7a



7b



8

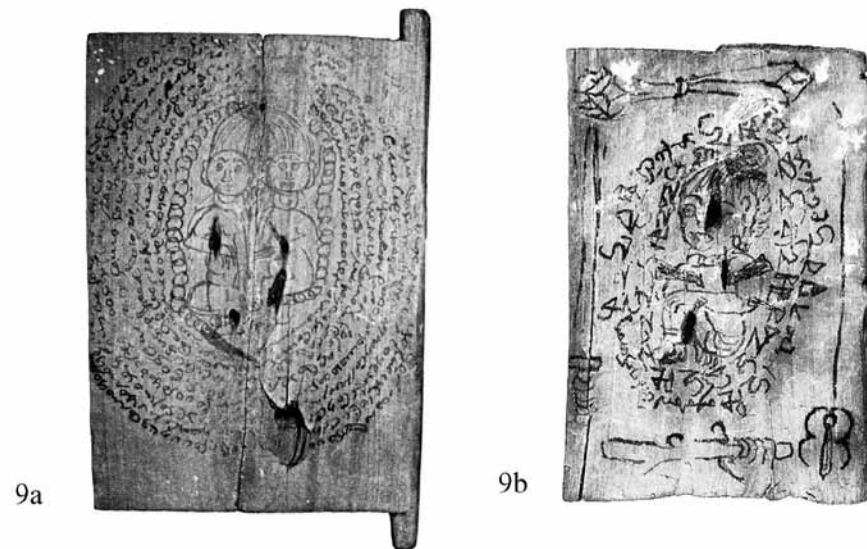
Figure 5. Sceaux magiques (impressions) :

à gauche, avec inscription pehlevie « Gušnasp le secrétaire ; Sesen » ; à droite, anépigraphe © R. Gyselen.

Figure 6. Sceau magique avec inscription pehlevie (impression) : « (...) à lui / par lui, protection » ; cavalier à la croix, probablement Sesen, piétinant une hydre © F. Grenet.

Figure 7. L'« œil souffrant » : à gauche, amulette gréco-égyptienne, période byzantine ; à droite, amulette magique sassanide © R. Gyselen.

Figure 8. Sceau magique sassanide, anépigraphe © R. Gyselen.



9a

9b

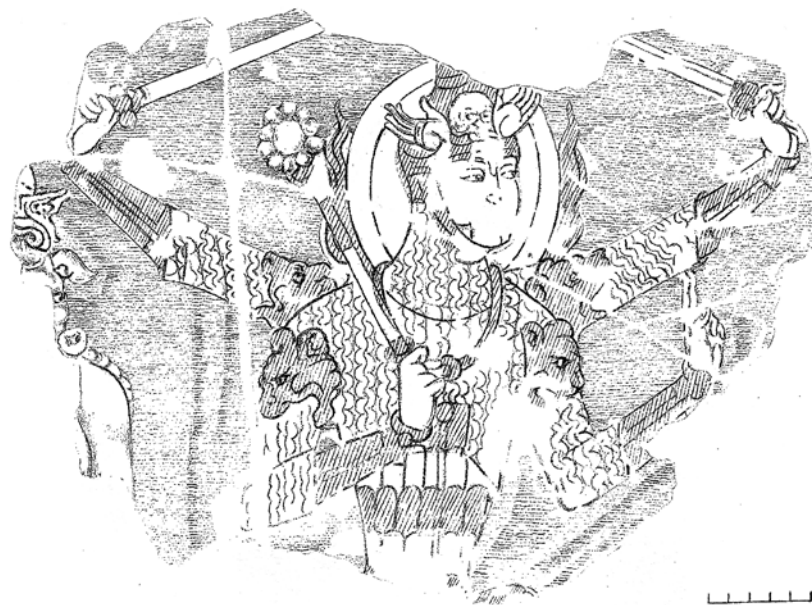


Figure 9. Planchettes de bois, Rōb, Afghanistan : à gauche, avec inscription pseudo-bactrienne ; à droite, avec inscription brāhmī © N. Sims-Williams.

Figure 10. Démon sur une peinture de Pendjikent, 1^{ère} moitié du VIII^e s. © B. Marshak.

Figure 11. Se reporter au cahier iconographique, III.

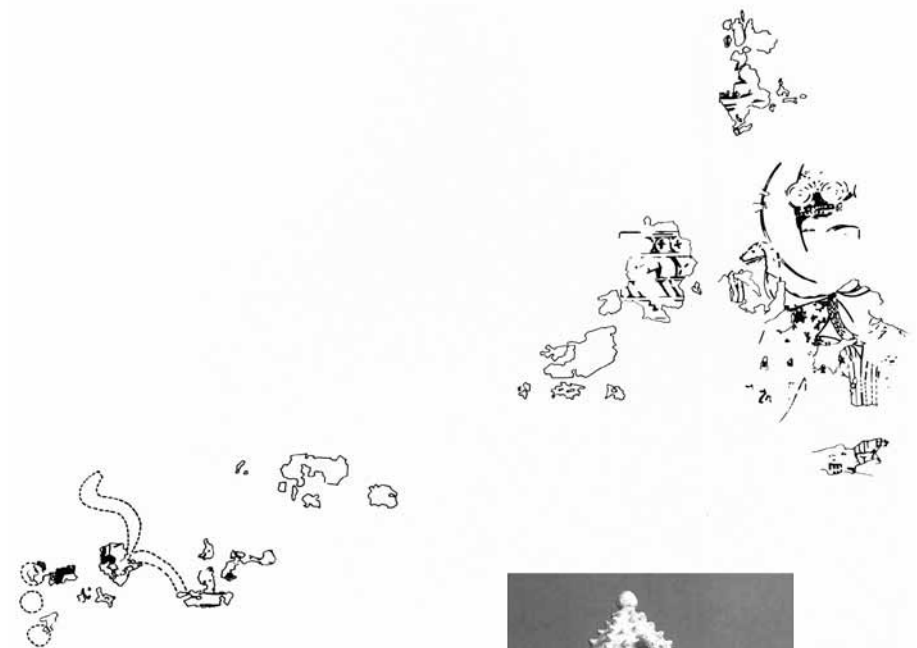


Figure 12. Dahāg sur une peinture du Temple I de Pendjikent, VI^e s. © B. Marshak.

Figure 13. Fausse statue en terre cuite de Dahāg, Kashgar ou Khotan, vers 1890, d'après N. V. Djakonova, « Terrakotovaja figura Zohhaka », © D.R..



NOTES

*. Le présent article constitue une version revue et augmentée de la première version parue en anglais dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 82-93.

1. Voir les traductions de ces passages par P. Ø. Skjaervø dans S. V. Mendoza Forrest, *Witches, Whores, and Sorcerers. The Concept of Evil in Early Iran*, Austin, University of Texas Press, 2011. Voir plus généralement Ph. Swennen (éd.), *Démons iraniens*, Liège, Presses universitaires de Liège, 2015.
2. L'exposé classique est dans R. C. Zaehner, *Zurvan. A Zoroastrian Dilemma*, New York, Biblo and Tannen, 1972, p. 13-18.
3. A. de Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, p. 178-179.
4. J. Naveh, Sh. Shaked, *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem-Leiden, 1985; J. Naveh, Sh. Shaked, *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem, 1993. L'ouvrage pionnier était celui de J. A. Montgomery, *Aramaic Incantations Texts from Nippur*, Philadelphia, University of Pennsylvania, 1913. Remarques générales dans Sh. Shaked, *Dualism in Transformation. Varieties of Religion in Sasanian Iran*, London, School of Oriental and African Studies, 1994, p. 80-90. Voir maintenant : Ch.H. Häberl, «Aramaic incantations between orality and textuality», in J. Rubanovich (ed.), *Orality and Textuality in the Iranian World*, Leiden-Boston, Brill, 2015, p. 365-399; N. Viložny, «Between demons and kings. The art of Babylonian incantation bowls», *ibid.*, p. 400-421.
5. R. Gyselen, *Sceaux magiques en Iran sassanide*, Paris, Association pour l'avancement des études iraniennes, 1995. Ce livre a marqué une nouvelle étape dans la méthodologie de l'étude de ce matériel.
6. M. Schwartz, «*Sasm, Sesen, St. Sisinnios, Sesengen Barphrangēs, and ... 'Semanglof'», *Bulletin of the Asia Institute*, 10, 1996 [1998], p. 253-257. Certains philologues tiennent toujours pour l'ancienne lecture, à tort selon moi : V. A. Livšic, *Parfjanskaja onomastika*, Saint-Petersbourg, Peterburgskoe lingvističeskoe obščestvo, 2010, p. 17 n. 61 (cite l'article de M. Schwartz sans le commenter et sans en tenir compte nulle part dans le livre, qui il est vrai est surtout une reprise d'articles anciens); Shaul Shaked (comm. pers.). La question subsiste de savoir si *ssn* fréquent dans l'onomastique théophore des documents de Nisa doit se lire Sāsān ou Sesen. Pour un enrichissement des hypothèses sur la destinée du motif de la Lilith en Iran, voir M. Timuş, «Légendes et savoirs périnataux chez les Zoroastriens», *Bulletin of the Asia Institute*, 22, 2009 [2012], p. 105-118.
7. F. Vukosavović (ed.), *Angels and Demons. Jewish Magic Through the Ages*, Jerusalem, Bible Lands Museum, 2010, *passim* (images dans les livres imprimés, en premier lieu à Amsterdam à partir du début du XVIII^e s.).
8. P. Gignoux, «Une amulette du Museum für Islamische Kunst de Berlin», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 26, 2002, p. 176-186; F. Grenet, «Religions du monde iranien ancien», *Annuaire EPHE. Section des sciences religieuses*, t. 119, 2011-2012 [2013], p. 43-49.
9. P. Gignoux, «Une amulette...», *loc. cit.* (note 8), p. 179.
10. P. O. Harper, P. O. Skjaervø, L. Gorelick, A. J. Gwinnett, «A seal-amulet of the Sasanian era: imagery and typology, the inscription, and technical comments», *Bulletin of the Asia Institute*, 6, 1992 [1993], p. 43-58; Sh. Shaked, «Notes on the Pahlavi amulet and Sasanian courts of law», *Bulletin of the Asia Institute*, 7, 1993 [1994], p. 165-172; M. Schwartz, «*Sasm, Sesen...», *loc. cit.* (note 6), p. 254.
11. H. von Gall, «The lion-headed and the human-headed god in the Mithraic Mysteries», in *Études mithriaques. Acta Iranica*, 17, Téhéran-Liège, 1978, p. 511-525, pl. XXIX-XXXII.
12. R. Gyselen, *Sceaux magiques*, *op. cit.* (note 5), p. 81-83.
13. R. Magistro, «Alcuni aspetti della glittica sacro-magica sasanide : il "cavaliere nimbato"», *Studia Iranica*, 29 : 2, 2000, p. 167-194.
14. R. Gyselen, *Sceaux magiques*, *op. cit.* (note 5), p. 88-89, fig. 43b, fig. III.
15. A. D. H. Bivar, «A Parthian amulet», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 30, 1967, p. 515-525; R. Gyselen, *Sceaux magiques*, *op. cit.* (note 5), p. 41, p. 87, fig. 44.
16. D. Weber, *Berliner Pahlavi-Dokumente*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2008, p. 112-119 (document XXVII). Frēdōn est ici qualifié de «gentil dieu» (*nāzūg yazd*), ce qui ne correspond certes pas à son statut canonique.
17. *Anthologie de Zādspram* 32.3 : *ēdōn-iz Frēdōn bastan ī Az ī Dahāg rāy xwānīhēd pad abāz-ēstīnīh ī az [ī] kardarān [ī] bēš* «De même Frēdōn, pour avoir lié Az ī Dahāg, est invoqué pour tenir à l'écart les serpents qui causent les blessures».

18. K. Abdullaev, conférences à l'École Normale Supérieure (Paris), mars 2012, inédites. Pour le répertoire comparer R. Gyselen, *Sceaux magiques*, *op. cit.* (note 5), fig. 11-16.
19. N. Sims-Williams, *Bactrian Documents from Northern Afghanistan, III : Plates*, London, The Nour Foundation, 2012, p. 31, pl. 229-230.
20. P. Gignoux, «Une nouvelle jarre inscrite en syriaque d'Asie centrale», in *La Persia e l'Asia centrale da Alessandro al X secolo (Atti dei Convegni Lincei 127)*, Roma, Accademie Nazionale dei Lincei, 1996, p. 39-48.
21. En particulier le texte divinatoire P. 22 : E. Benveniste, *Mission Pelliot, III : Textes sogdiens édités, traduits et commentés*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1940, p. 156, 234-235 (fondé sur le système indien des neuf planètes, comme le texte P. 3).
22. S. Azamouche, F. Grenet, «Thaumaturgie sogdienne : nouvelle édition et commentaire du texte P. 3», *Studia Iranica*, 39 : 1, 2010, p. 27-77; F. Grenet, S. Azamouche, «Where are the Sogdian Magi?», *Bulletin of the Asia Institute*, 21, 2007 [2012], p. 159-177, en particulier p. 171-173.
23. Voir en dernier lieu A. Panaino, «A Sogdian wind between Paris and London», in S. R. Tohtas'ev, P. B. Lur'je (éd.), *Commentationes Iranicae. Sbornik statej k 90-letiju Vladimira Aronoviča Livšica*, Sankt-Peterburg, Nestor-Istorijskij, 2013, p. 295-307.
24. A. Wendtland, «Xurmazda and Ādšay in Sogdian», in Ch. Allison, A. Joisten-Pruschke, A. Wendtland (eds.), *From Daēnā to Dīn. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt. Festschrift für Philip Kreyenbroek zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, p. 111-125.
25. J.-D. Dubois, «L'implantation des manichéens en Égypte», in N. Belayche, S. C. Mimouni (éd.), *Les Communautés religieuses dans le monde gréco-romain (B.E.H.E. 117)*, Turnhout, Brepols, 2003, p. 279-306, en particulier p. 299-300.
26. X. Tremblay, *Pour une Histoire de la Sérinde. Le manichéisme parmi les peuples et religions d'Asie centrale d'après les sources primaires*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2001, p. 88 (avec renvoi au *T'ai'ing huang chi* 355.2812).
27. B. I. Maršak, «Bogi, demony i geroi pendžikentskoj živopisi», in G. I. Smirnova (éd.), *Itogi rabot arheologičeskikh ekspedicij Gosudarstvennogo Ėrmitaža, Léningrad, Gosudarstvennyj Ėrmitaž*, 1989, p. 115-127; B. I. Maršak, *Legends, Tales, and Fables in the Art of Sogdiana*, New York, 2002, p. 109-118.
28. B. I. Maršak, V. I. Raspopova, *Otčēt o raskopkah gorodišča drevnego Pendžikenta V 2003 godu*, Saint-Petersbourg, Gosudarstvennyj Ėrmitaž, 2004, p. 50, fig. 127-128, pl. en couleurs en face de la p. 58. Sur Nirrti voir F. Grenet, G.-J. Pinault, «Contacts des traditions astrologiques de l'Inde et de l'Iran d'après une peinture des collections de Turfan», CRAI (*Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres*), 1997, p. 1003-1063, en particulier p. 1055-1056 et fig. 2.
29. G. R. Karimova, Sh. F. Kurbanov, «Mural Painting from Panjikent (to the problem of symbols and cults)», *Bulletin of Miho Museum*, 8, 2008, p. 185-196. Réfutation par P. Lurye, «Recent finds in Panjakent», in *Sogdian History and Culture*, Seoul, National Museum of Korea, 2010, p. 88-104, en particulier p. 100.
30. P. B. Lurje, *Personal Names in Sogdian Texts*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, n° 469-475.
31. W. B. Henning, «A Sogdian god», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1965, p. 242-254 (= W. B. Henning, *Selected Papers, II. Acta Iranica* 15, Téhéran-Liège, 1977, p. 617-629). Voir en dernier lieu J. Kellens, «Les airiia- ne sont plus des Āryas : ce sont déjà des Iraniens», in G. Fussman, J. Kellens, H.-P. Francfort, X. Tremblay (éd.), *Āryas, Aryens et Iraniens en Asie centrale*, Paris, Collège de France, 2005, p. 233-252, en particulier p. 247.
32. P. O. Skjaervø, «Aždahā, I : In Old and Middle Iranian», *Encyclopaedia Iranica*, III, 1989, p. 191-199.
33. Traduction P. Savinel, *Arrien. Histoire d'Alexandre. L'anabase d'Alexandre le Grand*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p. 159. Sur Dahāg (Bēwarāsp) enchaîné sur le Mont Damāvand et temporairement délivré à la fin des temps par un «hérétique» (*ahlomōy*), voir notamment le traité pehlevi *Zand ī Wahman Yasn* 9.13-22 (C. G. Cereti, *The Zand ī Wahman Yasn. A Zoroastrian apocalypse*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1995). Dans les versions iraniennes le porte-massue Frēdōn, équivalent possible d'Héraclès, est celui qui enchaîne et finalement tuera Dahāg.
34. G. Sarcia, «Sulla religione di Zābul», *Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli*, N.S. 15, 1965, p. 119-165, traite en détails les traditions sur Dahāg dans la région Kabul-Ghazna, mais ne mentionne pas l'épisode de la grotte de Prométhée.
35. A. M. Belenitskii, B. I. Maršak, «The paintings of Sogdiana», in G. Azarpay (eds.), *Sogdian Painting*, Berkeley-Los Angeles-London, 1981, p. 11-77, en particulier p. 68-69, fig. 33.

36. Voir surtout A. M. Belenitski, B. I. Marshak, «L'art de Piandjikent à la lumière des dernières fouilles (1958-1968)», *Arts Asiatiques*, 23, 1971, p. 3-39, en particulier p. 15
37. R. Göbl, *Dokumente zur Geschichte der Iranischen Hunnen in Baktrien und Indien*, 4 vols., Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 1967, émission 243. Comparer l'émission 245 (même stylisation pour l'extrémité des plumes du lion à queue de paon).
38. S. B. Lunina, Z. I. Usmanova, «Personazh so zmejami na fragmente ossuarija», *Obščestvennye nauki v Uzbekistane*, 1986, n° 5, p. 37-40. Les figurines bactriennes de terre cuite mentionnées dans cet article avec leur identification ancienne par G. A. Pugačenkova comme Dahāg tenant des serpents sont maintenant reconnues comme des images d'Héraclès à la massue.
39. N. V. D'jakonova, «Terrakotovaja figura Zohhaka», *Trudy otdela Vostoka. Gosudarstvennyj Ėrmitaž*, Saint-Pétersbourg, 3, 1939. J. Giès, M. Cohen (éd.), *Sérinde, Terre de Bouddha. Dix siècles d'art sur la Route de la soie*, Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1995, n° 23.
40. Information reçue de Pavel Lurje, courriel du 14.04.14. Les résultats d'une analyse par thermoluminescence seront prochainement publiés.
41. Voir en particulier I. Gershevitch, *The Avestan Hymn to Mithra*, Cambridge, University Press, 1967, p. 63-64 : «Angra Mainyu, who may be an invention of Zarathuštra [...] can be relied upon to have travelled faster among daēva-worshippers than Zarathuštra's "ahuric" ideas among daēva-despising *Vourunians».

MATTEO COMPARETI*

University of California, Berkeley

La Sogdiane et les «Autres»

Éléments d'emprunts extérieurs dans l'art sogdien pré-islamique

Nous trouvons régulièrement des preuves d'emprunts extérieurs dans la production artistique sogdienne, en particulier dans les peintures des principaux sites sogdiens que sont Pendjikent, Afrasiab et Varakhsha. Entre le VI^e et le VIII^e siècle de notre ère, les Sogdiens entretenaient d'importantes interactions avec la Chine, les Hephtalites, les Turcs, la Perse, Byzance, l'Inde et un certain nombre d'autres royaumes voisins iraniens. Les chroniques chinoises sont la principale source contemporaine d'information fiable sur ces contacts, tandis que les documents écrits en sogdien sont également utiles dans certains cas.

Des représentations détaillées d'étrangers ne se trouvent qu'à Afrasiab et, un peu, à Pendjikent (par exemple, le personnage dans les peintures du palais de Devastich que A. Belenickij et B. Maršak proposent d'identifier comme un Arabe)¹. En revanche, des éléments décoratifs étrangers empruntés sont souvent observés dans l'art sogdien. À Varakhsha, certains des textiles reproduits sur la selle de l'éléphant blanc dans les peintures de la « chambre rouge » ressemblent à des soieries chinoises, dont on sait qu'elles étaient importées². De plus, le thème et le motif de la scène représentant deux personnes sur un éléphant se battant contre des monstres ailés ont été comparés à Samantabhadra, une image bouddhiste fréquente qui ne provient pas directement de l'Inde mais plutôt des territoires de l'Ouest chinois du VIII^e siècle (en particulier le bassin du Tarim) où la religion de l'Éveillé était alors très forte. Cette hypothèse doit sans doute être préférée à celle qui fait actuellement autorité et qui identifie le plus grand des personnages sur l'éléphant blanc comme étant Ahura Mazda (ou, comme il était connu localement, *δβγ, Ādbagh), lequel dans l'art sogdien, est représenté comme Indra, en accord avec

le système de représentation iconographique des dieux adapté d'un système similaire emprunté à l'Inde³.

D'autres images peintes ainsi que des statuettes en terre cuite d'une divinité sogdienne assise sur un trône en forme d'éléphant, avec des attributs spécifiques dans la main, peuvent probablement être identifiées avec Ādbagh. Dans cet article, je voudrais mettre l'accent sur un aspect spécifique de l'art sogdien concernant l'iconographie de ce dieu et de ses composantes, qui sont probablement enracinées dans les cultures romano-byzantine et indienne.

Il y a vingt ans, Boris Maršak et Valentina Raspopova publiaient un article fondamental sur l'identification des représentations de fêtes locales, impliquant un certain nombre d'acteurs, dans les peintures sogdiennes du Temple II de Pendjikent⁴ (VI^e siècle) (fig. 1). Selon l'identification proposée par les savants russes, et jamais sérieusement contestée, l'un des interprètes est habillé comme Ahura Mazda en raison de la lyre et le plectre qu'il tient dans ses mains⁵. Maršak a intuitivement supposé qu'il y avait un lien avec l'iconographie du roi David jouant de la lyre qui se trouve dans l'art judéo-chrétien, même si les figurines en terre cuite et certaines peintures de Pendjikent représentent la posture formelle type et la solennité qu'on trouve généralement dans les images royales sassanides.

La même divinité apparaît à Pendjikent sur des figurines en terre cuite des VI^e-VII^e siècles représentant un personnage assis sur un protomé d'éléphant en forme de trône et jouant de la lyre (fig. 2). La présence de l'éléphant est souvent observée dans l'art sogdien et dans les textes sogdiens fragmentaires et s'explique par l'adoption en Sogdiane de l'iconographie des divinités indiennes aux alentours du VI^e siècle pour représenter les dieux locaux⁶. Suite à ce phénomène, et pour des raisons qui ne sont pas tout à fait claires, Ahura Mazda/Ādbagh s'est trouvé associé à Indra qui, en Inde, était accompagné par son véhicule animal – hypostase symbolique (en sanskrit *vāhana*) l'éléphant Airāvata. C'est pour cette raison que le trône dans les figurines en terre cuite a la forme de cet animal.

Malgré le caractère problématique des textes sogdiens bouddhistes où de telles associations peuvent être trouvées, caractère déjà signalé par Gnoli et Wendtland, il est clair que l'iconographie de Śakra/Indra est celle adaptée pour Ādbagh dans les statuettes en terre cuite précédemment mentionnées, et l'iconographie de Mahādeva/Oešo semble être celle du dieu nommé *wšpr(kr)* (*Wēšparkar*) sur une inscription figurant sur sa jambe dans une peinture du début du VIII^e siècle à Pendjikent (secteur XXII, salle 1). Le seul élément qui n'est pas complètement compris reste la lyre. Pourquoi est-ce le seul instrument davidique associé à Ādbagh ?

Les théories de Maršak peuvent trouver quelque appui dans une étude des textiles produits dans le domaine de l'art byzantin, y compris ceux de l'Égypte copte. Dans

une étude récente, M. Durand a montré que les inscriptions corrompues sur les textiles figuratifs coptes fragmentaires peuvent être restaurées grâce à l'alphabet grec⁷. Ces inscriptions révèlent les noms des personnages représentés dans les scènes qui ornent ces textiles. Un groupe entier de textiles coptes représentant une femme en face d'un homme barbu assis tenant une lyre, où l'on reconnaissait hypothétiquement une scène de la vie du roi David, est maintenant identifié plus précisément comme figurant Thétis assise devant Zeus (fig. 3). Cette iconographie est définitivement tirée des thèmes classiques plutôt que chrétiens, d'autant qu'à l'origine cela aurait pu être Orphée ou Marsyas (ou même Apollon ou Achille lui-même)⁸ jouant de la musique, ou bien une scène de l'Iliade dans laquelle le foudre de Zeus, grossièrement figuré, aurait été pris pour un instrument de musique. Il se peut que – encore une fois pour des raisons inconnues – l'iconographie de Zeus ait été de quelque manière transmise aux Sogdiens à ce stade, lorsque le modèle byzantin s'était déjà superposé au modèle classique de la représentation d'une histoire biblique qui, à son tour, avait été réinterprétée pour illustrer un épisode de l'Iliade. C'est autour du VI^e siècle que les Sogdiens ont décidé d'adopter l'un des attributs de Zeus, le foudre (également utilisé pour Indra), en tant que signifiant du dieu principal de leur panthéon. Toutefois, les Sogdiens ont adapté le symbolisme en représentant une véritable lyre plutôt que le foudre qui ressemble à l'instrument de musique, car le plectre est aussi représenté. Il est possible aussi que cette transformation de l'attribut appartenant à un dieu important (à la tête de tout un panthéon) tels que Zeus, Indra ou Ādbagh reflète une commune attitude « orientale ». Il est intéressant de noter que dans le monnayage indo-scythe, précisément sur les pièces de Maues (75-65 avant notre ère), le foudre de Zeus peut être personnifié selon une caractéristique très courante dans l'art indien, c'est-à-dire l'« *āyudhapuruṣa* »⁹.

Les moyens par lesquels les motifs externes ont trouvé leur chemin dans l'art de la Sogdiane peuvent être attribués sans guère de doute au commerce des produits de luxe tels que l'orfèvrerie et les textiles transportés le long de la prétendue « Route de la soie », qui était à ce moment-là contrôlée par les Turco-Sogdiens. Il convient de rappeler qu'à ce moment, le commerce entre la Sogdiane et Constantinople fut la cause d'un incident diplomatique avec les Sassanides, lorsque toute une caravane contenant une cargaison de soie transportée par l'émissaire turco-sogdien Maniakh fut achetée par le Perse Shāhānshāh Khosro I (531 -579) et brûlée en public. Cet acte ne visait pas à arrêter ou perturber les activités commerciales sur le territoire persan : il s'agissait plutôt d'un moyen de protéger les intérêts commerciaux sassanides, perçus comme étant menacés par les activités commerciales sogdiennes¹⁰. Les relations turco-sogdiennes-persanes se sont certainement détériorées après cet incident et cela a peut-être stimulé une plus grande proximité entre les pays d'Asie centrale et les Byzantins, bien que cela ne semble pas avoir affecté le processus de diffusion et d'adoption réciproque

des thèmes et motifs artistiques par les civilisations impliquées dans le différend. La question de la forme du foudre transformé en lyre s'avère être le seul problème pour une identification plus juste de cette transmission iconographique concernant Zeus et ses attributs.

Il est intéressant de remarquer que dans le système classique les Arabes ont appelé la constellation de la Lyre «an-Nasr al-wāqī» (l'Aigle planeur), d'où a été tiré Vega, nom de son étoile la plus lumineuse. Dans sa première représentation dans le dôme du caldarium à Qusayr 'Amra (première moitié du VIII^e siècle, c'est-à-dire à la même époque que les peintures sogdiennes de Pendjikent), la constellation de la Lyre est représentée comme un instrument de musique¹¹. Cependant, il est impossible de savoir si les Arabes ont commencé à identifier la Lyre avec l'image d'un aigle déjà à l'époque pré-islamique en raison du fait que les peintures de Qusayr 'Amra sont entièrement fondées sur des prototypes hellénistiques. Selon Manilius (*Astronomica* V, 489), l'aigle porte le tonnerre de Zeus et il pourrait y avoir eu quelque association entre l'image de l'aigle, le tonnerre et l'instrument de musique. En fait, selon le mythe rapporté par Hygin (*Astronomie poétique* II, 7, 1), Zeus ordonna de placer la lyre d'Orphée dans le ciel où elle devint une constellation. Une autre image ressemblant à une fleur double figure dans le «Livre des Étoiles Fixes» (*Suwar al-Kawakib al-Thabitah*) par 'Abd al-Rahman al-Sufi, un ouvrage actuellement conservé à la Bibliothèque bodléienne (Marsh 144) et constituant l'un des plus anciens manuscrits illustrés arabes (début du XI^e siècle). Dans ce cas, al-Sufi nomme la Lyre «harpe Persique», «cymbale», mais aussi «oie» ou «tortue» du fait que, comme le rapporte Hygin, elle a été créée par Hermès avec une carapace de tortue¹². Cet auteur persan écrivant en arabe se souvenait encore du mythe grec après tant de siècles. Pour cette raison, il est très probable que s'il y eut superposition de la lyre, de l'aigle et du tonnerre, ce phénomène s'est dessiné dans le domaine très complexe de l'astronomie/astrologie, dont les éléments qui avaient pris racine dans les traditions classiques et indiennes et d'autres plus anciennes du Proche-Orient ont généré une grande quantité de sujets iconographiques difficiles à identifier et très appréciés autant des musulmans que des chrétiens.

Des communautés chrétiennes étaient présentes sur le territoire de la Sogdiane depuis les V^e-VI^e siècles, ce qui est attesté par des données archéologiques et d'autres sources¹³, alors que des contacts importants entre les peuples de l'Asie centrale et l'Empire byzantin étaient florissants dès le VI^e siècle de notre ère¹⁴. Une assiette en argent doré des VIII^e-IX^e siècles, récemment découverte en Sibérie occidentale, ornée d'une image frontale du roi David jouant de la lyre sous une arche, en présence de deux assistants et d'animaux, présente plusieurs détails tirés de traditions iconographiques sassanides et sogdiennes (fig. 4)¹⁵. Une assiette byzantine en argent agrémentée d'une inscription sogdienne, trouvée dans la vallée de la Kama (Russie), représente sans

doute une scène très similaire à celle décrite ci-dessous, même si la lyre est posée par terre et non dans les mains du personnage principal (fig. 5)¹⁶. Cette découverte fortuite apporte une preuve claire qu'une assiette produite à Byzance, ornée avec l'iconographie romano-orientale, pouvait également être appréciée en Asie centrale.

D'autres emprunts byzantins peuvent être observés dans l'art sogdien du VII^e siècle. Dans un livre sur les ossuaires sogdiens qui n'est malheureusement pas encore paru, Alexander Naymark soutient que non seulement la représentation des divinités gréco-romaines sous des arches a dû être utilisée en Asie centrale en tant que modèle pour la représentation des dieux locaux, mais aussi que les formes et dimensions des cercueils en métal ou en ivoire ont été copiées. Les divinités classiques ont de nouveau été à la mode depuis le V^e siècle byzantin, mais une fois arrivées en Sogdiane elles ont été remplacées par des divinités locales. Naymark propose également de nouvelles identifications pour certaines divinités sogdiennes. Selon lui, Ādbagh est le dieu barbu apparaissant sur au moins un ossuaire, tenant un récipient sur lequel est figuré un animal (qu'il identifie comme un éléphant) et ayant une cuillère dans sa ceinture¹⁷. Ce dernier détail est très intéressant et il pourrait permettre un autre parallèle mais, cette fois, avec l'art khotanais. En fait, le supposé «Bodhisattva iranien» reproduit sur un panneau de bois du VII^e siècle du site bouddhique de Dandan Oiliq a également été publié par M. Mode qui reconstruit l'un de ses attributs comme étant une cuillère dans sa main droite supérieure mais n'a pas proposé de l'identifier avec un dieu précis. Puisque le fond de ces panneaux khotanais représentant les divinités est probablement associé à la sphère iranienne (et, plus précisément encore, sogdienne)¹⁸, il apparaît très clairement que l'hypothèse émise par Naymark pourrait trouver quelque renfort.

Malgré le fait que les ambassades turco-sogdiennes aient atteint Constantinople par le Khorezm, longeant la rive nord de la mer Caspienne et le Caucase (et que les émissaires byzantins aient pris cette voie pour éviter la Perse sassanide), cette activité diplomatique ne semble pas avoir été un important intermédiaire dans la transmission des motifs iconographiques. Au contraire, ce sont des motifs sassanides qui ont commencé à apparaître de plus en plus en Asie centrale. Des inscriptions sogdiennes et chorasmiennes se rencontrent sur un certain nombre d'objets sassanides trouvés dans l'Oural et en Sibérie méridionale (actuellement conservés dans les musées russes). Il semble que ce soient les réseaux commerciaux d'Asie centrale qui aient été la cause de la large répartition géographique de ces objets décoratifs métalliques de luxe sassanides, et que ce soient les commerçants d'Asie centrale qui en aient contrôlé le commerce dans une certaine mesure¹⁹. Maršak était lui-même convaincu de ce point et, en fait, a noté que la posture du dieu assis dans les figurines en terre cuite (Ādbagh) aurait pu être empruntée à des représentations sassanides conventionnelles, notamment celles qui régissent la représentation du souverain sassanide assis sur son trône.

Des éléments classiques ont pu arriver en Sogdiane directement de Byzance ou (plus probablement) de l'Iran sassanide où certains plats en argent doré et ornés de l'image de Dionysos ont été produits autour des V^e-VI^e siècles²⁰. La posture assise « sassanide » peut être observée sur certains panneaux en ivoire sculpté récemment mis au jour sur un site du début de la période abbasside en Jordanie (Al-Humayma). Une origine sogdienne ou, au moins, iranienne orientale, a été alléguée pour ces objets²¹. Cette façon de représenter les gens importants a probablement survécu de manière plus longue en Sogdiane au cours de la première période islamique, lorsque les Sassanides avaient déjà été vaincus par les Arabes.

Les Sogdiens étaient les agitateurs d'un creuset artistique à la croisée des réseaux commerciaux anciens, dans lequel ils ont versé une gamme éclectique de motifs de cultures byzantine, perse et indienne (sans même tenir compte de l'important élément chinois). Le résultat en fut le développement d'une culture matérielle à la fois riche et cosmopolite, bien que maintenant largement oubliée, soutenue et brassée continuellement par la vaste activité commerciale turco-sogdienne entre les VI^e et VIII^e siècles.

Dans cette courte note, j'ai essayé de montrer que, dans les siècles précédant immédiatement l'arrivée de l'Islam, la Sogdiane et sa capitale, Samarkand-Afrasiab, ont joué un rôle important dans l'échange de thèmes et de motifs artistiques le long des routes empruntées par les caravanes du continent eurasiatique. Géographiquement, les Sogdiens ont occupé une position centrale et privilégiée. Il serait très approprié de se référer à Samarkand comme « centre du monde » à cette époque.

*Traduit de l'anglais par Valerie Kean,
revu par Frantz Grenet et Claude Rapin*

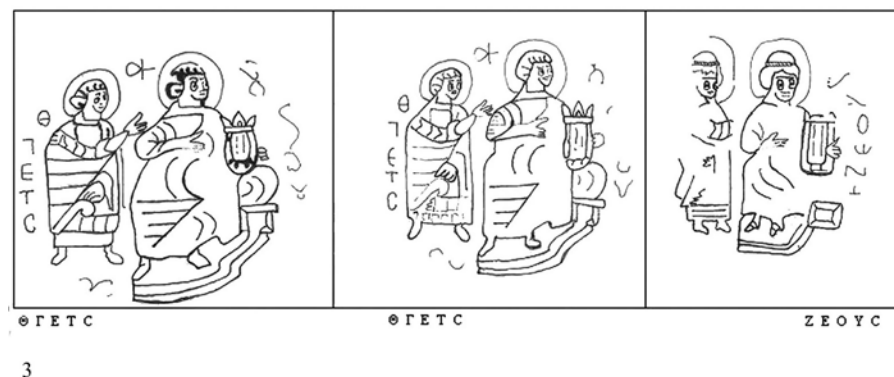
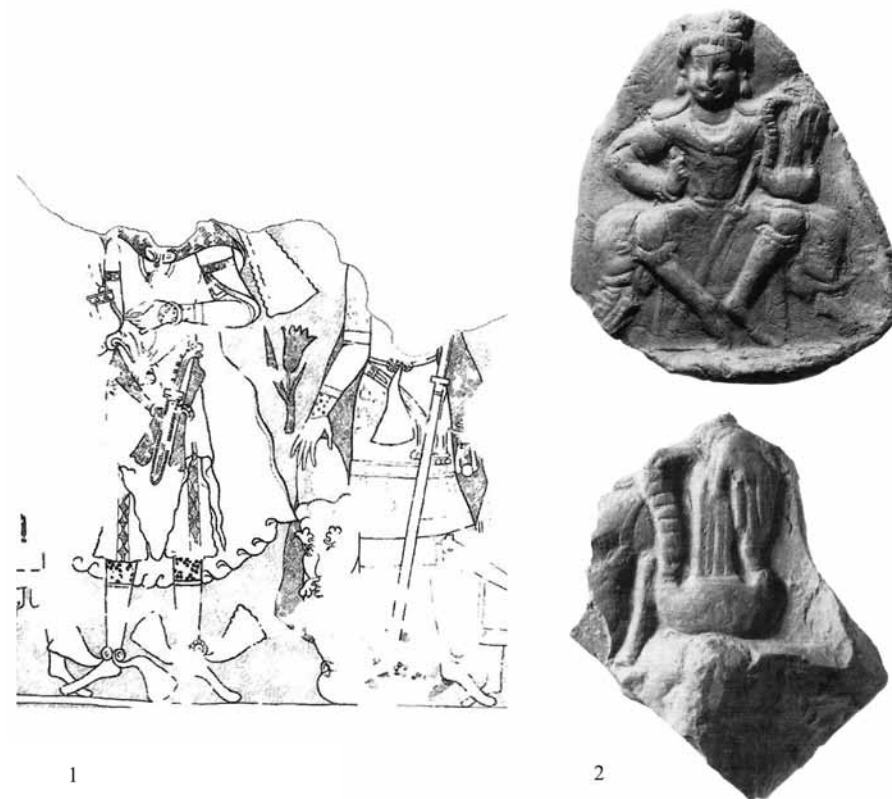


Figure 1. Ādbagh, détail sur une peinture sogdienne du Temple II de Pendjikent, VI^e siècle © D.R..

Figure 2. Ādbagh, figurine en terre cuite de Pendjikent © D.R.

Figure 3. Textiles coptes représentant Thétis devant Zeus assis avec le foudre ressemblant à une lyre © D.R..



4



5

Figure 4. Assiette en argent doré des VIII^e-IX^e siècles trouvée en Sibérie occidentale (région du petit Ob), d'après *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*, 4 [4], 2000, p. 144, fig. 1b © D.R.

Figure 5. Assiette byzantine en argent avec une inscription en sogdien de la vallée de la Kama. D'après M. M. Mango, «Byzantine Maritime Trade with the East (4th-7th Centuries)», *Aram Periodical*, vol. 8, 1996, p. 139-163 (fig. 17 [Ermitage]) © D.R.

NOTES

* Le présent texte est une traduction revue de la version parue en anglais dans les actes du colloque de Samarkand: Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 75-81.

1. A. M. Belenitskii, B. I. Marshak, «The Paintings of Sogdiana», in G. Azarpay, *Sogdian Painting. The Pictorial Epic in Oriental Art*, Berkeley-New York-London, University of California Press, 1981, p. 11-77, ici p. 64. Pour l'identification des étrangers à Afrasiab, voir M. Compareti, *Samarcanda centro del mondo. Proposte di lettura del ciclo pittorico di Afrāsyāb*, Milano/Udine, Mimesis Edizioni, 2009.

2. B. I. Marshak, «La Sogdiana nel VII-VIII secolo d.C.», in B. B. Piotrovskij (curator), *Tesori d'Eurasia. 2000 anni di Storia in 70 anni di Archeologia Sovietica*, Milano, Mondadori, 1987, p. 157-167, ici p. 167. E. Kageyama, «Use and Production of Silk in Sogdiana», in M. Compareti, P. Raffetta, G. Scarica (eds.), *Ērān ud Anērān. Studies Presented to Boris I. Maršak on the Occasion of His 70th Birthday*, Venezia, Cafoscarina, 2006, p. 317-332, ici p. 320.

3. A. Naymark, «Returning to Varakhsha», *The Silk Road Newsletter*, t. 1, 2, 2003, p. 9-22, ici p. 17. Naymark a probablement raison de considérer cette image, clairement d'origine indienne, comme une représentation du roi local de Varakhsha et non comme une divinité. Un sceau sogdien gravé de Kunjile-tepe est orné d'une scène très similaire: un souverain avec son serviteur sur un éléphant pendant qu'une *Niké* vole derrière lui en train de le couronner (V. A. Livshits, «Sogdian Gems and Seals from the Collection of the Oriental Department of the State Hermitage», in W. Sundermann, A. Hinze, F. de Blois (eds.), *Exegisti Monumenta. Festschrift for Nicholas Sims-Williams*, Iranica, Bd 17, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, p. 247-250, fig. 1). Ce sceau serait daté des II^e-III^e siècles et cela prouve que cette iconographie était connue en Sogdiane avant que les peintures de Varakhsha ne soient terminées. Au contraire, Marshak attribuait un caractère religieux à cette peinture de Varakhsha, alors qu'il pensait à une scène de chasse pour le personnage à dos d'éléphant et une chasse au lion sur un panneau du sarcophage sino-sogdien de Yu Hong en Chine, épigraphiquement daté du VI^e siècle: B. I. Marshak, «La thématique sogdienne dans l'art de la Chine de la seconde moitié du VI^e siècle», *CRAI (Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, 2001, n° 1, p. 227-264, ici p. 256-257. V. Škoda identifiait aussi le personnage sur l'éléphant à Varakhsha comme étant Ādbagh: Š. V. Germanovič, *Pendžikentskie hramy i problemy religii Sogda (V-VIII vv.)*, Sankt-Peterburg, Gosudartvennyj Ermitaž, 2009, p. 83. Plus récemment, un vase en argent du Tibet orné de scènes très similaires a été présenté lors d'une conférence au musée de l'Ermitage: M. L. Men'shikova, A. B. Nikitin, «The Silver Vessel from Western China with Depiction of Scenes from Indian Epics», in *The International Conference «Pre-Islamic past of Middle Asia and Eastern Iran» dedicated to the memory of Boris Il'ich Marshak (1933-2006) and Valentin Germanovich Shkoda (1951-2012)* (abstracts), Saint-Petersbourg, 2013, p. 7. F. Grenet a aussi étudié ce vase et a proposé de l'attribuer au VIII^e siècle tibétain, mais en considérant qu'il avait été probablement réalisé par des artistes qui connaissaient les formules artistiques sogdiennes: F. Grenet, «The Deydier Vase and its Tibetan Connections: a Preliminary Note», in *Interaction in the Himalayas and Central Asia: processes of transfer, translation and transformation in art, archaeology, religion and polity from Antiquity to the present day*, Third SEECHAC International Colloquium Vienna, 25-27 November 2013, à paraître 2015.

4. B. I. Marshak, V. I. Raspopova, «Worshipers from the Northern Shrine of Temple II, Panjikent», *Bulletin of the Asia Institute*, vol. 8, 1994, p. 187-207.

5. N. Lapière, *Le Bouddhisme en Sogdiane d'après les données de l'archéologie (II^e-IX^e siècle)*, Thèse de doctorat, Arrêté du 30 mars 1992, Villeneuve d'Ascq, Nordeal, 1998, p. 153.

6. M. Mode, «Sogdian Gods in Exile. Some Iconographic Evidence from Khotan in the Light of Recently Excavated Material from Sogdiana», *Silk Road Art and Archaeology*, Kamakura-shi, 1991-1992, t. II, p. 179-214; M. Compareti, «The Indian Iconography of the Sogdian Divinities and the Role of Buddhism and Hinduism in Its Transmission», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, vol. 69, n° 1-4, 2009, p. 175-210; F. Grenet, «Iranian Gods in Hindu Garb: The Zoroastrian Pantheon of the Bactrians and Sogdians, Second-Eighth Centuries», *Bulletin of the Asia Institute*, vol. 20, 2010, p. 87-99. Des combinaisons de différentes traditions iconographiques peuvent déjà être observées dans l'art kouchan. Pour une possible image de Zeus-Sérapis-Ahura Mazda tenant probablement un *vajra* sur un panneau kouchan en terre cuite du milieu du III^e siècle au Metropolitan Museum, voir: M. Carter, «Preliminary Notes on Four Painted Terracotta Panels», in R. Allchin, B. Allchin (eds.), *South Asian Archaeology 1995*, Cambridge: The Ancient India and Iran Trust- New Delhi, Oxford and IBH Pub. Co., 1997, p. 573-588, fig. 1. Pour une approche très critique sur le problème de l'identification

des divinités sogdiennes selon les iconographies indiennes, d'un point de vue linguistique, voir: G. Gnoli, «Some Notes upon the Religious Significance of the Rabatak Inscription», in W. Sundermann, A. Hinze, F. de Blois (eds.), *Exegisti Monumenta. Festschrift für Nicholas Sims-Williams*, Iranica, Bd. 17, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2009, p. 141-159, ici p. 147-149. Les arguments intéressants mis en avant par Gnoli sur la prétendue identité du dieu Oešo comme la divinité indienne Shiva, devraient être considérés à la lumière des monnaies kouchanes sur lesquelles un dieu du vent appelé en Bactriane Oado (représenté tenant un foulard par-dessus sa tête dans une attitude classique typique) existait déjà depuis l'époque de Kanishka: J. Rosenfield, *The Dynastic Art of the Kushans*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1967, p. 91. La prudence est tout particulièrement de mise concernant les associations trop simplistes entre les iconographies divines indiennes et sogdiennes dans le cas d'Ādbagh: A. Wendtland, «Xurmazda and Aōbay in Sogdian», in Ch. Allison et alii (eds.), *From Daena to Din. Religion, Kultur und Sprache in der iranischen Welt. Festschrift Ph. Kreyenbroek*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2009, p. 111-125. Pour une approche critique de cette identification d'un point de vue artistique, voir: M. Shenkar, *Intangible Spirits and Graven Images: The Iconography of Deities in the Pre-Islamic Iranian World*, Leiden/Boston, Brill, 2014, p. 63-65.

7. M. Durand, «David lyricus ou Jupiter fulminans ? Une Achilléide copte», *Cahiers Archéologiques*, vol. 1, 2002, p. 51-74. Des études antérieures consacrées à ce groupe de textiles doivent être prises en compte à la lumière de ces nouvelles approches: Th. Dale, «The power of the anointed: The life of David on two Coptic textiles in the Walters Art Gallery», *Journal of the Walters Art Gallery*, 51, 1993, p. 23-41. Un fragment de textile copte du musée de l'Ermitage présenté à l'occasion d'une exposition américaine récente a été considéré comme orné de représentations de la vie de David, même s'il est clair que le nom derrière le personnage debout auréolé peut être restauré comme étant celui de Thétis. La touche classique de ce fragment se remarque aussi sur un second médaillon provenant du même fragment où, probablement, il y a une image d'Héraclès luttant avec un lion en présence d'un être fantastique et un oiseau (non un mouton) sous ses pieds: O. Oscharina, «Entry 7», in H. C. Evans (ed.), *Byzantium and Islam. Age of Transition 7th-9th Century*, New York, Metropolitan Museum of Art, 2012, p. 18.

8. Sur des sujets classiques adoptés et adaptés par les chrétiens et, en particulier, l'image d'Orphée que l'on doit considérer comme le modèle pour David, voir F. Bisconti, «The Emergence of Christian Art: Old Themes and New Meanings», in A. Lazaridou (ed.), *Transition to Christianity. Art of Late Antiquity, 3rd-7th Century AD*, New York, Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation, 2011, p. 58-60. Au cours de son séjour dans le palais du roi Lycomède où sa mère Thétis l'amena déguisé en fille, Achille divertit les autres femmes en jouant de la lyre. Cette scène peut être très souvent observée dans l'art classique, mais aussi dans l'art chrétien byzantin. Cette «renaissance païenne» dans l'art byzantin représente un point intéressant. Une des hypothèses pourrait venir d'une vague de réfugiés païens ayant fui vers l'est les persécutions de Justinien. Ils pourraient être considérés comme la source de l'afflux de l'iconographie pré-chrétienne à ce moment-là en Perse et en Asie centrale. Certains chercheurs ont voulu attribuer les motifs artistiques romano-byzantins présents dans l'Inde des Gupta (IV^e-VI^e siècles) et surtout au Cachemire (VI^e-VIII^e siècles) à une présence matérielle d'architectes et d'artistes de la région méditerranéenne: H. Goetz, «Imperial Rome and the Genesis of Classical Indian Art», in H. Kulke (ed.), *Studies in the History, Religion and Art of Classical and Medieval India*, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1974, p. 3-48. Cependant, cette hypothèse n'est pas convaincante étant donné que les motifs artistiques peuvent être transmis sans la nécessité d'une présence concrète des artistes qui les ont inventés. Comme nous le savons bien, les philosophes de l'Académie d'Athènes, qui venait juste d'être fermée par Justinien (527-565) en 529 de notre ère, ont été accueillis par Khosro I (531-579) et après un très court laps de temps sont retournés dans l'Empire byzantin: B. Melasecchi, «Il Lógos esiliato: gli ultimi Accademici alla corte di Cosroe», in L. Lanciotti, B. Melasecchi (eds.), *Scienze tradizionali in Asia: principi ed applicazioni*, Perugia, Fornari, 1996, p. 11-43. En réalité, la bienveillance de Khosro était un acte politique et les philosophes eux-mêmes sont devenus très conscients de cela après avoir vécu dans l'Empire perse pendant un certain temps. Concernant la «renaissance païenne» à Byzance et dans l'Orient des V^e-VI^e siècles, il ne semble pas qu'un phénomène semblable puisse être revendiqué. Il s'agissait effectivement d'une «mode» de la cour byzantine chrétienne, il semble donc correct de penser qu'elle est arrivée directement de la capitale et qu'aucune persécution n'a été impliquée dans sa genèse. Certains chercheurs ont argumenté de manière très pertinente sur le fait que les persécutions anti-juives et anti-chrétiennes perpétrées par les Perses lors de leur domination au cours des IV^e-V^e siècles auraient poussé en Sogdiane des réfugiés adeptes de ces religions: T. Mktrychev, A. Naymark, «Ossuary», in K. A. Abdullaev, E. V. Rtveladze, G. V. Shishkina (eds.), *Culture and Art of Ancient Uzbekistan: Exhibition Catalogue*, Moscou, Vneštorizdat, 1991, p. 64-70.

9. F. Sinisi, «L'eredità iconografica della monetazione ellenistica del nord-ovest del Subcontinente indiano: un "pantheon monetario" saka?», in E. Acquaro, P. Callieri (eds.), *Transmarinae Imagines. Studi sulla trasmissione di iconografie tra Mediterraneo ed Asia in età classica ed ellenistica*, Sarzana, Agorà, 2003, p. 165-202, ici p. 171-172, 183-185.
10. É. de la Vaissière, *Sogdian Traders. A History*, Leiden/Boston, Brill, 2005, p. 228-232.
11. W. Hartner, «Wega» in *The Encyclopaedia of Islam*, vol. IV, Leiden, Brill, 1936, p. 1137.
12. E. Wellesz, «An Early al-Šūfī Manuscript in the Bodleian Library in Oxford. A Study in Islamic Constellation Images», *Ars Orientalis*, vol. III, 1959, p. 12.
13. M. Nicolini-Zani, «Christiano-Sogdica: An Updated Bibliography on the Relationship between Sogdians and Christianity throughout Central Asia and Into China», in M. Compareti, P. Raffetta, G. Scarcia (eds.), *Ērān ud Anērān. Studies Presented to Boris I. Maršak on the Occasion of His 70th Birthday*, Venise, Cafoscarina, 2006, p. 455-470.
14. M. Compareti, «Evidence of Mutual Exchange between Byzantine e Sogdian Art», in *La Persia e Bisanzio. Atti del Convegno internazionale (Roma, 14-18 ottobre 2002)*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 2004, p. 865-922. Des emprunts extérieurs peuvent également être observés dans les peintures sogdiennes laïques où l'on trouve des représentations du *Pañcatantra* et du *Mahābhārata* (ou du *Wizārišn ī čatrang ud nihišn ī Nēw-Ardaxšīr*), certaines fables d'Ésope et, surtout, la louve romaine allaitant les jumeaux: M. Compareti, «Indian Elements in Sogdian Art. Specimens of Religious and Secular Themes», in A. A. Burkhanov (éd.), *Vostok-Zapad: Dialog kul'tur i civilizacij Evrazii, 8 (Festschrift B. Ja. Staviskij)*, Kazan, Gumanitarny (Izdat. TGGI), 2007, p. 34-39; M. Compareti, «Classical Elements in Sogdian Art: Aesop's Fables Represented in the Mural Paintings at Panjikant», *Iranica Antiqua*, 47, 2012, p. 303-316.
15. P. O. Harper, «Iranian Luxury Vessels in China from the Late First Millenium B.C.E. to the Second Half of the First Millenium C.E.», in A. L. Juliano, J. Lerner (eds.), *Silk Road Studies VII. Nomads, Traders and Holy Men along China's Silk Road*, Turnhout, Brepols Publishers, 2002, p. 95-113, fig. 10.
16. M. M. Mango, «Byzantine Maritime Trade with the East (4th-7th Centuries)», *Aram Periodical*, vol. 8, 1996, p. 139-163, fig. 17.
17. Certaines idées intéressantes d'A. Naymark peuvent être trouvées dans: T. Mktrychev, A. Naymark, «Ossuary», *loc. cit.* (note 8). L'ossuaire avec la représentation possible d'Ādbagh a été publié par Grenet qui, cependant, a proposé d'identifier le dieu comme Vahman: F. Grenet, «L'art zoroastrien en Sogdiane. études d'iconographie funéraire», *Mesopotamia*, 21, 1986, p. 97-131, fig. 40. Je tiens à remercier A. Naymark de m'avoir fait part de cette information qui va paraître dans son prochain livre.
18. M. Mode a proposé d'identifier quelques-unes des divinités sur ces panneaux comme sogdiennes (le dieu sur le chameau et le dieu sur le cheval), tandis que pour B. Maršak les dieux étaient khotanais: Mode, «Sogdian Gods in Exile», *loc. cit.* (note 6), p. 189-190. Dans tous les cas, il est utile de rappeler que les Khotanais étaient eux aussi iraniens bien qu'on ne sache rien de leur religion avant leur conversion au bouddhisme.
19. E. de la Vaissière, *Sogdian Traders*, *op. cit.* (note 10), p. 249.
20. B. I. Marschak, *Silberschätze des Orients*, Leipzig, Seemann, 1986, fig. 174-176. On ne peut décider si la divinité sur ces plats doit être identifiée avec une divinité iranienne ou comme une simple représentation de Dionysos, ce dernier souvent représenté vêtu comme une femme dans l'art classique.
21. R. Foote, «An Abbasid Residence at al-Humayma», in H. C. Evans (ed.), *Byzantium and Islam. Age of Transition 7th-9th Century*, New York, Metropolitan Museum of Art, 2012, p. 221-222.

Le mot sogdien pour «digue»

Les échanges culturels entre les peuples supposent des échanges de termes qui désignent les objets des transactions. C'est pourquoi le commerce, et les autres formes d'échange le long de la Route de la soie, s'accompagnèrent de nombreux emprunts réciproques dans les langues des peuples participant à ces échanges, constituant parfois des chaînes d'emprunts étonnantes, avec notamment des déformations ou inversions.

En certaines occasions, il est possible de suivre l'histoire d'un terme et son évolution sur une longue période et une grande distance. Le chinois *tsé/čaj* 冊, prononcé en ancien chinois *ts'ěk*¹, en moyen chinois (stade ancien) *tɕəijk/tɕhɛ:jk*², signifiait «tablette à écrire, registre, document, baguettes de bambou aplaties pour écrire, livre»; on rencontre aussi ce signe sur des os divinatoires. Il a été emprunté par les langues moyen-iraniennes orientales: sogdien *c'k-*, chorasmien *čik-*, bactrien *σακο*³. Il est ensuite passé en persan: *čakk*, *čekk*, rendu en arabe par *šakk*, avant de passer dans les langues européennes où il s'est enraciné en russe: *ček*, en anglais: *check*, en français: chèque, et ailleurs. Il est intéressant de noter que D. N. MacKenzie, à qui revient le mérite d'avoir reconstitué l'histoire du mot, fit remarquer que le chorasmien *čk* avait été emprunté au chinois par l'intermédiaire du sogdien; en effet il était possible en chorasmien de transcrire le chinois *ts-* par *c /ts/*, alors que le sogdien ne disposait que de la consonne affriquée post-alvéolaire *č /tʃ/*⁴. On peut comprendre aussi le mot bactrien comme un emprunt sogdien: en bactrien la consonne post-alvéolaire *k* donne *g* (écrite -γo), alors qu'elle se maintient en sogdien.

Un autre terme, dont l'histoire peut être suivie comme une chaîne de transmission d'un peuple centrasiatique à l'autre sur une durée de deux mille ans, est celui connu en russe comme *kinžal* (poignard). Il nous est venu des langues turques, par

exemple du tatar *hənžer* ou du koumyk *kyndžal*⁵. Le mot turc, de son côté, remonte à l'arabe et au persan *xanjar* issu lui-même des langues du moyen iranien : parthe *hynjyr*, *xnjyr*, sogdien (à la fois dans l'écriture nationale dite «bouddhique», dans l'écriture chrétienne et dans l'écriture manichéenne) *xnyr(h)*, *xyr*, chorasmien *xr'x*⁶, bactrien *χαγγαπο*⁷; *xugor* (indépendant du persan) en yidgha, langue iranienne orientale moderne des montagnes de l'Hindou Kouch⁸, *xingār* en vakhi, *khongor* en darde khovar, *kangar* en cachemiri, etc.⁹.

La permutation des consonnes *j* et *γ*, les métathèses, la chute occasionnelle du *n*, montrent que nous n'avons pas ici affaire à l'évolution normale d'un étymon mais à l'emprunt d'un vocable culturel. La langue-source ici est une langue que nous connaissons fort mal, celle des Xiongnu (Huns asiatique) : parmi les quelques mots issus de leur langue qu'ont transmis les sources chinoises, il y a *jinglu*, 徑路 (épée pour le sacrifice). La prononciation chinoise ancienne de ces caractères était *kēṅh-rāh*, ce qui se rapproche tout à fait de la forme examinée et du turc *kīṅrak* (chez Mahmud Kashgari), du kirghize *qīṅaraq* (lame courbée), et autres¹⁰. On peut concevoir que les guerriers Huns-Xiongnu avaient propagé parmi les peuples qu'ils avaient soumis leur propre terme pour un poignard courbe (ou à une seule lame¹¹?).

Des concepts ou des petits objets comme une lettre de change ou un poignard, facilement transportables, passent de main en main et finissent par parcourir de longues distances. Ce n'est pas le cas des objets encombrants ou intransportables, même sur des petites distances. Les ouvrages d'irrigation évoqués dans cet article appartiennent à cette catégorie.

On sait que le terme *kānd*, *kent* (ville ou village), largement répandu en Asie centrale et à l'ouest de la région, remonte au sogdien ancien *kanθa-*, au sogdien tardif *kaθ*. Ce terme, de l'iranien ancien **kanθā-*, est lié par sa racine au verbe *kan-* (creuser) et fait référence à des travaux de terrassement dans la construction des villes¹². Ici je mentionnerai rapidement l'origine du turc ancien *kārpič* (Mahmud Kashgari : كریچ), en russe *kirpič* (brique), établie par Christiane Reck : **kəhrpa-iča*¹³. On peut noter avec intérêt que la signification étymologique du mot : «qui a une forme», correspond tout à fait aux briques moulées dans le coffrage rectangulaire des peuples centrasiatiques sédentarisés, contrairement aux briques d'argile, ovales, informes, toujours utilisées de nos jours dans la vallée du Ferghana.

Il est possible de suivre un autre legs de la période moyenne-iranienne dans la présente terminologie centrasiatique liée à l'irrigation. On connaît bien l'étymologie chorasmienne de l'ouzbek *yob*, du turkmène *yab* (chorasmien *y'b*¹⁴), termes que l'on peut traduire par «gros canal». L'auteur du présent article a proposé des étymologies iraniennes orientales pour des termes d'irrigation qu'on relève dans des documents d'Asie centrale datant du Moyen Âge tardif, et dont certains se sont conservés jusqu'à

aujourd'hui dans le bassin du Zerafshân. On peut citer pour exemple les termes suivants : *afdaq* («petit canal, courant»), sogdien *'βt'k* (qui coule) < **fra-taka*¹⁵, *awza* (terrain salifère, marais de confluent) < sogdien *'wz'k* (lac)¹⁶; en revanche le boukhariote *kām*, traduisible par «canal majeur», a visiblement une étymologie moyen-perse¹⁷.

Le terme *arna* est largement répandu dans la majeure partie de l'Asie centrale. Dans la province de Khorezm, c'est le cours principal et le plus significatif du canal, son émissaire de tête, ou encore une branche de la rivière dans son lit¹⁸. Dans la «Steppe de la Faim» et la steppe de Karshi il désigne un lit asséché¹⁹. Sadriddin Aini, originaire de Boukhara, le glose quant à lui comme «bras d'une rivière naturelle, dans laquelle l'eau coule largement et peu profondément; petit bras de rivière à fond plat»²⁰. La plus ancienne attestation du terme semble être le toponyme *Kabarna* dans l'oasis du Chāch aux X^e-XI^e siècles (l'actuel Kavirdan?), sur la rive de l'ancien lit du Chirchik²¹, dont le sens littéral est vraisemblablement «canal (*arna*) riche en poissons (sogdien *kp-*)».

Déjà V. V. Bartold écrivait que le mot *arna* était «sans aucun doute un mot aryen»²². Il me paraît vraisemblable de le faire remonter au verbe sogdien *'rn* (faire bouger, faire avancer) élargi par le suffixe nominal **-aka-*. Le verbe iranien ancien **ar-* (indo-européen **H3er-*) doté d'un suffixe nasal (comme en ancien indien *ṛṇoti*, grec ὀρνυμι, persan *rāndan*)²³ signifie «couler vite», d'où l'avestique *auruuant*, traduit en allemand par «schnell, tapfer» et en français «rapide, vigoureux» (et de là en moyen-perse *Arvand*, persan moderne *Alwand*, nom de toute une série de rivières au courant rapide²⁴). Il est possible d'étendre notre étude aux langues pamiriennes avec le sangletchi *yārč* et le zebaki *ārč* (avalanche) < **aračr-*²⁵. Cette étymologie indique donc pour *arna* un sens premier de «cours naturel d'une rivière rapide», sens que les contextes autorisent tout à fait.

Les parties les plus importantes d'un système d'irrigation sont le début du canal et sa digue, grâce à laquelle on parvient à détourner l'eau de son cours naturel. Dans les langues d'Asie centrale il existe toute une série de termes qui signifient «digue» ou «barrage». On peut citer le turc ancien *tuy* ou encore l'ouzbek *tūyon*. Spécifique aux parlers de la province de Khorezm, on trouve le terme *kačr*²⁶, mais en Karakalpakie il est aussi possible de trouver l'appellation *bugut* (*boget*)²⁷. Le terme *band*, très répandu, est quant à lui d'origine persane et constitue la base du présent du verbe *bastan* (enfermer); dans ce sens il est largement utilisé également sur le territoire de l'Iran²⁸. Dans l'oasis de Boukhara, le terme *dargot* (barrage avec retenue d'eau)²⁹ était particulièrement répandu; il convient de le comparer au mot persan, connu par les dictionnaires du Moyen Âge, *dary* (digue) – un terme marqué par une consonance iranienne orientale mais auquel je ne puis proposer d'étymologie³⁰.

Le terme *varγ*, *varay*, *varq* se rencontre principalement dans la vallée du Zeravchan. Il signifie «digue faite de terre et de roseaux» et est noté en yaghnobi *varγ*³¹

(partie supérieure du champ), en tadjik *vary*, *varay* (barrage, digue); dans l'oasis de Boukhara la prononciation répandue est *varq*, *varaq*, à traduire ici par «barrage fait de fil de fer, d'arbres, de branchages, d'herbe ou de pierres mêlées de gazon³²». Il est aussi possible de trouver le binôme *varyband*³³. Le terme est bien attesté dans toute une série de dictionnaires du persan moderne sous les formes *varq* ou *barq* désignant soit un barrage qui protège des coulées de boue, soit un barrage constitué de bois, d'herbe, de terre et de boue³⁴.

Il est intéressant que la forme *baray* soit attestée chez Farididdin Attar, poète mystique du XII^e-XIII^e siècles de Nishapur au Khorasan (l'Abarshahr des Sassanides), alors que l'on trouve la forme *vary* chez les poètes Rudaki (X^e siècle), originaire de Sogdiane, et Farruxi (XI^e siècle), originaire du Sistan et vivant à Ghazni³⁵, donc liés à des territoires de diffusion des langues iraniennes orientales :

آب هرچه کمترک نیرو کند * بند و ورغ سست و پوده بפקند

L'eau emploierait-elle la moindre force, elle parviendrait à faire effondrer un barrage (*band*) et une digue (*varay*) instables et pourrissants (Rudaki).³⁶

یخچه بارید و پای من بفسرد * ورغ بر بند یخچه را ز فلک

Il est tombé de la grêle et mes pieds sont engourdis. Ô barrage (*varay*), retiens donc la grêle (de tomber) des cieux! (Rudaki).

دل برد و مرا نیز بمردم نشمرد * گفتار چه سود ست که ورغ آب ببرد؟

Elle (il) a emporté mon cœur et ne m'a même pas traité comme un homme. À quoi bon les mots, puisque le barrage a été emporté par l'eau? (Farruxi).

De plus, *Wary* est largement répandu dans la toponymie de la Sogdiane : *Varayjan* ou *Faryjjan* (canal du barrage) près de Nakhshab³⁷, le district *Faryidad*/*Barjidad* (mur du barrage) près de Boukhara³⁸, *Faryat*, également près de Boukhara³⁹, qui représente soit le pluriel en *-t* de *Fary* soit la contraction du nom précédent : **Faryed-d*. Dans la même zone on trouve aussi *Waryāsūn*, traduisible par «montée sur un barrage»⁴⁰, et dans l'oasis de Boukhara simplement *Waray*⁴¹. Un lieu dit *Faryūč* était situé dans les faubourgs de Samarkand⁴², et un autre, désigné sous l'appellation *Wary-i Sešamba*, (*Wary* du mardi) à Tatkent dans le Soghd central⁴³.

Le nom le plus connu, *Waraysar*, se rencontre dans la partie la plus en amont de l'oasis de Samarkand. Selon le témoignage des géographes de l'époque islamique

ancienne, qui donnent aussi la traduction arabe du toponyme, le terme *Ra's as-Sadd* (la tête du barrage) renvoie à un district à part (jadis partie de Maymurg), un espace géographique d'où le Dargom, le canal principal alimentant en eau la partie sud de l'oasis de Samarkand, s'embranchait sur le Zerafshân, la rivière du Soghd. Le site de Varagsar correspond à la zone de Ravat-i Khodja à la frontière ouzbéko-tadjike, sur la rive méridionale escarpée du fleuve; les archéologues y ont découvert une ville d'une surface de 18-20 hectares avec un matériel céramique du Haut Moyen Âge et des constructions plus tardives⁴⁴.

En dehors des sources islamiques anciennes, dans lesquelles Varagsar figure à la fois comme région de Sogdiane et comme point stratégique dont le contrôle donnait la clef de tout le Soghd de Samarkand, il est vraisemblablement mentionné dans les documents sogdiens du Mont Mugh, par le terme *βry'kcykxwβw* (seigneur de Vargak). Le texte A-5, une longue liste de gens qui ont reçu de l'argent et des habits, le signale à la ligne 18 comme créancier de 10 drachmes. V. A. Livshits lit *βyškcykxwβw* «souverain de Vešak»⁴⁵ (toponyme non identifié), alors que M. N. Bogolubov et O. I. Smirnova lisent *βyn'kcykxwβw*, toponyme lui aussi inconnu, tout en proposant dans la traduction une alternative «de *βryk*»⁴⁶. Cette lecture alternative est séduisante parce qu'elle nous met directement devant un toponyme connu, qui de surcroît s'inscrit bien dans le contexte de la politique de Dēwāštīch orientée vers le Dargom⁴⁷.

Il n'y a pas à ma connaissance d'autres attestations du terme *βry* dans la langue sogdienne. Toutefois la localisation des toponymes formés sur sa base et l'origine des poètes persans qui ont utilisé ce terme suffisent à indiquer la Sogdiane comme source dudit terme. Les transmissions arabographiques de la première consonne comme *w*, *f* ou *b* indiquent qu'à l'initiale se trouvait le sogdien *β*⁴⁸ (que précisément on trouve transcrit dans le document du Mont Mugh). Le sogdien *β* provient régulièrement de l'iranien ancien **b* (qui donne *b* à l'initiale en iranien occidental) et c'est lui qu'il faut chercher au début de l'étymon. Il faut par conséquent renoncer à l'étymologie proposée par Theodor Nöldeke qui mettait en parallèle l'ancien indien *varga* «Abwender» (du verbe *varjati*, traduit par «défendre») ⁴⁹, d'autant que sémantiquement cette étymologie n'est pas pleinement satisfaisante⁵⁰. De son côté Georg Morgenstierne proposait d'étymologiser *vary* par **bhergh-* «“schützend verwehren” > “Damm” wie Englisch “weir”»⁵¹. Il faut noter que la forme **bhergh-* apparaît dans les langues iraniennes seulement dans le sens spécifique de «honorer, respecter»⁵², qui sont très loin du sens de «digue». À part cela, il faut renoncer au mot fantôme bactrien *βapyo*, lequel en réalité n'est rien de plus qu'un fragment d'un mot entier *αβapyo* qui se traduit par «poutre»⁵³.

Je propose pour ma part d'étymologiser le sogdien **βry-* à partir du verbe iranien très répandu **bag-* (i.-e. **bheH.g-*), que l'on peut présenter en français par «partager, diviser»⁵⁴. Le suffixe **-rā-* forme entre autres des noms à partir de la racine verbale,

ainsi en avestique : *suβrā* (aiguillon) de **sub* (fendre), *čiθra-* (image, lignage) de **čit-* (briller), *sidara-* (ouverture) de **said-* (se fendre, s'ouvrir), etc.⁵⁵. Pour que **bag-ra-* donne en sogdien **βry-* le mot a dû subir une métathèse dans le groupe consonantique. En réalité, les métathèses sont très caractéristiques pour la langue sogdienne et se rencontrent aussi dans le groupe *-gr-* > *-ry-*, comp. *try* (cruel, acéré) de l'iranien ancien. **tigra-*, *nry* (primordial) de **anagra-* (éternel).

Sémantiquement, une telle étymologie souligne la fonction majeure des digues dans les domaines de l'irrigation : la digue sépare l'eau du canal de l'eau du fleuve, elle sert de séparatrice des eaux. Ce n'est pas un hasard si dans l'ouvrage de géographie persan *Hudūd al-'Ālam* il est dit que Varagsar près de Samarkand est «le lieu de la séparation des eaux»⁵⁶.

Traduit du russe par Fabienne Mariengof,
revu par Frantz Grenet et Samra Azarnouche

NOTES

* Le présent texte est une traduction de la version parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 122-129.

1. B. Karlgren, *Grammata Serica Recensa*, Stockholm, The Museum of Far Eastern Antiquities, 1957 (repr. Göteborg, 1964), p. 224.

2. E. G. Pulleyblank, *Lexicon of Reconstructed Pronunciation in Early Middle Chinese, Late Middle Chinese, and Early Mandarin*, Vancouver, UBC Press, 1991, p. 46.

3. Dernière référence : P. B. Lurje, *Personal Names in Sogdian Texts* (Iranisches Personennamenbuch, II/8), Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, p. 158.

4. D. N. MacKenzie, *The Khwarezmian Element in the Qunyat al-Munya*, London, School of Oriental and African Studies, 1990, p. 90. Son mérite est d'autant plus grand qu'à son époque la forme sogdienne *c'kw* n'avait pas encore été lue correctement.

5. M. Fasmer, *Ėtimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, Moscou, Nauka, 1986, II, p. 234.

6. W. Sundermann, *Mittelpersische und parthische kosmogonische und Parabeltexte der Manichäer* (Berliner Turfantexte IV), Berlin, Akademie-Verlag, 1973, p. 126.

7. N. Sims-Williams, *Bactrian Documents from Northern Afghanistan. II: Letters and Buddhist Texts* (Studies in the Khalili Collection, vol. III), London, The Nour Foundation, 2007, p. 276.

8. M. Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoirischen, III*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2001, p. 137-138. La forme correspondante *khadga* du sanskrit épique semble être en dépendance.

9. I. M. Steblin-Kamenskij, *Ėtimologičeskij slovar' vahanskogo jazyka*, Sankt-Peterburg, Peterburgskoe vostokovedenie, 1999, p. 407.

10. Voir aussi A. V. Dybo, *Lingvističeskie kontakty rannih tjurok*, Moscou, Nauka, 2007, p. 84-85 (étymologie turque probable sur *kij-ir* que l'on entend par «courbé, recourbé», voir aussi ouzb. *qinq'ir* et autres).

11. Dans les langues turques modernes le mot désigne le plus souvent un couteau à deux lames : È. V. Sevortjan, *Ėtimologičeskij slovar' tjurkskih jazykov. Obščetjurkskie i mežturkskie osnovy na bukvu «K»*, Moscou, Nauka, 2001, p. 221.

12. P. B. Lurje, «The element *-kaθ/-kand* in the place-names of Transoxiana», *Studia Iranica*, 32/2, 2003, p. 185-212, en particulier p. 203-207.

13. Ch. Reck, «Work in progress: The Catalogue of the Buddhist Sogdian fragments of the Berlin Turfan collection», *Proceedings of the 7th international conference of Societas Iranologica Europaea*, Cracow, forthcoming. Cf. Sir G. Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 737 : «It is prob. that both bricks and the word for them were borrowed by the Turks fr. some other people» (Il est probable que les briques et le terme utilisé pour les designer, aient tous deux été empruntés par les Turcs à un autre groupe).

14. S. Tezcan, «Additional Iranian Loan-Words in Early Turkic Languages», *Türk Dilleri Araştırmaları*, 7, 1997, p. 157-164, en particulier p. 163.

15. Voir également au Khorezm *badak* : Ju. G. Guljamov, *Istorija orošenija Horezma drevnejših vremën do naših dneï*, Tachkent, Izdatel'stvo AN UZSSR, 1957, p. 243.

16. P. B. Lurje, «*Ankân, afdaq, namarz, ūrd, 'wzh* : étimologii sredneaziatskih agrarnykh terminov iz srednevekovykh istočnikov», *Pamjati V. S. Rastorguevoj*, Moscou : Ključ-S, 2007, p. 138-146. Pour le dernier terme il existe des attestations dans la littérature persane classique, et ce chez des auteurs originaires de la Sogdiane : voir *Hidāya al-muta'allimīn fī-tibb* d'Abū Bakr Rabī B. Aḥmad al-Aḥvini al-Bukhārī (X^e siècle), et *Takkamulat al-aṣnāf* de 'Alī b. Muḥammad al-Adīb al-Karmīnī ; aussi dans le dialecte moderne du Khorasan. Sur tout ceci voir H. H. Rezāi Bāqbidī, «*Čāhār lafz-e suqdi dar Hidāya al-muta'allimīn fī-tibb, Nāme-ye Farhangestān*», 7, 1996, p. 61-64 ; Zohreh Zaršenās, «*Vāza-i az Miyan-rōdān*», *Nāme-ye Farhangestān*, 21, 2003, p. 179-183.

17. P. B. Lurje, «"Shapur's Will" in Bukhara», in M. Compareti, P. Raffetta, G. Scarcia (eds.), *Ērān ud Anērān, Studies presented to Boris Il'ič Maršak on the occasion of his 70th birthday*, Venezia, Ca Foscari, 2006, p. 407-418.

18. Ja. G. Guljamov, *Istorija orošenija Horezma*, op. cit. (note 15), p. 243 ; aussi dans les chroniques de Mūnīs et Āgaḥī : *Mangyt-arna*, etc.

19. V. F. Karavaev, *Golodnaja step' v eë prošlom i nastojaščem*, Tachkent, 1914, p. 15.

20. Sadriddin Aini, *Kulliēm*, XII : «Lugati nimtafsilii točiki baroi zaboni adabii Točik», Dušanbe, Irfan, 1976, p. 33.

21. Ju. F. Burjakov, *Istoričeskaja topografija drevnih gorodov Taškentskogo oazisa (istoriko-arheologičeskij očerk Čača i Ilaka)*, Tachkent, FAN, 1975, p. 86-99.

22. V. V. Bartol'd, «Horezm» (article pour l'*Encyclopédie de l'Islam*), *Sočinenija*, III, 1965, p. 544-552.

23. J. Cheung, *Etymological Dictionary of the Iranian Verb*, Leiden-Boston, Brill, 2007, p. 165.

24. M. Kasheff, «Arvand-rūd», *Encyclopaedia Iranica*, II/7, 1987, p. 679-681.

25. D. I. Edel'man, *Sravnitel'naja grammatika vostočnoiranskih jazykov. Fonologija*, Moscou, Nauka, 1986, p. 157 ; V. S. Rastorgueva, D. I. Edel'man, *Ėtimologičeskij slovar' iranskih jazykov*, Moscou, Vostočnaja literatura, I, 2000, p. 195.

26. Ju. G. Guljamov, *Istorija orošenija Horezma*, op. cit. (note 15), p. 194, 260 ; pour le karakalpak *qašy* voir N. A. Baskakov, *Russko-karakalpakskij slovar'*, Moscou, Sovetskaja enciklopedija, 1967, p. 175.

27. N. A. Baskakov, *ibid.*, p. 675 ; de la racine *bōk* (enfermer), voir È. V. Sevortjan, *Ėtimologičeskij slovar' tjurkskih jazykov. Obščetjurkskie i mežturkskie osnovy na bukvu «B»*, Moscou, Nauka, 1978, p. 210.

28. V. L. Savina, *Slovar' geografičeskikh terminov I drugih slov, formirujuščih toponimiju Irana*, Moscou, Nauka, 1971, p. 34-35.

29. O. D. Čehovič, *Buharskie dokumenty XIV v.*, Tachkent : Izdatel'stvo «Nauka» Uzbekskoj SSR, 1965, p. 222 ; M. V. Rahimi, L. V. Uspenskaja, *Tadžisko-russkij slovar'*, Moscou : Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovarej, 1954, p. 136 : également *dorgot*, qui a aussi le sens de «écluse».

30. Dans le dictionnaire de Dehcodā, s.v., il est proposé de lire *darq* comme une faute pour *varq* (ورق) ('A. Akbar Dehcodā, *Luqatnāme*, dictionnaire complet de persan, disponible sur le lien : www.loghatnaameh.org). Cependant le boukhariote *darqām* mentionné dans un document ne peut pas être une faute. Les nombreux toponymes de Transoxiane qui contiennent *dary*, y compris Dargam, peuvent de manière assez sûre être rapprochés de l'ancien iranien **darga-* (long), voir P. B. Lurje, *Istoriko-lingvističeskij analiz sogdijskoj toponimii*, Saint-Petersbourg, 2004, p. 19-20 (thèse inédite, disponible sur le lien : http://www.orientalstudies.ru/rus/index.php?option=com_publications&Itemid=75&pub=1367).

31. M. M. Andreev, A. K. Peščereva, *Jagnobskie teksty*, Moscou, Léningrad : Izdatel'stvo AN SSSR, 1957, p. 344.

32. M. Mahmudov, B. Berdiev, *Luqati muxtasari lahčahoi Buxoro*, Dušanbe : Doniś, 1989, p. 57-58 ; A. P. Muḥamedžanov, «Dargomskaja plotina i krepost' V Ravathodže», *Istorija material'noj kul'tury Uzbekistana*, 9, 1972, p. 232.

33. S. Aini, *Kulliēt*, op. cit. (note 20), p. 61.

34. 'Alī Akbar Dehcodā, *Luqatnāme*, s.v. (dictionnaire complet de persan, disponible sur le lien : www.loghatnaameh.org).

35. Aussi les lexicographes Asadi Tusi (Tus – Tabriz, XI^e siècle) et Šamsi Fahri (Isfahan, XIV^e siècle), qui ont utilisé des textes plus anciens.
36. Variante : *آب هر چون بیشتر نیرو کند * بند و ورغ سست بوده بر کند* (L'eau mettrait-elle le plus de force, elle arracherait la digue fragile et le barrage).
37. Sam'ānī, *The Kitāb al-Ansāb of 'Abd al-Karīm as-Sam'ānī with an introduction by D. N. Margoliuth*, London, Gibb Memorial Series, folio 581 ab; Yāqūt, Hrsg. von F. Wüstenfeld, 1866-1873 : *Jakut's geographisches Wörterbuch*, Hrsg. von F. Wüstenfeld, Leipzig, Brockhaus, IV, 1912, p. 921; Čehovič, *op. cit.*, p. 11, 87. Sur *jan* (canal) voir Lurje, *Istoriko-lingvističeskij analiz sogdijskoj toponimii*, *op. cit.* (note 30), p. 131-133.
38. Istakhri, éd. de Goeje, *Viae regnorum. Descriptio ditionis moslemicae Auctore Abu Ishāk al-Fārisī al-Istakhri*. Ed. secunda, Lugdini Batavorum, Brill, 1927, p. 309; Čehovič, *op. cit.* (note 29), p. 388. Le second élément, sogd. *δt(h)* (mur), peut en composition se réduire à **δt*.
39. F. B. Rostopčín, *Iz arhiva šejhov Džujbari*, Moscou-Léningrad, 1938, p. 154.
40. O. D. Čehovič, *op. cit.* (note 29), I, p. 397. Sur le second élément voir Lurje, *Istoriko-lingvističeskij analiz sogdijskoj toponimii*, *op. cit.* (note 30), p. 227.
41. Istakhri, éd. de Goeje, *op. cit.* (note 38), p. 307.
42. V. L. Vjatkin, «Materialy k Istoričeskoj geografii samarkandskogo vilaeta», *Spravočnaja knižka Samarkandskoj oblasti*, Samarkand, 1901, p. 22.
43. Rostopčín, *op. cit.* (note 39), p. 318.
44. A. P. Muhamedžanov, *op. cit.* (note 32), p. 108-113.
45. V. A. Livšits, *Sogdijskaja épigrafička Srednej Azii i Semireč'ja*, Saint-Petersbourg, Filologičeskij fakul'tet, 2008, p. 215-219; cf. V. A. Livšits, *Sogdijskie dokumenty s gory Mug, II : Juridičeskie dokumenty i pis'ma*, Moscou, Izdatel'stvo vostočnoj literatury, 1962, p. 181.
46. M. N. Bogoljubov, O. I. Smirnova, *Sogdijskie dokumenty s gory Mug, III : Hozjajstvennye dokumenty*, Moscou, Izdatel'stvo vostočnoj literatury, 1963, p. 51-51 (le nom n'est repris ni dans la table des toponymes, ni dans celle des personnages). La lettre -r- n'est pas liée aux autres dans ce document, cf. *mr-ity*, '*psr-δ*', ce qui d'une manière générale est normal dans le ductus des documents du Mont Mugh.
47. F. Grenet, É. de la Vaissière, «The last days of Panjikent», *Silk Road Art and Archaeology*, 8, 2002, p. 155-196, en particulier p. 165.
48. P. B. Lurje, «*Arabosogdica* : Place-names in Transoxiana as written in Arabic script», *Manuscripta Orientalia*, 7:4, 2001, p. 22-29, en particulier p. 23.
49. Apud P. Horn, *Grundriß der neupersischen Etymologie*, Strassburg, Verlag von Karl J. Trübner, 1893 (repr. Hildesheim etc., 1988), p. 242. Étymologie reproduite par Muḥammad Ḥasan-dūst, *Farhang-e rīše-šināxtī-ye zabān-e Fārsī*, Téhéran, Farhangestān-e zabān va adabiyāt-e fārsī, 1383 (2004-2005), p. 191.
50. G. Morgenstierne apud W. Brandenstein, «Kušānisch βαργο», *Indo-Iranian Journal*, 5:3, 1961-1962, p. 235.
51. *Ibid.*
52. J. Cheung, *op. cit.* (note 23), p. 10-11; H. Rix et alii, *Lexicon der indogermanischen Verben*, Zweite Auflage, Wiesbaden, Reichert, 2001, p. 78-80.
53. N. Sims-Williams, «Bactrian Historical Inscriptions of the Kushan Period», *The Silk Road*, 10, 2012, p. 76-80.
54. J. Cheung, *op. cit.* (note 23), p. 1-2; V. S. Rastorgueva, D. I. Edel'man, *Étimologičeskij slovar' iranskih jazykov*, Moscou, Vostočnaja literatura, III, 2003, p. 45-58.
55. J. Wackernagel, A. Debrunner, *Altindische Grammatik*, II/2 : Nominalsuffixe. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1954, p. 849-858; L. Gercenberg, *Morfologičeskaja struktura slova v drevnih indoiranskih jazykah*, Léningrad, Nauka, 1972, p. 241.
56. *قسمت گاه آب بدین ورغ سرست* Voir V. V. Bartol'd, *Hudūd al-'Ālem. Rukopis' Tumanskogo*, Léningrad, izd. AN SSSR, 1930, folio 23a; Vladimir F. Minorsky, *Hudūd al-'Ālam. The Regions of the World. A Persian Geography 372 A.H.-982 A.D. 2nd ed*, London, Gibb Memorial Series, 1970 [1937], § 25 : 14.

YURY KAREV*

UMR 8546 CNRS/ENS « Archéologie et Philologie d'Orient et d'Occident »

Les Sogdiens captifs dans les califats umayyade et abbasside Contexte et conditions d'acculturation

La participation active des représentants de la noblesse sogdienne ou turco-sogdienne issue des différents royaumes du Māwarā'annahr, entre Bukhārā et le Shāsh, en tant que guerriers professionnels au service des califes al-Ma'mūn et surtout al-Mu'tašim, est le phénomène le plus marquant lié au déplacement relativement massif des Sogdiens de leur pays natal vers le monde islamique¹. En Chine, leur mouvement, mieux connu, est un vecteur inverse². On note qu'il fallut un siècle, à partir de la conquête des pays au-delà de l'Amou-darya par le gouverneur du Khorassan et éminent général Qutayba b. Muslim (705-715), pour que le recrutement des Sogdiens dans l'armée califale en Iraq devienne mutuellement profitable. L'érosion de la force de frappe de l'armée umayyade qui s'appuyait sur la structure tribale arabe détermina peu à peu la demande d'un autre type de détachements militaires à l'époque abbasside. La nouvelle conjoncture sur « le marché de travail » favorisa l'engagement d'une partie de la noblesse centrasiatique dans le système politico-économique du califat, qui ne se fit pas nécessairement sous la contrainte comme cela avait été le cas à l'époque umayyade.

Néanmoins, la première apparition « massive » des Sogdiens dans les régions centrales du califat date de la fin du VII^e-début du VIII^e siècle, époque où les gouverneurs umayyades du Khorassan commencèrent les premiers raids puis la conquête à grande échelle du Māwarā'annahr. Il s'agissait avant tout des prisonniers/esclaves, amenés par milliers d'au-delà de l'Amou-darya après chaque campagne militaire arabe. Avec la soie, ils faisaient partie des biens en nature les plus importants pour les échanges commerciaux. Cela est stipulé, avec indication précise des prix, dans le traité de paix de

712 entre le roi du Sughd Ghūrak et Qutayba b. Muslim³. Un autre groupe de Sogdiens, beaucoup moins nombreux, arriva dans le califat en tant que clients/*mawālī* des patrons arabes (et par conséquent des tribus dont ils étaient membres), plutôt sous la pression de circonstances diverses que par force.

Le problème principal pour l'étude de ce phénomène est le manque de témoignages sur leur parcours. Les sources écrites gardent très peu de renseignements sur le destin des centaines de clients/*mawālī* et des milliers de prisonniers/esclaves qui se sont retrouvés arrachés à leur culture. On trouve des mentions rares et sporadiques des guerriers ou des détachements militaires sogdiens auprès du califat umayyade, mais ce qui advenait des représentants d'autres groupes sociaux, après leur transfert forcé ou leur départ volontaire, ne se laisse repérer que par quelques exemples isolés. La raison principale pour laquelle cette information est préservée dans les ouvrages médiévaux du monde islamique consiste dans les traces que certains ressortissants du Sughd et des pays voisins ont laissées dans un contexte culturel qui n'était nullement sogdien mais arabe (poésie, belles-lettres/*adab*, transmission de la tradition musulmane – les *ḥadīths*, etc.). Sinon, les mentions des Sogdiens en dehors de leur pays concernent des événements politiques concrets, presque sans données d'ordre culturel.

Malgré un nombre très limité d'exemples, il est possible de saisir la tendance générale dans le processus d'adaptation des ressortissants du Māwarā'annahr dans un milieu culturel qui leur était complètement nouveau. Notre but n'est évidemment pas de dresser ici une liste exhaustive de toutes les mentions de Sogdiens dans le califat, mais de mettre en évidence les cas les plus caractéristiques qui sont en rapport avec la problématique du transfert culturel. Les exemples choisis concernent surtout le milieu littéraire (le milieu des transmetteurs de la tradition musulmane, – les *muḥaddithūn*, est un sujet à part).

Le point de départ pour l'analyse est l'information sur le statut de tel ou tel groupe social qui s'est trouvé en dehors de sa propre culture. Le degré de liberté personnelle est ici le facteur principal comme, d'ailleurs, le degré de «tolérance» et de «perméabilité» de la culture d'accueil. Ainsi, un prisonnier, à la différence d'un marchand, d'un mercenaire ou d'un spécialiste reconnu et invité, se trouve dès le départ dans la position la plus vulnérable pour la préservation de son identité culturelle, surtout si cette dernière n'est pas perçue par son entourage comme un élément de valeur évidente. Le statut juridique du prisonnier, d'ordinaire soumis à l'esclavage, laisse très peu de possibilités pour la transmission des éléments de la culture des ancêtres d'une génération à l'autre.

En ce qui concerne la noblesse, c'est-à-dire les individus libres, possédant, en règle générale, à titre héréditaire, de vastes terres dans leur pays natal, la situation était différente. Il suffit de rappeler l'exemple le plus frappant – le procès «inquisitoire» organisé en 841 par la volonté du calife al-Mu'taṣim, contre Afshīn, le roi d'Ushrūsana⁴. Si préconçue et malhonnête qu'ait été la recherche d'informations prouvant son apostasie

– et bien qu'Afshīn ait été capable de démentir assez correctement leur caractère anti-islamique –, ces éléments montrent un attachement incontestable du roi à sa propre culture et aux coutumes de son pays, malgré la conversion formelle à l'islam et le service militaire auprès du calife. Que la noblesse sogdienne, avec les représentants des anciennes dynasties régnantes, ait eu un problème d'adaptation à la nouvelle doctrine religieuse – et la tension sous-jacente dura plus d'un siècle – ne laisse aucun doute. Il suffit de rappeler l'exécution, sous prétexte d'apostasie, de deux rois de Bukhārā à l'époque d'Abū Muslim et, plus tard, d'al-Mahdī⁵.

Les facteurs principaux dans ce processus de transformation culturelle et par conséquent identitaire sont le degré d'éloignement du milieu natal, la durée de séjour en dehors de celui-ci, le degré d'intégration, c'est-à-dire la possibilité et l'intérêt de s'adapter à une autre société. Afshīn arriva dans le califat à l'âge adulte, en homme déjà mûr, éduqué et formé dans le système des coordonnées culturelles de son pays. Il fut exposé trop tard et trop peu de temps pour pouvoir recevoir l'emprise profonde d'une autre culture, ce dont les autorités abbassides ne tardèrent pas à profiter dès qu'elles éprouvèrent la nécessité de se débarrasser de lui.

Pour d'autres catégories de Sogdiens, le long séjour en dehors de leur région se passait plutôt selon le schéma du «melting pot/creuset» bien qu'il soit nécessaire de souligner que nous ne parlons que de ceux qui attirèrent l'attention des auteurs musulmans. On peut supposer par exemple que les marchands du Sughd, de Bukhārā, Ishtīkhan et Isfīgāb qui séjournaient dans les quartiers qui leur avaient été réservés par le calife à Baghdād⁶, n'étaient pas confrontés au processus de «désogdisation» comme l'étaient les esclaves. En même temps, la conversion à l'islam de la population sogdienne au Sughd et l'intégration du pays dans le système politique et économique du califat devaient sans doute avoir une forte influence sur tous les Sogdiens libres.

Malgré le fait que le flot de prisonniers du Māwarā'annahr se soit fait remarquer surtout après les conquêtes de Qutayba b. Muslim, l'information la plus ample sur des groupes de Sogdiens, et non pas simplement des individus, remonte à l'époque des premiers raids arabes au nord de l'Amou-darya. En 674, le gouverneur du Khorassan 'Ubayd Allāh b. Ziyād emmena à Baṣra entre 2000 et 4000 prisonniers parmi lesquels il y avait des «fils des rois», les *abnā' al-mulūk*, tous excellents archers⁷. Indirectement, les sources permettent de supposer que même devenus esclaves, ils continuèrent à exercer leur métier. On ne peut pas exclure que le détachement des archers de Bukhārā qui figure dans les événements de 740 à Kūfa⁸, remonte historiquement aux prisonniers de 674 et a pu subsister assez longtemps comme unité à part, étant donné la possibilité d'arrivée de nouveaux compléments de prisonniers bukhariotes – durant la première moitié du VIII^e siècle, il y eut plusieurs occasions. Malheureusement, on ne sait pas exactement comment ces ressortissants de Bukhārā s'adaptèrent au milieu musulman.

Dans ce contexte de l'art du tir à l'arc un personnage surtout se fit remarquer : Abū 'Adnān 'Abd ar-Rahmān b. 'Abd al-A'lā al-Baṣrī as-Sulamī, un *mawlā* des *banū Sulaym* (des Qaysites, Arabes du Nord). D'après ses propres dires, son arrière-grand-père, originaire du Sughd, avait été capturé par 'Abd Allāh b. Khāzim as-Sulamī, gouverneur du Khorassan entre 684 et 692⁹. Étant donné que ce gouverneur ne mena pas de campagne militaire au Sughd – le Khorassan connu à cette époque une période de *fitna* marquée par les confrontations intestines entre différentes tribus arabes – ce Sogdien avait dû se trouver un jour au mauvais endroit, en dehors de son pays. Il est néanmoins presque certain que la capture eut lieu pendant la campagne menée au Sughd en 682 par le gouverneur précédent, Salm b. Ziyād, avant que 'Abd Allāh ne devienne gouverneur deux ans plus tard. On sait que Salm organisa, dès sa nomination à ce poste, une campagne militaire d'envergure au Māwarā'annahr, et beaucoup de guerriers de Baṣra répondirent à son appel, dont 'Abd Allāh b. Khāzim qui l'accompagna de Baṣra au Khorassan¹⁰. C'est d'ailleurs 'Abd Allāh qui apporta une part du butin des campagnes du Khwārazm et du Sughd au calife Yazīd b. Mu'āwiya¹¹. 'Abd Allāh participa sans doute aux opérations au nord de l'Amou-darya et l'ancêtre d'Abū 'Adnān dut faire partie de son butin.

L'évolution du statut de ce prisonnier est assez caractéristique – au départ il pouvait être soumis à l'esclavage, mais al-Marzubānī note que 'Abd Allāh le traita avec bienveillance (*fa-manna 'alay-hi*). Il est fort possible qu'il ait été affranchi. Soit lui, soit, du moins, ses descendants, devinrent clients/*mawālī* et reçurent la *nisba* (gentilé) de la tribu de leur maître, as-Sulamī. Il semble que cela n'ait pas été un cas isolé, mais une tendance générale qui dépendait beaucoup des qualités personnelles et professionnelles des prisonniers. En tout cas, pour tous les exemples qui vont suivre, il s'agit déjà de *mawālī* et non pas d'esclaves.

Il est intéressant qu'Abū 'Adnān qui vivait à la fin du VIII^e et durant la première moitié du IX^e siècle, ait été lui-même non seulement un archer expérimenté (*aḥad ar-rumā' al-muḡīdīn*) mais aussi l'auteur du premier ouvrage consacré aux arcs des Arabes *Kitāb qisī al-'arab* (al-Marzubānī dit que personne ne le précéda dans une composition de ce genre). Il fut connu comme *rāwī*, transmetteur de récits, connaisseur de l'*adab*, mais aussi poète. C'était donc un lettré entièrement inscrit dans le contexte culturel de la langue arabe. Les trois générations qui le séparaient de son arrière-grand-père ont été visiblement suffisantes pour une acculturation complète. Il n'est pas étonnant non plus qu'il se soit intéressé, au IX^e siècle, aux arcs arabes et non pas sogdiens : il s'agit plutôt d'une œuvre de l'*adab* (« *wa lahu kutub fī al-adab ḥisān minhā kitāb qisī al-'arab... wa kitāb fī gharīb al-ḥadīth* ») que d'un ouvrage purement technique. Néanmoins, même si depuis la fin du VII^e siècle la langue sogdienne et son environnement culturel étaient sans doute oubliés dans son cas, on ne peut pas entièrement exclure la

transmission de la tradition du tir à l'arc dans sa famille, vu l'attachement particulier de ses ancêtres à cet art. Son arrière-grand-père qui fut capturé huit ans après les archers de Bukhārā appartenait à la même génération (les sources ne disent pas explicitement qu'il était archer). En tout cas, c'est le seul élément qui distingue le choix des préférences créatives d'Abū 'Adnān de l'ensemble des sujets classiques arabes.

La première grande campagne menée sur le territoire du Sughd, par le gouverneur du Khorassan Sa'īd b. 'Uthmān en 676, fut aussi accompagnée du transfert physique d'un grand nombre de prisonniers (même s'ils n'étaient peut-être pas 30 000 comme le dit Narshakhī, mais plutôt de l'ordre de 3 000, comme à l'époque de 'Ubayd Allāh)¹². Les représentants de la noblesse y jouèrent aussi un certain rôle. Selon les sources, leur nombre varie de 20 à 80. Ils étaient, d'après les versions, soit de Bukhārā, ce qui est plus probable, soit du Sughd. À la différence de 'Ubayd Allāh b. Ziyād, Sa'īd ne les avait pas pris comme prisonniers mais comme otages, c'est-à-dire les garants de l'accomplissement des conditions du traité conclu avec les Sogdiens (ou plutôt avec la reine de Bukhārā). En les emmenant perfidement dans son domaine à Médine, Sa'īd n'a pas tenu son engagement de les rendre. En outre, une partie d'entre eux a subi une humiliation consciente : on priva les fils des rois et des *dihqāns* (les nobles, les propriétaires terriens) de leurs armes, ceintures, tenue en brocard et soie, autrement dit des attributs de la noblesse, et on les força à travailler comme esclaves. Cette forfaiture coûta la vie à Sa'īd. Les otages réussirent à se venger et à tuer l'offenseur. Selon Narshakhī, les Sogdiens se tuèrent ensuite jusqu'au dernier, leur situation étant sans issue ; d'après la version d'al-Kūfī, probablement plus réaliste, ils fuirent et se retranchèrent dans les montagnes aux alentours de la ville en repoussant les attaques des assaillants. Ils moururent de faim et de soif¹³.

Au premier abord, le degré d'intensité du transfert culturel dans cette histoire est égal à zéro, mais elle eut une suite intéressante du fait que Sa'īd n'avait pas traité tous ses otages de la même manière. Certains, affranchis, ne furent pas impliqués dans son assassinat. Un lettré de la première moitié du IX^e siècle était le petit-fils ou plutôt l'arrière-petit-fils de l'un des Sogdiens qui survécurent à cet événement. Abū al-Ḥasan 'Alī b. 'Abd Allāh b. Sayf, connu sous le nom de 'Allūyah/'Alluwayh, était chanteur à la cour du calife Muḥammad al-Amīn et était encore vivant à l'époque d'al-Mutawakkil (847-861)¹⁴. Son grand-père Sayf portait un nom arabe et avait sans doute été converti à l'islam (la source omet probablement une génération avant Sayf). Comme Abū 'Adnān, 'Alī b. 'Abd Allāh b. Sayf avait été éduqué dans un milieu complètement différent de celui de ses origines. Il était un chanteur raffiné, excellent musicien, interprète, connaisseur des belles-lettres/*adab* et conteur d'histoires, apprécié aux soirées organisées à la cour, mais son passé sogdien était visiblement trop lointain pour laisser d'autres traces plus tangibles que la simple mention de son ancêtre.

À l'époque de Qutayba b. Muslim on connaît plusieurs personnes emmenées dans le califat après les campagnes militaires au Māwarā'annahr. Dans cette liste figure un poète de renom, Abū Muḥriz Khalaf b. Ḥayyān al-Aḥmar. Selon al-Marzubānī, il faisait partie des Sogdiens (*as-Sughd*) qui furent capturés par Qutayba b. Muslim. Le fils de Qutayba, Salm, offrit ces Sogdiens à Bilāl b. Abī Burda¹⁵. On sait que Bilāl b. Abī Burda occupa plusieurs hautes fonctions dans la première moitié du VIII^e siècle, dont le poste de *qāḍī* (le juge) de Baṣra. Il mourut peu après 120/737-738, sous le calife Hishām¹⁶. Ibn Qutayba précise que Bilāl affranchit Khalaf et son père (ils devinrent ses clients/*mawālī*) et que tous deux étaient du Farghāna (il ne mentionne pas la campagne de Qutayba)¹⁷. On note que Yāqūt réunit toutes ces informations – celles que l'on trouve chez al-Marzubānī et chez Ibn Qutayba¹⁸. Ainsi, on ne peut pas exclure que Khalaf soit né avant les campagnes de Qutayba au Sughd et Farghāna en 712-715¹⁹. Si tel était le cas, il avait dû être capturé très jeune car sa mort eut lieu au plus tôt vers 175/791-792 (la période après la mort de Hārūn ar-Rashīd en 193/808-809, évoquée par un autre informateur, est moins probable chronologiquement)²⁰.

Ce garçon sogdien devint l'un des meilleurs connaisseurs de la poésie pré-islamique arabe. Mieux encore, il imitait les poèmes de cette époque si bien qu'il pouvait les faire passer pour anciens²¹. Pour cela, il fallait qu'il ait non seulement le talent poétique et la mémoire hors du commun dont parlent toutes les sources, mais le niveau de connaissance le plus profond de la culture et du mode de vie des Bédouins. Il est possible qu'au moins par son père il ait connu le sogdien (il est attesté qu'il parlait le persan – *al-fārsiyya*)²². On constate ici une habileté remarquable du jeune Sogdien pour appréhender une autre langue dans son expression la plus raffinée et complexe : la poésie. Contrairement aux cas mentionnés plus haut où la « fusion » dans une autre culture eut lieu chez les petits-fils et les arrière-petits-fils des Sogdiens, nous avons ici une acculturation complète déjà au niveau de la première génération (ou peut-être de la deuxième). La condition de base de cette transformation fut évidemment le jeune âge du captif. Arraché au contexte natal, l'enfant sogdien adopta complètement la langue et l'ensemble des références culturelles du nouveau milieu. C'était une voie naturelle pour ceux qui dès le départ avaient très peu de choix ou plutôt n'en avaient aucun. Par rapport à Khalaf, le roi d'Ushrūsana, Afshīn se situe très loin, presque à l'opposé, de l'ensemble des modèles de réaction de l'individu à un environnement nouveau et étranger.

Le caractère très lacunaire des sources permet à peine de distinguer dans le califat des situations suggérant un haut degré de préservation des réminiscences de l'information acquise et appréhendée dans le pays natal – le Sughd. Un exemple est néanmoins assez significatif. Grâce à l'étude remarquable de V. A. Èberman²³, nous disposons des données recueillies et analysées concernant un autre poète de la fin du

VIII^e-début du IX^e siècle, Abū Ya'qūb Ishāq b. Ḥassān b. Qūhī, connu sous la *nisba* d'al-Khuraymī²⁴. Son poème (*qaṣīda*) où il décrit les malheurs arrivés aux habitants de Baghdād pendant le siège de la capitale par les armées d'al-Ma'mūn, est parmi ses œuvres les plus célèbres²⁵.

Al-Khuraymī et ses ancêtres ne firent visiblement jamais partie du butin des grandes campagnes arabes au Māwarā'annahr. Il était Sogdien de Marw et *mawlā* (client) de la famille d'al-Khuraym des *banū* al-Murra de la tribu nord-arabique de Ghaṭafān²⁶. On sait que dans la capitale du Khorassan il y avait une « rue sogdienne » et même une résidence/palais du roi de Bukhārā, le *bukhārākhudā*²⁷. La ville jouait sans doute un rôle clé dans les activités de la diaspora sogdienne à l'ouest. Al-Khuraymī en faisait partie mais n'a très probablement jamais vécu au Sughd. Toutefois, ses origines étaient pour lui un objet de fierté – dans sa poésie, il revient plusieurs fois sur le thème de ses racines. En ce sens, il ressemble à certains poètes de langue arabe, originaires de l'aire culturelle iranienne. Il est intéressant qu'il y ait eu une certaine rivalité entre eux au niveau de l'identité régionale. On peut évoquer la réponse qu'un des plus grands poètes du VIII^e siècle, Bashshār b. Burd (mort en 783)²⁸, donna au calife al-Mahdī :

« – Chez quels *al-'aḡam* (les non-Arabes de l'aire culturelle iranienne) sont tes racines ?

J'ai dit : chez ceux qui ont le plus de cavaliers (*fursān*) et sont les plus forts contre les adversaires, – les habitants du Ṭukhāristān !

Quelqu'un a dit : – tels sont les Sogdiens (*aṣ-Ṣughd*).

J'ai dit : non, les Sogdiens sont des marchands.

Al-Mahdī ne le réfuta pas²⁹. »

On note par ailleurs que le grand-père de Bashshār, Yarḡūkh, fut prisonnier au Ṭukhāristān lors de sa conquête par le gouverneur du Khorassan, al-Muhallab b. Abī Ṣufra (698-701). Ayant grandi dans le milieu arabe, Bashshār ne renia jamais ses origines. Selon le contexte, il manifestait un fort attachement aux non-Arabes (*shadīd ash-shighb wa al-ta'aṣṣub li-l-'aḡam*)³⁰. Il faisait allusion à ses origines nobles : « Mes racines – les Quraysh (la tribu du prophète Muḥammad) des non-Arabes (*al-'aḡam*) ! »³¹. Le long *nasab* (lignée) de Bashshār le prouve : un cas rare pour quelqu'un qui n'était ni arabe ni homme d'État. Malheureusement, la lignée trop courte du Sogdien al-Khuraymī ne permet pas de retracer les liens avec les ancêtres illustres dont il parle :

« Je suis des nobles (*min surā'*) du Sughd ; me revêtait

la souche/racine (*'irq*) des Non-Arabes (*al-a'āḡim*) d'une peau, dont l'histoire/renommée (*al-khabar*) est excellente³². »

Cela a été remarqué par les auteurs arabes. D'après Ibn 'Asākir, le poète remontait à une maison noble des non-Arabes (*kāna yarǧi 'u ilā bayt fī al- 'aǧam karīm*)³³. Dans un autre poème al-Khuraymī dit :

« Certes, mon père est Sāsān, Kisrā b. Hurmuz
Et *khāqān*, si tu [veux] savoir, est mon parent (*nasīb*)³⁴. »

Il dit également :

« Au Sughd prit racine la lignée de notre père
À Marw ash-Shāhiḡān nous nous arrêtons (*aḡra 'nā*)
Combien au Sughd j'ai d'oncles excellents [du côté paternel]
Et d'oncles illustres [du côté maternel] à Ġūzḡān !³⁵ »

Il est vrai qu'à la période de remise en valeur par la population iranophone de son héritage culturel (le phénomène de *shu 'ūbiyya*) à l'époque abbasside, faire remonter sa lignée aux rois devint de nouveau matière à prestige et par conséquent à exagération³⁶. L'époque permettait de le faire ouvertement, même si l'antécédent le plus remarquable remontait à l'époque umayyade. On peut rappeler que Qutayba b. Muslim fit prisonnière, au Sughd, une petite-fille du dernier souverain sassanide Yazdigird III³⁷. Elle fut envoyée d'abord à al-Ḥaǧǧāǧ, puis au calife al-Walīd. Devenue concubine, Shāh Āfrīd donna naissance à Yazīd, le futur calife pendant une courte période, en 744. Pour lui, les liens avec les rois du passé préislamique qu'il tenait de sa mère étaient objet de fierté (*fakhr*). Il se vante de sa parenté avec le Sassanide Khosro II, avec le fondateur de la branche des Marwānides de la dynastie umayyade, avec l'empereur byzantin et le souverain turc :

« Je suis fils de Kisrā, mon père est Marwān
Mon grand-père est *qayṣar* et [mon] grand-père est *khāqān*³⁸. »

Si pour le calife umayyade ses origines royales non-arabes avaient une certaine valeur, il n'est pas étonnant qu'à l'époque abbasside les habitants d'origine noble de l'aire culturelle iranienne en aient profité, au moins dans le discours. Dans le cas d'al-Khuraymī, la question est de savoir dans quelle mesure ses liens passaient par sa famille noble sogdienne : les rois du Sughd avaient des liens matrimoniaux avec les *khāqāns* turcs³⁹ et la présence de représentants de la famille sassanide au Māwarā'annahr, bien avant la fuite de Firūz, fils de Yazdigird III et père de Shāh Āfrīd au nord de l'Amou-darya, est attestée dans les sources⁴⁰. Le poète pouvait également faire référence à ses parents

du côté de sa mère qui habitaient à Ġuzḡān, ville à l'ouest de Balkh, au sud de l'Amou-darya. Ces derniers ne devaient pas forcément appartenir à la diaspora sogdienne mais pouvaient être d'origine noble iranienne⁴¹. Dans ce cas, la transmission de la mémoire généalogique se serait inscrite dans les *topoi* – authentiques historiquement ou non – de l'Iran et non pas du Sughd. Du côté de son père, al-Khuraymī pouvait avoir des liens avec le clan royal sogdien des *ikhshīds* mais on remarque tout de même qu'il reste dans le paradigme du renvoi aux souverains suprêmes d'antan, compréhensible par son entourage arabe. Le rang royal des *ikhshīds* n'atteignait pas un niveau de notoriété suffisant pour faire partie de l'ensemble des références culturelles d'origine non-arabe, acceptées et adoptées dans le monde littéraire et poétique arabe. S'il sous-entend l'histoire illustre de ses ancêtres sogdiens (et non pas iraniens en général) dans le premier *bayt* (vers) mentionné ici, elle, cette renommée historique reste en réalité complètement obscure et non commentée. Autrement dit, le poète n'introduit aucun détail nouveau lié à l'histoire du Sughd, même si la référence à ses origines sogdiennes nobles a été une nouveauté en soi qui n'est pas passée inaperçue des auteurs arabes. C'est pour cette raison que Yāqūt, dans l'article sur le Sughd de son grand ouvrage géographique, mentionne al-Khuraymī et donne deux exemples de ses *fakhrs* (éloges en sa faveur) liés explicitement à ses origines sogdiennes⁴². Al-Khuraymī resta en quelque sorte le seul représentant des Sogdiens dans la littérature arabe qui osa ouvertement être fier du passé de ses ancêtres même si, formellement, il n'ajouta à leur histoire aucun élément tangible.

Le *bayt* où il mentionne Kisrā et le *khāqān* fait d'ailleurs partie d'un *fakhr* de dix *bayts* écrit dans les circonstances particulières. Al-Khuraymī accompagna son patron 'Uthmān (b. 'Umāra) b. Khuraym nommé gouverneur d'Arménie en 165-168/781-785, dans la campagne contre les Khazars⁴³. C'est un fait intéressant en soi car il montre une fois de plus que les *mawālī* du Khorassan, dont le Sogdien al-Khuraymī, participaient activement aux opérations militaires loin de leur province. Il ne s'agit visiblement pas encore des détachements sogdiens du Māwarā'annahr ; ils arriveront au califat plus tard, dans la première moitié du IX^e siècle. Dans le poème en question, al-Khuraymī mentionne les Arabes du Nord (*Ma'add*) et du Sud (*Qaḡṭān*) qui essayèrent de piller son bien (*mālī*)⁴⁴. L'appel aux cavaliers (*fawāris*) de Marw et de Balkh lui permit de se défendre mais il regrette tout de même que la maison de ses gens/tribu (*dār qawmī*) n'ait pas été proche pour augmenter le nombre de ses partisans (une indication de plus qu'il ne s'appuyait pas sur les guerriers du Sughd mais sur ceux de Marw et de Balkh). C'est dans cette situation dramatique qu'il fait référence à ses liens avec les Sassanides et le *khāqān* turc, en rappelant, avec une certaine amertume, qu'à « l'époque du polythéisme nous avons possédé les cous de tous les gens » (*malaknā riqāb an-nās fī ash-shirk kullahum*), « en vous faisant subir l'humiliation » (*nasūmukum khusfān*). Il est clair qu'al-Khuraymī s'adresse aux Arabes en tant qu'héritier de la gloire impériale passée des peuples iraniens

en général et non pas spécialement des Sogdiens. Cela ne l'empêchait pas d'avoir la réputation d'un musulman pieux, dévoué à l'islam⁴⁵. Il le manifeste aussi à la fin de ce poème : nous avons suivi le messager d'Allāh... (*taba'nā rasūl Allāh...*). Un autre poème⁴⁶ fut aussi composé en Arménie dans les circonstances du même conflit ethnique – son patron, 'Uthmān (b. 'Umāra) b. Khuraym, mit al-Khuraymī à la tête d'un détachement, ce qui provoqua une réaction de rejet de la part des chefs militaires et nobles arabes (*ashrāf*). D'un ton moins provocant et plus philosophique, ce poème montre parfaitement que la question principale pour al-Khuraymī, comme pour des milliers de *mawālī* au premier siècle du règne de la dynastie abbasside, n'était pas le retour au passé sassanide mais la contradiction entre le caractère universel de l'appel à l'islam et la position privilégiée et dominante d'une ethnie, les Arabes, par rapport à tous les autres musulmans. En évoquant de nouveau ses racines sogdiennes, al-Khuraymī déclare :

«Eux, [les Sogdiens], sachez-le, sont mes racines (*aṣlī*) d'où j'ai grandi (*manbitī* – litt. mon lieu de croissance, d'origine), à chaque branche sur la terre il y a une racine ! »

Plus encore, al-Khuraymī insiste sur l'égalité des hommes, quelle que soit leur origine :

«Je pense, les gens sont égaux dans la vie (*arā an-nās shar'an fi al-ḥayāt*), et on ne voit à un tombeau à l'égard d'un [autre] tombeau ni suprématie/grandeur (*'alā'*) ni supériorité/mérite (*fadl*)⁴⁷ ».

Al-Khuraymī passa une grande partie de sa vie loin de Marw – dans la Ġazīra, en Syrie (ash-Shām) et il habita à Baghdād⁴⁸. Il était proche de la famille illustre des Barmakides, originaires de Balkh, non loin de Ġuzġān, et leur adressait des poèmes panégyriques (*madīḥ*)⁴⁹. C'est dans le contexte littéraire de cette époque marquée par le phénomène de la *shu'ūbiyya*⁵⁰, le mouvement culturel des *mawālī* lettrés d'origine iranienne, qu'il faudra étudier les œuvres poétiques et la biographie d'al-Khuraymī.

On a retracé brièvement le parcours de quelques personnages d'origine sogdienne en dehors du Māwarā'nnahr, dans le contexte socio-politique des époques umayyade et abbasside. Comme pour d'autres peuples touchés par l'expansion du califat, le statut, l'âge et l'éloignement de l'environnement culturel du pays natal déterminaient le degré d'implication des Sogdiens dans les différents types du transfert culturel, allant de l'influence superficielle de la culture d'accueil aux processus de métissage ou, dans la plupart des cas, de la transition complète à un monde de références culturelles qui, au départ, leur étaient étrangères.

NOTES

* Le présent texte est une traduction revue et augmentée de la version parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev *et alii* (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 130-135.

1. Voir l'étude spécialement consacrée à ce sujet : É. de la Vaissière, *Samarcande et Samarra. Élités d'Asie centrale dans l'empire abbasside* (Studia Iranica, Cahier 35), Paris, Peeters Publishers, 2007.
2. On dispose de toute une variété de sources, écrites et matérielles, sur ce sujet ; voir, par exemple, É. de la Vaissière, É. Trombert (éd.), *Les Sogdiens en Chine*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 2005.
3. Ibn al-A'tham al-Kūfī, Abū Muḥammad, *Kitāb al-Futūḥ*, éd. par Sa'īd 'Abd al-Wahhāb al-Bukhārī, 8 volumes, Hyderabad : Dā'ira al-ma'ārif al-'Uthmāniyya, 1968-1975 ; ici vol. VII, p. 245.
4. Muḥammad b. Ġarīr at-Ṭabarī, *Ta'rikh ar-rusul wa al-mulūk*, éd. par M. J. de Goeje *et alii*, 15 volumes, Leiden, E. J. Brill, 1879-1901, ici III, 1308 suiv. ; É. de la Vaissière, *Samarcande et Samarra, op. cit.* (note 1), p. 131 suiv.
5. Muḥammad b. Ġa'far Narshakhī, *Ta'rikh-i Bukhārā*, éd. par Muḥammad Taqī mudarris Ridāwī, Tihārān, Intishārāt-i Tūs, 1^{ère} éd. 1351/1973, 2^e éd. 1363/1984, p. 14-15.
6. Aḥmad b. Abī Ya'qūb al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān*, éd. par M. J. de Goeje, Leiden, E. J. Brill, 1892, p. 248-249 ; É. de la Vaissière, *Histoire des marchands sogdiens*, Paris, Collège de France, 2004, p. 254.
7. At-Ṭabarī, *op. cit.* (note 4), II, 169-170 ; Narshakhī, *op. cit.* (note 5), p. 52 ; al-Kūfī, *op. cit.* (note 3), vol. IV, p. 205 ; Aḥmad b. Yaḥyā al-Balādhurī, *Kitāb futūḥ al-buldān (Liber Expugnationis Regionum)*, éd. par M. J. de Goeje, Leiden, E. J. Brill, 1866, p. 411.
8. At-Ṭabarī, *op. cit.* (note 4), II, 1708.
9. Muḥammad b. 'Imrān al-Marzubānī, *Kitāb nūr al-qabas al-mukhtaṣar min al-muqtabas fi akhbār al-nuḥā' wa al-udabā' wa ash-shu'arā' wa al-'ulamā'*, ikhtisār Yūsuf b. Aḥmad al-Yaghmurī (Die Gelehrtenbiographien des Abū 'Ubaydallāh al-Marzubānī, Bibliotheca Islamica, Band 23a), éd. par R. Sellheim, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1964, p. 217-218.
10. At-Ṭabarī, *op. cit.* (note 4), II, 392-393.
11. At-Ṭabarī, *op. cit.* (note 4), II, 488.
12. At-Ṭabarī, *op. cit.* (note 4), II, 177-180 ; al-Balādhurī, *op. cit.* (note 7), p. 411-413 ; al-Kūfī, *op. cit.* (note 3), vol. IV, p. 190-198 ; Narshakhī, *op. cit.* (note 5), p. 53-57 ; 'Abd al-Ḥayy b. (aḍ)-Ḍaḥḥāk Gardīzī, *Zayn al-akhbār (Ta'rikh-i Gardīzī)*, éd. par 'Abd al-Ḥayy Habībī, Tihārān, Dunyā-yi Kitāb, 1985, p. 239.
13. Al-Kūfī, *op. cit.* (note 3), vol. IV, p. 198.
14. Abū al-Faraġ, 'Alī b. al-Ḥusayn al-Iṣfahānī, *Kitāb al-aghānī*, éd. par Iḥsān 'Abbās, Ibrāhīm as-Sa'āfin, Bakr 'Abbās, 25 volumes, Bayrūt, Dār Ṣādir, 1^{ère} éd., 2002, 3^e éd., vol. XI, 2008, p. 224-244 ; Khalīl b. Ayybak aṣ-Ṣafādī, *Wāfi bi-l-wafayāt* (Das Biographische Lexikon des Ṣalāḥaddīn Ḥalīl ibn Aibak aṣ-Ṣafādī), 32 volumes, éd. par H. Ritter *et alii*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1962-2013, vol. 21, p. 212. D'après lui, il décéda sous le calife précédent, al-Wāthiq (842-847).
15. Al-Marzubānī, *op. cit.* (note 9), p. 72.
16. Aḥmad b. Abī Ya'qūb al-Ya'qūbī, *Ta'rikh*, éd. par M. Th. Houtsma, vol. II, Leiden, E. J. Brill, 1883, p. 388 ; Khalīfa b. Khayyāt al-'Uṣfurī, *Ta'rikh*, éd. par Akram Diyā' al-'Umarī, Riyāḍ : Dār Tayba, 1985, p. 361 ; at-Ṭabarī, *op. cit.* (note 4), II, 1657-1658 ; P. Crone, *Slaves on Horses. The evolution of the Islamic polity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 147 ; Ch. Pellat, *Le milieu basrien et la formation de Ġāhīz*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1953, p. 288, note 3.
17. 'Abd Allāh b. Muslim, Ibn Qutayba, *Kitāb ash-shi'r wa ash-shu'arā' (Liber poësis et poetarum)*, éd. par M. J. de Goeje, Leiden, E. J. Brill, 1904, p. 496.
18. Yāqūt b. 'Abd Allāh al-Ḥamawī, *Mu'ġam al-udabā' : Irshād al-arīb ilā ma'rifa al-adīb*, 7 volumes, éd. par Iḥsān 'Abbās, Bayrūt, Dār al-gharb al-islāmī, 1993, vol. III, p. 1254.
19. D'après W. Ahwaldt il serait né en Iraq vers 110-115/728-734 : W. Ahwaldt, *Chalef elahmar's Qasside*, Greifswald, C. A. Koch's Verlagsbuchhandlung, 1859, p. 18-19. Cette question demande une analyse détaillée de toutes les sources disponibles.
20. Al-Marzubānī, *op. cit.* (note 9), p. 80.

21. C. Pellat, «Khalaf b. Ḥayyān al-Aḥmar», in (*EF*) = *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition, H. Gibb, J. Kramers, E. Lévi-Provençal, J. Schacht *et alii* (eds.), 11 volumes, plus supplément volume XII et index, E. J. Brill, Leiden, 1986-2004 (1^{re} édition à partir de 1960), vol. IV, p. 919; Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Band II, *Poesie bis ca. 430 H.*, Leiden, E. J. Brill, 1975, p. 460-461; Aṣ-Ṣafadī, *op. cit.* (note 14), vol. XIII, p. 354.
22. Yāqūt, *Mu'ḡam al-udabā'*, *op. cit.* (note 18), vol. III, p. 1255.
23. V. A. Èberman, «Al-Hurejmi, arabskij poet iz Sogda», *Zapiski Kollegii vostokovedov pri Aziatskom muzee Akademii nauk* SSSR, t. V, Leningrad, Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1930, p. 429-450.
24. Le poète est mentionné dans un grand nombre d'ouvrages médiévaux arabes, surtout ceux consacrés à la poésie et à l'*adab*. À part la bibliographie dans l'article de V. A. Èberman («Al-Hurejmi...», *loc. cit.* (note 23), p. 430, note 2), voir celle de Fuat Sezgin, *Poesie*, *op. cit.* (note 21), p. 550-551. Son *Dīwān* fut publié par 'Alī Ḡawād at-Tāhīr à Beyrouth en 1971 mais cette publication m'a été inaccessible en France.
25. Aṭ-Ṭabarī, *op. cit.* (note 4), III, 873-880.
26. 'Alī b. al-Ḥasan ash-Shāfi'ī, Ibn 'Asākir, *Ta'rīkh madīna Dimashq*, 80 volumes, éd. par 'Umar b. Gharāma al-'Amrawī, Bayrūt, Dār al-Fikr, 1995-2000, vol. VIII, p. 199; V. A. Èberman, «Al-Hurejmi», *loc. cit.* (note 23), p. 435-436.
27. Aṭ-Ṭabarī, *op. cit.* (note 4), II, 1887.
28. R. Blachère, «Le cas de Baššār dans le développement de la poésie arabe», in R. Blachère, *Analecta*, Damas, Institut français de Damas, 1975, p. 583-602.
29. al-Isfahānī, *op. cit.* (note 14), vol. III, p. 96.
30. *Ibid.*
31. *Ibid.*
32. Ibn Qutayba, *op. cit.* (note 17), p. 542; V. A. Èberman, «Al-Hurejmi...», *loc. cit.* (note 23), p. 444.
33. Ibn 'Asākir, *op. cit.* (note 26), vol. VIII, p. 199.
34. Yāqūt b. 'Abd Allāh al-Ḥamawī, *Kitāb mu'ḡam al-buldān*, *Yacuts geographisches Wörterbuch*, éd. par F. Wüstenfeld, 6 volumes, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1866-1873, vol. IV, p. 20; V. A. Èberman, «Al-Hurejmi...», *loc. cit.* (note 23), p. 444.
35. Yāqūt, *Mu'ḡam al-buldān*, *op. cit.* (note 34), vol. III, p. 396; V. A. Èberman, «Al-Hurejmi...», *loc. cit.* (note 23), p. 444.
36. V. A. Èberman, «Al-Hurejmi...», *loc. cit.* (note 23), p. 435.
37. Aṭ-Ṭabarī, *op. cit.* (note 4), II, 1246-1247.
38. Aṭ-Ṭabarī, *op. cit.* (note 4), II, 1874. Toutes ces prétentions généalogiques étaient authentiques ou presque : voir Frantz Grenet, «Conférences de M. Frantz Grenet (section «Religions du monde iranien ancien»)», *Annuaire EPHE, Sciences religieuses*, t. CX, Paris, École Pratique des Hautes Études, 2001-2002, p. 207-211, ici p. 209-210.
39. É. Chavannes, *Documents sur les Tou-Kiue (Turcs) occidentaux*, Saint Pétersbourg, Imperatorskaja Akademija nauk, 1903, p. 135.
40. Shāpūr, un fils de Khosro II, se serait réfugié à Bukhārā, d'après Narshakhī, *op. cit.* (note 5), p. 44.
41. Néanmoins, on ne peut pas entièrement exclure qu'il y ait eu des liens de parenté entre les princes de la région de Ḡuzḡān et ceux du Sughd, voir l'hypothèse d'Étienne de la Vaissière, «The last Bactrian kings», in M. Alram *et alii* (eds.), *Coins, Art, and Chronology*, vol. II : *The First Millennium C.E. in the Indo-Iranian Borderlands*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2010, p. 213-218, ici p. 214.
42. Yāqūt, *Mu'ḡam al-buldān*, *op. cit.* (note 34), vol. III, p. 395-396.
43. Yāqūt, *Mu'ḡam al-buldān*, *op. cit.* (note 34), vol. IV, p. 20, vol. III, p. 395; V. A. Èberman, «Al-Hurejmi...», *loc. cit.* (note 23), p. 436.
44. Yāqūt, *Mu'ḡam al-buldān*, *op. cit.* (note 34), vol. IV, p. 20.
45. V. A. Èberman, «Al-Hurejmi...», *loc. cit.* (note 23), p. 441.
46. Yāqūt, *Mu'ḡam al-buldān*, *op. cit.* (note 34), vol. III, p. 395.
47. Cette partie du poème : Ibn Qutayba, *op. cit.* (note 17), p. 545. Voir la restitution et la traduction des vers à partir des sources différentes : V. A. Èberman, «Al-Hurejmi...», *loc. cit.* (note 23), p. 441.
48. Ibn 'Asākir, *op. cit.* (note 26), vol. VIII, p. 199.
49. V. A. Èberman, «Al-Hurejmi...», *loc. cit.* (note 23), p. 438.
50. H. Norris, «*Shu'ūbiyyah* in Arabic literature», in J. Ashtiany, T. Johnstone, J. Latham, R. Serjeant, G. Rex Smith (eds.), *'Abbasid Belles-Lettres*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 31-47.

FARDA ASADOV*

Département d'histoire et d'économie des pays arabes,
Institut d'études orientales de l'Académie des Sciences, Bakou, Azerbaïdjan

Transformation de la fonction de *khagan* dans l'empire khazar à l'époque des changements de religion

LA DYNASTIE ASHINA EN KHAZARIE

Le royaume des Khazars est le plus grand État créé par les Turcs nomades avant l'ère musulmane. Durant plus de trois cents ans, du milieu du VII^e siècle jusqu'au dernier tiers du X^e siècle cet État fut une des plus grandes puissances, qui rivalisaient avec Byzance et le califat arabe pour le contrôle des voies commerciales de la Chine à l'Europe et de l'Europe au Proche-Orient. Le chef du gouvernement était un *khagan* issu de la dynastie *Ashina*, les fondateurs du grand *khaganat* turc dans les steppes eurasiennes de la Mer Noire jusqu'à l'Océan Pacifique et souverains du grand *khaganat* turc occidental (milieu du VI^e-VII^e siècles)¹. Par souci d'objectivité, il ne faut pas omettre de citer ici l'avis réservé de Vladimir Minorsky, à propos d'un renseignement, dont la provenance est une de nos sources majeures d'informations, l'ouvrage de géographie rédigé en persan connu sous le nom de *Ḥudūd Al-'Ālam*. Comme traducteur du *Ḥudūd Al-'Ālam*, Minorsky considérait en effet que l'auteur anonyme dudit ouvrage n'était pas fidèle à l'original d'Ibn Rustah, sa source de renseignements sur les Khazars. Ibn Rustah écrivait que «les Khazars [avaient] un roi, qu'ils appel[ai]ent “Isha”», mais dans le *Ḥudūd Al-'Ālam*, on trouvait à la place : «un roi de la lignée Ansa». Ansa (Asena-Ashina) est ici considéré comme la forme arabisée d'*Ashina*².

En même temps, les arguments en faveur de la présence du clan Ashina au royaume khazar ne se limitent pas aux seuls renseignements fournis par l'auteur du *Ḥudūd*

Al-Ālam. Un autre témoignage tout aussi convaincant est le rite quasi identique qui accompagne la cérémonie d'intronisation du khagan Ashina dans les empires turc et khazar. Avant son accession au trône, on procédait à sa strangulation au moyen d'un lacet de soie et le futur roi, à moitié inconscient, devait répondre à une question touchant à la durée de son règne. Cette coutume n'est mentionnée pour aucun autre État ni aucune autre dynastie turcs³.

Après l'effondrement de la partie occidentale du khaganat turc (probablement en 651)⁴, la Khazarie a repris à son compte les modes traditionnels de gouvernance des Turcs anciens et l'histoire de la lignée Ashina. À son apogée, l'empire khazar contrôlait le territoire qui, des mêmes marges territoriales occidentales que celles que le khaganat turc avait eues sur les bords de la mer Noire, allait jusqu'à la mer d'Aral à l'Est.

Après la chute de l'empire khazar, les Turcs nomades ne créèrent plus de royaume durable fondé sur leurs propres traditions étatiques, y compris jusqu'à l'apparition des Mongols en Eurasie⁵. Ce qui laisse supposer que parallèlement aux conflits politiques et militaires que les Khazars entretenaient avec leurs rivaux, lesdits modes traditionnels ont été contraints d'évoluer jusqu'à entraîner l'extinction de la lignée Ashina. Il y eut bien des membres isolés dudit clan, prêts à usurper le titre impérial dans la périphérie, en Asie centrale, mais leurs tentatives de créer un royaume se sont soldées par des échecs et se sont d'ailleurs déroulées durant la période de l'empire khazar⁶.

LES RACINES IDÉOLOGIQUES DU POUVOIR DU KHAGAN

Pour les dirigeants et les clans des peuplades nomades, le pouvoir suprême était fondé sur la religion, et c'est avec son appui que sont initiées les incursions contre les peuples sédentaires. C'est le dieu suprême *Tengri* qui portait les khagans au pouvoir et lui aussi qui les désignait au peuple et leur octroyait la sagesse et la toute-puissance. Ses messagers leur transmettaient la grâce (*kout*) et organisaient son État, lui inspirant ses décisions. *Tengri* était la source du pouvoir⁷. Toutefois, l'entrée d'une peuplade sédentaire dans la composition des empires impliquait des transformations idéologiques, dont les religions de la population vassale étaient la source⁸. Ces transformations traduisaient la dépendance grandissante de l'élite suzeraine vis-à-vis d'une population sédentaire productive dont certaines activités non nomades étaient source de revenus pour l'État. Pour le khaganat turc et son continuateur, l'empire khazar, il s'agissait avant tout des revenus tirés d'un commerce extérieur très rentable⁹.

Le Khaganat khazar s'est formé dans une des périodes récurrentes de rivalités entre les grandes puissances pour le contrôle des routes commerciales, c'est-à-dire à l'époque des conflits entre les plus grands États du Proche-Orient médiéval, en l'occurrence ici entre le califat arabe et Byzance. Il s'agissait avant tout de rivalité

économique. Le seul contrôle des territoires tributaires les plus importants pour Byzance – la Syrie et l'Égypte – n'était pas l'unique enjeu. La perte de ces régions et du contrôle du Caucase méridional avait sérieusement réduit les revenus que les négociants et le gouvernement byzantins tiraient d'un commerce extérieur lucratif avec les pays orientaux et les peuples du nord. La sécurité de la route commerciale vers la Chine était impossible à garantir sans la participation des nomades des steppes eurasiennes. Coopérer et entretenir des relations avec les peuples et peuplades nomades eurasiennes, dont ils dépendaient, fut un des soucis constants des deux empires. Le rôle idéologique et politique de la religion ne fut pas négligeable dans cette confrontation. Un grand nombre d'États de ces régions, impliqués dans ces conflits, eurent à faire des choix d'alliance et, de ce fait, des choix d'orientation idéologique.

Une des principales sources de revenus était donc le négoce des marchandises précieuses en provenance de Chine et du Proche-Orient méditerranéen, sur lequel reposait l'économie des États nomades le long de la Route de la soie. Et en conséquence, l'apogée du commerce extérieur – en terme de volume des échanges – a coïncidé avec l'époque des grands empires des peuples nomades d'Eurasie¹⁰. De ce point de vue, la gouvernance khazare est éminemment révélatrice. Le rôle du commerce extérieur et l'influence de la classe dirigeante des marchands entraînaient une dépendance accrue de son élite politique et du gouvernement vis-à-vis des nomades pour sécuriser les routes commerciales¹¹. En réalité, à l'intérieur des limites du royaume khazar, une grande partie de la population était sédentaire et tributaire, vivant de l'agriculture et de l'artisanat. La population urbaine du royaume, notamment d'Itil sa capitale, comprenait non seulement des marchands et des serviteurs de l'État, des guerriers, mais aussi beaucoup de fabricants soumis à payer un tribut. Ils optaient essentiellement pour le christianisme et l'islam¹². Si les guerriers qui sécurisaient les routes commerciales contribuaient à la stabilité économique de l'État khazar, c'était aussi le cas de la population agricole et des artisans tributaires. Le respect de leurs intérêts et l'encaissement régulier de leurs impôts comptaient parmi les préoccupations majeures du gouvernement.

La politique extérieure et l'idéologie de l'État se sont construites sur la base de ce système économique diversifié. Les seules valeurs traditionnelles et la religion d'une société nomade ne pouvaient suffire à l'empire. Pour l'État khazar, la richesse économique et politique de l'élite, à son apogée à la fin du VIII^e siècle, l'équilibre politico-militaire établi dans les relations avec le califat arabe et Byzance, excluaient l'adoption, soit du christianisme, soit de l'islam qui se faisaient la guerre. Les Khazars firent donc le choix d'une troisième voie, capable selon ses initiateurs, d'affermir idéologiquement l'autonomie et les ambitions politiques des héritiers de la dynastie Ashina.

LA CONVERSION AU JUDAÏSME EN KHAZARIE

L'authenticité de la *Correspondance* dite judéo-khazare admise, l'adoption du judaïsme par Joseph, le souverain de Khazarie, le roi, comme il se nomme lui-même, devient un fait établi. L'acceptation du judaïsme comme religion d'État par l'élite khazare est mentionnée dans la correspondance du khagan à Hasdāī Ibn Shaprut, vizir juif au service de la dynastie arabe des Omeyyades en Espagne¹³. Ce fait est aussi confirmé par des sources fiables arabes. L'événement lui-même et sa date font l'objet de discussions parmi les chercheurs. Les sources arabes ne le datent pas avec certitude, mais plus encore, les témoignages restent extrêmement divergents. Les doutes surgissent avant tout du fait que les historiens et géographes qui rapportent le plus d'informations sur les Khazars, à savoir Al-Yaqubi, Tabarī, Ibn A'tham al-Kūfī, ne disent rien sur la question du judaïsme¹⁴. Les géographes arabes, véritables mémoires de ce que nous savons sur le prosélytisme khazar, apportent des témoignages contradictoires sur la date de cette conversion : Al-Masūdī, la situe à l'époque du règne du calife ar-Rāchid (786-809)¹⁵, mais Ibn al-Faqīh (mort en 908) estime la conversion plus tardive, la situant dans la seconde moitié du IX^e siècle¹⁶.

Parallèlement, on sait qu'un khagan khazar et sa suite avaient adopté l'islam un demi-siècle avant la conversion au judaïsme. Et cette appartenance à la foi musulmane daterait de l'expédition dévastatrice de Marwān ibn Muḥammad en 637. Des renseignements plus détaillés à ce sujet ont été consignés par Ibn A'tham al-Kūfī. Après la mort de l'avant-garde khazare et de son commandant en chef, Hazer Tarkhan, le chef des armées arabes posa un ultimatum aux Khazars afin qu'ils se convertissent à l'islam. Le khagan céda et émit le souhait qu'on lui envoyât des messagers pour qu'ils exposassent les fondements de la nouvelle foi. Les juristes lui répondirent qu'il était interdit de boire du vin et de manger de la viande tuée et argumentèrent qu'ils ne pouvaient pas permettre ce qui n'était pas autorisé par Allah ou interdire ce qui était permis. Ces paroles convinquirent le khagan de la ligne et de la fermeté de la foi musulmane. Et il adopta l'islam ainsi qu'une grande partie de sa population¹⁷. Le géographe arabe al-Istakhri note par la suite qu'une grande partie de la population khazare, en particulier à Itil, la capitale, comptait des musulmans et des chrétiens¹⁸. C'était, sans aucun doute, la partie active de la population, dont le rapport aux institutions du pouvoir n'était pas négligeable et ne pouvait pas ne pas avoir d'influence sur leur façonnage.

LE DÉDOUBLEMENT DU POUVOIR DU KHAGAN : LA FONCTION DE SUPPLÉANT-BEK

Antérieurement à l'époque moderne et même jusqu'à ce jour, l'assentiment des institutions ecclésiastiques a légitimé le pouvoir. Dans l'Antiquité et au Moyen Âge cette légitimation ne se contentait pas d'être une simple cérémonie de couronnement, mais s'accompagnait

d'une sacralisation. Nous avons déjà vu plus haut que les croyances païennes des Turcs rattachaient la légitimité du roi au «*kout*» divin, ou plus exactement que le pouvoir suprême incarné par le khagan, était inspiré et dirigé par le Ciel pour une durée déterminée. Lorsque ce lien disparaissait, la légitimité du khagan subissait le même sort. Le pouvoir suprême khazar était soumis à la même emprise divine. La cérémonie d'intronisation décrite plus haut supposait que le khagan, lorsqu'il était à demi-inconscient et formulait la durée de son règne, transmettait en réalité la volonté divine du Ciel. Et c'est pourquoi, s'il venait à régner plus longtemps que prévu, ce roi pouvait être purement et simplement sacrifié ou régner au-delà de la période de légitimité établie par le dieu Tengri. Il fallait trouver un khagan de remplacement, habité à son tour par le «*kout*» céleste.

Aussi superficiel que soit l'examen des institutions et de la gouvernance dans l'État khazar, on ne peut faire l'impasse sur l'institution originale d'un pouvoir suprême dédoublé, incarné par un khagan doublé d'un *bek* ou *khagan-bek*. On considère en général qu'Ibn Rustah, qui propose pour le souverain suppléant un titre alternatif, «*isha*»¹⁹, a compilé des commentaires plus anciens, qui permettent de relier *isha* au titre turc *shad*. Ce nom était celui du chef militaire, responsable de l'aile gauche de l'armée, placé second dans la hiérarchie militaire et séculière des Turcs après le khagan²⁰. L'hypothèse d'une dyarchie instituée, originellement turque, est fondée également sur l'influence prépondérante, signalée dans l'histoire, des conseillers Toniukuk (646-724) et Kültigin (685-731) sous les khagans du second khaganat turc (682-745).

Dans les modes traditionnels de gouvernance turque, si un pouvoir d'origine divine et une grâce (*kout*) envoyée ici-bas étaient octroyés au souverain, ce dernier n'était pas sacralisé, et ne se transformait pas en sujet de vénération, écarté des affaires temporelles. C'est un souverain actif qui dirige son peuple²¹. Ce n'est pas le cas du khagan khazar. Al-Istakhri note que celui-ci est caché à ses sujets, vénéré, et que les tombes des khagans sont honorées. Seul le *bek* ou le roi, comme l'appelle ici Al-Istakhri, et encore quelques proches peuvent le solliciter de temps à autre²². Les pouvoirs et les devoirs du *bek* sont décrits plus en détail par Ibn Rustah. Il ressort de ces témoignages que tout le gouvernement militaire et séculier était pratiquement concentré entre les mains du *bek*²³. Par ailleurs, on sait désormais que cet état de choses s'est établi au cours du khaganat tardif khazar. On a l'habitude de situer l'institution des pleins pouvoirs du *bek*, suppléant du khagan, au plus tôt au milieu du IX^e siècle²⁴.

LE RAPPORT DU JUDAÏSME ET DE L'ISLAM AU POUVOIR SUPRÊME EN KHAZARIE

De toute évidence, la fonction de kaghan en Khazarie a subi des modifications et présentait des traits caractéristiques étrangers aux modèles turcs antérieurs de gouvernance. La cohabitation de quatre communautés et de populations politiquement

actives : juifs, musulmans, chrétiens, païens adeptes de Tengri, a certainement joué son rôle. L'institution d'un pouvoir dédoublé, avec un suppléant *bek* qui concentrait tout le pouvoir exécutif et militaire, n'est pas sans rapport avec la coexistence des doctrines du pouvoir suprême desdites religions et leur influence. La confrontation dominante au sein de l'élite khazare se produisait essentiellement entre le judaïsme et l'islam²⁵. Il convient donc d'examiner le rapport au pouvoir suprême de l'islam et du judaïsme.

Les deux religions auxquelles se joint d'ailleurs le christianisme, reconnaissent que le pouvoir est donné par dieu et que s'y soumettre est la volonté divine. Dans la Bible, parallèlement à l'affirmation de la foi en l'origine divine du pouvoir, on trouve plus d'une fois répété que les hommes se choisissent eux-mêmes un roi²⁶. En fait, il était dit la même chose dans la tradition turque où on reconnaissait que la présence de la grâce divine (*kout*) devait se manifester chez le prétendant au trône à travers des avantages et qualités spécifiques, reconnaissables par son proche entourage²⁷. Dans le judaïsme, le pouvoir judiciaire suprême, est plus honoré que le pouvoir impérial et de là, il est recommandé que le roi soit élu par une cour suprême composée de 71 membres. La doctrine de l'islam, quant à elle, suppose la désignation d'un souverain par son prédécesseur. Il est vrai qu'à l'occasion d'une intronisation, la prestation du serment de fidélité était une obligation, dans les premiers siècles de l'ère islamique. Par ailleurs, aussi bien pour l'islam²⁸, que pour le judaïsme, l'approche du pouvoir royal pour un fidèle n'était pas approuvée. Les fidèles musulmans, par exemple, considéraient que seuls les quatre califes dits Justes ou Bien Guidés avaient adopté les qualités et l'éthique du prophète, les autres, odieux par leur luxe, étaient réprouvés par dieu²⁹.

Le choix des khagans khazars était sévèrement limité par leurs propres familles, et l'ordre de succession était plus manifestement institué chez les Khazars que dans les formes antérieures de gouvernance turque et nomade³⁰. Le khagan était considéré comme le souverain suprême, nous renseigne al-Istakhri, mais c'était le *bek* qui le nommait. Toutefois, Ibn Hawqal qui écrivait à une période plus tardive et dont les données sur les Khazars sont considérées comme une compilation remaniée de celles de son prédécesseur al-Istakhri, donne une hiérarchie contraire – c'est le khagan qui désigne le *bek*³¹. La description du rituel de l'intronisation qui correspond au rituel du khaganat turc Ashina présente en elle-même des détails complémentaires sur la procédure de la désignation. Le *bek* dans la cérémonie khazare a un rôle-clé : c'est précisément lui qui étrangle le khagan avec un lacet de soie³². Toutefois, cela ne précise en rien la façon dont était choisi le candidat suivant. Il est évident que les sources arabes n'avaient pas une notion exacte des relations existantes entre le khagan et le *bek*, mais ces dites sources précisaient que l'un et l'autre étaient juifs.

La lettre émanant d'un juif khazar, présumée avoir été adressée à Hasdāī Ibn Shaprut lui-même, – missive découverte dans la collection de la bibliothèque de l'Université de

Cambridge des manuscrits de la Genizah du Caire –, contient des détails intéressants sur le statut du souverain suprême de Khazarie. L'auteur anonyme écrit que les gens « ont placé au-dessus d'eux un des sages-juges. Ils le nomment en langue khazar le khagan (KGN) ; pour cette raison, les juges, qui vinrent après lui sont jusqu'à présent nommés khagan... »³³.

L'auteur était un adepte du judaïsme rabbinique, mais il désignait le souverain Joseph comme son seigneur. C'est sans doute le regard d'un membre de la communauté juive sur les institutions de l'État khazar. Le khagan ici est représenté comme un juge suprême, et bien entendu, aucune indication ne transparaît sur ses attributs ni sur ses fonctions en qualité de chef traditionnel de l'État des Turcs (*Türk eli*), ni encore sur sa dévotion à Tengri.

Le témoignage d'al-Mas'ūdī est révélateur en ce qui concerne les relations entretenues entre le khagan et la communauté musulmane, puisqu'il précise qu'il y avait un conseiller musulman auprès du khagan, qui représentait les intérêts de la garde musulmane³⁴. Ibn Fadlān, qui écrivait vingt ans plus tôt évoque également un fonctionnaire spécial dont les obligations incluaient l'entretien des relations avec la communauté musulmane. Toutefois ici, il ne nous dit pas si la collaboration de ce conseiller se faisait avec le khagan ou avec le *bek*³⁵.

Les avis des chercheurs sur l'origine de ce pouvoir dédoublé sont partagés. Vient-il des modes traditionnels de gouvernance turque ou des conversions religieuses et idéologiques de l'élite dirigeante ? La plupart des auteurs inclinent tout de même à y voir une origine turque³⁶. L'institution d'un roi doublé d'un chef investi du pouvoir exécutif est sans conteste le signe d'une évolution certaine de la part d'un gouvernement où le pouvoir était antérieurement entre les mains de conseillers influents issus de la dynastie régnante. Ces changements se sont produits, malgré tout, sous l'action des communautés musulmane et juïque politiquement très actives. Beaucoup de questions restent sans réponse et exigent une étude circonstanciée des témoignages contradictoires des sources. Néanmoins, les données rapportées permettent de formuler plusieurs conclusions préliminaires.

Le khaganat de Khazarie se révéla être un grand État avec un territoire et des ambitions politiques impériales. Les institutions du pouvoir, ses attributs et son idéologie exigeaient inexorablement une réaction à la suite des changements économiques et sociaux, en particulier liés à l'importance dominante du commerce extérieur dans les revenus et la politique de l'État, suite à l'essor de l'influence des marchands juifs et musulmans. Le khagan traditionnel était indispensable pour légitimer le pouvoir dans

les représentations des peuplades nomades turques, dont le contrôle était la base de la puissance militaire et de la politique. Plusieurs fois cité ici al-Istakhri témoigne du fait que les Turcs-païens (les adeptes de *Tengri*), à la vue du khagan, ne levaient jamais leur arme sur lui, et s'écartaient avec respect sur son passage³⁷. L'adoption du judaïsme par l'élite dirigeante semblait séduisante au départ pour la réalisation des ambitions impériales de l'État. Toutefois, les piliers fondamentaux du judaïsme ne lui permettaient pas d'être transformé en une religion d'État universelle, impériale, sous la forme d'une synthèse avec une gouvernance turque traditionnelle et les institutions d'un pouvoir suprême. Par ailleurs, les intérêts de la communauté et ceux des marchands avaient permis la création du statut du *khagan-bek*, le tout-puissant suppléant du khagan, dont la désignation se déroulait conformément à la conception judaïque du pouvoir impérial. On peut supposer également un renforcement progressif du lien entre le khagan et la communauté musulmane et ses intérêts. Le statut du souverain sacré issu d'une dynastie élue de dieu, était compatible avec les conceptions musulmanes sur le pouvoir suprême et le statut du calife. Il faut ajouter que les attributs du pouvoir et les éléments de divinisation du khagan ne pouvaient pas ne pas être contraires aux convictions islamiques sur la légitimité et les formes de pouvoir dans la société. Si bien que, vers la fin de l'Empire khazar, la fonction du représentant du pouvoir suprême subit une transformation majeure, qui l'éloigna des traditions de la gouvernance nomade. Le judaïsme n'a pas contribué à transformer le pouvoir du khagan en favorisant son renforcement, mais la mise en place d'une suppléance n'a pas été en mesure non plus de le remplacer totalement. La chute dudit pouvoir fut inévitable et fulgurante, dans la mesure où l'institution n'était plus apte à consolider l'empire, dans lequel différentes communautés, dont le clivage politique résultait de cette différenciation – les nomades, les marchands, l'armée de métier – cherchaient séparément des solutions personnelles favorables à la mise en œuvre de leur dynamisme.

*Traduit du russe par Fabienne Mariengof,
revu par Svetlana Gorshenina et Claude Rapin*

NOTES

- * Le présent texte est une traduction de la version parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 104-109.
1. M. I. Artamonov, *Istorija Hazar*, Leningrad, Hermitage, 1962, p. 171 ; Peter B. Golden, *Khazar Studies : An Historico-Philological Inquiry into the Origins of the Khazars*, 2 vols, Budapest, Akademiai Kiado, 1980, p. 39.
 2. V. Minorsky, «Addenda to the Hudūd Al-'Ālam», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, 17, vol. 1, n°2, 1955, p. 250-270, ici p. 260.
 3. P. B. Golden, *Khazar Studies*, op. cit. (note 1), p. 42 ; *ibid.*, «Irano-Turcica : The Khazar Sacral Kingship Revisited», *Acta Orientalia*, 60, n°2, 2007, p. 161-194, ici p. 170 ; *ibid.*, «The Turk imperial tradition in the Pre-Chingissid era», in D. Sneath, Ch. Kaplonski (eds.), *The History of Mongolia*, London, Global Oriental/University of Cambridge, 2010, p. 67-95.
 4. M. Artamonov, *Istorija Hazar*, op. cit. (note 1), p. 171. En 657, les terres du khaganat tombèrent un certain temps aux mains de l'Empire de Chine jusqu'en 704, lorsqu'après un rétablissement éphémère du khaganat, la même année, les khagans turgesh prirent à leur tour le pouvoir.
 5. P. B. Golden, *Khazar Studies*, op. cit. (note 3), p. 69-70.
 6. *Ibid.*, p. 28-29.
 7. S. G. Kljaštornyj, T. I. Sultanov, *Gosudarstva Evrazijskikh narodov : ot drevnosti k Novomu vremeni*, Saint-Petersbourg, Peterburgskoe vostokovedenie, 2009, p. 202.
 8. P. B. Golden, «Irano-Turcica...», loc. cit. (note 3), p. 123.
 9. N. Di Cosmo, «State formation and periodization in Inner Asian history», *Journal of World History*, vol. X, n°1, 1999, pp. 1-40, ici p. 31-32.
 10. Ch. I. Beckwith, *Empires of the Silk Road : a History of Central Eurasia from the Bronze Age to the Present*, Princeton NJ, Princeton University Press, 2009, p. XII.
 11. D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, Princeton, Princeton University Press, 1954, p. 232-233.
 12. T. S. Noonan, «Some observations on the economy of the Khazar khaganate», in H. Ben-Shammai, A. Rona-Tas (eds.), *The World of the Khazars*, Leiden, Brill, 2007, p. 207-245, ici p. 208.
 13. P. K. Kokovcev, *Evrejsko-hazar'skaja perepiska v X veke*, Leningrad, Izdatel'stvo AN SSSR, 1932, p. 73.
 14. P. B. Golden, «The conversion of the Khazars to Judaism», in H. Ben-Shammai, A. Rona-Tas (eds.), *The World of the Khazars*, Leiden, Brill, 2007, pp. 123-162, ici p. 142.
 15. D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, op. cit. (note 11), p. 89.
 16. Ahmad ibn Muhammad Ibn al-Faqih al-Hamadani, *Compendium Libri Kitab Al-Boldan : Auctore Ibn Al-Fakih Al-Hamadani, Quod Edidit, Indicibus et Glossario Instruxit M. J. De Goeje*, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Lugduni-Batavorum, E. J. Brill, 1885, p. 297.
 17. Ahmad Ibn A'tham al-Kūfi, *Masadir Tarikh Al-Islam Wa-Al-Muslimin*, al-Tab'ah 1 (ed.), 3 vols, Beirut, Dar al-Fikr, 1992, ici v. 3, p. 255.
 18. Abu Ishaq Ibrahim b. Muhammad al-Farisi (al-ma'ruf bi-al-Karkhi) Al-Istakhri, *Al-Masalik Wa Al-Mamalik, al-Kahira : Wizarat as-saqafa wa al-irshad al-qaumi*, 1961, p. 129.
 19. Ibn Rustah, *Ahmad ibn 'Umar : al-Mujallad al-Sabi min Kitab al-A'Laq al-Nafisah*, Bibliotheca Geographorum Arabicorum, Leiden, Brill, 1967, p. 139.
 20. P. B. Golden, *Khazar Studies*, op. cit. (note 3), p. 162-163.
 21. Ibn Rustah, *Ahmad ibn 'Umar*, op. cit. (note 19), p. 139.
 22. Al-Istakhri, *Al-Masalik*, op. cit. (note 18), p. 131.
 23. Ibn Rustah, *Ahmad ibn 'Umar*, op. cit. (note 19), p. 139.
 24. P. B. Golden, «Irano-Turcica...», loc. cit. (note 3), p. 179.
 25. Al-Istakhri, *Al-Masalik*, op. cit. (note 18), p. 131. Al-Istakhri dit que le représentant de la dynastie en exercice le plus digne d'occuper le trône de khagan vendait du pain au marché, dans la mesure où un musulman n'avait pas l'autorisation d'être khagan. Parallèlement, l'influence musulmane se manifestait par l'existence de la partie la plus apte, militairement parlant, de l'armée khazare constituée des musulmans du Khorezm et ils disposaient de leur représentant auprès du khagan, et jouissaient du privilège de ne pas combattre contre leurs coreligionnaires.

26. S. D. Goitein, «Attitudes towards Government in Islam and Judaism», in *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, E. J. Brill, 1968, p. 197-217, ici p. 201.
27. D. Sinor, «The making of a great Khan», in *Altaica Berolinensia. The Concept of Sovereignty in Altaic World. The Permanent International Altaistic Conference (24th Meeting), Berlin, 21-26 July, 1991*, Asiatische Forschungen, Wiesbaden, 1993, p. 241-258, ici p. 241. Les sources chinoises par exemple communiquent que le fils Ashina avait été élu khagan par ses frères pour être le plus habile à sauter sur un arbre.
28. G. E. fon Grjunebaum, «Priroda arabskogo edinstva v doislamskij period», in M. B. Piotrovskij, A. B. Kudelin (éd.), *G. E. fon Grjunebaum. Osnovnye čerty arabo-musul'manskoj kul'tury*, Moscou, Nauka, Glavnaja redakcija vostočnoj literatury, 1981, p. 17.
29. S. D. Goitein, «Attitudes towards government...», *loc. cit.* (note 26), p. 203, 205.
30. D. Sinor, «The making of a great Khan», *loc. cit.* (note 27), p. 246.
31. D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, *op. cit.* (note 11), p. 97.
32. Al-Istakhri, *Al-Masalik*, *op. cit.* (note 18), p. 131.
33. N. Golb, O. Pricak, *Hazarско-еврейские документы X века*, trad. de l'anglais par V. L. Bihnovič, Moscou-Jérusalem, Mosty kul'tury / Gešarim, 1997, p. 140.
34. P. B. Golden, «Irano-Turcica...», *loc. cit.* (note 3), p. 168.
35. D. M. Dunlop, *The History of the Jewish Khazars*, *op. cit.* (note 11), p. 113.
36. *Ibid.*, p. 114-115; A. Zeki Velidi Togan, A. Ibn Fadlan, *Ibn Fadlan's Reisebericht. Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1939, p. 266.
37. Al-Istakhri, *Al-Masalik*, *op. cit.* (note 18), p. 131.

TIMUR KORAËV*

Institut d'études asiatiques et africaines, Université d'État de Moscou, Moscou, Russie

Khorasan – Au-delà du fleuve – Pays turc

L'Asie centrale dans la première époque du savoir géographique arabo-musulman

L'étude de l'espace centrasiatique à travers les sources écrites arabes dans le cadre des humanités modernes formé à partir du siècle des Lumières compte déjà une histoire de plus de deux siècles¹. C'est, en effet, par le truchement des érudits arabophones tardomédiévaux (notamment Abū-l-Fidā' et Ibn 'Arabshāh) que l'Europe du XVIII^e siècle a acquis une certaine vision de cette aire qui complétait le legs des savants gréco-romains (d'Hérodote à Strabon) par les résultats de tout un millénaire d'évolution de la trame historico-géographique du «Touran»². Le XIX^e siècle a témoigné d'un puissant progrès dans les recherches sur cet héritage qui s'est notamment incarné dans l'un des projets éditoriaux majeurs de l'orientalisme occidental – la *Bibliotheca geographorum arabicorum*. Celle-ci a rendu accessibles aux spécialistes maîtrisant l'arabe des chefs-d'œuvre de la science des «itinéraires et royaumes» et des «pays» (*al-A'lāq al-naḥḥīya* d'Ibn Rusta, *Mukhtasar kitāb al-buldān* d'Ibn al-Faqīh, *Masālik al-mamālik* d'Al-Istakhri, etc.), créés quand cette discipline avait atteint son apogée au crépuscule de l'Empire abbasside (fin IX^e-fin X^e siècle)³. Parallèlement, et même avant la BGA, les arabisants européens (surtout français, mais aussi allemands et britanniques) ont publié plusieurs traductions complètes ou partielles, munies de commentaires, des précieuses compilations produites durant une période postérieure (*Nuzhat al-mushtāq fi-khtirāq al-āfāq* d'Al-Idrīsī, XII^e siècle; *Mu'jam al-buldān* de Yāqūt al-Rūmī, XIII^e siècle; *Taqwīm al-buldān* d'Abū-l-Fidā', XIV^e siècle)⁴. Finalement, le XX^e siècle a vu le niveau des études sur la littérature géographique en langue arabe s'élever de façon impressionnante, grâce à la découverte des nouveaux manuscrits, à la sophistication de

la méthodologie de l'analyse textuelle et l'élargissement de l'intégration de ses acquis dans le contexte plus diversifié des sciences humaines⁵.

L'approche positiviste de l'ensemble des renseignements fournis par les observateurs arabes (plus correctement – arabophones), typique pour le «siècle d'or» des études académiques sur la géographie de l'Empire califien (années 1850-1950), ne saurait cependant être tout à fait dépassée, au vu du caractère encore trop souvent douteux de nos connaissances sur les aspects essentiels de la topographie ou de la démographie médiévale de l'Asie centrale⁶. En même temps, il peut être salutaire de se poser la question des fondements théoriques de la vision que reflètent les textes déjà consacrés par l'usage dans le traitement de cette problématique⁷. Et plus exactement, s'interroger non pas sur le «quoi», mais sur le «comment» de la narration géographique arabe consacrée à une certaine partie du globe (dans notre cas, l'Asie centrale entendue tout à fait conventionnellement, dans ses frontières politiques contemporaines) pourrait, à notre sens, contribuer à une meilleure compréhension des avantages et des désavantages de ce type de sources pour la reconstruction du passé de cet ensemble territorial. Elle nous révélerait aussi beaucoup sur le prisme choisi par les intellectuels de l'État musulman pour considérer un secteur crucial de son étendue dans l'espace et un élément majeur de sa composition ethnoculturelle⁸.

Nous nous sommes décidés à nous borner dans l'élaboration de ce sujet aux deux ouvrages fondamentaux (si ce n'est par leur volume, du moins par leur place dans l'évolution du genre, ou bien, pour être plus précis, des deux genres principaux de la production géographique de la société abbasside)⁹. Les deux se situent chronologiquement à la lisière du IX^e siècle de l'ère chrétienne et présentent les fruits de recherches et généralisations de deux représentants de l'élite califale – témoins de la décomposition plus ou moins accélérée de son carcan administratif, ce qui n'a pu que renforcer l'intérêt pour les facteurs régionaux, mais aussi pour l'infrastructure avec laquelle le centre impérial aspirait encore à gérer l'ensemble disparate des provinces (*'amal*; pl. *a'māl*) et des marches (*thaghr*; pl. *thughūr*)¹⁰.

DEUX GÉOGRAPHES

Maître d'échecs, musicien, cuisinier

Abū-l-Qāsim 'Ubayd Allāh est né vers 820 dans une noble famille en provenance du Khorasan (*Khurāsān*) – vaste contrée iranienne qui avait servi, quelques décennies plus tôt, d'épicentre à la «révolution abbasside»¹¹. Son grand-père Khurdādhbih (ou Khurrahādhbih) était déjà entré au service de la nouvelle dynastie, en se convertissant à l'islam, sous les auspices du puissant clan des Barmécides (*al-Barāmika*) – vizirs bactriens du célèbre Hārūn al-Rashīd (786-809)¹². Cela aurait joué son rôle dans les succès

de son fils, 'Abd Allāh, promu en 816 gouverneur (*wālī*) du Tabaristan – pays montagneux au sud de la Caspienne, où il s'est fait remarquer sur les champs de batailles contre des roitelets locaux dont plusieurs conservaient encore leur allégeance au zoroastrisme¹³. Jouissant d'une certaine éducation, 'Abd Allāh ibn Khurdādhbih avait eu tous les moyens d'en procurer une (et encore plus solide) à son propre enfant qui a vu le jour après sa destitution de son poste de gouverneur¹⁴. Le jeune 'Ubayd Allāh, Khorasanien de naissance, a grandi sur les rives du Tigre, entre «la Cité de la paix» (*Madīnat al-Salām*, Bagdad) et «Heureux qui l'a vu» (*Surra man ra'ā*, Samarra), capitales de l'État califien, dans une atmosphère propice aux exploits artistiques et intellectuels, autour du chef musicien de la cour califale, Is'hāq al-Mawsilī; celui-ci, étant ami de son père, lui avait inculqué la passion pour les instruments de musique¹⁵.

La largeur des connaissances (ajoutée, bien sûr, à une noble origine) a vite donné à 'Ubayd Allāh ibn 'Abd Allāh la chance d'occuper la place du chef des postes et du renseignement (*sāhib al-barīd wa-l-khabar*) d'al-Jibāl – l'Iran du nord-ouest au sud de l'Azerbaïdjan, la Médie antique¹⁶. C'était sans doute cette besogne qui l'a poussé à achever son grand travail dont les premiers croquis auraient pu apparaître auparavant¹⁷. Sous le califat d'al-Mu'tamid (869-892), l'avancement de sa carrière l'a fait de nouveau séjourner pendant quelque temps à Samarra et s'est terminé par une spectaculaire ascension jusqu'à la direction de tout l'appareil postal et sécuritaire de l'empire (vers 870-885)¹⁸. Les dernières années de sa vie, (avant sa mort vers 912) il les a passées comme convive officiel (*nadīm*) du calife à *Madīnat al-Salām*, redevenue siège du pouvoir suprême. Malgré cette proximité du centre des décisions politiques, il est peu probable qu'Ibn Khurdādhbih ait jamais joui d'une influence sérieuse sur les affaires d'État, car l'autorité réelle y était détenue jusqu'à la mort d'al-Mu'tamid par son frère al-Muwaffaq.

C'est surtout comme un polymathe qu'Abū-l-Qāsim 'Ubayd Allāh ibn 'Abd Allāh est entré dans la mémoire de ses contemporains qui ont préservé les renseignements sur sa production, typique pour la littérature de l'*adab* (savoir-vivre) abbasside : le bibliographe Ibn al-Nadīm cite ses sept ouvrages¹⁹, dont nous ne possédons qu'un seul – ce sont ses *Itinéraires et royaumes* (*al-Masālik wa-l-mamālik*) qui restent jusqu'à présent le premier exemple de la géographie descriptive en arabe, essentiel pour la reconstruction du tableau du monde, tel que le dessinait l'imagination de l'élite califale dans la seconde moitié du IX^e siècle²⁰.

Malgré les controverses existantes sur la genèse d'*al-Masālik wa-l-mamālik* (un premier point de vue postulant l'existence de deux rédactions du texte, l'une datant de 846/7, l'autre vers 885/6, et un second niant la réalité d'une rédaction antérieure à 885), il est généralement reconnu que le livre, tel que nous l'avons aujourd'hui, est un raccourci d'une version plus large, relevant en partie du travail des rédacteurs plus tardifs²¹. L'impact d'Ibn Khurdādhbih sur le développement de la pensée géographique

du Califat (et, par voie de conséquence, sur la représentation des régions adjacentes au *Dār al-Islām*, y compris l'Asie centrale) est difficile à sous-estimer²². Il a exercé une influence évidente sur des auteurs aussi distingués de la génération suivante des « descripteurs de la Terre » (début du X^e siècle) qu'Ibn al-Faḳīh al-Hamadhānī et Qudāma ibn Ja'far al-Baghdādī, ainsi que sur les brillants continuateurs de l'« école de Balkh », Ibn Hawqal et al-Muqaddasī²³. Le dernier d'entre eux mentionne, entre autres, que l'usage du contenu d'*al-Masālik wa-l-mamālik* a défini le traitement d'une grande partie des sujets par le fameux vizir-géographe al-Jayhānī, ce qui indique que l'œuvre d'Ibn Khurdādhbih était de très bonne heure connue au *Mā warā' al-nahr* (Transoxiane) samanide²⁴. L'utilité de son travail a été reconnue déjà par l'« Hérodoté arabe », al-Mas'ūdī, qui, cependant, lui en voulait de sa sécheresse de style et son laconisme²⁵.

Historien, hétérodoxe, observateur de la condition humaine

Abū-l-'Abbās Ahmad a vu le jour à Bagdad, dans la famille du fonctionnaire Abū Ya'qūb ibn Ja'far al-Kātib al-Ya'qūbī, dont l'arrière-grand-père, Wādih, était un des affranchis du second Abbasside al-Mansūr (754-775); ses descendants, en tant que clients (*mawālī*) de la « dynastie bénie », en ont même emprunté le surnom familial d'al-'Abbāsī²⁶. L'obédience chiite de son environnement, combinée avec la position prestigieuse et, en même temps, vulnérable de sa famille, a laissé une certaine empreinte sur la vision du passé musulman qu'Abū-l-'Abbās véhiculait dans son œuvre²⁷. Les renseignements laconiques sur sa vie qu'on peut tirer de la tradition écrite le présentent comme ayant passé sa jeunesse en Arménie (ou, plus exactement, dans le grand gouvernement d'*Arminiyya* qui englobait la totalité des possessions califales au Caucase), puis au Khorasan, où il entre au service des émirs tāhirides, puissants magnats qui, pendant quelques décennies, ont assuré la gestion des provinces orientales de l'empire²⁸. Après la chute de ses maîtres en 873, il a effectué plusieurs voyages en Inde, mais s'est finalement établi en Égypte, d'où il a eu l'opportunité de visiter plusieurs fois le Maghreb et où il meurt en 897 (ou en 905)²⁹.

Dans les lettres arabes, la gloire d'Abū-l-'Abbās Ahmad ibn Abī Ya'qūb al-Kātib al-Ya'qūbī se fonde sur ses deux ouvrages³⁰. « La Chronique du fils de Wādih » (*Ta'rikh ibn Wādih*), écrite durant son séjour au Khorasan, est consacrée à l'histoire universelle, perçue (probablement sous l'influence de son illustre prédécesseur Abū Hanīfa al-Dīnawarī) non pas seulement comme instruction sur les destinées de la communauté des croyants, mais aussi comme une source de divertissement éclairé³¹. Elle se divise en deux parties. La première traite des époques pré-islamiques en commençant par les patriarches bibliques (en pillant surtout l'encyclopédie syriaque connue comme *Ma'ārat ghazzē* – *La Cave de trésors*), Jésus-Christ et les apôtres (les sujets évangéliques lui semblent familiers grâce à la version syriaque du Nouveau Testament), ainsi que l'antiquité égyptienne,

assyrienne et grecque (il cite notamment *in extenso* plusieurs philosophes grecs, ce qui donne une idée de la richesse des textes classiques accessibles en arabe dès son époque). Elle inclut également les descriptions des différentes nations de la Terre, accompagnées de remarques sur leurs religions et leurs arts rhétoriques: c'est ainsi qu'il mentionne les fameux recueils didactiques de *Kalīla wa-Dimna* et d'*al-Sindibād*. La seconde se concentre sur la chronologie de l'Islam (à partir de la naissance du prophète Mahomet et jusqu'à l'an 259 de l'hégire, soit 872 de notre ère). Par sa méthode il représente un des premiers exemples de l'approche « pragmatique » (c'est-à-dire, centrée autour de la logique événementielle du fait, et non pas uniquement sur sa situation dans le temps) dans l'historiographie arabe, une particularité qui, de pair avec son « chiitocentrisme » et son attitude implicitement négative envers le pouvoir abbasside, donnera une dimension quelque peu contestataire à sa narration. On peut sentir sa prédilection pour l'astronomie (intrinsèquement liée à l'astrologie), ses préférences envers les témoignages des autorités chiites, ainsi que son intérêt spécial pour l'Arménie et le Khorasan.

Le second livre d'Abū-l-'Abbās Ahmad al-Kātib al-Ya'qūbī, *al-Buldān* (*Les Pays*), fournit tout un tableau du monde tel qu'imaginé par un intellectuel de Bagdad, parfaitement mis en système et tout à fait original sous bien des aspects³². Bien qu'il ne nous soit pas parvenu intégralement, il reste une des plus précieuses pièces de la pensée géographique du Califat³³. Sa proximité stylistique des travaux d'Ibn Khurdādhbih et Qudāma ibn Ja'far ne l'empêche pas d'en être plutôt indépendant dans tout ce qui concerne le contenu, riche et divers, mais aussi situé à un haut niveau de critique, foisonnant d'observations personnelles, mais ne se perdant jamais dans la mythologie, à la différence même de ceux qui écrivirent bien après lui, comme Ibn al-Faḳīh ou al-Mas'ūdī³⁴. Ne se limitant pas aux itinéraires routiers et aux distances entre telle et telle contrée, il donne des exposés concis et clairs sur divers aspects de l'économie ou de la démographie régionale, en particulier sur les mines et leur exploitation (chose curieuse, les informations qu'il fournit dans le *Livre des Pays* se distinguent de celles citées par lui dans sa chronique).

Hormis ces deux travaux volumineux, Abū-l-'Abbās Ahmad al-Ya'qūbī n'a laissé qu'un petit traité sur l'adaptation des gens aux circonstances que leur offrent les vicissitudes de leurs époques – *Mushākalat al-nās li-zamānihim*.

LES ITINÉRAIRES ET LES ROYAUMES

Il faudrait souligner que *Les Itinéraires et les Royaumes* sont largement le fruit d'un travail de cabinet, et, par conséquent, d'une réélaboration de matériaux tirés des archives de la capitale, de la documentation officielle ou, encore, d'informations fournies par des voyageurs, guerriers, marchands et diplomates (les sources les plus notoires étant

les récits sur Constantinople datant d'avant 845, par Muslim ibn Abī Muslim al-Jarmī, prisonnier des Byzantins, et sur les confins de la Chine, près de « la muraille de Gog et Magog », par Sallām al-Tarjumān³⁵. La composition d'Ibn Khurdādhbih est quand même restée indépendante, combinant le squelette fourni par la cosmographie de Ptolémée avec une grille méticuleusement tracée du réseau des grands chemins stratégiques³⁶. Ceux-ci traversaient les provinces de l'Empire musulman, s'étendant, après être partis de la « Cité de la paix », jusqu'à la « Demeure de la mécréance », y compris les contrées ténébreuses des Russes (*al-Rūs*) et des Slaves (*al-Saqāliba*), pour le passé desquels *Les Itinéraires et les royaumes* présentent des données dont l'importance a été pleinement appréciée déjà par les orientalistes de la seconde moitié du XIX^e siècle³⁷.

S'adressant à un représentant de la famille abbasside (hypothétiquement, l'héritier du trône), Ibn Khurdādhbih accompagne son exposé sur les principales notions de *l'Almageste* par un recueil bien détaillé des itinéraires marchands sur terre et sur mer (en commençant par la célèbre voie maritime reliant le Golfe persique à l'Insulinde) et des routes postales sur lesquelles sont situées les provinces et les régions, avec l'indication des redevances prélevées par le Trésor du Califat sur ces localités³⁸. Les distances entre les villes sont calculées en milles (*mīl*, pl. *amyāl*) pour la moitié occidentale du Califat et en parasanges (*farsakh*, pl. *farāsikh*) pour sa moitié orientale, et non pas en stations journalières (*manzil*, pl. *manāzil*), à la différence du *Livre des pays* de son contemporain plus jeune, ce qui communique aux informations d'Ibn Khurdādhbih une dimension plus pratique³⁹. Le découpage quadripartite de l'écoumène en Europe (*Arūfī*), Libye (*Lūbiyā*), Ethiopie (*Atiyūfiyā*) et Scythie (*Askūtiyā*) se combine avec des explications sur les contours des principales surfaces maritimes et les îles qu'elles abritent (selon les contes de marins inspirés par le négoce dans « les mers du Sud »), sur la définition de la *qibla*, mais aussi avec les données économiques (fiscalité, agriculture, mines) et, dans une beaucoup moindre mesure, ethnographiques (populations, « races », parfois sites historiques) du domaine musulman et de ses alentours, allant de l'Hispanie (*al-Andalus*) à travers l'Afrique du Nord (*al-Maghrib*) jusqu'à l'Inde⁴⁰. De cette dernière, il donne une description assez exacte pour ses deux parties (*al-Sind* et *al-Hind*, c'est-à-dire, en deçà et au-delà de l'Indus – *Mihrān*), en dénombrant les ports principaux du subcontinent jusqu'au delta du Gange (*Rahma*) et au bassin de Brahmaputra (*Kāmirūn*), mais aussi aux îles Andaman (*al-Ānkabalūs*), à la Malaisie (*Kalah*) et Java (*Jāba*). Il mentionne même au passage les contours de l'empire Tang (*al-Sīn*), de la Corée (*al-Shīla*) et de l'archipel nippon (*al-Waqwāq*) et les représente d'une manière largement fantasmée⁴¹. En même temps, la vigilance contre l'ennemi byzantin (*al-Rūm*) se traduit chez lui en termes et images trop souvent mythiques. Un autre trait saillant de sa *Weltanschauung* est le fait qu'en exposant les essentielles divisions régionales du Califat oriental, il préconise souvent la terminologie persane, pour l'essentiel

empruntée à la cosmologie iranienne pré-islamique, ce qui fait penser à sa familiarité avec les sources de ce genre qui ne nous sont pas parvenues dans l'original. Ici, on ne peut que se féliciter de l'abondance et d'une relative précision des informations sur la titulature des souverains de la Terre, des potentats voisins et tributaires des « émirs des croyants », bien qu'elles soient concises et de lecture parfois incertaine (due, dans une grande mesure, à la maladresse des copistes).

Dans ce contexte, l'espace centrasiatique, inexistant comme tel, est plutôt cerné par des éléments narratifs portant non pas à une démarcation plus ou moins claire de son étendue, mais à la caractéristique de ses relations avec les autres composantes de l'écoumène⁴². Les surfaces habitées à l'est des mers des Khazars (*al-Khazar*, mer Noire) et d'Hyrcanie (*Jurjān*, Caspienne) apparaissent surtout comme le théâtre des missions diplomatiques et des pistes marchandes jalonnées par ses observations (souvent mêlées de légendes remontant au fonds commun du folklore proche-oriental, notamment aux nombreux « Romans d'Alexandre »)⁴³. C'est vrai surtout à propos de l'ambassade semi-mythique de Sallām (passant par le Caucase vers l'intérieur du continent asiatique), et aussi en ce qui concerne les trajets caravaniers des Juifs-rādhānites (contournant presque toute l'Eurasie centrale entre l'Europe occidentale, la Chine et l'océan Indien) et des Russes (entre le bassin pontique et Bagdad avec un parcours assez contourné à travers Byzance, le cours du Don et de la Volga, après un passage par la capitale khazare Khamlidj vers Jurjān)⁴⁴.

La plupart des informations données par l'érudit de Bagdad sur l'ensemble centrasiatique s'inscrivent dans la description du secteur est (*al-Mashriq* – l'Orient) du réseau routier califal, qui s'étend à partir d'*al-Sawād* (portion centrale de l'Irak au sud de la capitale, cœur économique de l'empire) et à travers les sections septentrionale et orientale du Plateau iranien vers le Sind (*al-Sind*), d'une part, et le Ferghana (*Farghāna*), de l'autre, celle-ci débouchant sur le pays des Turcs [*al-Atrāk*]⁴⁵. Il est à noter que ce vecteur prend de l'ascendance sur les autres directions, le Nord (*al-Jarbī*), le Midi (*al-Tayman*) et l'Occident (*al-Maghrib*)⁴⁶. Ainsi, alors que les habitants de l'Arménie (*Arminiyya*), de l'Azerbaïdjan (*Ādharbāyjān*), de Bagdad, de Kūfa, de Ctésiphon (*al-Madā'in*), de Basra, de Hulwān, de Dinavar (*al-Daynawar*), de Nihāwand, de Hamadhān, d'Ispahan (*Asbahān*), de Rey (*al-Rayy*), du Tabaristan, de tout le Khorasan et du pays des Khazars s'orientent pour prier vers le mur nord où se trouve la porte de la Kaaba, les gens du Tibet (*al-Tubbat*), les gens des contrées habitées par les Turcs, la Chine, al-Mansūra et tous les pays situés à six degrés au-delà du centre de l'Orient se tournent vers la Pierre noire, à l'est du sanctuaire⁴⁷.

Fidèle à la tradition légendaire iranienne, Ibn Khurdādhbih ne manque pas de reproduire, à l'aide d'une citation poétique, un mythe géopolitique moyen-perse le quel connaîtra ensuite une longue circulation grâce au génie de Firdawsī qui l'a incorporé à

sa magnifique épopée⁴⁸. Il s'agit de la division tripartite imposée au royaume de la Terre par le héros sauveur Afrīdhūn qui distribue son héritage entre ses trois fils («comme la viande est partagée sur l'échalote») : le «vaillant» Salam, ou Sharam, bisaïeul des princes des Romains (*al-Rūm*) et des Sogdiens (*al-Sughd*), dans l'Occident («jusqu'aux lieux où le soleil se couche», commençant par la Syrie – *al-Sha'm*) ; Tūj, ou Tūsh, ancêtre des rois des Turcs et de la Chine, «les contrées réunies sous son sceptre» en Orient ; et Īraj, ou Īrān, dont les chosroés (*kisrā*, pl. *akāsira*) forment la postérité, dans la section centrale de l'écoumène, l'Īrānshahr ou *al-'Irāq*, «comblé de bienfaits»⁴⁹.

Insistant sur «les titres des rois (*mulūk*) du monde», descendants directs d'Afrīdhūn, Ibn Khurdādhbih évoque en première place ceux du «roi d'Irak (*al-'Irāq*), que le vulgaire appelle *kisrā*», mais nommé proprement *shāhinshāh*, et du «roi des Romains, que le vulgaire appelle César (*qaysar*), nommé aussi «basileus» (*bāsīl*)»⁵⁰. Cependant, après ces personnages prestigieux dans la mémoire historique des Arabes, ce sont les souverains centrasiatiques qui sont présentés : non seulement «les rois des Turcs, du Tibet et des Khazars», portant tous le titre de *khāqān*, et l'empereur de la Chine – le *baghbūr*, mais aussi le roi des Qarluqs, dénommé *jabghūya*⁵¹. Parmi ceux à qui l'architecte de la puissance sassanide Ardakhshēr I (*Ardashīr*; 224-241) «a donné l'appellation de chahs», figurent chez lui les anciens potentats de la région, les *buzurk-kushān-shāh*, *sijistān-shāh*, *marw-shāh*, *mushkizdān-shāh* («dans le Khorasan»), *kābulān-shāh* («à Kaboul»), *dāwarān-shāh* («dans le Dāwar»)»⁵².

Le premier des quatre quarts de l'empire de l'Islam c'est bien l'Orient, constitué, en premier lieu, par le Khorasan, dont toute l'étendue obéissait sous les Sassanides à un commandant (*isbahbadh*) nommé gouverneur général (*fādūsān*), qui avait sous ses ordres quatre margraves (*marzubān*), dont chacun gérait un des quatre gouvernements (*'amal*) dans l'ordre suivant : 1) Merv et ses dépendances ; 2) Balkh et le Tokharistan ; 3) Hérat (*Harāt*), Būshanj, Bādaghīs et Sistan ; 4) la Transoxiane⁵³. La division administrative ignore donc la ligne de démarcation entre l'Iran et le Touran épiques : pas de frontière entre l'aire moyen-orientale et centrasiatique. Cet espace est quadrillé par un dense réseau de routes qui se présente comme un véritable système d'irrigation, comme une épine dorsale, dans le grand itinéraire reliant Bagdad aux «limites les plus reculées du Khorasan»⁵⁴.

Alors que les itinéraires de la Chine⁵⁵ et de l'Inde⁵⁶ sont essentiellement maritimes, ce sont «les routes postales dans les régions» qui sont le plus susceptibles de fournir une perspective⁵⁷. Parmi elles, le relais de poste sur la route d'Orient (de Samarra et Bagdad à Nichapour) traverse l'Est de la plaine mésopotamienne, les cols de Zagros et l'extrémité ouest du Plateau iranien en faisant ensuite plusieurs rameaux⁵⁸. Pour continuer «à suivre la route du Khorasan», on se dirige vers le nord du plateau après quoi la route longe les versants méridionaux de l'Elbourz. Après le carrefour stratégique de

Reyy la route contourne au nord le Grand désert salé. Passage vers le terrain du Khorasan proprement dit dans les steppes désolées de Qūmis, elle arrive aux piémonts sud du Kopet-dagh pour ouvrir la voie vers les districts (*tassīj*, pl. *tasāsīj*) ruraux entourant la première grande métropole du gouvernement-général de l'Est sassanide – Nichapour (*Naysābūr*). Elle continue dans la direction est, évitant, de manière significative, la traversée directe de la chaîne du Kopet, et arrive au bassin du Murghab et du Tedjen pour déboucher sur la formidable oasis de «Merv la Royale» (*Marw al-Shāhijān*), avec sa citadelle (*quhundiz*), qui inspire à l'auteur une des rares citations en vers (anonyme) qu'il donne dans le texte⁵⁹.

De Merv, différentes routes partent vers deux directions principales : 1) Chāch (*al-Shāsh*) et le pays des Turcs, et 2) la province de Balkh et de Tokharistan.

1/ Passant du côté est, le désert de Karakoum pour arriver sur les rives de l'Amoudarya (le fleuve de Balkh) à Āmul, la route vers Chāch et le pays turc se prolongeait au-delà du fleuve (*nahr*) jusqu'à la porte de l'enceinte (*hā'it*) de Boukhara (*Bukhārā*) avec sa citadelle qui domine une province parsemée de grands villages / villes, comme Karmīniyya, Tawāwīs, Bumījkath, Wardāna, et, bien sûr, Baykand, la «Ville des Marchands» – *madīnat al-tujjār*. Ici commence «la chaîne de montagnes qui s'étend jusqu'en Chine», ce qui donne une idée de l'interprétation arabe de l'orographie locale, qui associe de façon stable les monts Zeravchan avec le massif du Tien Shan.

Le trajet routier trouve, lui aussi, sa continuation en remontant le cours du Zeravchan vers l'est pour rejoindre Samarkand, «ville fortifiée», dont la mention est embellie (cf. l'exemple précédant de Merv) par une citation versifiée, cette fois-ci dans une langue iranienne, attribuée par l'auteur à Abū-l-Taqī al-'Abbās ibn Tarkhān⁶⁰. Parmi les principales localités qu'Ibn Khurdādhbih fait dépendre de l'ancienne capitale sogdienne il y a Kushāniyya, Ishtakhān, Qiss, Nasaf (ou Nakhshab) et Khodjend (*Khujanda*), ce qui circonscrit une aire métropolitaine (*rustāq*; pl. *rasātīq*) évidemment plus considérable que celles de Merv et de Boukhara.

Après Samarkand, une nouvelle fourche, près de Zamīn, formait deux routes cruciales menant au cœur de l'Asie (si on suit une logique totalement étrangère à l'optique arabe) – a) à Chāch et chez les Turcs ; b) au Ferghana⁶¹.

a. Les voies désertiques aux bords du Syr-darya (le fleuve de Chāch), qu'on traversait par le pont à Banākit pour gagner Chirchik (*Turk*), s'unissaient pour mener vers Chāch et les mines d'argent à Īlāq. Une fois franchies la Porte de fer et quelques stations subséquentes, on atteignait Abarjāj, une colline autour de laquelle jaillissaient mille sources qui se dirigeaient vers l'Orient, formant le *Barkū-āb* (le fleuve à rebours), lieu de chasse au faisan noir. C'est seulement après un parcours, dont les difficultés sont soulignées par la recommandation laconique d'«emporter des vivres» pour toute sa durée, qu'on arrivait au pays des Kimaks (*Kaymāk*). Là, avoisinant Tarāz et le

Nūshajān inférieur, se situait Qasr Bās, repaire d'hiver pour les Qarluq et les Khaladj, d'où, en passant par quelques «riches bourgades» et «gros villages», on atteignait la capitale du khāqān des Turgesh (*turkashī*)⁶². Plus loin, au Nushajān supérieur, commençaient les frontières de la Chine⁶³.

b. Au Ferghana, on entrait dans une contrée urbanisée, ayant pour centre une ville dont la fondation est (assez banalement pour l'historiographie arabo-iranienne) attribuée au glorieux Sassanide Khosro I Anōshag-ruvān (*Anūshirwān*, 531-579), qui l'aurait peuplée «d'hommes pris dans chaque tribu», en la baptisant, par conséquent *Az har khāna* (de chaque maison). Au même ensemble appartenaient Khodjend, Quba et Osh (*Ūsh*), d'où on accédait à Ūzkand, résidence du *khūrtakīn*, et puis, après une chevauchée sur un col (*'aqaba*), on se trouvait non loin d'Atbāsh. Ici un haut plateau entre le Ferghana et le Tibet, couvert par des montagnes inhabitées («où ne se trouve pas un seul village»), servait de corridor menant au Nūshajān supérieur qui était considéré, avec le Tibet avoisinant, comme «le centre de l'Orient» (*wasat al-Mashriq*). D'ici et de Tarāz une voie de trois mois passait par les terrains fertiles avec des bourgades bien peuplées, vers la vaste capitale (*madīna*), fermée par 12 portes de fer, où résidait, dans une tente (*khayma*) d'or pour 100 personnes, placée au faite de son palais, le khāqān des Turcs *al-Tughuzghuz*, «mages» (*majūs*, ce qui dénote le plus souvent des adorateurs du feu, même sans lien explicite avec le zoroastrisme) ou manichéens (*zanādīq*), qui se font le plus remarquer dans la ville même⁶⁴. À côté des fastes du khanat toquzghuz, dépeint comme le plus imposant des royaumes turcs, le pays adjacent des Kimaks, situé «à gauche» (au nord), dont le roi campe au milieu des pâturages, sous des tentes en peaux de bêtes, donne une impression beaucoup plus modeste⁶⁵. Les autres voisins des Toquzghuzs et des Kimaks sont, hormis les Chinois et les Tibétains, les grandes confédérations turques, les Oghuz (*al-Ghuzz*), les Chigil (*al-Jighir*), les Turgesh (*al-Turkash*), les Petchénègues (*al-Adhkīsh*), les Coumans (*al-Khifshākh*), les Kirghizes (*al-Khirkhiz*), les Qarluqs (*al-Kharlukh*) et les Khaladj⁶⁶ (*al-Khalaj*). Deux garnisons (*maslaha*), l'une musulmane, l'autre qarluq, occupent la place forte de Fārāb, dont l'appartenance aux 16 villes turques, auxquelles fait allusion Ibn Khurdādhbih, n'est pas sûre⁶⁷.

2/ Dans le trajet de Merv au Tokharistan nous trouvons une autre perspective sur la «Mésopotamie centrasiatique»⁶⁸. Ici les bords du *Jayhūn* (le fleuve de Balkh) sont occupés, à droite, par l'arrondissement (*kūra*) de Khulm et Nahr al-Dirghām (le fleuve du Fauve), et, à gauche, – par Merv et le Khorezm (*Khuwārizm*), la capitale de celui-ci, Fīl, étant composée de deux quartiers, sur les deux rives du fleuve. Après une traversée du torrent à al-Tirmidh, commence la route d'al-Saghāniyān, qui va jusqu'à al-Rast, une vallée (*wādī*) étroite entre deux montagnes, qui forme la frontière du Khorasan de ce côté, franchie autrefois par les incursions (*ghārāt*) turques, dont les déprédations ont

incité le Barmécide al-Fadl b. Yahyā à y établir une porte. Parallèlement, une route relie Balkh au Tokharistan supérieur (*Tukhāristān al-a'lā*)⁶⁹.

Les divisions principales du «Khorasan et de ses dépendances» sont considérées selon le rôle de l'impôt foncier (*kharāj*) qu'Ibn Khurdādhbih avait sans doute la chance d'étudier grâce à son accès à la documentation officielle de la chancellerie califale. Cependant il est daté de 211-212 de l'hégire (826-827 de notre ère), et concerne Abū-l-'Abbās 'Abd Allāh b. Tāhir, figure particulièrement influente dans la politique orientale d'al-Ma'mūn (813-833), al-Mu'tasim (833-842), et al-Wāthiq (842-847). Il remonte donc aux temps de la première jeunesse de notre auteur, qui avait témoigné d'une situation totalement différente en comparaison avec celle de la seconde moitié du siècle. Cela, avec quelques autres indications, confirme le caractère quelque peu obsolète des données fournies par Ibn Khurdādhbih, par rapport aux décennies où il est supposé avoir terminé la dernière rédaction de son livre: le gouvernorat des Tāhirides était défunt dès le début des années 870⁷⁰. Il est tout à fait naturel que le territoire compris entre les bords de la Caspienne et l'Amou-darya⁷¹ y soit évoqué comme une unité organique avec le nord-est du Plateau iranien⁷². De la même façon, il serait impossible de dissocier les arrondissements et fiefs autonomes (*kuwar*) du Tokharistan situés sur la rive droite de l'Amou-darya⁷³ de ceux qui foisonnent sur sa rive gauche⁷⁴. Dans les mêmes parages («sur la frontière militaire» et «grâce à sa position limitrophe par rapport à l'Inde») on remarque le royaume de Kaboul (*Kābul-Shāh*), avec ses exportations tropicales du coco, du safran et du myrobolan, et une partie considérable du tribut payée en esclaves (*saby*) ghuzz (2 000 chaque année). Enfin, le regard de l'observateur de Bagdad transcende résolument les limites posées par l'Amou-darya et discerne dans les profondeurs de la plaine touranienne et du massif pamirien une rangée de cantons riverains⁷⁵ et montagneux⁷⁶. Le Pays au-delà du fleuve – le célèbre *Mā warā' al-nahr* – ne semble pas néanmoins les embrasser: ses frontières répondent, elles aussi, à des critères plutôt administratifs et politiques que naturels (au moins dans l'optique de notre auteur ou bien de sa source): ce sont Boukhara, «avec sa citadelle», et la Sogdiane (*al-Sughd*), avec les apanages sous l'autorité de Nūh b. Asad (premier grand Samanide); leur impôt est réparti aussi sur le Ferghana et les «villes turques»; ici sont également inclus, à côté d'Ushrūsana, de Chāch et de sa mine d'argent, et de Khodjend, al-Buttam avec ses mines (*ma'ādīn*), Qiss et ses salines, et Nasaf.

Une énumération méticuleuse des titres des «rois de l'Orient et du Khorasan», étudiée de façon détaillée, révèle aussi son lien étroit avec l'émirat tāhiride, car l'écrasante majorité de ces dénominations (d'origine presque toujours sud ou est-iranienne, avec quelques exemples portant une étymologie scytho-sarmate et un cas très peu clair de calque ou traduction de l'arabe) appartient aux régions incluses dans la zone de responsabilité de ses gouverneurs⁷⁷.

Parmi les récits sur les monuments curieux, c'est le sujet mytho-épique de la muraille de Gog et Magog (*Ya'jūj wa-Ma'jūj*), qui prend le plus de place⁷⁸. Le narratif d'Ibn Khurdādhbih, beaucoup plus sec et, pour ainsi dire, agité en comparaison avec le style réservé, mais amplement littéraire d'al-Ya'qūbī et la richesse en détails légendaires qu'on trouve chez deux de leurs contemporains plus jeunes, Ibn al-Faḳīh et Ibn Rusta, nous régale quand même d'un mythologème qui aura du succès dans l'image de l'espace centrasiatique propre à la cosmographie arabo-musulmane⁷⁹. Il s'agit bien sûr du récit (factice?) de la mission d'une de ses connaissances (à l'en croire), Sallām l'Interprète (*al-Tarjumān*), entreprise par la volonté d'al-Wāthiq, alerté par un curieux cauchemar: la muraille élevée par Alexandre (*Dhū-l-Qarnayn*) entre «nos contrées» et les terribles Gog et Magog menacerait de s'écrouler⁸⁰. Avec une escorte peu nombreuse, mais bien équipée et approvisionnée, l'émir des croyants envoie son drogman de Samarra vers les prairies boréales⁸¹. Jouissant successivement de l'appui d'Is'hāq ibn Ismā'īl, gouverneur abbasside d'Arménie, résidant à Tiflis, du «Maître du trône» (*Sāhib al-sarīr*) – monarque des Avars caucasiens, du roi des Alains (*al-Lān*), du *filān-shāh* – un des petits princes du Daguestan actuel, et, finalement, du *tarkhān*, souverain khazar, les voyageurs se lancent ensuite dans une aventure racontée avec une épique exubérance de détails exotiques allant jusqu'au fantastique⁸². Sa description, reprise plusieurs fois par les compilateurs tardifs (dont al-Idrīsī et al-Qazwīnī), a été maintes fois analysée par les orientalistes des deux derniers siècles, et son appréciation a varié dans une amplitude dramatique entre le rejet total et la proclamation de son caractère purement folklorique, d'une part, et les tentatives plus ou moins consécutives d'en reconnaître un noyau authentique ou, au moins, de percevoir une allusion voilée à telle entreprise commerciale ou politique des négociants ou de la cour califale⁸³. N'entrant ici dans cette discussion que pour démontrer sa place dans le tableau général de la vision arabe de la région, nous nous limiterons à indiquer que la voie de retour choisie fit que les restes de l'expédition de Sallām passèrent par la plaine «à sept parasanges derrière Samarkand», c'est-à-dire par la «zone sous la responsabilité» de la maison tāhiride, et plus exactement du célèbre Abū-l-'Abbās 'Abd Allāh. Celui-ci ayant assuré des provisions aux survivants, les renvoya à Rey (au rebours de l'itinéraire précisé dans les rapports minutieux d'Ibn Khurdādhbih), d'où ils regagnèrent *Surra man ra'ā* deux ans et quatre mois après l'avoir quittée⁸⁴.

Parmi «les merveilles naturelles dans les pays», on peut trouver chez Ibn Khurdādhbih la première version d'un passage relatif au haut-pays tibétain, où un étranger nouvellement arrivé, «éprouve, sans pouvoir s'en rendre compte, un sentiment de gaieté et de bien-être qui persiste jusqu'au départ». Ce passage sera souvent reproduit dans des compilations plus tardives (notamment chez Ibn al-Faḳīh et al-Istakhrī)⁸⁵. Dans la section consacrée aux «sources des fleuves», ce qui nous attire (en dehors de l'attention spéciale portée au fleuve du Chāch), c'est la description de l'Amou-darya,

qui, sorti des «montagnes du Tibet», passe devant Balkh et Tirmidh et, en traversant le Khorezm, se jette dans la «mer de Jurjān», c'est-à-dire la Caspienne – une information à laquelle on trouvera un parallèle dans l'exposé d'al-Ya'qūbī⁸⁶.

D'une manière générale, l'abondance des images centrasiatiques dans les parties d'*al-Masālik wa-l-mamālik* consacrées aux *mirabilia* saute aux yeux. Quelques pages après la brève notice sur le cours d'eau du Jayhūn, on trouve un récit ample introduit par une *basmala* (invocation de Dieu marquant d'habitude le début d'un nouvel ouvrage) séparée et appartenant probablement au second volume du traité, actuellement disparu⁸⁷. Ce récit et celui qui le suit («Ce qu'on raconte des curiosités») sont presque exclusivement fondés sur le matériel de Transoxiane. Se référant à une personnalité anonyme, mais digne de confiance (*thiqa*), l'auteur donne un tableau haut en couleurs des communications, telles qu'elles existaient en son temps sur le fleuve de Balkh et ses affluents, où on peut aisément reconnaître le bassin du Vakhch, du Pandj et des rivières du Pamir. Deux autres lignes de narration s'y rattachent – l'extraction de l'or au Shughnān (*Shiqinān*) et l'élevage du cheval au Khuttalān. Cette partie du livre, mal préservée et dispersée de façon désordonnée dans les éditions existantes, se termine par une admirable pièce de folklore, cueillie aux alentours de l'oasis de Samarkand et transmise – ironiquement – sous l'autorité d'un traditionaliste musulman (*muhaddith*): il s'agit d'une peuplade d'ondins (*sukkān al-mā'*), en apparence proches des humains (*banū Ādam*) et sensibles aux séductions de la musique au point d'enlever les bergers qui avaient l'imprudence de les charmer par leur jeu de flûte⁸⁸.

LES PAYS

Tout comme Ibn Khurdādhbih, al-Ya'qūbī fait débiter son livre avec un récit très détaillé sur le centre de l'empire abbasside, l'Irak, mais leurs approches diffèrent de façon très explicite dès les premières pages. Alors que l'auteur des *Itinéraires et royaumes* approfondit la question des redevances et plus généralement les problèmes économiques et se préoccupe d'abord de l'état de l'agriculture irakienne et de ses revenus, le connaisseur des *Pays* préfère une perspective plus urbaine, en racontant en détail l'histoire de Bagdad et de Samarra, leur fondation, la formation de leurs quartiers, et, pour ainsi dire, la structure sociale de leurs populations. C'est pourquoi, l'apparition des ressortissants d'Asie centrale se manifeste dans son texte dès le début (si on se souvient de la pénétration des Sogdiens et des Turcs dans les rangs de l'élite abbasside). Et n'ajoutons pas que c'est la brutalité de ces esclaves «barbares» qui est rendue responsable du transfert de la résidence califienne de la «Ville de la paix» au «Bonheur de tout voyant» et de toute une épopée des relations entre l'institution du califat et la garde et la soldatesque mercenaire. Il est à noter que les Turcs, y compris les Khazars,

comme, d'ailleurs, les Ferghaniens (que notre auteur distingue d'eux) sont devenus une des composantes du peuplement des deux villes, dont la location spatiale est discutée par al-Ya'qūbī de manière succincte, mais exacte (le Ferghana, à côté d'Ushrūsana et Ishtakhānj, est classé selon lui parmi les régions-*kuwar* de Khorasan).

Constituant une espèce de porte d'entrée dans l'espace centrasiatique, Jurjān est caractérisé dans *al-Buldān* par quelques traits essentiels : sa position topographique (sur le fleuve de Daylam – Gorgan), la date de son intégration au domaine de l'Islam et l'histoire de ses relations avec les musulmans (avec une mention de son apostasie temporaire après la première annexion), ses revenus fiscaux (*kharāj*), et sa production économique (artisanat de bois, textiles, élevage du chameau et de la palme). Ibn Wāḍih préconise donc la manière de dépeindre un « pays » (*bilād*) dans laquelle excelleront les « spécialistes » de l'école de Balkh dans la première moitié du X^e siècle⁸⁹.

La logique de sa narration sur les arrondissements qui suivent l'ancienne Hyrcanie dans la direction est (en commençant par Tūs) mérite d'être analysée de plus près. Tout d'abord, il s'agit des régions « du côté de la mer du Daylam » (la Caspienne), assujetties à Nichapour. Après le parcours de Nūqān, Nisā et Bāward, ce ne sont pas les territoires voisins du Khorasan qui sont mis en lumière, mais le Khorezm, « une vaste *kūra* », connue pour la fabrication des pelisses et généralement pour l'exportation des fourrures (zibeline, renard, lynx, écureuil gris, hermine – à leur tour importées des latitudes circumpolaires, évidemment), qu'il situe « dans les gorges du fleuve de Balkh », où il « se jette dans la mer du Daylam ». Tout en récapitulant ce bloc d'information, al-Ya'qūbī indique qu'il a décrit tout l'ensemble des *kuwar*, « qui sont de ce côté du fleuve de Balkh, dans le pays de Khorasan », pour préciser les sources de l'Amou-darya localisées à dix jours de route à partir de la capitale de Tokharistan⁹⁰.

C'est seulement après cette digression qu'il revient aux sujets proprement khorasaniens, en évoquant en premier lieu l'énorme agglomération de Nichapour, la composition mixte de sa population, et les travaux de construction qui y ont marqué l'emprise des Tāhirides⁹¹.

En décrivant Merv, al-Ya'qūbī met l'accent sur le caractère fortifié de la localité, stratégiquement importante pour son contrôle de la route reliant l'intérieur du Khorasan aux bords de l'Amou-darya, mais souffrant de manque d'eau, dû au caractère semi-désertique du pays – sujet qu'il a déjà abordé dans la notice précédente sur Sarakhs. En juxtaposant Nichapour et Merv comme lieux de force du pouvoir califien, le géographe mentionne le passage du siège de l'administration, placé dans la seconde des deux agglomérations sous al-Ma'mūn, vers la première, sous la gouvernance exemplaire de 'Abd Allāh ibn Tāhir, grand bâtisseur et artisan d'un urbanisme arabo-persan⁹². Dans les sections sur al-Tāliqān et al-Jūzjān il note non seulement la particularité de leur situation géographique, mais aussi leur statut politique comme faisant partie des

principautés, voire royaumes vassaux, coexistant avec l'administration du calife. C'est ainsi que le Fāryāb est pourvu d'une petite cité satellite, Yahūdān, où réside le gouverneur du pays. Au Jūzjān, une véritable dyarchie des administrateurs abbassides et des roitelets locaux s'est établie ; ils ont respectivement implanté leur quartiers à Anbār et à Kundarm / Kurzuman. Il existe enfin un troisième centre, qui a perdu son indépendance depuis bien longtemps – Shāburqān⁹³.

Al-Ya'qūbī appelle Balkh la plus grande métropole du Khorasan, où le roi, Tarkhān, avait sa capitale. Pour en souligner l'échelle il évoque sa structure intérieure (*madīna* et *rabad*, avec la somptueuse résidence des Barmécides – *Nawbahār*), des fortifications protégeant son agglomération dans l'antiquité et à son époque et met l'accent sur sa centralité par rapport aux points les plus importants dans la région – le Ferghana, Rey, le Sistan, Kaboul et Kandahar, Kerman, le Cachemire, Khorezm, Moultan⁹⁴. Le Khuttal se présente comme un royaume semi-dépendant servant de transition vers les principautés montagneuses de Shughnān et Badakhshān, avec lesquelles il forme le Tokharistan supérieur⁹⁵. Dans plusieurs cas, comme, par exemple, celui de Balkh et de Marw al-Rūdh, al-Ya'qūbī tient à mentionner le nom du général arabe qui avait effectué la conquête de la ville⁹⁶. La même chose est également vraie pour ce qui concerne le pays entre l'Amou-darya et le Syr-darya.

Une attention spéciale doit être accordée à la description des grands centres de la Transoxiane et des zones adjacentes du côté nord. Boukhara se voit comme un « vaste pays » (*balad wāsi'*), avec une population mêlée d'Arabes et d'étrangers (« allogènes », non-arabes, '*ajam*'), et la mention des redevances qui leur sont prélevées est accompagnée d'une indication sur les particularités de la monnaie locale⁹⁷. La Sogdiane, qu'al-Ya'qūbī situe au sud de Boukhara, est décrite comme une région bien fortifiée et couverte de villes populeuses et imprenables – Dabūsiyya, Kushāniyya, Qishsh, Nasaf-Nakhshab⁹⁸. Samarkand, naturellement, mérite une évocation à part comme une des cités les plus fameuses et protégées dans le pays, peuplée de belliqueux héros qui ont, plus d'une fois et avec une endurance méritoire, uni leurs forces dans la lutte pour l'indépendance de leur patrie. Dans un des fragments attribués à Ibn Wāḍih, mais dont le lien avec son œuvre géographique laisse place à des doutes, on peut trouver un morceau de poésie panégyrique adressée à Samarkand, qui semble démontrer une unité de ton avec l'évocation de cette cité dans *al-Buldān* : la capitale sogdienne est louée comme « le joyau du Khorasan et le paradis entre les arrondissements » (*zayn Khurāsān, jannat al-kuwar*), « pleine lune auprès de laquelle ses rivières / canaux (*anhār*) forment une Voie lactée, et ses donjons (*atām*) – des constellations brillantes »⁹⁹.

Le nom du Zeravchan, cette « grande rivière coulant depuis le pays des Turcs », ne s'est pas préservé dans les manuscrits existants du *Kitāb al-buldān*, bien que l'auteur, en la comparant à l'Euphrate, souligne son importance et indique que son courant

consolide d'une certaine manière le pays sogdien. Parmi les unités composant cet ensemble territorial figure le royaume vaste et glorieux d'Ushrūsana, gouverné par l'*afshīn*, riche en or et possédant un système de forteresses qui lui permettait d'éviter pendant une période considérable l'ingérence politique et diplomatique des Arabes, si ressentie dans «toutes ces villes de Khorasan»¹⁰⁰. Les possessions des afshīns ne sont cependant pas les seules à garder, selon al-Ya'qūbī, une certaine autonomie vis-à-vis du pouvoir califal. Le Ferghana¹⁰¹, Ishtakhānj¹⁰² (*Ishtakhān* d'Ibn Khurdādhbih) et Chāch¹⁰³, bien qu'inclus dans la sphère d'autorité du gouverneur résidant à Samarkand, sont toujours gérés par leurs propres potentats – même si quelques-uns d'entre eux se voient remplacés par des responsables musulmans, portant des noms arabes (comme dans le cas d'Ishtakhānj). Un élément saillant dans la structure du récit ya'qūbien sur l'Orient musulman est d'ailleurs constitué par deux digressions volumineuses portant sur l'histoire des gouverneurs des deux provinces qui englobaient la quasi-totalité des territoires est-iraniens et centrasiatiques de l'Empire califal – le Sistan et le Khorasan¹⁰⁴.

Le Tibet forme, avec la Sogdiane et le pays des Qirghiz et des Toquzghuz, le théâtre d'un autre sujet narratif assez important pour al-Ya'qūbī et les écrivains qui ont suivi plus ou moins fidèlement les lignes qu'il avait tracées¹⁰⁵. C'est l'habitat du porte-musc dont les glandes fournissaient aux réseaux eurasiens un article de commerce des plus lucratifs, la sécrétion qui était la base de nombre de parfums entêtants énormément prisés par les consommateurs d'élite¹⁰⁶. Ce n'est pas pour rien qu'Ibn Khurdādhbih, d'habitude si laconique, croit indispensable de noter le fait que, parmi les confédérations turques, ce sont les *Khirkhiz* «qui possèdent du musc»¹⁰⁷.

Il est à noter qu'al-Ya'qūbī serait probablement un des premiers auteurs arabes à introduire le toponyme «Turkestan» (*Turkistān*) – un nom qui aura une longue histoire en restant utilisé jusqu'aux débuts du XX^e siècle – dans la nomenclature géographique¹⁰⁸. Selon lui, ce sont «tous les pays des Turcs païens» ayant une frontière commune avec le Khorasan et le Sistan et divisés en unités presque identiques à celles évoquées par Ibn Khurdādhbih (*Kharlukhiyya*, *Tughuzghuz*, *Turkash*, *Kaymāk* et *Ghuzz*)¹⁰⁹. Ici comme partout, donnant un tableau plus systématique et faisant recours à des généralisations, pas toujours exactes, il postule que chaque tribu possède son royaume à soi et souligne la fréquence des guerres intestines, et assure en même temps qu'ils ne pouvaient pas se vanter d'avoir des villages et des hameaux fortifiés, habitant des tentes en feutre de type spécial dans la fabrication duquel ils excellent (y compris dans la production des vêtements)¹¹⁰. Al-Ya'qūbī dépeint ces nomades belliqueux comme des éleveurs de chevaux et d'habiles chasseurs, étrangers à l'agriculture à l'exception de la culture du millet (*jāwars*), et ne pratiquant la métallurgie que dans une mesure bien modeste¹¹¹. Il fait le bilan de sa description sommaire en remarquant qu'il n'existe de ville au Khorasan qui n'ait de conflit armé avec des Turcs de toute extraction¹¹².

Même une simple juxtaposition des parties correspondantes des ouvrages en question mentionnant le centre du continent asiatique trahit une différence marquée dans la conceptualisation de cet espace, d'autant plus frappante en ce qui concerne la présentation des données. Les *masālik wa-mamālik* exposées par Ibn Khurdādhbih et les *buldān* exposées par al-Ya'qūbī sont, en fait, deux approches tout à fait distinctes, mais en même temps complémentaires, de la connaissance scientifique de l'écoumène, élaborées par les intellectuels du Califat abbasside de façon presque entièrement indépendante par rapport à la tradition gréco-romaine, incontournable, semble-t-il, dans la *jughhrāfiyā* avec ses accents mathématiques et physiques. Ces approches résument, dirait-on, la vision «arabe» de l'univers, qui combine, sans les confondre définitivement, l'esprit pragmatique de l'agent des impôts et le goût de l'exotisme du marchand aventurier.

Dans cette optique, l'étendue colossale des prairies désertiques et herbeuses, allant des rivages de la Caspienne à la lisière du Gobi et des sables du Kara Koum aux plaines sibériennes, se perçoit comme un ensemble d'éléments à première vue disparates. Les limites plus ou moins articulées seraient dictées essentiellement par l'appartenance au monde musulman naissant ou, au contraire, par son extériorité. Une prise en compte attentive de la technique narrative et compositionnelle de nos auteurs nous fait toutefois nuancer cette appréciation schématique. Tous les itinéraires ne se terminent pas aux bords de l'État califal et tous les pays ne sont pas forcément peuplés de vrais fidèles. La grande vague de l'expansion arabe épuisée, la vaste façade du *Dār al-islām* se tourne vers les contrées turques avec un nouveau rayonnement culturel et spirituel, continuant la tradition millénaire hellénistique, puis bouddhique, et portant dans les profondeurs de l'Asie steppique l'héritage syncrétique du Proche et Moyen Orient sémitique et indo-iranien¹¹³.

De ces mutations culturelles et de ces contacts sociaux et intellectuels, les géographes arabes de la première génération (fin IX^e-début X^e siècle) sont des observateurs astucieux et perspicaces, malgré leur laconisme parfois élué. Leur contribution à la compréhension adéquate de l'histoire des sociétés de la moitié occidentale de la Steppe dans les sciences humaines de la modernité a été valorisée et ne cesse de l'être par la communauté académique, de l'orientalisme classique du XIX^e siècle aux études turques, mongoles et sogdiennes du début du III^e millénaire. Il est fondamental, cependant, de ne pas négliger non seulement les données «positives» qu'ils nous laissent en abondance, mais aussi bien la manière dont elles sont étalées, et les principes compositionnels choisis par ses auteurs que l'on pourrait souvent créditer, à juste titre, d'une méthodologie.

NOTES

* Le présent article est un texte original qui ne figure pas dans l'édition des actes du colloque de Samarkand: Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013.

1. I. Ju. Kračkovskij, *Arabskaja geografičeskaja literatura*, in I. Ju. Kračkovskij, *Izbrannye sočinenija*, vol. IV, Moscou/Léninegrad, Izdatel'stvo AN SSSR, 1957.
2. H. A. R. Gibb, «Abū-l-Fidā», in *Encyclopaedia of Islam*, vol. I, Leiden, Brill, 1960, p. 122.
3. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*. III – Le milieu naturel, Paris/La Haye, Mouton & Co, EPHE, 1980.
4. V. V. Bartol'd, «*Turkestan v èpohu mongol'skogo našestvija*», in Vasilij V. Bartol'd, *Sočinenija*, vol. I, Moscou/Léninegrad, Izdatel'stvo AN SSSR, 1966.
5. S. Maqbul Ahmad, *A History of Arab-Islamic Geography*, Amman, Al al-Bayt University, 1995.
6. Ibn Hawqal, *La Configuration de la Terre (Kitab surat al-ard)*, trad. par J. H. Kramers et G. Wiet, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.
7. C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, I. Bd, Weimar, Verlag von Emil Felber, 1898.
8. F. Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, Bd. 14, Teil 1. Gesamt- und Ländergeographie, Stadt- und Regionalgeographie, Frankfurt am Main, Institut für Geschichte des arabisch-islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe Universität, 2010.
9. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*. I – Géographie et géographie humaine dans la littérature arabe des origines à 1050, Paris/La Haye, Mouton & Co, EPHE, 1972.
10. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*. II – Géographie arabe et représentation du monde: la terre et l'étranger, Paris/La Haye, Mouton & Co, EPHE, 1975.
11. Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, trad. par N. Velihanova, Baku, «Elm», 1986.
12. Ibn Hordadbeh, «*Izvečenija iz "Kitab al-mesalik va-l-memalik" po izdaniju De Goeje (bga, VI)*», trad. par S. L. Volin, in *Materialy po istorii turkmen i Turkmenii*, vol. I-VII-XV vv. *Arabskie i persidskie istočniki*, Moscou/Léninegrad, Izdatel'stvo AN SSSR, 1939, p. 145-147.
13. Ibn Hordadbeh, «*Kniga putej i stran (Kitab al-masalik va-l-mamalik)*», trad. par L. E. Kubbel', V. V. Matveev, in *Drevnie i srednevekovye istočniki po ètnografii i istorii Afriki južnee Sahary*, vol. I – Arabskie istočniki VII-X vv., Moscou/Léninegrad, Izdatel'stvo AN SSSR, 1960, p. 31-35.
14. Ibn Khurdadhbih, «*Kitab al-masalik wa-l-mamalik*», in *Bibliotheca geographorum arabicorum*, vol. VI – Kitab al-Masālik (Liber viarum et regnorum) auctore Abu'l-Kāsim Obaidallah ibn Abdallah Ibn Khirdādhibeh et excerpta e Kitāb al-kharādj auctore Kodāma ibn Dja'far, texte arabe et trad. française par M. J. de Goeje, Leyde, E. J. Brill, 1889.
15. De ce fait, il fut un plaisant interlocuteur pour ses souverains (en particulier, al-Mu'tamid, dont le règne sera pour lui décisif à bien des égards), et cela est attesté par al-Mas'ūdi qui rapporte ses conversations avec l'Émir des croyants. En même temps, une autorité absolue dans le domaine, Abū-l-Faraj al-Isfahānī, fait dans son monumental *Livre des chansons (Kitāb al-aghānī)* des remarques sur ses connaissances dans cet art où on ne sent que de la condescendance.
16. C. E. Bosworth, *Ebn Kordadbeh, Abu'l-Qasem 'Obayd-Allah*, in *Encyclopaedia Iranica*, vol. VIII, New York, CUP, 1997, fasc. 1, p. 37-38.
17. Ibn Khordadbeh, *Livre des routes et des provinces*, trad. par Ch. Barbier de Meynard, Paris, Imprimerie impériale, 1865.
18. Ibn Hordadbeh, «*Kniga putej i carstv*», trad. par N. A. Karaulov – «Svedenija arabskih pisatelej o Kavkaze, Armenii i Aderbejdžane. III», in *Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemen Kavkaza*, vol. 32, Tiflis, Tipografija Glavnogo Upravlenija Glavnonačal'stvujuščago graždanskoj častiju na Kavkaze, 1903, p. 1-21.
19. Parmi eux, à côté des traités musicaux, écrits probablement sous la houlette d'al-Mawsilī - *Les Classes des chanteurs (Tabaqāt al-mughannīn)*, *La Bienséance de l'écoute (Adab al-samā' – sur la musique vocale)*, *Les Divertissements et les dilections (al-Lahw wa-l-malāhī – sur la musique instrumentale, surtout de tradition persane)* -, on trouve *La Collection des généalogies des Persans et de leurs colonies (Jamharat ansāb al-furs wa-l-nawāqil)*, *Le Culinair (al-Tabīkhī)*, *La Boisson (al-Sharāb)*, *La Connaissance des stations astrales (al-Anwā')* et *Les Convives et les commensaux (al-Nudamā' wa-l-julasā')*. Même avant Ibn al-Nadīm, al-Mas'ūdi évoque une volumineuse chronique (*al-kitāb al-kabīr fi-l-ta'rikh*)

d'Abū-l-Qāsim 'Ubayd Allāh ibn Khurdādhibih qui se terminerait sur le règne d'al-Mu'tamid (m. 892) et se distinguerait par un traitement détaillé de l'histoire des peuples non-arabes ('*ajam*'), en premier lieu iraniens.

20. P. G. Bulgakov, «*"Kniga putej i gosudarstv Ibn Hordadbeha"*», in *Palestinskij sbornik*, Léninegrad, Izdatel'stvo AN SSSR, vol. 66 (3), 1958, p. 127-136.
21. G. LeStrange, *The Lands of the Eastern Caliphate. Mesopotamia, Persia, and Central Asia from the Moslem Conquest to the time of Timur*, New York, Barnes & Noble, 1905.
22. Al-Ja'kubij, «*Iz Knigi carstv*», trad. par N. A. Karaulov – «Svedenija arabskih pisatelej o Kavkaze, Armenii i Aderbejdžane. VI», in *Sbornik materialov dlja opisanija mestnostej i plemen Kavkaza*, vol. 32, Tiflis, Tipografija Glavnogo Upravlenija Glavnonačal'stvujuščago graždanskoj častiju na Kavkaze, 1903, p. 57-62.
23. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman*. I, *op. cit.* (note 9), p. 87-92 («Le pionnier de la géographie administrative: Ibn Hurdābbeh»).
24. *Ibid.*, p. 267-330 («L'avènement d'une véritable géographie humaine: les masālik wa l-mamālik et l'étude de la terre des hommes»).
25. Ebn-e Khordadbeh, *Masalek-o mamalek*, trad. par Said Khakrand, Téhéran, Meras-e melal, 1381 (A.H.).
26. M. Q. Zaman, «*al-Ya'kubi*», in *Encyclopaedia of Islam*, vol. XI, Leyde, E. J. Brill, 2002, p. 257-258.
27. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman*. I, *op. cit.* (note 9), p. 102-104 («Ya'qūbī et la littérature administrative»).
28. *Ibid.*, p. 285-292 («Ya'qūbī: une ébauche réussie des masālik wa l-mamālik»).
29. Al-Ya'qūbī, «*Izvečenija iz "Kitab al-buldan"* – *Namesniki Horasana*», trad. par S. L. Volin, in *Materialy po istorii turkmen i Turkmenii*, vol. I-VII-XV vv. *Arabskie i persidskie istočniki*, Moscou/Léninegrad, Izdatel'stvo AN SSSR, 1939, p. 79-87.
30. Al-Ya'qūbī, «*Kniga stran (Kitab al-buldan)*», trad. par L. E. Kubbel', V. V. Matveev, in *Drevnie i srednevekovye istočniki po ètnografii i istorii Afriki južnee Sahary*, vol. I – Arabskie istočniki VII-X vv., Moscou/Léninegrad, Izdatel'stvo AN SSSR, 1960, p. 36-47.
31. Al-Ya'qūbī, *Ibn Wādhīh qui dicitur al-Ja'qubi historiae*, vol. I-II, Leyde, E. J. Brill, 1883.
32. Al-Ya'qūbī, «*Kitāb al-buldān*», in *Bibliotheca geographorum arabicorum*, vol. VII – Kitab al-a'lāk an-nafisa VII, auctore Abu Ali Ahmed ibn Omar Ibn Rusteh, et Kitab al-buldān, auctore Ahmed ibn abi Jakub ibn Wādhīh al-Kātib al-Jakubi, Leyde, E. J. Brill, 1892.
33. Al-Ya'qūbī, *Kniga stran (Kitab al-buldan)*, trad. par L. A. Seménova, Moscou, Vostočnaja literatura, 2011.
34. Al-Ya'qūbī, *Les Pays*, trad. par G. Wiet, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1937.
35. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman*. II, *op. cit.* (note 10), p. 498-502 («Gog et Magog: le récit de Sallām l'Interprète»).
36. W. W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, trad. par T. Minorsky and C. E. Bosworth, London, Luzac & Co, 1928.
37. Ibn Khurdadhbih, *Kitab al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 124; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 109.
38. Ibn Khurdadhbih, *Kitab al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 3; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 53.
39. Ibn Khurdadhbih, *Kitab al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 4; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 54.
40. Ce n'est pas pour rien que le point de départ dans sa construction du réseau routier, fiscal et administratif se situe dans al-Sawād, dont il énumère les divisions avec une minutie presque mathématique (Ibn Khurdadhbih, *Kitab al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 6-13); Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 55-58), pour y ajouter un tableau de revenus en espèces et en monnaie des terrains arrosés de district en district (Ibn Khurdadhbih, *Kitab al-masalik wa-l-mamalik*, p. 14; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, p. 59).
41. Ibn Khurdadhbih, *Kitab al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 155; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 125.
42. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman*. II, *op. cit.* (note 10), p. 216-217 («À l'ouest, avec les Turcs des plaines: les Petchénègues»).
43. *Ibid.*, p. 218-220 («À l'ouest, avec les Turcs des plaines: les Guzz; les demi-vérités d'une frontière»).
44. Ibn Khurdadhbih, *Kitab al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 154; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 124.

45. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman*. II, *op. cit.* (note 10), p. 223-224 («D’autres Turcs, en ordre dispersé»).

46. *Ibid.*, p. 225-229 («Le pays ture»).

47. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 5; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 55.

48. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 15; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 60.

49. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman*. II, *op. cit.* (note 10), p. 221-222 («Les Guzz, seuls vrais Turcs des plaines, peut-être»).

50. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 16; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 61.

51. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman*. II, *op. cit.* (note 10), p. 204-205 («Où l’homme est mieux connu que son pays»).

52. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 17; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 61.

53. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 18; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 61.

54. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 19; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 62.

55. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 68-70; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 80.

56. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 71; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 81.

57. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 153; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 123.

58. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 41; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 69-70.

59. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 25; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 63.

60. Connue par les auteurs un peu plus tardifs comme Abū-l-Yanbaghī. Considérée comme un des plus anciens fragments bien attestés du texte poétique néo-persan, elle ne se lit pas qu’hypothétiquement; selon l’interprétation la plus consistante (Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, p. 26; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, p. 64): *Samarqand[-l] kand-mand ba-zīn-at ki afkand*
Az Shāsh na bihī, hamīsha na khahī (?).

61. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 29-31; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 65-66.

62. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman*. II, *op. cit.* (note 10), p. 208-209 («À l’est, avec les Turcs des montagnes: les Qarluq»).

63. Nushajān est le Barskhān des auteurs plus tardifs, notamment Ibn al-Faqīh, et de la tradition néo-persane, représentée par *Hudūd al-‘ālam*.

64. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman*. II, *op. cit.* (note 10), p. 206-207 («À l’est, avec les Turcs des montagnes: les Tuguzguz»).

65. *Ibid.*, p. 210-211 («À l’est, avec les Turcs des montagnes: Yagma, Sigil, Tuhs»).

66. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman*. III, *op. cit.* (note 3), p. 220-226 («Les trois seigneurs de l’Asie centrale»).

67. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman*. II, *op. cit.* (note 10), p. 213 («À l’ouest, avec les Turcs des plaines: Kimak et Qipcaq»).

68. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 32-33; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 66-67.

69. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 34; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 67.

70. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 35-38; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 67-68.

71. Jurjān avec ses villes principales de Nāmiya, Dihistān, et Wajala; Nasā; Abiward; Sarakhs; Merv (*Marw al-Shāhijān*); Marw al-Rūdh; Bādhaghīs.

72. Rey; Qūmis; Kerman; le Sistan avec al-Rukhkhaj, les pays (*bilād*) de Zamīn-Dāvar (*al-Dāwar*) et de Zabulistan, qui forment la frontière du Tokharistan; les «deux Tabas» (*al-Tabbasayn*); Quhistan; Nichapour; Tūs; Hérat, Isfizār et Andakh; Būshanj; Tāliqān; le Gharchistan.

73. al-Khuttalān; Balkhal Sa’d Khurra avec leurs montagnes; al-Tirmidh; al-Binakan; Karrān; Shughnān; Wakhkhān; Akharūn; al-Kast; Nikhām; al-Sāghaniyān;

74. Zamm, le Fāryāb, le Jūzjān, Khulm; Kabrughash; Tirmidh/Bunza (incertain); al-Ru’b et Samangan (*Siminjān*); al-Rīwshārān; Bamiān; Barmahān, Jumārīn et Panjsheh (*al-Banjār*); le Moundjan (*al-Mandajīn*); Basara; al-Washjird; al-Andamīn et al-Zamasān.

75. Le Khorezm et Kurdar; Āmul.

76. al-Bakbakīn; les rustāqs de Jawān et d’al-Rūyān; Afna.

77. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 39-40; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 69. Les titres de nombre de princes se caractérisent par les éléments sud-iraniens (persans), ajoutés aux noms de leurs apanages: *khudā(t)* (seigneur) chez ceux du Jūzjān (*Kūzkān*) et de Boukhara (*Bukhār*); *shāh* (chah, roi) chez ceux de Kaboul (*Kābul*), de Termez (*Tirmidh*) et de Transoxiane, celui-ci constituant une exception partielle avec son appellation de *kushān-shāh*. Les titres persans sont également attribués aux potentats de Zābulistān et de Sogdiane évoqués comme *fayrūz* (victorieux) et celui de Khorezm qui est *khusraw* (souverain). Finalement, les membres des deux familles apparentées (hypothétiquement d’origine hephthalite) régnant sur les deux rives de l’Amou-darya, respectivement à Bamiān et à Khatlon (*al-Khuttal*), portent les noms est-iraniens de «shēr» (*shūr*) évidemment équivalent au *shāh* persan (ce qui est implicitement corroboré par l’emploi parallèle du dernier titre par les *shērs* du *Khuttalān*). Nous avons préféré en organiser le reste dans un tableau:

Localité («apanage»)	Titre	Étymologie
Naysābūr	<i>kunār</i>	sud-iranien
Marw	<i>māhawayhi</i>	sud-iranien
Sarakhs	<i>zādhawayhi</i>	sud-iranien
Abiward	<i>bahmana</i>	sud-iranien
Nasā	<i>abrāz</i>	sud-iranien
Gharshistān	<i>barāzbanda</i>	sud-iranien
Marw al-Rūdh	<i>kilān</i>	sud-iranien
Farghāna	<i>ikhshīd</i>	est-iranien
al-Rīwshārān	<i>al-rīwshār</i>	est-iranien
Ushrūsana	<i>afshīn</i>	scytho-sarmate
Sijistān, al-Rukhkhaj, et al-Dāwar	<i>zunbīl</i>	est-iranien/indo-aryen?
al-Buttam	<i>dhū-l-na’na’a’</i>	arabe («Celui avec de la menthe», traduction ou étymologisation populaire?)
Hérat, Būshanj et Bādhaghīs	<i>barāzān</i>	sud-iranien
Qiss	<i>naydīn</i>	est-iranien/mongol?
Samarkand	<i>tarkhān</i>	scytho-sarmate/turc?

Quant aux titres attribués aux chefs «des petites tribus turques» (*tarkhān*, *nīzak*, *khūrtakīn*, *tamrūn*, *ghūzak*, *suhrāb*, *fūrak*), ils produisent l’impression d’être à moitié d’origine est et nord-iranienne, conclusion qui devrait quand même être modérée par les réserves à propos d’une très forte possibilité d’erreur de graphie.

78. Ibn Khurdadhbīh, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik*, *op. cit.* (note 14), p. 159-161; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran*, *op. cit.* (note 11), p. 127-129.

79. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman*. II, *op. cit.* (note 10), p. 507 («Gens de Gog et Magog»).

80. R. Israeli, «*Medieval Muslim Travelers to China*», *Journal of Muslim Minority Affaires*, vol. 20 (2), p. 313-321.
81. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman. II, op. cit.* (note 10), p. 495-496 («Le Nord légendaire»).
82. *Ibid.*, p. 497 («Au bout de l'Asie centrale : Gog et Magog»).
83. *Ibid.*, p. 503-506 («Au pays de Gog et Magog»).
84. Ibn Khurdadhibi, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik, op. cit.* (note 14), p. 162-169; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran, op. cit.* (note 11), p. 129-133.
85. Ibn Khurdadhibi, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik, op. cit.* (note 14), p. 170-171; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran, op. cit.* (note 11), p. 133-134.
86. Ibn Khurdadhibi, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik, op. cit.* (note 14), p. 174-177; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran, op. cit.* (note 11), p. 136-138.
87. Ibn Khurdadhibi, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik, op. cit.* (note 14), p. 178-180; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran, op. cit.* (note 11), p. 138-140.
88. Ibn Khurdadhibi, *Kitāb al-masalik wa-l-mamalik, op. cit.* (note 14), p. 181; Ibn Hordadbeh, *Kniga putej i stran, op. cit.* (note 11), p. 140-141.
89. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 277; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 49.
90. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 278; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 50.
91. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 279; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 50.
92. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 280; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 51.
93. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 287; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 56-57.
94. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 288; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 57-58.
95. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 292; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 60.
96. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 291; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 59.
97. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 292-293; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 60.
98. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 293; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 61.
99. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 373; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 118.
100. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 293-294; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 61.
101. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 294; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 62.
102. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 294; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 62.
103. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 295; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 62.
104. Sistan – Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, p. 282-286*; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 53-56; Khorasan – Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, p. 296-308*; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 63-72.
105. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman. II, op. cit.* (note 10), p. 203-256 («Les grands espaces ouralo-altaïques»).
106. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 365-366; Al-Ya'qūbī, *Kniga stran, op. cit.* (note 33), p. 111.
107. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman. II, op. cit.* (note 10), p. 212 («À l'est, avec les Turcs des montagnes : les Kirghiz»).
108. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 269; Al-Ya'qūbī, *op. cit.* (note 33), *Kniga stran*, p. 43.
109. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman. II, op. cit.* (note 10), p. 214-215 («À l'ouest, avec les Turcs des plaines : les Basgirt»).
110. *Ibid.*, p. 235-236 («La coutume familiale»).
111. *Ibid.*, p. 233-234 («La vie quotidienne»).
112. Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-buldān, op. cit.* (note 32), p. 295; Al-Ya'qūbī, *op. cit.* (note 33), *Kniga stran*, p. 62.
113. A. Miquel, *La Géographie humaine du monde musulman. II, op. cit.* (note 10), p. 230-232 («L'homme turc»).

LOLA DODKHUOEVA*

Institut de langues, de littérature, d'études orientales et de l'héritage écrit
de l'Académie des sciences du Tadjikistan, Douchanbé, Tadjikistan

Le recueil de hadiths *al-Sahih* d'al-Bukhari

L'enracinement de l'islam dans des territoires plutôt éloignés de la péninsule arabique sur une période historique extrêmement courte, est un sujet de réflexion permanent. Et si les croyants y voient une des preuves les plus tangibles de la grandeur de cette religion, les chercheurs, eux, s'efforcent, de mettre en évidence les causes du processus et les mécanismes qui ont permis d'entraîner l'islamisation de peuples non-arabes.

Les grandes cités de la Route de la soie comme Boukhara et Samarkand, réputées depuis l'Antiquité pour être des centres culturels de grande importance, ont joué sans tarder un rôle clé dans la diffusion de la nouvelle religion et ont largement contribué à la formation de la tradition culturelle musulmane. Il existe un grand nombre de publications consacrées à ce sujet. Notre objectif est beaucoup plus modeste : s'attacher à mettre en valeur les moments les plus révélateurs, à notre sens, du rôle joué sur un terrain nouveau dans la formation et l'enracinement de la spiritualité musulmane et de ses pratiques sociales¹ par *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (*Le recueil des authentiques hadiths*), illustre ouvrage d'al-Bukhārī, dont le milieu culturel d'origine a été centrasiatique.

Muhammad al-Bukhārī (196-267/810-870) a entrepris ce recueil aux débuts de la fondation de l'islam, religion nouvelle, à la fin de la première phase historique communément qualifiée de «sémite». C'est alors l'époque où se font sentir un nombre considérable d'emprunts aux données mythologiques concernant la vie des peuples sémitiques et de leurs voisins, installés au Proche-Orient depuis l'Antiquité. Le fait que les sources désignent fréquemment ce corpus de traditions sous le terme *Isra'iliyat*

(«ceux qui sont en lien avec Israël») est le meilleur témoignage d'un phénomène de transfert culturel manifeste dans l'échange des légendes sur la protohistoire des religions proches de l'islam : le judaïsme et le christianisme. C'est précisément à cette période que se confirment dans le Coran les révélations qui évoquent les trois peuples détenteurs des Écritures (*Kitab*). La forme même de transmission de la tradition sacrée – une forme orale, plus traditionnelle chez les Sémites et dominante en milieu nomade devint sa marque distinctive.

Le Coran, texte sacré fondateur de l'islam, est présenté alors comme la parole de Dieu, incréée, intangible et non modifiable. Toutefois, la tradition orale était encore largement conservée par la mémoire des compagnons du Prophète. Ces récits, les *hadiths*, appelés traditions, transmetteurs des paroles et/ou actes du Prophète, pris dans leur globalité, comme une sorte d'hypertexte originel, pouvaient jouer un rôle manifeste de régulateur dans la formation des pratiques sociales nouvelles de la communauté musulmane et de l'État, et, au même titre, dans la formation des bases de la tradition culturelle musulmane. On ne saurait minimiser leur importance, en particulier si on considère l'absence de testament de Mahomet ou de préceptes édictés par lui à propos des principes de l'organisation de la communauté et de l'État. Ces données devaient jouer un rôle décisif dans la formation de l'identité musulmane.

La conviction qu'il fallait procéder à une codification de la Science sacrée, conservée dans la mémoire des *ashabs*, les compagnons du Prophète, s'est imposée relativement tôt dans la société musulmane. Chaque mort parmi eux entraînait avec elle la perte de fragments précieux de cette « archive » virtuelle.

La mise par écrit des *hadiths* a commencé pratiquement dans le même temps que la consignation du texte coranique ; la systématisation de ces traditions a toutefois été réalisée après la mort des *ashabs*². Les villes d'Irak, avant tout Koufa et Bassora, où avant le début du II^e/VIII^e siècles vivait un nombre sensible de compagnons du Prophète, devinrent les premiers centres de consignation des *hadiths*. Elles ont devancé l'apparition des écoles d'étude des *hadiths* dans le Hedjaz et dans les deux villes sacrées de l'Islam, La Mecque et Médine.

Al-Bukhāri a entrepris la mise par écrit des *hadiths* à l'époque où la communauté musulmane connaissait un essor important dû à la conversion à l'islam de citoyens non-arabes, originaires de peuples sédentarisés, qui avaient pu se défaire de leur statut de *mawali*. Un rôle particulier fut joué à cette époque par les membres des communautés de langue iranienne, créatrices et gardiennes d'une culture écrite extrêmement riche.

La seconde étape, sous forme écrite, du corpus des *hadiths* fiables, a été provoquée par un changement de repères sociopolitiques de la communauté (*umma*) et, sans aucun doute, par la nécessité grandissante qu'on ressentait dans la société d'une transcription des pratiques sociales approuvées par Mahomet.

La tâche que s'était donné al-Bukhāri, était de codifier et transcrire la totalité des *hadiths* authentiques, ce qui en réalité signifiait l'élaboration de l'hypertexte sacré le plus important après le Coran. Même aujourd'hui, en présence des technologies les plus modernes, l'ampleur de la tâche surprend et le résultat de ce travail scrupuleux suscite le respect.

Au moment où al-Bukhāri a entrepris la réalisation de son projet, on avait déjà commencé à définir et approuver les méthodes de travail pour la mise par écrit des textes des *hadiths*, et les premiers de ces textes consignés avaient déjà paru dans des recueils isolés³.

Cependant, cet intellectuel accompli a beaucoup innové dans son approche originale de la consignation des textes. Al-Bukhāri en effet a été le premier à proposer de compiler et d'ordonner les *hadiths* de manière thématique, contrairement aux recueils de tous les précédents auteurs qui en avaient réalisé un classement en passant d'un ancien rapporteur à l'autre.

Cette classification des textes n'était pas seulement plus pratique, mais elle modifiait également leur perception. C'était le thème, qui désormais était mis au premier plan, ce qui plaça *al-Sahīh* au rang des sources les plus importantes de la formation de la mémoire collective. Le passage au second plan des noms de nombreux transmetteurs marquait l'abandon d'une transmission originellement nomade de la tradition sur laquelle reposait la chaîne des rapporteurs, ce qui facilita la prise en compte des textes par les nouveaux adeptes de l'Islam, en particulier, des représentants des peuples non-arabes qui, dans un premier temps, étaient éloignés de l'anthropologie religieuse musulmane⁴.

En examinant le texte comme la « proto-loi » d'une société polyethnique en gestation, al-Bukhāri a rejeté l'idée d'une composante ethnique unique dans la présentation des textes, élevé les héros au-dessus des lois tribales et mis en lumière leur historicité et leur sens. La possibilité de ce type de modifications sémantiques éventuelles semble trouver confirmation dans l'interprétation du texte proposée par Jurij Lotman. Le chercheur estime en effet que le texte « se présente à nous non comme une transmission réalisée en une seule langue, mais comme un appareil complexe, détenteur de codes multiples, susceptibles de transformer les messages reçus et d'en engendrer de nouveaux, comme un générateur d'informations qui possède les caractéristiques d'une personnalité intellectuelle »⁵.

À la lumière de la formation de la tradition et de l'identité musulmanes ce mélange d'accents dans l'hypertexte a beaucoup plus de sens. Dans une telle approche du texte, l'accent est mis sur le personnage principal, le Prophète, soulignant l'idée de sa très haute mission et le fait qu'il soit élu. Par là même, al-Bukhāri renforce le modèle du Héros culturel, la personne qui atteint la perfection (*al-Insān al-Kāmil*), comme composante clé, à la fois de la tradition islamique, de la mémoire collective et de l'identité.

La signification de ce phénomène dans l'élaboration de la tradition socioculturelle musulmane revêt une importance qui est loin d'être exagérée. Dans la très riche poésie arabe préislamique, à la base de l'identité bédouine, le mot «homme» est absent⁶. Le positionnement de Mahomet le Prophète envoyé de Dieu, en tant que simple être humain, est une véritable nouveauté dans la vision des hommes de l'époque, une des particularités fondamentales du nouvel enseignement de la foi. Les figures principales de l'anthropologie du Sacré dans les religions plus anciennes sont des Dieux ou des êtres à la fois divins et humains (Jésus-Christ).

Le changement de période exige un nouveau héros social; désormais, c'est un simple mortel⁷. La naissance et la mort de Jésus-Christ tiennent du miracle, d'actes surnaturels; la résurrection après la mort est un phénomène dépassant l'entendement des simples mortels⁸. Le fait que Mahomet n'ait pas le pouvoir d'accomplir des miracles, dans la mesure où c'est une prérogative de Dieu, est très révélateur de sa nature strictement humaine⁹. Et ses actes en témoignent.

L'ensemble des représentations bédouines relatives aux principes du nomadisme exclut la divinisation de l'homme qui a inspiré la direction spirituelle et politique à l'ère pharaonique. Six siècles séparent l'apparition de Jésus-Christ et celle de Mahomet, Prophète de l'islam. Ces siècles sont marqués par une démystification progressive de l'histoire, un détachement du principe de la divinisation du pouvoir (aussi bien politique que spirituel) et une reconnaissance de son caractère sacré.

D'autres concepts se rattachent à ces représentations, qui se révèlent comme des caractéristiques essentielles de l'islam. Nous avons à l'esprit l'absence d'une caste distincte de serviteurs du culte, qui serait à l'œuvre dans une «zone sacrée» particulière, avec pour objectif de garder la mainmise sur la Science sacrée. De cette absence, découlent l'accès direct aux textes sacrés de tout musulman, sans distinction de sexe, d'âge, ni de niveau de préparation¹⁰, et également la possibilité d'une interprétation rationnelle par l'homme des préceptes sacrés¹¹. Ce dernier principe a joué et continue de jouer un rôle clé dans le développement de la civilisation musulmane, avec un rôle prépondérant dans la construction de la réalité sociale¹².

À en juger par les transmissions des sources écrites, al-Bukhārī a donné beaucoup de sa personne pour actualiser les textes qu'il a recueillis. Les majlis, lieux dans lesquels se réunissaient les adeptes des nouveaux enseignements, surprenaient leurs contemporains par leur importance et leur large distribution dans l'espace du monde de l'islam. L'audition, l'enregistrement des textes eux-mêmes et leur interprétation, donnée par ce maître à penser, créaient un précédent qui devint par la suite une tradition affirmée, la quête de la Science sacrée – *talab-al-‘ilm*. Pour une grande part, grâce à ces majlis, renommées pour leur mobilité et le travail personnalisé accordé aux disciples, ces méthodes d'enseignement deviennent les formes fondamentales de transmission de la tradition

socioculturelle. La forme orale, elle-même sacrée, de transmission de la tradition sacrée et son examen recréaient le précédent de l'époque du Prophète avec sa manière de transmettre les révélations divines aux premiers musulmans. Dans ce cas, le cheikh 'alim, qui transmettait ces savoirs s'assimilait au Prophète et les auditeurs aux *ashabs*.

À partir du X^e siècle, *al-Ṣaḥīḥ* d'al-Bukhārī s'avère être le livre le plus influent dans l'islam sunnite¹³. Le siècle suivant, marqué par des contacts inattendus entre le monde musulman et d'autres communautés (les Turcs à l'est, les Caucasiens au nord, les Berbères et les Bédouins au sud, et, pour finir, les Européens qui, à l'ouest, avaient accompli aussi bien la Reconquête de l'Espagne que des croisades en terres proprement musulmanes) engendre de nouveaux défis. Dans ces conditions, l'objectif de «ne pas se perdre» et d'assurer également sa propre identité devient la priorité du monde sunnite. En même temps, l'augmentation sensible du nombre de nouveaux convertis rend primordiale la nécessité de propager l'islam et de former les nouveaux convertis afin qu'ils acquièrent l'identité sunnite et puissent s'intégrer harmonieusement dans la société¹⁴.

Des espaces complémentaires, en dehors des mosquées, sont exigés pour défendre les propres positions dans le domaine de cette «science véridique» fondée sur des lois et des systèmes de concepts, et on éprouve constamment la nécessité de recourir à l'autorité de référence à la source de l'islam¹⁵. Ces nouveaux espaces sont les écoles (madrasas) et les académies du hadith (*dār al-hadith*), qui se sont répandues dans pratiquement tout l'espace *Dar al-islam* (le monde de l'islam)¹⁶. Ces institutions ont foncièrement la même fonction que les mosquées, dans la préservation ou l'accroissement des enseignements sacrés qui y sont dispensés, l'appropriation de l'identité islamique, aussi bien individuelle que collective. Entre leurs murs, se déroulent l'apprentissage et le commentaire des hadiths, reconnus comme étant le «cœur de l'enseignement musulman».

Le remarquable *Kitāb al-qand fi zikr 'ulama' Samarkand* d'an-Nasafi (mort en 537/1142-43) permet d'avoir un tableau réel du «travail» de transfert culturel du *al-Ṣaḥīḥ*, dans le Mavaran-nahr aux IX^e et X^e siècles. Dans le monde musulman, c'est le moment où s'impose activement une nouvelle composante ethnique, la communauté des nomades turcs, et en même temps une période primordiale pour le développement des écoles de jurisprudence et de théologie¹⁷. L'*Al-Qandīya* est remplie de messages sur les pérégrinations des fidèles qui s'efforcent de transcrire *al-Ṣaḥīḥ* sous la dictée et de discuter les paroles entendues dans les majlis en compagnie d'autres fidèles en quête de Vérité, franchissant pour ce faire des distances impressionnantes. L'évocation dans la *Al-Qandīya* des lieux et des dates des majlis, l'origine de leurs participants, les itinéraires de leurs déplacements et d'autres détails de ce processus d'acquisition de la Science sacrée, fixée dans les principaux hypertextes – le Coran, la sunna et les hadiths –, sont la meilleure preuve que la tradition «talab al-‘ilm», plus encore que l'armée et les décrets politiques, unifie ce qui se désigne comme le califat. Les liens

autonomes des religieux qui développent et diffusent les principes théoriques, font en fait fonctionner tous les domaines de la vie sociopolitique, économique, religieuse et culturelle du *Dar al-islam*¹⁸.

On ne peut faire abstraction d'un autre phénomène socioculturel, engendré par l'ampleur et l'intensité du processus d'appropriation de l'«Autre». L'appropriation de la nouvelle connaissance sacrée, dans différentes langues vernaculaires, a assurément par la suite provoqué l'essor et l'enrichissement de leur vocabulaire. Ainsi s'éloignent la conscience de l'altérité originelle du nouvel hypertexte, «et l'impression d'hétérogénéité recule au profit d'une représentation d'homogénéité de sa propre culture»¹⁹. Depuis cette époque, les noms des figures de l'anthropologie religieuse musulmane qui ont vécu très loin de la Transoxiane et du Semiretchié dans un passé très ancien sont facilement imbriqués dans la généalogie d'une chaîne avec ceux des dirigeants spirituels locaux, encore tout récemment nomades²⁰.

En proclamant l'instauration d'une réalité sociale nouvelle, la tradition musulmane considère qu'elle est le plus haut degré, le plus achevé, de toute l'expérience spirituelle et sociale antérieure de l'humanité. L'idée d'une chaîne de filiation qui remonte au passé, mais conduit obligatoirement à un degré supérieur, est l'archétype le plus important du modèle islamique, doté d'un élan vital et d'une dynamique spécifiques. Au cours de toute l'histoire de l'islam, cette idée reste une protoforme inconsciente relevant d'une structure psychique innée, dès lors susceptible d'être spontanément actualisée, à tout moment, dans tout domaine d'activité humaine. C'est ainsi que dans la tradition islamique se construit un itinéraire de retour vers la source originelle, ontologique, des structures organisées qui ont elles-mêmes une base métaphysique.

Dans la conscience sociale, on est assuré qu'à n'importe quelle période de l'histoire, la citation des dits du Prophète et son propre entendement de la Science divine aident chacun à élaborer sa propre vie²¹. Cette pratique qui reconnaît là un moyen accessible et tangible de restaurer un lien virtuel à la source originelle subsiste encore de nos jours. En s'adressant aux textes sacrés les plus importants, parmi lesquels *al-Šaḥīḥ* d'al-Bukhārī, les musulmans prennent conscience de leur adhésion à une vision unique du monde, en reproduisant chaque fois «la matrice sacrée» comme base de communication transgénérationnelle, logosphère unique des représentations sociales²².

Les hadiths, recueillis par al-Bukhārī se retrouvent dans des textes extrêmement variés, produits par des intellectuels musulmans d'appartenance ethnique diverse. Un grand nombre de hadiths se sont transformés en proverbes et maximes que l'on trouve dans de nombreuses langues nationales, confirmant ainsi la justesse des propos de Jurij

Lotman sur le fait que «les textes qui entrent dans une culture en venant de l'extérieur, d'une autre culture, ne sont pas des livres qu'on déplace d'une étagère à l'autre, mais un combustible jeté au feu»²³.

Traduit du russe par Fabienne Mariengof,
revu par Michel Espagne, Svetlana Gorshenina et Claude Rapin

NOTES

* Le présent texte est une traduction de la version parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand: Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 110-115.

1. Pour sa contribution au développement de la religion islamique et la culture dans la tradition musulmane Boukhara a reçu, au même rang que Hérat, le titre honorifique de «kubbat al-Islam» («Dôme de l'Islam»); Samarkand, quant à elle, a reçu celui de «al-madinat al-mahfusa» («La Ville bien gardée»). On estime que «Boukhara avait conscience d'être l'égale de Bagdad, et d'être plus importante que d'autres villes, telles Damas et Le Caire, et que l'axe principal du Califat abbasside allait de Bagdad à Boukhara à l'époque de l'apogée des Samanides»: J. Paul, «The Histories of Herat», *Iranian Studies*, vol. XXXIII, n° 1-2, p. 93, f. 9.

2. G. H. A. Juynboll, *Muslim Tradition. Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge, Cambridge Studies in Islamic Civilization, 1989; S. M. Prozorov, *Islam kak ideologičeskaja sistema*, Moscou, Vostočnaja literatura, 2003, p. 260-264.

3. S. M. Prozorov, *Islam kak ideologičeskaja sistema* (note 2), p. 260-264.

4. Pour les particularités de la formation de l'identité chez les peuples sémites et iraniens voir Roy P. Mottahedeh, «The Shu'ubiyah controversy and the social history of early Islamic Iran», *International Journal of Middle East Studies*, vol. VII, 1976, p. 161-182.

5. Ju. M. Lotman, *Stat'i po semiotike kul'tury i iskusstva*, Série: «Mir Isskusstva», Saint-Petersbourg, Projet académique, 2002, p. 156.

6. I. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, 2nd ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 16.

7. Le *Coran*, trad. des sens et commentaire par V. Porohova, sous la réd. de Muhammad Saïd Al' Rachid, Téhéran, 1997, 18: 110 et autres; note 723.

8. Dans le Coran l'idée d'une origine divine de Jésus est perçue comme une hérésie: *ibid.* 5: 72; note 4, p. 171, note 333. Le saint esprit s'y trouve en même temps en tant que lieu et sujet (*ibid.*, 19:17).

9. Dans l'islam des débuts, l'accomplissement des miracles est condamné: *ibid.* note 632. Toutefois les infractions aux préceptes coraniques sont pratiquement omniprésentes dans une étape plus tardive.

10. Le classement connu dans l'islam de la préparation intellectuelle («*hassa*» et «*'amma*») dans le sunnisme signifiait simplement l'existence de différents niveaux de capacité de compréhension des textes et n'avait rien à voir avec l'accessibilité de principe à tout texte sacré, accordée à tout musulman.

11. A. Davutoglu, «Philosophical and institutional dimensions of secularization. A comparative analysis», in J. L. Esposito, A. Tamimi (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, London, 2000, p. 185.

12. L. Dodkhudoeva, *Ot islama k sekularizmu i obratno v islam? Istoria «ženskogo voprosa» v musulmanskih soobščestvax v XX-n. XXI v.*, P. 1, Douchanbé, Donich, 2013.

13. S. M. Prozorov, *Islam kak ideologičeskaja sistema* (note 2), Moscou, Vostočnaja literatura, 2003, p. 388.

14. La pratique de la préparation des mamelouks dans des écoles pour jeunes esclaves d'origine non-arabe est sous ce rapport révélatrice. Ils étaient d'abord formés aux sciences coraniques (la langue arabe, la récitation, l'interprétation du Coran, les *hadiths*) et c'est seulement après avoir acquis l'identité musulmane qu'ils abordaient les enseignements professionnels – l'art du combat: D. Ayalon, «Mamlukiyat: (B) Ibn Khaldun's View of the Mamluk Phenomenon», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 1980, vol. 2, p. 340.

15. L. Dodkhudoeva, «Eščë raz o fenomene rasprostranjenija madrasa v postsamanidskij period», *Materialy po social'no-političeskoj istorii Central'noj Azii VII-n. XVI vv.*, Douchanbé, Master-print, 2011, p. 576-588.

16. L'augmentation importante des *waqfs* à cette époque et leur diffusion sont liées à la construction et au soutien financier des *madrasas* et *dar al-hadith*, qui passaient pour se faire avec la bénédiction de Dieu.

17. Une série de publications d'Ashirbek Muminov, chercheur kazakh, est consacrée aux questions du développement des écoles de jurisprudence au Mavarannahr: A. Muminov, «Iz istorii rasprostranjenija hanafitskogo mazhaba v Mavarannahre», *Obščestvennye nauki v Uzbekistane*, n° 12, Tachkent, 1989, p. 38-40; *idem*, *Kata'ib a'lam al-akhbar al-Kafavi (um. v 990/1582 g.) kak istočnik po istorii islama v Mavarannahre (III/IX-VIII/XIV vv.)*, Avtoreferat dissertacii na soiskanie učenoj stepeni kandidata istoričeskikh nauk, Leningrad, 1991; *idem*, «Le rôle et la place des juristes hanafites dans la vie urbaine de Boukhara et de Samarkand entre le XI^e et le début du XIII^e siècle», *Cahiers d'Asie centrale*, n° 9: *Études karakhanides*, Tachkent-Paris, 2001, p. 131-140; *idem*, «Èvolutsija obraza Abu Hanifa v srednevekovoj istoričeskoj Centralnoj Azii», *Epoha Imama A'zama i eë značenie v istorii kul'tury narodov Central'noj Azii i Bližnego Vostoka*, Douchanbé, Doniš, 2009, p. 165-178.

18. L. Dodkhudoeva, «Abu Hanifa i ego epoha», in *Epoha imama Abu Hanifa i eë značenie v istorii kul'tury narodov Srednej Azii i Bližnego Vostoka*, Douchanbé, Doniš, 2009, p. 40-92.

19. I. Lobačeva, «Kulturnyj transfer: opredelenie, struktura, rol' v sisteme literaturnogo vzaimodejstvija», *Vestnik TGPU*, 2010, éd. 8 (98), p. 24.

20. A. Muminov, «Kokandskaja versija islamizacii Turkmenistana», *Podvižniki islama*, Moscou, Vostočnaja literatura, RAN, 2003.

21. Sur le phénomène «*uwaysi*» lié à ce moyen de recevoir la bénédiction voir: A. De Weese, *An «Uwaysi» in Timurid Mavarannahr: Notes on Hagiography and the Taxonomy of Sanctity in the Religious History of Central Asia*, Papers on Inner Asia, Bloomington, 1993.

22. La logosphère est un «espace mental linguistique partagé par tous ceux qui utilisent une seule langue par le moyen de laquelle, en partant des principes et valeurs fondamentaux qui unissent "l'image du monde" (Weltanschauung), s'expriment les pensées et représentations, la mémoire collective et les connaissances»: M. Arkun, *The Unthought in Contemporary Islamic Thought*, London, Institute of Ismaili Studies, 2002, p. 231.

23. Ju. M. Lotman, «*Stat'i po semiotike...*» (note 5), p. 159.

IGOR KYZLASOV*

Institut d'archéologie de l'Académie des Sciences de la Russie, Moscou

Inscriptions rupestres runiques

De la Sibérie à l'Asie centrale et au Kazakhstan

Au Haut Moyen Âge (à partir du VIII^e siècle), les peuples turcs du plateau du Saïan-Altaï, en Sibérie méridionale, adoptent le manichéisme et commencent pour la première fois à laisser des inscriptions gravées sur des roches qui avaient été plus tôt couvertes de pétroglyphes. Exécutés en runes asiatiques, ces textes courts apposés sur la pierre étaient exclusivement des textes de prière, et étaient le plus souvent gravés par des confesseurs, c'est-à-dire des prêtres¹. Il ne faut toutefois pas perdre de vue le fait qu'à cette époque tout lettré recevait une éducation religieuse.

Dans la dépression de Khakassie-Minoussinsk (sur le cours moyen de l'Ienisseï), la plupart des lignes runiques se rencontrent sur des pétroglyphes appartenant à des cultures antérieures, datées entre le V^e siècle avant notre ère et le VIII^e siècle². Ces inscriptions ne recouvraient toutefois jamais les dessins précédents. Les caractères contournent les figures (fig. 1), ou serpentent (fig. 2) entre elles. Il semble donc que les graveurs continuaient à attribuer aux dessins plus anciens un caractère sacré. Dans l'Altaï et la Touva, la situation est différente. Les inscriptions runiques ajoutées aux pétroglyphes déjà existants ne laissent intacts que les dessins médiévaux (fig. 3), mais recouvrent souvent ceux appartenant à d'autres cultures³ (fig. 4). Il semble que la tradition de gravure d'écritures runiques sur la roche se soit formée dans le moyen Ienisseï, avant de se diffuser sur les terres voisines de Sibérie méridionale, où elle avait déjà perdu tout lien avec le culte des pétroglyphes antiques. De la même manière, on remarque que quel que soit l'alphabet runique utilisé, les inscriptions d'Asie centrale, bien que gravées au voisinage des dessins antiques et médiévaux, sont toujours plus récentes que ceux-ci (fig. 5, 6); la tradition de gravure d'inscriptions runiques sur la roche est donc là-bas d'origine sibérienne.

Ce fait est attesté à la fois par l'apparition en Asie centrale et au Kazakhstan d'un phénomène qui n'existait pas auparavant – les inscriptions gravées sur la roche –, et par les conditions de la répartition de ces inscriptions, comme par l'aspect caractéristique des lettres utilisées. Une partie de ces *graffiti* est réalisée dans l'alphabet runique classique de l'Ienisseï, une autre, dans un alphabet local du Talas⁴. Notons toutefois que par sa composition comme par l'aspect de ses signes, l'alphabet du Talas est clairement plus proche de l'écriture de l'Ienisseï que de l'écriture de l'Orkhon. Il apparaît évident que l'écriture du Talas est le résultat de l'influence de l'alphabet de l'Ienisseï sur une base graphique locale (possiblement d'Ačik-Taš; pour un exemple, voir fig. 6). En d'autres termes, nous pouvons dire que l'écriture du Talas est une variante de celle de l'Ienisseï⁵. Quelles sont les circonstances de son apparition? Les tournures de phrase des inscriptions elles-mêmes nous renseignent à ce sujet.

L'emploi de tournures caractéristiques telles que *(e)r (a)t(i)m* – «mon nom d'homme adulte (*er*)» (fig. 5.1, 5.4), ou encore *(e)r (a)tī* – «son nom d'homme adulte (*er*)» est un bon indicateur. Si l'on retrouve l'utilisation de la première de ces formules dans les épitaphes des pierres tombales en écriture du Talas (voir T1, T2, T14), l'association de mots *(e)r (a)tī*, qui est surtout utilisée dans les inscriptions gravées de l'Altaï montagneux (fig. 3, 4), ne se retrouve en revanche au Kazakhstan que dans les inscriptions gravées.

Les particularités orthographiques des inscriptions gravées du Kazakhstan et du Kirghizistan sont également notables. Parmi celles-ci, il convient de se pencher sur la lettre runique pour *a/ä*, utilisée pour signaler la fin d'un texte, et qui reste muette à la lecture⁶ (voir Kuru-Bakajyr II – *s(a)r(i)ḡ {a}* «(Moi -) Saryg (nom propre)», ou bien encore Žaksylyksaj I – *(e)r (a)tī t(e)k(ä)š {ä}* «Son nom d'homme adulte (*er*) – Tekeš»). Cette rune est également utilisée dans les inscriptions de Kok-Saj VII, où elle remplit aussi le rôle de signe de ponctuation (également muette à la prononciation). Ces deux fonctions du même signe sont un trait caractéristique de la variante altaïque de l'écriture de l'Ienisseï (fig. 3, 4), qui s'est diffusée sur les territoires de l'Altaï montagneux et de la Mongolie du Nord-Ouest depuis le IX^e siècle. L'emploi de la rune *a/ä* sous cette forme apparaît là-bas de manière particulièrement évidente dans les courtes inscriptions gravées⁷.

La fonction de signe de ponctuation de cette rune est tout à fait habituelle sur les roches gravées des grands sites du Talas. Dès l'analyse de l'inscription du tout premier site découvert (T1), il apparut évident aux yeux des turcologues que ce signe n'avait aucune signification sur le plan phonétique⁸. À l'heure actuelle, les étapes de l'évolution de l'utilisation de la rune *a/ä* sont évidentes. Dans les épitaphes classiques de l'Ienisseï de la seconde moitié du VIII^e siècle et du début du IX^e siècle, cette rune était fréquemment apposée aux mots à terminaison en consonne, et était marquée lors de la lecture par l'emploi d'une exclamation de tristesse: *(e)s(i)z(i)m-ä* (oh, quel chagrin),

bökm(ä)d(i)m-ä (oh, je ne me suis pas réjoui), *(a)d(i)r(i)ld(i)m-a* (oh, je me suis éloigné – au sens littéral, «ai été éloigné», c'est-à-dire «je suis mort»), etc. Il s'est avéré que cette caractéristique était en corrélation avec les particularismes traditionnels de la langue locale.

Sur des sites épigraphiques d'un autre type mais également en écriture de l'Ienisseï, – les inscriptions de prière gravées de l'Altaï et de la Mongolie des IX^e et X^e siècles – cette rune, qui avait déjà un rôle de signe de ponctuation ou de signe de fin de texte, ne se prononçait déjà pas. Comme auparavant, elle n'était apposée qu'à la suite des mots à terminaison en consonne (voir par exemple fig. 3, 4), conservant ainsi la mémoire de son ancien sens vocatif.

Au Kirghizistan, les sites à épitaphes en écriture du Talas présentent un tout autre tableau. En effet, cette rune y est également utilisée comme signe de ponctuation, mais avec les mots à terminaison en voyelle: *q(a)t(u)nī-{a}* (T1, l. 2), *inil(e)ri-{ä}* (T1, l. 3), *(a)tī-{a}* (?) (T2, l. 8), *tulī-{a}* (T3, l. 4), *(e)či-{ä}* (T5, l. 1), *oylī-{a}* (T5, l. 2), *(a)tī-{a}* (T10, l. 1, 4), *(a)tīsī-{a}* (T10, l. 2), *q(a)ldī-{a}* (T14, l. 1), *qulī-{a}* (T14, l. 2)⁹. Il apparaît donc que les inscriptions du Talas sont le reflet de la troisième et dernière étape de l'évolution de la rune *a/ä* en tant que signe de ponctuation et de fin de texte. Ici, la lettre *a* définitivement perdu tout lien avec le son qu'elle signifiait auparavant, et n'est plus désormais qu'un simple signe de ponctuation.

Cette évolution particulière des textes, par stades, indique que la fondation des sites en écriture du Talas est plus tardive que les inscriptions de l'Altaï en écriture de l'Ienisseï. L'attribution chronologique des sites en écriture du Talas au VIII^e siècle, c'est-à-dire au khanat des Turges, est donc infondée et erronée. Les inscriptions gravées en alphabet du Talas appartiennent dans leur intégralité aux IX^e et X^e siècles, et ne sont peut-être même pas antérieures au X^e siècle.

En 1954, lors de la fouille du site d'Ak-Bešim (les ruines de la ville de Sujab) situé sur la rivière Ču au Kirghizistan, L. R. Kyzlasov a étudié une nécropole manichéenne. La nature religieuse de ce site a tout de suite été établie¹⁰. La fouille de temples manichéens en Khakassie¹¹ a permis d'obtenir des éléments supplémentaires pour différencier la forme de la croix manichéenne d'un symbole nestorien ressemblant¹². Ju. A. Zuev, étudiant lui aussi à ce moment le manichéisme chez les peuples turcs, accordait la même attention à la croix manichéenne¹³. Il fut le premier à attirer l'attention sur la croix manichéenne gravée avec une épitaphe au centre de la roche T10 de Talas, et fut soutenu par Kyzlasov dans cette interprétation. C'est ce lien avec un symbole religieux caractéristique qui a permis d'établir que les sites en écriture du Talas appartenaient au manichéisme.

Indépendamment de cela, comme nous l'avons vu, les inscriptions runiques gravées d'Asie centrale et du Kazakhstan s'avèrent être des témoignages épigraphiques de

la diffusion d'une branche turco-sibérienne du manichéisme dans cette région. Leurs caractéristiques, évoquées plus haut, montrent bien que ces inscriptions remontent bien aux inscriptions de prière et de prophétie rituelles gravées sur les roches du plateau du Saïan-Altaï et de Mongolie aux IX^e et X^e siècles. Dans la mesure où la coutume de graver des inscriptions runiques sur la roche n'était pas avant cela caractéristique de l'Asie, il convient de rattacher son apparition à la diffusion d'est en ouest d'un manichéisme nordique, sibérien, dont les missionnaires turcophones employaient l'écriture runique.

*Traduit du russe par Julie Vallée-Raewsky,
revu par Svetlana Gorshenina et Claude Rapin*



Figure 1. Inscription sur le mont Ozërnaja («du lac»), Khakassie. Superposition d'inscriptions runiques de l'Ienisseï sur des dessins d'époque plus ancienne. Dessin de l'auteur.

Figure 2. Inscription sur le mont Lisič'ja («du renard»), Khakassie. Insertion de lignes de runes de l'Ienisseï entre des dessins d'époque plus ancienne. Dessin de l'auteur.

Figure 3. Mont Adyr-Kan, Altaï. Dessins du Haut Moyen Âge et gravure ultérieure d'une inscription runique de la variante altaïque de l'écriture de l'Ienisseï. Dessin de l'auteur.

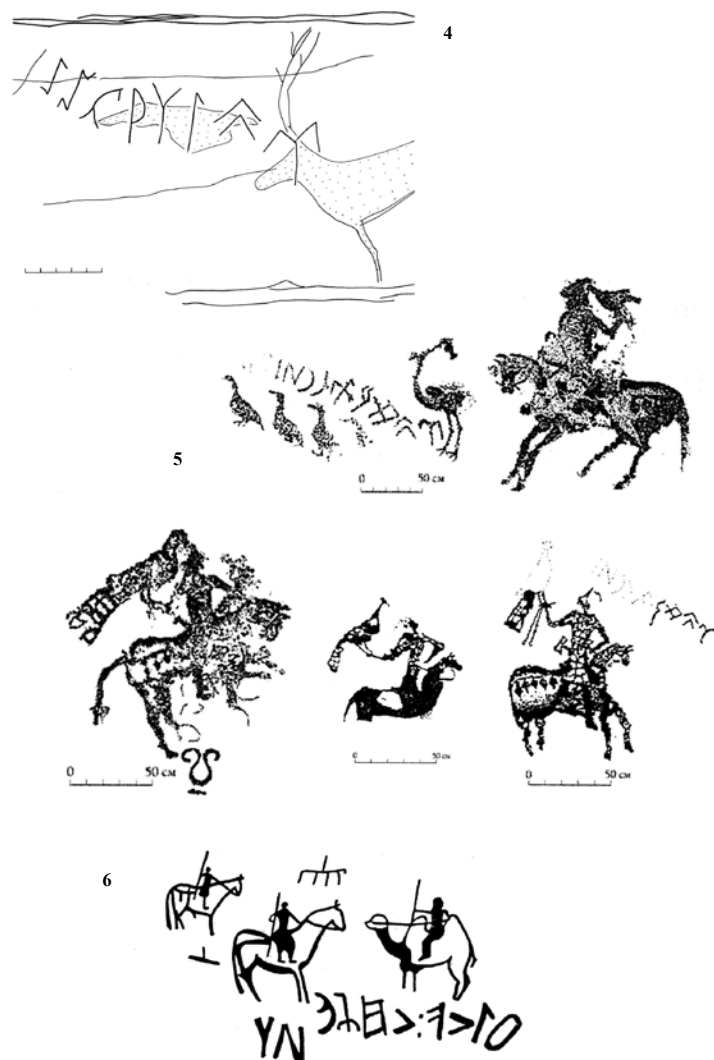


Figure 4. Mont Yalbak-Taš, Altaï. Inscription XIII. Exemple de recouvrement d'un dessin antérieur par une inscription runique de l'énisseï. Dessin de l'auteur.

Figure 5. Gravures rupestres de chasseurs berkutchi montés et inscriptions runiques en écriture du Talas apposées parmi des images ultérieures. Vallée de Kochkor (Kirghizistan). 1. Bejrek-Bulak, 2-4. Kok-Saj. Dessin in Č. M. Žoldošev, «Izobraženie vooruženija v srednevekovykh petroglifakh Kyrgyzstana», *Materialy i issledovanija po arheologii Kyrgyzstana*, vol. 1, Biškek, Ilim, 2005, p. 67-73, fig. III © D.R.

Figure 6. Gorge du puits de Tozbulak, mont Kul'džuktau, Ouzbékistan. Pétroglyphes du Haut Moyen Âge et gravure ultérieure d'une inscription runique de l'écriture d'Ačiktaš. Dessin in A. V. Os'kin, «Novye nahodki petroglifov v Kyzylkumah», *Polevye issledovanija Instituta ètnografii [Akademii nauk SSSR]*, 1976, Moscou, Nauka, 1978, p. 166-173, fig. 5 © D.R.

NOTES

* Le présent texte est une traduction de la version parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 116-121.

1. I. L. Kyzlasov, *Runičeskie pis'mennosti evrazijskikh stepej*, Moscou, Vostočnaja literatura, 1994, p. 118-192; *idem*, «Smena mirovozrenija v Južnoj Sibiri v rannem srednevekov'e (Idei edinobožija v enisejskix nadpisjax)», *Drevnie civilizacii Central'noj Azii. Istorija i kul'tura*, Moscou, Vostočnaja literatura, 2001, p. 243-270.

2. I. L. Kyzlasov, *Runičeskie pis'mennosti*, op. cit. (note 1), fig. 18, 21, 22, 25, 39.

3. Ce dernier point est toujours visible dans la disposition des lignes, puisque les runes étaient écrites de droite à gauche (voir fig. 2-6).

4. I. L. Kyzlasov, «Pročtenie naskal'nyh runičeskikh nadpisej Kyrgyzstana», *Materialy i issledovanija po arheologii Kyrgyzstana*, vol. I, Biškek, Ilim, 2005, p. 54-67, ici p. 61-63, fig. I, 11; Rogožinskij, Kyzlasov, «Drevnetjurkskaja runičeskaja nadpis' iz uročišča Tamgaly (Semireč'e)», *Kratkie soobščeniya Instituta arheologii RAN*, vol. 216, Moscou, Nauka, 2004, p. 41-46; *idem*, «Runičeskaja nadpis' iz uščel'ja Žaksylyksaj (Semireč'e)», *Margulanovskie čtenija*, Astana, Izd-vo Evrazijskogo Nacional'nogo Universiteta, 2011, p. 330-334; I. L. Kyzlasov, «Pročtenie runičeskoj nadpisi uročišča Akterek», *Rol' nomadov v formirovanii kul'turnogo nasledija Kazahstana*, Almaty, Print-S, 2010, p. 345-346.

5. S. E. Malov, *Pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti Mongolii i Kirgizii*, Moscou-Leningrad, Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1958, p. 57; I. A. Batmanov, *Talasskie pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti*, Frunze, Ilim, 1971, p. 60; I. L. Kyzlasov, «Runičeskie alfavity Srednej Azii», *Iz istorii i arheologii drevnego Tjan'-šana*, Biškek, Ilim, 1995, p. 142-154.

6. Dans ce cas, lors de la transcription de l'inscription, nous plaçons ce signe entre parenthèses, comme suit : {a} ou {ā}.

7. I. L. Kyzlasov, *Novosti tjurskoj runologii*, vol. I, *Enisejskie nadpisi na gore Jalbak-Taš (Gornyj Altaj)*, Moscou, Gumanitarij, 2003.

8. V. V. Radlov, «Razbor drevnetjurkskoj nadpisi na kamne, najdenom na uročišče Airtam-oj v Kenkol'skoj volosti Aulieatinskogo uezda», *Zapiski Vostočnogo otdelenija Imperatorskogo Russkogo arheologičeskogo obščestva*, t. XI, Saint-Petersbourg, Imperatorskaja Akademija Nauk, 1899, p. 85-86, ici p. 86; S. E. Malov, «Drevnetureckie nadgrobnaja s nadpisjami bassejna r. Talas», *Izvestija Akademii nauk SSSR, série VII, Otd. humanitarnykh nauk*, n° 10, Leningrad, 1929, p. 799-806, ici p. 800, 803. Cf. : P. M. Melioranskij, «Po povodu novoj arheologičeskoj nahodki v Aulieatinskom uezde», *Zapiski Vostočnogo otdelenija Imperatorskogo Russkogo arheologičeskogo obščestva*, t. XI, Saint-Petersbourg, Imperatorskaja Akademija Nauk, 1899, p. 271-272, ici p. 272.

9. Voir : S. E. Malov, *Pamjatniki drevnetjurkskoj pis'mennosti*, op. cit. (note 5), p. 57-63; I. A. Batmanov, *Talasskie pamjatniki*, op. cit. (note 5).

10. L. R. Kyzlasov, «Arheologičeskie issledovanija na gorodišče Ak-Bešim v 1953-1954 gg.», *Trudy Kirgizskoj arheologo-ètnografičeskoj èkspedicii AN SSSR*, t. II, Moscou, Izd-vo Akademii nauk SSSR, 1959, p. 155-242, ici p. 230-233.

11. L. R. Kyzlasov, «Severnoe manihejstvo i ego rol' v kul'turnom razvitii narodov Sibiri i Central'noj Azii», *Vestnik Moskovskogo universiteta*, série 8, istorija, n° 3, Moscou, Izd-vo MGU, 1998, p. 8-35.

12. L. R. Kyzlasov, *Gorodskaja civilizacija Sredinnoj i Severnoj Azii. Istoričeskie i arheologičeskie issledovanija*, Moscou, Vostočnaja literatura, 2006, p. 314-322; *idem*, «Dva Ak-Bešimskih sjužeta», *Rossijskaja arheologija*, n° 2, Moscou, Nauka, 2008, p. 40-48, ici p. 40-45.

13. Ju. A. Zuev, *Rannie tjurki : očerki istorii i ideologii*, Almaty, Dajk-Press, 2002, p. 179-261 (voir en particulier p. 201).

Le mirage mongol

Le rôle traditionnel de marqueur social des textiles de luxe dans les sociétés nomades, combiné avec la conquête de la majeure partie de l'Eurasie a donné à la politique des Mongols en faveur du commerce un impact inconnu des siècles précédents. Certes, leur politique économique ne se limitait pas au commerce, et comprenait également d'importants transferts de techniciens, et en particulier des tisserands, comme ceux de Hérat, transportés à Besh Baliq en 1221, au nord de Turfan¹, ou de Samarkand, transportés au nord de Pékin². Mais ce sont incontestablement les aspects commerciaux qui ont dominé car un réseau commercial partant du cœur de l'empire l'a irrigué. Les acteurs en sont connus, un groupe très puissant de négociants, les *ortaq*, qui ont eu accès à des ressources sans commune mesure avec celles des autres marchands du temps.

Le concept d'*ortaq* est extrêmement important car il permet de lier les pratiques tributaires des Mongols (et des Turcs avant eux) aux aspects commerciaux. On peut les définir comme les partenaires – c'est le sens d'*ortaq* – de princes et d'officiels mongols, dont le capital était fourni par ces derniers, à charge pour les marchands de le faire fructifier³. Un dictionnaire de la dynastie Yuan définit le mot comme «le nom de la pratique selon laquelle des fonds publics sont utilisés pour le commerce, distribués en tant que capital pour produire des intérêts»⁴. 70 % des bénéfices auraient été pour le financeur, et 30 % pour le marchand *ortaq*⁵. Les commerçants *ortaq* sont rapidement devenus des acteurs majeurs de l'empire, bien au-delà de leur rôle commercial, parvenant par exemple à affermer les taxes de la Chine ou de l'Iran pour leurs maîtres mongols⁶. Le système des commerçants *ortaq* s'est même étendu au-delà des frontières de l'empire. Ainsi, à la fin du XIII^e et début du XIV^e siècle, le commerce maritime entre la côte des Malabar et l'Iran était entièrement contrôlé par les deux frères Tibi, l'un, Maliku-l Islam,

possédant le principal entrepôt du golfe Persique, l'île de Qays, travaillant comme *ortaq* pour les Mongols, et affermant leurs taxes sur le Fars, l'autre servant comme *vizir* du seigneur de la côte des Malabar. Le fils de Maliku-l Islam est ambassadeur et *ortaq* entre les dynasties mongoles Ilkhans d'Iran et Yuan de Chine, par voie de mer.

Pour l'histoire économique, l'importance majeure de cette association entre marchands *ortaq* et élites mongoles consiste au transfert des taxes vers le commerce. Une partie des énormes taxes sur la Chine ou l'Iran est devenue un capital pour les commerçants par l'intermédiaire des Mongols, et ce système a incontestablement conduit à un renouvellement majeur à la fois quantitatif et qualitatif des réseaux commerciaux à l'échelle de l'Asie. Des quantités très importantes de marchandises ont circulé à nouveau sur la route terrestre, très délaissée au profit des routes maritimes depuis la disparition des réseaux sogdiens⁷.

On a tenté de faire de ce saut quantitatif et qualitatif l'origine de l'essor de l'économie européenne et à plus long terme, à la prédominance moderne de l'économie occidentale à l'échelle mondiale à travers une série de mutations systémiques⁸. Il y aurait eu un *world-system* à la Wallerstein aux XIII^e et XIV^e siècles. Pourtant il semble que la plus grande partie de cette historiographie ait été entachée par une vision eurocentrée de ce commerce : alors même que l'on prétendait se détacher de l'Europe, seules les sources européennes étaient utilisées, comme les récits des envoyés de la papauté ou la vie des Polo. En raison de l'absence de documents de la pratique sur le commerce avec la Chine, Marco Polo et la *Pratica della mercatura* de Pegolotti ont été considérés comme les meilleurs témoignages sur le commerce mongol⁹.

Cette importance de la route terrestre directe, des colonies italiennes de la mer Noire à la Chine a été exagérée. Il y a là un très net effet de sources, alors que Marco Polo lui-même soulignait que pour une charge de poivre exportée vers l'Europe à partir de la côte de Malabar, 100 ont été exportées vers la Chine. Pour ce qui est de la route terrestre, les spécialistes des archives italiennes ont montré, il y a plus de 40 ans, que la soie chinoise qui arrivait en Italie par cette route était de mauvaise qualité, et était moins chère sur les marchés italiens que la soie du Moyen-Orient. Cette soie chinoise n'a représenté qu'une partie très limitée de la quantité de soie disponible en Europe. Ainsi, d'après les archives de la principale ville soyeuse de l'Europe médiévale, Lucques, Robert-Henri Bautier a souligné que, pour ce qui est de la soie grège chinoise, la quantité que consommait Lucques ne dépassait pas ce que pouvaient transporter six chariots tirés par des chameaux tels que décrits par Pegolotti, ce qui est extrêmement peu¹⁰. Quantitativement, la Route de la soie entre la Chine et l'Europe se réduit à peu de chose, surtout comparé à ce qui a lieu ailleurs.

Le véritable arrière-pays commercial des villes italiennes de la mer Noire ne s'étend pas réellement au-delà de Tabriz et Urgench, au Khorezm. Plus à l'est, et malgré toute

la célébrité de Marco Polo, le nombre de commerçants occidentaux ayant pris cette route jusqu'à la Chine est très limité, et les colonies italiennes d'Almaligh ou de Khanbaliq sont de taille extrêmement réduite¹¹. La raison est assez aisée à discerner : l'activité de Venise et de Gênes en mer Noire est essentiellement tournée vers le commerce de gros, notamment des céréales dont la mer Noire est grande productrice au moins depuis l'époque grecque. Elle concerne également le commerce régional et celui avec la Méditerranée. Le commerce lointain avec l'Est est certes un apport appréciable, mais relativement mineur par rapport aux produits en vrac : il est d'ailleurs laissé à des marchands privés sans aucune implication directe ou soutien politique des autorités des deux villes rivales¹². En ce qui concerne l'Europe, le commerce important est, comme toujours, le commerce maritime des marchandises en vrac sur les marges maritimes des mondes musulman et byzantin, de Tana à la Syrie. Dans ce cadre, ce que la *Pax Mongolica* permettait principalement, c'est un accès à l'Iran, soit directement à partir de la côte nord de la Syrie, ou par la Horde d'Or. Pegolotti a quelques paragraphes sur la route de la Chine, et des pages entières sur la route de Tabriz. Les Européens ne sont plus cantonnés à la côte par les politiques très restrictives des puissances musulmanes.

Mais en ce qui concerne l'Asie, et l'image globale, le commerce principal est resté plus que jamais, d'une part musulman, et d'autre part, et secondairement, ouïghour. Les *ortaq* sont musulmans et ouïghours, mais aussi parfois chinois en Chine du Sud. La situation est similaire en ce qui concerne le commerce de la mer. Or, mis à part les études de Thomas T. Allsen, plus qualitatives que quantitatives, très peu a été fait sur la principale relation commerciale effective de la période mongole, celle de la Chine avec l'Iran¹³. Il est à espérer que des centaines de documents persans, tchaghataï ou arméniens attendent quelque part d'être lus et utilisés pour la reconstruction de ce commerce du point de vue d'une histoire économique réelle de l'Asie, c'est-à-dire détachée de sources européennes ne portant que sur des aspects marginaux.

Mais, à défaut, il est néanmoins possible de reconstituer l'importance de ces échanges intra-asiatiques en étudiant le flux d'argent en provenance de Chine et en direction de l'ouest, c'est-à-dire principalement en direction du Moyen-Orient musulman. Les Mongols ont créé une zone commerciale sécurisée gigantesque entre les territoires ilkhanides en Iran, l'Irak et la Syrie, la Horde d'Or dans la steppe occidentale, et la Chine, d'où partaient les lingots d'argent, les *som*. Les conséquences de ces exportations massives d'argent sont visibles dans toutes les frappes d'Eurasie, à l'intérieur comme à l'extérieur de l'empire mongol. De nouvelles pièces de monnaie d'argent très blanc, provenant probablement des mines du Yunnan, ont été frappées de Chypre ou Trébizonde jusqu'au Bangladesh, dans toute l'Asie en contact avec l'empire mongol. La conséquence économique visible de la « Route de la soie » mongole a été en fait un premier âge de l'argent¹⁴.

L'essentiel de cet argent est passé par les intermédiaires habituels du Moyen-Orient. Les études de Thomas T. Allsen montrent très clairement la demande extraordinaire des textiles islamiques de luxe au sein des élites mongoles. Les Mongols ont payé ce *nasîj* (brocart d'or) précieux produit dans le monde musulman avec leur *sommo*, ainsi qu'avec de la soie, en utilisant pour cela les réseaux des *ortaq* partout dans leur empire. Alors que le Moyen-Orient drainait ainsi l'argent chinois, et certainement également la soie – même si nous manquons ici des statistiques dont nous disposons pour l'Europe grâce aux archives italiennes – il drainait également l'argent européen. Ce phénomène est omniprésent dans toutes les sources de cette période, des tonnes d'argent européen sont transférées vers le Moyen-Orient. Nous sommes cependant incapables de séparer ce qui relevait du commerce méditerranéen habituel de ce qui est lié à la Route de la soie mongole.

Mais deux remarques doivent conduire à nuancer l'importance économique réelle de la période mongole sur le long terme. La première est que ce commerce organisé par les Mongols a été très limité dans le temps : en ce qui concerne la route du Nord, de la Chine à la mer Noire, décrite par Pegolotti, il a duré au plus un demi-siècle, environ de 1290 à 1343 – période elle-même interrompue par les luttes de succession, comme l'indique Pegolotti. Les routes du Sud, à travers les parties musulmanes de l'empire, ont été utilisées un peu plus longtemps, à partir d'environ 1260 jusqu'à 1335. Par la suite, en proie à des luttes politiques, les deux routes ont fortement décliné surtout après 1360. Le commerce s'est recentré de manière traditionnelle sur l'Égypte et la Syrie¹⁵.

D'autre part, et à plus forte raison, ce commerce est totalement subordonné aux enjeux politiques. Les Mongols n'ont jamais hésité à ruiner les ports de commerce italiens de la mer Noire, dont il est pourtant évident qu'ils tiraient bénéfice, pour des raisons purement politiques, par exemple une contestation relativement mineure de la suzeraineté mongole en matière judiciaire. De même, si on peut suivre la montée en puissance des *ortaq* en tant que groupe influent de la cour mongole dans les sources chinoises et persanes, c'est en raison de leur but principal, l'affermage des taxes chinoises et iraniennes. Il ne s'agit pas de créer un environnement juridique sûr pour le commerce. On note d'ailleurs qu'ils perdent généralement tout dès que les conditions politiques se modifient. Cela est vrai même pour les grands commerçants partiellement extérieurs au système : le chef de la dynastie des Tibi dans l'île de Qays perd finalement beaucoup d'argent dans l'affermage des taxes de Fars en raison des intrigues politiques à la cour mongole, ce qui permet à la dynastie rivale d'Ormuz de prendre le contrôle du golfe Persique¹⁶. L'effondrement du commerce de la soie par l'Asie centrale au cours de la période de désintégration de l'empire mongol dans les années 1340 prouve que l'empire mongol n'a pas modifié sur le long terme l'organisation du commerce en Asie et peut même l'avoir affaibli. Le commerce de la Chine est retourné au commerce par la mer, jamais vraiment contrôlé par les Mongols, malgré des tentatives en ce sens.

La période mongole est une expérience politique de ce qu'aurait pu être la politique commerciale d'un premier empire mondial. Elle a été surestimée dans l'historiographie occidentale en raison de la grande ouverture qu'elle a représentée pour ses propres marchands. Mais si nous devons évaluer la période mongole à l'échelle globale, le remaniement des réseaux commerciaux s'est révélé artificiel et, finalement, destructeur. De nombreuses villes parmi les plus importantes en termes commerciaux ont été détruites, en Asie centrale, comme Samarkand ou Balkh, ou en Iran et en Irak – Baghdad ! L'État de Tamerlan n'a pas fait mieux. Nous ne savons pas comment les réseaux commerciaux se sont reconstitués en Asie centrale après la fin de l'empire mongol, mais une reprise limitée a eu lieu au début du XV^e siècle à l'Est¹⁷, tandis que sur le long terme les commerçants musulmans d'Asie centrale ont redéveloppé un commerce tout à fait semblable à ce qui se passait un demi-millénaire auparavant durant la période des Samanides, un commerce trans-zone entre l'Asie centrale musulmane, la Russie et la Sibérie¹⁸.

Bien plus que les échanges quantitatifs – on a vu leur caractère très limité avec les puissances européennes et leur brièveté combinée avec de multiples destructions pour l'Orient musulman – ce qui a bien davantage compté est la connaissance même de l'existence des autres, un pur transfert de données, une géographie de base du monde que la diplomatie et le commerce ont créés entre tous les partenaires de ce commerce.

Dès la fin de l'Antiquité et jusqu'au X^e siècle, une image du monde s'est diffusée à l'ensemble de l'Asie probablement à partir de l'Inde : l'idée des quatre rois du monde (chinois, indien ou iranien, nomade, grec), est attestée des palais omeyyades aux textes bouddhistes chinois ou aux peintures sogdiennes¹⁹. Dans cette division du monde, il est remarquable que les Chinois soient par excellence des artisans doués, tandis que les nomades sont des guerriers professionnels. Quelles que soient les quantités ayant pu voyager sur une base irrégulière, une division internationale du travail est envisagée, même si elle n'a pas été effectivement réalisée. Les géographes musulmans ont hérité de cette vision du monde. Ils ont une connaissance réelle, quoiqu'inégale, de l'ensemble du continent eurasiatique et africain, du Japon à Madagascar et au Sénégal. Leur position centrale leur permet de contrôler le flux de données entre les différents grands blocs pendant la plus grande partie du Moyen Âge. L'invasion mongole casse ce monopole de la connaissance.

Après l'échec de la tentative des rois de Sicile au XII^e siècle d'intégrer les connaissances géographiques musulmanes à la culture latine, la nouveauté du XIII^e et du XIV^e siècles en Europe est la découverte d'une *possibilité* de commerce, qui se révèle être plus importante sur le long terme que le commerce réel. C'est ce qui a conduit les Portugais autour de l'Afrique jusqu'à l'océan Indien, à la recherche des épices et des chrétiens, deux siècles après la tentative ratée des frères génois Vivaldi, mais

dans une continuité intellectuelle directe avec elle : Bartolomeu Dias et Vasco de Gama réussissent à passer dans l'océan Indien là où les Vivaldi échouèrent. De même, les Espagnols sont allés en Amérique grâce à un navigateur génois, Christophe Colomb, ce « voyageur médiéval égaré », qui avait appris sa géographie purement médiévale du monde dans l'*Ymago Mundi* de Pierre d'Ailly. Dans une tentative symétrique et frappante de briser la centralité musulmane, les Ming soutiennent les expéditions maritimes de Zheng He (1405-1433), qui fait usage des connaissances musulmanes des routes maritimes au profit de l'empire chinois.

En un sens, et alors que les Ming mirent fin à ces tentatives pour des raisons internes, on pourrait faire valoir que ce sont les *Mirabilia* bien diffusées de Marco Polo qui, sur le long terme, importèrent plus que les redirections du commerce mises en œuvre de force par la noblesse mongole. Non pas tant les marchandises que ces commerçants génois et vénitiens marginaux rapportèrent effectivement, que la connaissance d'un monde au-delà du monde musulman, une profondeur de l'Asie totalement oubliée depuis qu'au VI^e siècle Théophylacte Simocatta pouvait rassembler des données sur les Turcs et de la Chine grâce à l'alliance commerciale entre Turcs et Sogdiens²⁰.

C'est une erreur d'essayer de lier dans un seul raisonnement économique le commerce de la période mongole et l'expansion économique de l'Europe. Pour comprendre le lien réel entre la Route de la soie et la croissance de l'Europe, nous devons sortir de l'histoire économique, *stricto sensu*, et tenir compte de la capacité de mobilisation d'une *Ymago mundi* nouvellement créée.

NOTES

- * Cet article est un développement de la version parue en anglais dans l'édition des actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii [eds.], *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand : IICAS, 2013, p. 202-207, et reprend en partie les conclusions d'É. de la Vaissière, « Trans-Asian trade or the Silk Road deconstructed », in L. Neal, J. Williamson (dir.), *The Cambridge History of Capitalism. Vol. 1 : The Rise of Capitalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, p. 101-124.
1. T. T. Allsen, *Commodity and Exchange in the Mongol Empire. A Cultural History of Islamic Textiles*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 40.
 2. P. Pelliot, « Une ville musulmane dans la Chine du Nord sous les Mongols », *Journal Asiatique*, vol. 21, 1927, p. 261-279.
 3. T. T. Allsen, « Mongolian princes and their merchant partners, 1200-1260 », *Asia Major*, vol. II, n° 2, 1989, p. 83-126; Elizabeth Endicott-West, « Merchant associations in Yüan China : The Ortog », *Asia Major*, vol. II, n° 2, 1989, p. 127-154.
 4. Cité in E. Endicott-West, « Merchant associations », *loc. cit.* (note 3), p. 130.
 5. T. Sen, « The Formation of Chinese maritime networks to Southern Asia, 1200-1450 », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 49, n° 4, 2006, p. 421-453, ici p. 431, citant le *Yuanshi* 94, 2402.
 6. D. Aigle, *Le Fârs sous la domination mongole. Politique et fiscalité (XIII^e-XIV^e s.)*, Cahiers de Studia Iranica, vol. 31, 2005, p. 123 et suiv., 141 et suiv.
 7. É. de la Vaissière, *Histoire des marchands sogdiens*, Paris, IHEC, 2004, chap. 10.
 8. J. L. Abu-Lughod, *Before European Hegemony : The World System A. D. 1250-1350*, New York, Oxford University Press, 1989, et de nombreux ouvrages l'utilisant.
 9. F. B. Pegolotti, traduit in Henry Yule, *Cathay and the Way Thither*, London, printed for the Hakluyt Society, vol. II, 1866, p. 279-308.
 10. R.-H. Bautier, « Les relations économiques des Occidentaux avec les pays d'Orient, au Moyen Âge, points de vue et documents », in Michel Mollat (éd.), *Sociétés et compagnies de commerce en Orient et dans l'Océan Indien. Actes du huitième colloque international d'histoire maritime*, Paris, SEVPEN, 1970, p. 263-331, ici p. 289.
 11. L. Petech, « Les marchands italiens dans l'empire mongol », *Journal Asiatique*, vol. 250, 1962, p. 549-574.
 12. N. Di Cosmo, « Black Sea emporia and the Mongol Empire : A reassessment of the Pax Mongolica », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 53, 2010, p. 83-108.
 13. T. Allsen, *Commodity and Exchange in the Mongol Empire*, *op. cit.* (note 1); *idem*, *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
 14. A. Kuroda, « The Eurasian silver century, 1276-1359 : commensurability and multiplicity », *Journal of Global History*, 2009, n° 4, p. 245-269.
 15. E. Ashtor, *Levant Trade in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1983, p. 64 et suiv.
 16. J. Aubin, « Les princes d'Ormuz du XIII^e au XV^e s. », *Journal Asiatique*, vol. 241, 1953, p. 77-138, ici p. 89-100.
 17. M. Rossabi, « The Decline of the Central Asian caravan trade », in James Tracy (ed.), *The Rise of Merchant Empires : Long-Distance Trade in the Early Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 351-371.
 18. A. Burton, *Bukharan Trade, 1558-1718*, Bloomington, Indiana University, Research Institute for Inner Asian Studies, 1993.
 19. É. de la Vaissière, « Les Turcs, rois du monde à Samarcande », in M. Comparati, É. de la Vaissière (eds.), *Royal Nawruz in Samarkand. Proceedings of the conference held in Venice on the pre-Islamic painting at Afrasiab*, Supplemento n° 1 alla *Rivista degli Studi Orientali*, vol. 78, Pisa/Roma, 2006, p. 147-162.
 20. *Idem*, *Histoire des marchands sogdiens*, *op. cit.* (note 7); *idem*, « Theophylact's Turkish *Exkurs* revisited », in V. Schiltz (éd.), *De Samarcande à Istanbul : étapes orientales. Hommages à Pierre Chuvp - II*, Paris, Éditions du CNRS, 2015, p. 91-102.

Les mausolées des Grands Moghols : *l'Heureuse Conjonction*

Les mausolées des Grands Moghols, particulièrement ceux dont la construction s'est étagée entre les règnes d'Homâyun et Shâh Jahân (c'est-à-dire entre la seconde moitié du XVI^e et le milieu du XVII^e siècle), n'ont pas d'équivalent dans le monde musulman ; ils ont en partage de présenter les empereurs timourides de l'Inde dans leur dernière demeure, d'afficher des dimensions impressionnantes, mais aussi de s'enchâsser dans l'écrin de jardins funéraires de type *chahâr-bâgh*. Cette pratique, qui consiste à magnifier le havre ultime d'un souverain au sein d'un espace planté, est très peu répandue en Iran ou en Asie centrale, alors qu'elle fleurit dans le sous-continent dès l'époque des sultanats. A. Welch confirme le fait lorsqu'il écrit :

« Par rapport à cet aspect important, les Timourides de l'Asie centrale et de l'Iran ont rarement enseveli leurs défunts dans des jardins et n'ont pas constitué de normes pour les Moghols ; la tradition des tombes de jardin provient en fait des sultans de Delhi¹. »

Ainsi, loin du simple transfert d'un modèle centrasiatique, les tombeaux moghols sont représentatifs d'apports croisés. Certaines formes architecturales, la coupole sur trompes notamment, ou bien l'arc « persan », sont emblématiques de l'architecture de l'Orient musulman et prolongent donc, dans la plaine indo-gangétique, une tradition clairement allogène et d'ailleurs largement antérieure aux Moghols. En outre, il faut d'emblée mettre en exergue une différence fondamentale entre les mondes iranien ou centrasiatique d'une part, et le sous-continent indien d'autre part : si les premiers déroulent depuis longtemps leurs identités culturelles au cœur d'une population très

largement islamisée, le second reste – jusqu’à nos jours – majoritairement non musulman. Cette divergence contextuelle conditionne de toute évidence le rapport à la visibilité des marqueurs politico-religieux d’obédience musulmane : la mosquée – éventuellement flanquée d’un minaret, bien sûr, mais aussi le mausolée.

Le but de cette contribution est d’examiner quelle part de l’héritage timouride s’incorpore à ces réalisations hors du commun, et ce, en combinaison avec les éléments issus du substrat local, spécifiquement dans ses composantes islamiques traditionnelles.

À partir d’un bref survol des mausolées timourides d’Asie centrale, nous analyserons la place que conquiert le sépulcre royal dans l’architecture des sultanats de l’Inde pré-moghole ; nous constaterons alors, dans un troisième temps, que l’existence des tombes impériales mogholes s’impose comme le fruit d’une « heureuse conjonction ». Cette locution, empruntée au poète indo-persan Amir Khosrow de Delhi, illustre à la manière d’un alignement de planètes, l’articulation des héritages qu’incarnent ces édifices remarquables². En les inscrivant dans la « longue durée », on percevra alors que les mausolées royaux du sous-continent s’égrenent au long d’une courbe ascendante en densité de sens et de munificence, dont les tombeaux des Grands Moghols marquent incontestablement l’apex.

MAUSOLÉES TIMOURIDES D’ASIE CENTRALE

L’émergence d’une architecture funéraire monumentale ne progresse pas, si l’on considère le monde musulman dans son ensemble, selon un rythme linéaire³. Tant dans le temps que dans l’espace, ce type de bâtiment a connu en effet les fortunes les plus diverses : très rare avant le X^e siècle, il émaille par la suite davantage les paysages du Mashreq que du Maghreb. Mais c’est probablement en Asie centrale, à Boukhara, que l’on voit apparaître, avec le mausolée du Sâmânide (début X^e siècle), l’archétype islamique du tombeau monumental, peut-être déjà associé à la notion de « panthéon dynastique »⁴. Les sépultures dédiées aux dépouilles des sultans Sanjar (m. 1157) et Uljâytou (c. 1317) constituent à cet égard d’imposants jalons dans l’élaboration des modèles d’une architecture funéraire royale⁵.

De fait, la lignée initiée par Timour Lang (Tamerlan) doit une part non négligeable de sa notoriété aux édifices qu’elle a érigés. Les monuments du fondateur, tels que le palais d’Aq Saray à Shahr-i Sabz ou la mosquée Bibi Khânum à Samarkand illustrent, par leurs grandioses proportions, l’ambition architecturale de celui que l’on surnomme le Maître de la Conjonction (*Sâheb-e qerân*). Pourtant le Gur-e Mir, qui devient le mausolée du père de la dynastie après quelques attermolements, ne surprend guère par sa démesure ; il accueillera pour autant une partie de sa descendance masculine. Dans

son sillage, les monuments funéraires des successeurs de Timour, aussi bien à Hérat qu’à Samarkand, conservent des dimensions très raisonnables surtout à l’aune de ceux des Grands Moghols. Ce sera encore le cas à Ghazni, avec le curieux mausolée des rois de Kaboul. Outre les différences d’échelle entre les réalisations des Timourides d’Asie centrale et de l’Inde, un second contraste, presque paradoxal, provient de la prédilection des premiers pour des sépultures collectives, quand les seconds affichent un goût net pour une mortelle solitude.

LE GUR-E MIR, PANTHÉON DES TIMOURIDES

En chantier dès la fin du XIV^e siècle, l’ensemble connu sous le nom de Gur-e Mir (ou Gur-Emir) n’était pas initialement conçu pour abriter la dépouille du Grand Tamerlan, mais celle de son petit-fils préféré, Mohammad Soltân, décédé en 1402 des suites de blessures reçues à la bataille d’Ankara. En effet, Timour avait probablement projeté pour lui-même et sa famille un complexe funéraire, appelé Dar al-Siyadah, à Shahr-i Sabz, dans sa province d’origine. Bien qu’assez ruiné de nos jours, ce dernier compte une crypte entièrement lambrissée de marbre – que l’on suppose destinée à Timour lui-même – ainsi que le mausolée de son fils Jahângir, disparu quant à lui dès 1376⁶.

La construction de l’ensemble bâti qui constitue le mausolée de Samarkand fut lancée, du côté sud, avec l’espace funéraire octogonal (*ziyârat-khâna*) occupé par les cénotaphes, ainsi que la crypte aménagée au-dessous pour loger les sépultures elles-mêmes. Après la dépouille de Mohammad Soltân, le bâtiment reçut les cendres de Mir Seyyed Bereke, maître spirituel de Timour, puis celles du conquérant lui-même. Par la suite vinrent s’ajouter les tombes de ses fils Mirân Shâh et Shâh Rokh (ce dernier initialement inhumé à Hérat dans la madrasa fondée par son épouse Gowhar Shâd). Ulugh Beg, décédé en 1449, clôt la liste des défunts inhumés dans ce panthéon.

La coupole godronnée du mausolée, au profil distinctif, présente un diamètre interne de 15 m. Elle s’élève sur un tambour cylindrique et porte l’édifice à une hauteur totale de 37 m. En comparaison, le mausolée que le Conquérant fit bâtir à Turkestan (Kazakhstan) pour Khwâjeh Ahmad Yasavi, à la toute fin du XIV^e siècle, arbore des proportions beaucoup plus massives⁷.

D’autres bâtiments, qui complétaient jadis la composition de l’emprise funéraire et dont ne subsistent désormais que des vestiges, s’organisent autour d’une cour carrée de 32,5 m de côté : une madrasa, d’une dimension voisine de celle de la cour, borne l’espace à l’est, tandis que lui fait face un *khâneqâh*. Le portail principal, décoré en mosaïque de carreaux découpés par Mohammad ebn Mahmud al-Esfahâni, date de l’époque d’Ulugh Beg, suite à une campagne de travaux réalisés vers 1424. L’axe est-ouest du complexe funéraire (le plus long) ne dépasse pas 90 m.

L'histoire de cet ensemble montre que, de fait, il est devenu le panthéon du fondateur de la dynastie, accueillant nombre de ses descendants masculins ; un deuxième mausolée, dit Aq Saray, situé près de là, vient toutefois héberger certains des derniers représentants de la branche des Timourides de Samarkand.

Dans l'urbanisme récent de la ville, résultat d'une politique nationaliste qui fait de Timour le fondateur de l'Ouzbékistan moderne, l'arasement de quartiers entiers a permis de dégager une série de grandes avenues. Le plan actuel du quartier du Gur-e Mir s'organise ainsi autour d'une « perspective » quasi ininterrompue allant du mausolée de Rukhabad à celui d'Aq Saray, sur 390 m⁸. Cette ampleur de proportions, dont l'ambition est très recomposée, est à rapprocher du jardin du mausolée de Homâyûn à Delhi, qui couvre à lui seul un carré de 350 m de côté.

AUTRES MAUSOLÉES TIMOURIDES

Comme nous venons de le voir, dans la seconde moitié du XV^e siècle, le séduisant mausolée dit Aq-Saray, non loin du Gur-e Mir, s'est érigé en réceptacle complémentaire des dépouilles masculines de la branche timouride de Samarkand. Plusieurs corps, dont l'un décapité, y ont été inhumés ; toutefois, le manque d'inscriptions et l'inachèvement du monument empêchent toute précision en la matière⁹.

Le sort posthume des femmes (mères, sœurs, épouses) de cette lignée est assez différent : si un certain nombre de sépultures féminines, raffinées mais de dimensions modestes, ourlent l'itinéraire de la nécropole du Shâh-e Zende, d'autres, beaucoup plus impressionnantes, marquent de leurs empreintes les réseaux urbains de Samarkand, Hérat ou Kuhsan¹⁰. La madrasa de Gowhar Shâd contient à elle seule pas moins de 13 des membres de sa famille ; Shâh Rokh, son époux y fut du reste inhumé un temps, avant que ses restes ne soient transférés au Gur-e Mir. Au cours des dernières décennies timourides, le 'Ishrat-khâne de Samarkand jouera quant à lui la partition féminine de leur mémoire dynastique¹¹.

À la mort d'Abu Sa'id en 1469, son royaume fut partagé entre Hoseyn Bâyqarâ (1438-1506), qui régna depuis Hérat d'un côté et les fils d'Abu Sa'id de l'autre. Soltân Hoseyn Bâyqarâ fit bâtir à Hérat un complexe contenant sans doute son mausolée¹².

'Omar Sheykh (1456-1494), l'un des fils d'Abu Sa'id, gouvernait pour sa part le Ferghana, qu'il laissa à son propre fils Babour (1483-1530) alors que celui-ci n'avait que 11 ans quand un autre de ses enfants, Ulugh Beg Mirânshâh (1468-1494), reçut la principauté de Kaboul. Le fils de ce dernier, 'Abd al-Razzâq, régnera pour quelques mois, avant d'être enseveli, à sa mort en 907H/1501-1502, aux côtés de son père. Cette branche timouride fait élever à Ghazni, dans les premières années du XVI^e siècle, le mausolée dit des rois de Kaboul. Celui-ci s'inscrit dans un carré de 25,50 m de côté et

présente un aspect extérieur plutôt massif ; sa faible élévation, sans doute due à l'inachèvement du dôme externe, contribue à lui conférer une silhouette épaisse et lourde. Percé de quatre portes qui s'ouvrent par des *pishtâq*, le mausolée distribue huit pièces entourant un carré central. Cette structure radiale, écho en version symétrique du plan du 'Ishrat-khâne de Samarkand (asymétrique quant à lui), s'imposera plus tard comme matrice dans plusieurs mausolées moghols, dont celui de 'Etemâd al-Dowle à Agra¹³.

Malgré l'éventail des variations de formes, décors et proportions que proposent les mausolées timourides, quelques tendances générales se dégagent. On constate tout d'abord que les sépultures sont rarement individuelles, certains monuments revendiquant clairement une vocation de panthéon familial, quoiqu'avec une stricte séparation des sexes. Par ailleurs, un bon nombre de ces sépultures royales ou princières s'insèrent au cœur de complexes funéraires comprenant le plus souvent une madrasa. Ce double ancrage dans un univers de piété et une ambition monumentale peu ou prou équilibrés ne sera jamais recherché dans le cadre des grands mausolées moghols, qui ne comptent tout au plus qu'une mosquée dans leur enceinte. Enfin, aucun de ces complexes ne rayonne au sein d'un jardin.

LES MAUSOLÉES ROYAUX DANS L'INDE PRÉ-MOGHOLE

Dès le début du XIII^e siècle, avec la fondation du sultanat de Delhi, les nouveaux maîtres mettent en œuvre une architecture qui porte leur marque. Il s'agit au premier chef de monuments destinés au culte, dont les formes cherchent progressivement à gagner en identité. Les premières grandes mosquées – à l'instar de la Quwwat al-Islam de Delhi – recyclent des spolia et puisent aux techniques de construction issues des traditions locales (linteaux, piliers sculptés, fausses coupes en entablements décroissants). À leurs côtés, quelques minarets exceptionnels, dont le Qutb Minar de Delhi constitue l'exemple le plus fameux¹⁴, viennent également conquérir le paysage bâti. Toutefois, c'est un autre type de monument qui s'impose comme marqueur de différences profondes avec les pratiques autochtones : le mausolée¹⁵.

DE LA FONDATION DU SULTANAT AUX INVASIONS DE TIMOUR

Le fondateur du sultanat, Qutb al-Din Aybak, qui n'assuma d'ailleurs jamais le titre de sultan, fut enseveli dans un jardin à Lahore en 1210¹⁶. Les premiers exemples de sépultures proprement royales à Delhi ne brillent guère par des proportions hors norme ; le mausolée d'Iltutmish, inclus dans l'enceinte de la mosquée Quwwat al-Islam, n'excède par exemple pas les 15 m de côté (cf. cahier iconographique, IV) ; il se démarque

cependant par une forme architecturale spécifique et innovante dans le sous-continent : la coupole sur trompes. À de rares exceptions près, tous les mausolées adopteront à sa suite cette technique de construction caractéristique, et donc à forte connotation identitaire. Sur le plan des matériaux comme des registres décoratifs, le monument procède par ailleurs à une heureuse acclimatation d'éléments issus des traditions artistiques ghaznavide et ghoride (notamment l'épigraphie) conjugués à des apports de l'artisanat local, au premier rang desquels se trouve l'utilisation exclusive, tant dans la maçonnerie que dans les parements, de la pierre¹⁷.

Les souverains suivants, au cours des dynasties Mu'izzi (1206-1290) et Khalji (1290-1321), entérinent l'option de mausolées individuels dont l'échelle reste relativement modeste au sein de complexes parfois dotés de madrasas. Le mausolée construit par Iltutmish pour son fils Nasir al-Din Muhammad, commencé en 1231 et connu sous le nom étrange de Sultan Ghari (« Grotte du sultan ») se révèle en revanche un exemple unique. Le monument, à cinq kilomètres à l'ouest du Qutb Minar (et donc, à l'époque, dans un site éloigné de la ville), est bâti sur un important soubassement carré d'environ 26 m de côté ; il est cantonné de tours qui le corsètent dans sa silhouette martiale ; à l'est, une volée d'une vingtaine de marches mène vers un splendide portail s'ouvrant en arc persan au long duquel courent des frises épigraphiques¹⁸. Celui-ci ouvre sur une cour au centre de laquelle se déploie une plateforme octogonale recouvrant la crypte funéraire ; il est possible que l'espace ait été autrefois surmonté d'un pavillon à colonnes (*chhat-tri*). La totalité du côté ouest de la cour déroule pour sa part la majesté d'une mosquée à travée unique¹⁹.

Dans cette première phase de l'architecture funéraire à Delhi, le mausolée que l'on attribue au sultan Balban, décédé en 1287, constitue un autre jalon significatif. Bien qu'assez ruiné de nos jours, ce monument d'une quinzaine de mètres de côté dialogue sur ses quatre faces avec l'extérieur par des arcs, ceux-ci offrant sans doute la plus ancienne mise en œuvre connue en plaine indo-gangétique d'arcs « véritables », c'est-à-dire constitués de claveaux de pierre disposés à partir du centre²⁰. Pour autant, les dernières demeures des successeurs de Balban, dont Mu'izz al-Din Keyqobâd (1287-1290) – héros du poème d'Amir Khosrow susmentionné – ne sont pas formellement identifiées à ce jour²¹.

L'ensemble funéraire de 'Alâ al-Din Khalji (1296-1316) est constitué quant à lui d'une série de bâtiments en forme de L situés dans l'angle sud-est de l'enceinte de la Quwwat al-Islam. La pièce centrale de l'aile sud serait le tombeau de ce souverain. Les proportions du lieu surprennent par leur modestie (moins de 14 m de côté). En effet, ce complexe funéraire fait partie intégrante du site de la mosquée Quwwat al-Islam, agrandi par 'Alâ al-Din dans des proportions colossales (prévu pour former un rectangle de 232 sur 135 m, il restera inachevé), le sultan projetant en outre l'érection d'un minaret qui devait s'élever au double du Qutb Minar, soit sur près de 150 m de hauteur ! Quoi qu'il

en soit, c'est sans doute alors que le concept intriquant mausolée et madrasa fait son apparition en Inde, reflétant certainement l'influence de complexes situés dans le monde musulman central, dans les aires seljoukide et mamelouke notamment.

Au cours de cette période du sultanat de Delhi, quelques tombeaux monumentaux émaillent par ailleurs le paysage, hors de l'orbe des cours royales ; ils recueillent les restes de personnages dont l'aura spirituelle a profondément marqué les esprits, justifiant ainsi l'édification de mausolées importants. C'est notamment le cas de celui de Rokn-e 'Alam, bâti à Multan vers 1320. De plan octogonal, son diamètre à la base est de 27,5 m et sa hauteur de 35 mètres. Il est possible que l'édification d'un tel monument ait bénéficié de l'appui du futur sultan Ghiyâth al-Din Tughluq. Du reste, le mausolée de ce dernier (assassiné par son fils en 1325) est quasi contemporain de celui de Multan. Bien qu'il s'élève sur un plan carré et ne mesure pour sa part que 8 mètres de côté, le monument jouit toutefois d'une situation assez spectaculaire, trônant dans une enceinte fortifiée de forme irrégulière (long. max : 90 m ; largeur 40 m), autrefois entourée d'eau par un lac de retenue (cf. cahier iconographique, V). Muhammad Tughluq (1325-1351), successeur parricide de Ghiyâth al-Din, est peut-être à l'origine de cette construction, située au pied de la forteresse de Tughluqâbâd.

Firuz Shâh Tughluq (1351-1388), qui lui succède à son tour, aura pour sa part un tombeau qui n'est guère plus important (moins de 13 m de côté), mais situé à l'articulation d'un grand complexe de bâtiments en forme de L (140 X 90 m) comptant mosquée et madrasas, en bordure d'un immense bassin artificiel connu sous le nom de Hawz-Khas (cf. cahier iconographique, VI)²². Vu depuis le bassin, au bas d'une importante volée de marches formant un angle droit, le mausolée de Firuz Shâh préfigure en quelque sorte l'époustouflante scénarisation de celui de Sher Shâh Suri à Sasaram, éclos au milieu de sa pièce d'eau comme une perle en son huître. L'élément aquatique s'impose donc en mode majeur dans certains de ces mausolées royaux. Leur communication avec une « nature » maîtrisée par l'homme est également travaillée par leurs concepteurs et architectes ; de fait, cette « mise en univers », quoique cadrée dans une rigueur symétrique accrue, sera plus tard transposée dans les *chahâr-bâghs* funéraires des Moghols.

LES SULTANATS INDIENS APRÈS TIMOUR

En 1398, Timour envahit l'Hindoustan ; le sultanat de Delhi, déjà très éprouvé par des luttes intestines et des sécessions, vole en éclats. Le dernier représentant de la dynastie Tughluq, Mahmud Shâh, s'enfuit vers le Mâlwa puis meurt peu après son retour d'exil, en 1413. La lignée qui lui succède sur le trône de Delhi prend le nom de Seyyed ; elle prête à l'origine une claire allégeance aux Timourides, mais bientôt, ces liens tributaires se distendent, puis se rompent. Le deuxième Seyyed, Mubârak Shâh (m. 1434), se fait

ensevelir à Delhi, dans un mausolée émergeant au centre d'une vaste enceinte octogonale de 160 m de diamètre, à laquelle on accédait par des portails monumentaux²³. L'espace autour de l'édifice s'organisait sans doute en un jardin traversé par quatre allées se coupant mathématiquement à angle droit, et desservant le mausolée; en 1902, cet espace était encore abondamment planté d'arbres (cf. cahier iconographique, VII)²⁴; J. Burton-Page signale par ailleurs un puits creusé à l'intérieur de l'enceinte, de nos jours non localisé²⁵. Le tombeau reprend à moindre échelle et dans une logique concentrique la forme octogonale, déclinée sur un diamètre de 22,5 m. Il s'agit vraisemblablement du premier mausolée octogonal destiné à un souverain de Delhi²⁶. Pourvu d'un déambulatoire, il se coiffe d'une coupole de 15,2 m de haut; sur le toit en terrasse, huit *chhattri* tournoient autour du dôme, surmonté d'une lanterne. Une mosquée (22 X 10 m) est adossée au mur occidental de l'enceinte. De nos jours, tout l'espace libre à l'intérieur du périmètre est investi par des habitations entassées en totale anarchie; leur accumulation étouffe littéralement le monument, interdisant tout recul pour l'appréhender²⁷. La construction d'un complexe d'une telle ampleur est certainement surprenante, surtout dans le contexte territorial et économique contraint du sultanat à cette période. Du reste, on ne recense que fort peu de monuments attribuables à cette dynastie, qui n'a pas par ailleurs jeté des feux culturels ou politiques particuliers.

Pourtant, le successeur de Mubarak Shâh, Muhammad Shâh (1435-1446), est à son tour inhumé deux kilomètres plus au nord, dans un mausolée aux proportions semblables, pour ce qui concerne le bâti tout du moins (cf. cahier iconographique, VIII). En effet, l'enceinte d'origine n'est ici pas conservée et de nos jours, le mausolée est situé en bordure des Lodi Gardens, au centre d'un jardin carré de 80 m de côté, partagé par quatre allées en croix²⁸; le monument s'élève sur un terrassement de faible élévation et occupe le même diamètre que celui de son prédécesseur, mais la hauteur de la coupole se distingue de la précédente par quelques centimètres supplémentaires (16,5 m), ce qui induit une ligne harmonique générale plus élancée.

Quelques décennies plus tard, un troisième mausolée royal situé à proximité du précédent, présente encore des dimensions et une silhouette comparables à ceux des Seyyed; il s'agit de la dernière demeure de Sikandar Lodi (1489-1517). Là, une terrasse dont les angles sont flanqués de *chhattris* donne accès à un portail monumental qui ouvre sur une enceinte carrée de 80 m de côté, cantonnée de tours d'angle (cf. cahier iconographique, IX); au centre d'un jardin quadripartite s'installe le mausolée octogonal; une coupole à double coque représente ici une nouveauté, tandis que les *chhattri* qui ponctuaient ailleurs le toit en terrasse ont disparu. Une petite mosquée funéraire, adossée au mur occidental de l'enceinte, complète l'ensemble.

Les mausolées des souverains de la dynastie Suri (1540-1555), qui a marqué un intermède dans l'établissement des Moghols en Inde, obligeant Homâyûn à se

réfugier dans l'empire safavide, jouent quant à eux la surenchère par leur ampleur et leur situation. Ainsi de l'étonnant mausolée de Sher Shâh mentionné plus haut, mis en reflets à Sasaram (Bihar), au milieu d'un bassin de 335 sur 255 m; une plateforme carrée de 76 m de côté sert de base au mausolée, qui s'élève en pyramide de *chhattris* et coupole centrale à une hauteur de 45 m au-dessus du niveau de l'eau. Le sous-continent n'avait à coup sûr jamais connu de monument funéraire de proportions aussi imposantes ni une « mise en scène » aussi théâtrale!

Le tombeau de Salim Shâh, père du souverain, non loin de là, développe des proportions un peu moins grandioses, mais il règne tout de même sur un jardin carré ceint de murs de 100 m de côté.

Enfin, à Delhi, dans le voisinage du mausolée de Homâyûn, se trouve le complexe de 'Issâ Khân (1547), un officier de l'armée Suri. Pour ce haut dignitaire qui n'appartient même pas à la famille royale, une large enceinte octogonale de 128 m de diamètre a été bâtie. On accède au jardin quadripartite par une porte monumentale au nord; au centre se trouve le mausolée, pendant qu'une mosquée funéraire est adossée au mur occidental, suivant un schéma récurrent. Bien que construit un siècle après, ce complexe présente des formes et un plan très proches de ceux de Kotla Mubarakpur.

L'invasion de Timour a provoqué l'implosion des anciens territoires du sultanat de Delhi en une multitude de royaumes indépendants. Les sultans de ces autres royaumes indiens antérieurs aux Moghols ont souvent recouru, pour pérenniser leur mémoire, à des constructions funéraires. Si certains souverains ont su faire montre de retenue en la matière, d'autres ont en revanche déployé des moyens frisant l'extravagance. C'est notamment le cas de Mahmud Khalji, souverain du Mâlwa, qui se fit ériger un panthéon familial dans sa capitale de Mandu, actuellement connu comme Ashrafi Mahal. Sur un colossal soubassement à arcades de plus de 90 m de côté, une salle funéraire à laquelle on accède par un somptueux escalier abrite les tombes de Mahmud, Ghiyâth et Nasir²⁹. Cette salle funéraire de plan carré était magnifiée d'une coupole, désormais disparue. En outre, le monument était flanqué d'un minaret à sept étages, décrit dans les sources mais dont seul subsiste le premier niveau³⁰. Selon certains auteurs contemporains, les arcades de plain-pied ont pu également abriter une madrasa³¹. Si l'on regarde l'alignement de ce panthéon avec celui, antérieur, de Hushang Shâh, on obtient alors une mise en perspective est-ouest qui dépasse les 375 mètres³². Ce goût pour les « alignements » apparaît également à Ahmadabad, capitale du sultanat du Gujerat, dans l'ensemble formé d'ouest en est par la Grande mosquée, le mausolée du sultan Ahmad I (1411-1442) et celui des reines, sur une longueur totale de 300 m³³.

Si les mausolées des premiers sultans de Delhi ne surprennent guère par leurs proportions, ils dénotent cependant l'émergence d'un goût pour les inhumations individuelles

(bien que ces édifices puissent en réalité abriter d'autres tombes, aucune véritable logique dynastique n'est apparemment poursuivie dans cette dimension collective). Plusieurs complexes de l'époque combinent par ailleurs, dans les traces d'autres traditions funéraires musulmanes, la construction de mausolées et de madrasas. Entre Iltutmish et Firuz Shâh Tughluq, les plans des mausolées sont généralement carrés. Ce type d'organisation est cependant écarté à partir des Seyyed en faveur de l'octogone, dès lors très majoritaire. Au cours de la période post-timouride (Seyyed, Lodi, Suri), les sépultures sont généralement mises en espace au centre de jardins quadripartites. La manière dont ces ensembles funéraires s'inscrivent dans le paysage, urbanisé ou non, montre un souci évident de visibilité et de mise en valeur. Certains de ces mausolées chatoient dans un paysage aquatique (pour les Tughluqs Ghiyâth al-Din et Firuz Shâh, mais aussi pour Sher Shâh Suri); d'autres se départagent de leur environnement au moyen d'une clôture et s'agrémentent d'un jardin. Enfin certains ensembles sont conçus, en milieu urbain, pour composer un alignement monumental (Khân Jahân Tilangani, Khaljis de Mandu, mausolée d'Ahmad I à Ahmedabad). Dans tous les cas de figure, il semble bien que les mausolées royaux transposent sur le mode architectural, comme dans la dispersion des implantations la volonté d'exprimer une véritable maîtrise du territoire. Par ailleurs, l'importance croissante de ce type de monument dans un univers culturel où les pratiques funéraires sont radicalement différentes pour la majorité de la population sont l'indice, sur le terrain identitaire, de l'affirmation de pratiques culturelles clivantes qui contribuaient, sans doute, à un processus de suprématie revendiquée et de légitimation du pouvoir des sultans, même (et peut-être d'autant plus) dans les périodes de faiblesse politique. Ces conceptions seront reprises à grande échelle par les mausolées des Grands Moghols.

LES GRANDS MOGHOLS AVANT SHÂH JAHÂN : FILIAISON TIMOURIDE ET FUSIONS CULTURELLES

Lorsque Babour ibn 'Omar Shaykh, alors prince de Kaboul, s'emploie à voler au secours d'une faction mécontente de la cour des Lodi, il ne se doute certainement pas qu'il annonce une ère glorieuse pour sa lignée, désormais seule survivante des Timourides. La bataille de Panipat, en 1526, l'oppose à Ibrâhim II Lodi (1517-1526) et lui ouvre les portes de l'Hindoustan. À sa mort, en 1530, il demande pourtant à être inhumé dans son jardin de Kaboul, où il repose sous une simple dalle. Sa succession, sous Homâyûn, s'avère mouvementée, exacerbant d'emblée des querelles fratricides, dont profite ensuite Sher Shâh Suri. Après un long exil, Homâyûn parvient à regagner son trône, avant de décéder accidentellement quelques mois plus tard, en 1556.

L'avènement de son fils Akbar marque un tournant dans l'histoire du sous-continent; sous son règne durable (1556-1605), le territoire moghol connaît une expansion

remarquable, doublée d'une centralisation certaine du pouvoir politique. En corollaire, en particulier dans le domaine de l'architecture, les spécificités régionales s'estompent progressivement au bénéfice d'une certaine standardisation des formes artistiques, constituant le référentiel qui voit émerger un « style impérial moghol ». Cette uniformisation du cadre esthétique ne masque toutefois nullement des identités territoriales rémanentes ainsi que les griffes successives de chacun des Grands moghols. Celles-ci s'illustrent notamment dans les choix qui président à la construction de leurs dernières demeures, non seulement dans leur éclatement géographique (chaque souverain est inhumé dans un site différent), mais aussi dans la ligne stylistique et la spatialisation même de leurs complexes funéraires. Si cette réalité peut signaler un souci d'établir, au sein du royaume, une empreinte de nature politique, elle reflète indubitablement l'existence de pouvoirs fortement personnalisés.

LE MAUSOLÉE DE HOMÂYUN : MODÈLES ET VARIATIONS

Mort à la suite d'une chute malencontreuse le 19 janvier 1556, quelque mois seulement après son retour d'exil, Homâyûn n'a que peu marqué de son sceau le sol indien. Son splendide mausolée, en revanche, inaugure une série de monuments qui rivalisent en faste, monumentalisme et distinction. L'identité du commanditaire de cet ensemble funéraire n'est pas clairement établie³⁴. On évoque souvent sa veuve, Hâjji Begum, comme l'initiatrice du projet³⁵; pour autant, la finalisation de celui-ci paraît peu compatible avec le long séjour aux lieux saints que la dame effectua pendant cette période, ni d'ailleurs avec la date tardive d'achèvement du monument, en 1569. Entretemps, de fait, la dépouille du défunt monarque a été inhumée au Vieux Fort, puis probablement déplacée à plusieurs reprises avant d'être définitivement transférée dans son superbe mausolée. Dès lors, d'après certains chercheurs, dont Glenn Lowry, le commanditaire le plus crédible ne peut être qu'Akbar lui-même³⁶.

Quoi qu'il en soit, le complexe funéraire déploie des formes et des proportions inédites aussi bien en Inde qu'en Asie centrale, et ce, tant dans la prouesse de la construction que dans l'association de celle-ci à un jardin funéraire à la symétrie rigoureuse.

Le tombeau s'inscrit dans un carré de 45 m de côté, placé sur une terrasse de même forme mais deux fois plus grande (cf. cahier iconographique, X). L'ensemble trône au centre d'un vaste jardin quadripartite ceint d'un mur mesurant 350 m de côté. Deux grandes portes ouvrent à l'ouest et au sud sur des allées qui quadrillent l'espace planté et se doublent de canaux agrémentés de bassins et de jets d'eau. Pas moins de huit puits alimentaient ce réseau hydraulique, dont le plus grand, au nord de l'enceinte, dissimulait derrière un pavillon la grande *sâqiya* (roue à godets à traction animale) qui déversait en cascadelles vers le jardin les murmures de ses eaux rafraîchissantes. Il est

sur ce point remarquable, et ce d'une façon générale, dans les jardins moghols, que l'eau y sourde toujours de façon mystérieuse, comme par enchantement, la machinerie de ses jaillissements étant systématiquement dissimulée et rejetée derrière les murs de clôture³⁷. On retrouve ainsi, à une échelle ici considérablement augmentée, l'idée d'une nature maîtrisée, sinon asservie par l'homme ; ceci s'applique certes aux espèces végétales, ordonnées en jardins mais aussi à l'eau, canalisée et offerte comme une vibrante et vivante métaphore de la générosité du souverain.

Ce vaste *chahâr-bâgh* est certainement le plus ancien exemple du genre à nous être parvenu sans modifications importantes³⁸. Il sert inlassablement d'archétype pour illustrer ses pairs d'Asie centrale aujourd'hui disparus. Sa conception serait l'œuvre de Mirzâ Mirak Ghiyâth, originaire de Hérat, soulignant s'il en était besoin, la filiation «timouride» du lieu³⁹. Pourtant, s'il est probable que les jardins quadripartites de Samarkand, décrits notamment par Clavijo, avaient des points communs avec celui de Homâyûn, au demeurant aucun mausolée timouride ne présente cette configuration «paysagée». Parallèlement, l'architecte de Hérat pourrait être intervenu dans le bâti, sans qu'aucune part précise ne puisse d'ailleurs lui être attribuée avec évidence. En effet, si la double coque de la coupole sur tambour par exemple, reprend des techniques redevables au monde timouride, en revanche ni les matériaux de construction (grès rouge et marbre blanc), ni les *chhatris*, *chajjas* et *jalis* ne relèvent du répertoire des formes provenant d'Asie centrale⁴⁰. À cela s'ajoute la totale absence d'un quelconque programme épigraphique monumental.

Structurellement, le plan du rez-de-chaussée présente une division quadripartite à symétrie radiale parfois qualifiée de *Hasht-behesht* (Huit paradis)⁴¹. Un espace central octogonal, accessible par le sud, fait office de chambre funéraire et contient trois cénotaphes dont celui de Homâyûn ; cette salle s'élève sur toute la hauteur de l'édifice, le deuxième niveau formant une galerie tout autour de l'espace central. Quatre pièces secondaires, d'une hauteur moindre, occupent les angles du carré dans lequel s'inscrit le monument ; elles abritent plusieurs tombes, ajoutées au fil des règnes. Il est probable que les deux cénotaphes qui flanquent celui de Homâyûn soient ceux de ses épouses, Hâjji Begum et Hamida Bânu, cette dernière étant la mère d'Akbar. Les autres sépultures accueillent notamment Dârâ Shokuh, fils de Shâh Jahân, ainsi que plusieurs empereurs plus tardifs tels que Jahândâr Shâh (1712-1713), Farrokhsiyar (1713-1719) ou 'Âlamgir II (1754-1760). La plupart des sépultures se dédoublent en cénotaphes et tombes, ces dernières étant situées dans les cryptes, en rez-de-jardin. Le projet initial d'Akbar visait sans doute à ériger, à l'instar du Gur-e Mir, un panthéon familial pour la branche indienne des Timourides. Néanmoins, lui-même ainsi que ses successeurs immédiats, choisiront pour lieux de sépulture d'autres emplacements et des environnements encore plus monumentaux. Ce mouvement durable accentue ce qu'il y a tout

à la fois de personnel et de politique dans l'emprise du mausolée et les choix qui gouvernent sa mise en espace, ce d'autant plus que l'ensemble funéraire de Homâyûn est dépourvu de mosquée⁴². À ce titre, il est frappant de constater que la ville de Delhi, qui concentre le plus grand nombre de mausolées royaux depuis la fondation du sultanat, est alors abandonnée au profit d'autres localités : Agra, Lahore, le Deccan. Par ailleurs, à partir d'Awrangzeb, les souverains opteront pour des inhumations plus modestes, dans des voisinages plus explicitement empreints de spiritualité : ainsi, suivant l'austère modèle de la tombe de Babour à Kaboul, Awrangzeb est inhumé à Khuldâbâd et Mohammad Shâh (1719-1748) enterré à Nizamuddin, face au mausolée du saint Chishti éponyme. En outre, certains successeurs d'Awrangzeb auront marqué un retour à Delhi, puisqu'ils reposent comme on vient de le voir au mausolée de Homâyûn.

AKBAR ET JAHÂNGIR : DES MAUSOLÉES AUX FORMES INÉDITES

Les mausolées d'Akbar et de Jahângir ont suscité beaucoup moins d'intérêt jusqu'à présent que leur illustre successeur, le Tâj Mahal, alors même que ce dernier incarne les prémices d'un certain retour vers des formes plus «classiques». Sa perfection hiératique prolonge du reste la personnalité un peu rigide de son bâtisseur, Shâh Jahân, en contraste avec l'inventivité chargée de sensualité de son père Jahângir. L'absence de coupole s'impose comme un autre trait qui échoit aux mausolées de ces deux empereurs. Catherine Asher commente l'évolution architecturale qui prend place aux époques d'Akbar et de Jahângir comme : «un glissement depuis un type de monument inspiré par le style timouride [...] vers des tombes semblables aux palais contemporains»⁴³. Pourtant, le fait que ces monuments soient dépourvus de coupole et qu'ils partagent avec les structures palatiales un certain nombre de points communs est également révélateur d'autres schémas potentiels, dont peut-être une forme d'émancipation vis-à-vis de la tutelle timouride si manifestement revendiquée jusque-là.

SIKANDRA

Situé près d'Agra, qui fut l'une des principales «capitales» sous le long règne d'Akbar, le mausolée du «Plus Grand» des Moghols surpasse en proportions tous les autres ; le projet initial émane probablement d'Akbar lui-même, qui en aurait lancé l'édification. Le site choisi doit son nom à Sikandar Lodi ; non loin de l'enceinte funéraire de l'empereur se trouve d'ailleurs un bâtiment, considéré comme un *baradari* de l'époque de ce souverain Lodi, qui sera ensuite transformé en tombeau pour l'une des épouses d'Akbar.

Concernant le mausolée, la construction d'un ouvrage d'une telle démesure a probablement nécessité une longue durée ; on sait que lors de l'une de ses visites en 1608,

Jahângir, fils et successeur d'Akbar, en a fait démolir des sections, qu'il ne trouvait pas à son goût⁴⁴. L'achèvement du complexe daterait de 1613.

Le jardin qui lui sert d'écrin s'inscrit dans un carré de 685 m de côté, ce qui en fait le plus vaste des parcs funéraires moghols. L'accès se fait au sud par un superbe portail cantonné de minarets, dont la forme sera reprise plus tard, au mausolée de 'Etemâd al-Dowle, au Tâj Mahal, ainsi qu'à Hyderabad (Deccan) dans le monument urbain justement appelé Chahâr-Minâr. Sur cet ouvrage d'entrée s'épanouissent, outre des motifs floraux en incrustations de marbres colorés, des bandeaux épigraphiques signés par Amânât Khân, un artiste originaire de Shiraz que l'on retrouvera plus tard, comme calligraphe en chef, au Tâj Mahal. Trois autres «portails» – en fait des ouvrages qui en ont l'apparence mais pas la fonction – ponctuent les côtés est, ouest et nord. Les allées en croix grecque qui mènent à l'espace monumental sont ici surélevées par rapport au niveau des parterres; elles sont soulignées par un canal, interrompu à mi-parcours par un bassin. Trois bras perpendiculaires sur chacun des canaux centraux s'épanchent en cascadelles bordées d'escaliers vers les parterres. Un réseau de tuyaux en céramique à glaçure relie fontaines et jeux d'eau à des puits. Les allées mènent pour leur part à quatre autres bassins qui marquent les points cardinaux sur la terrasse centrale⁴⁵. Ici encore, l'ingénierie hydraulique dans une inventivité foisonnante, transforme ce parc funéraire en univers féérique. De nos jours et dans la même veine, de gracieux animaux (antilopes cervicapre et sambars) s'ébattent en liberté parmi les paons et les singes.

Le mausolée lui-même offre un aspect pyramidal (cf. cahier iconographique, XI); son soubassement carré de 103 m de côté, est bordé d'une série d'arcs persans; ceux-ci s'interrompent au centre de chaque façade pour que s'élancent des *iwans* d'une hauteur double de celle des arcs, marquant ainsi les points cardinaux. Des tours d'angle coiffées de *chhattri* cantonnent cette base. Ce soubassement rappelle certes celui du mausolée de Homâyûn, mais il puise également son inspiration dans le gigantesque Ashrafi Mahal de Mandu. Il sert de piédestal à un premier étage décroissant, d'un peu plus de la moitié de la surface du rez-de-chaussée, scandé de *chhattri* et évoquant ainsi le mausolée de Muhammad Ghaus à Gwalior. Au-dessus du premier étage, deux autres niveaux identiques entre eux, mais ne mesurant que la moitié du précédent se superposent; ces trois premiers niveaux sont construits en grès rouge, hérissés de *chhattri* et font écho à certains palais du souverain, ou à d'autres construits par des princes rajpoutes tel celui de Datia⁴⁶. Pratiquement vides, à l'instar de pavillons tels que le Panj Mahal de Fatehpur Sikri, la ville royale voisine, ils surprennent par l'absence de fonctions explicites. Comme leurs pendants palatiaux, ces espaces multipliés échappent à une rationalisation rigoureuse. Autant que le labyrinthe des *baradari*, ils s'ouvrent au visiteur, propices aux rêveries.

Le dernier niveau, tout de marbre blanc, porte le cénotaphe, situé sur une terrasse bordée d'un portique que voilent des *jalīs* de marbre ajouré. Une crypte, enfin, est

accessible par une rampe depuis le vestibule qui s'ouvre au sud, au rez-de-chaussée. D'une hauteur étonnante, et aérée par quatre ouvertures haut placées, elle ne contient que le tombeau de l'empereur. Tant au rez-de-chaussée que dans les étages, une multitude de pièces s'articulent radialement autour de l'axe central, dégagant des espaces en grande majorité parfaitement vides. En synthèse, l'immense bâtiment surprend autant par ses proportions démesurées que par sa conception fantasque, très éloignée de la rigueur plus «cérébrale» du plan de type Hasht-behesht. On attribue souvent cette étrange apparence à la doctrine syncrétique prônée par Akbar, le Din-e Elâhi; l'organisation radiale éclatée, de même que la structure pyramidale sur un plan quadripartite, suggèrent en effet les mandalas ou les temples de type *prasada*⁴⁷. En réalité, ne pouvant mesurer quelle est la part d'Akbar et celle de Jahângir dans l'édifice, l'interprétation «doctrinale» du bâti semble sujette à caution. En outre, l'enceinte funéraire est ici également dépourvue de mosquée. Cette architecture semble suivre le destin de métissage que connaît alors la famille impériale, désormais alliée aux grandes lignées rajpoutes, et dont Jahângir est justement le fruit.

Mais une autre curiosité du site de Sikandra est certainement liée à l'étonnante conception qu'elle révèle du mausolée du souverain: à moins de 800 m de là se situe celui de Maryam al-Zamâni, épouse du souverain et mère de Jahângir⁴⁸. Ce tombeau réinvestit en réalité un monument pré-moghol, l'étonnant *baradari* de Sikandar Lodi, construit vers 1495 (cf. cahier iconographique, XII). Ce type de changement dans la fonction d'un édifice, passant d'une utilisation «palatiale» à un usage funéraire, est très rare; de ce fait Catherine Asher suppose d'ailleurs que le monument a été entièrement reconfiguré par Jahângir⁴⁹. C'est après le décès de sa mère en 1623 que l'empereur aurait décidé de la transformation. L'édifice présente un plan carré, ouvert sur ses quatre faces par neuf baies; à chacune des baies correspond une alcôve. Au centre des côtés est et ouest, trois marches permettent d'entrer dans le bâtiment; la structure interne de celui-ci s'apparente à un échiquier. Toutefois, si le plan suivait un strict quadrillage, on aurait 81 pièces d'égale surface; ici en revanche, on voit alterner de minuscules pièces carrées et de solides piliers. Des variations dans les volumes permettent par ailleurs de dégager un couloir courant sur les quatre côtés entre deux ceintures de pièces concentriques à partir du mur extérieur et un carré central, lui-même entouré d'une enfilade de pièces et où se trouve la chambre funéraire qui s'ouvre sur les quatre côtés.

Il est regrettable que les sources de l'époque soient si peu loquaces en ce qui concerne l'architecture de l'époque; toutefois Mohammad Bâqer Najm-e Sâni (m. 1636) dit de Jahângir, dans un poème à sa gloire, qu'il est doué d'un «esprit pour résoudre les problèmes géométriques»⁵⁰. De fait, le plan de son propre mausolée dans les faubourgs de Lahore montre également son goût pour des compositions géométriques radiales ayant quelques affinités avec celui des *prasada* ou des *baradari*.

‘ETEMÂD AL-DOWLE ET SHAHDÂRÂ

Outre le mausolée d’Akbar, dont nous avons vu qu’il doit beaucoup à son fils Jahângir, l’architecture funéraire représentative du règne de ce dernier est marquée par deux ensembles majeurs : le tombeau de son beau-père, ‘Etemâd al-Dowle, et l’ensemble qui abrite la dépouille de l’empereur lui-même, ainsi que celles de l’une de ses femmes – Nur Jahân – et de son beau-frère Asaf Khân⁵¹.

Mirzâ Ghiyâth Beg, un émigré persan qui parvint à occuper les plus hautes fonctions du pouvoir, est plus connu sous son titre ‘Etemâd al-Dowle. Son ensemble funéraire a été bâti par sa fille Nur Jahân à Agra entre 1622 et 1626. C’est un véritable bijou d’architecture en marbre blanc richement décoré d’incrustations qui lui vaut localement l’appellation de «Petit Tâj Mahal» (cf. cahier iconographique, XIII)⁵². Au cœur d’un *chahâr-bâgh* de 165 m de côté, irrigué de canaux et de bassins, l’édifice carré est cantonné de minarets, schéma que l’on retrouve monumentalisé quelques années plus tard au mausolée de Jahângir. L’entrée se fait à l’est, par un portique inspiré de celui de Sikandra, et dont le pendant, sous la forme d’un pavillon à terrasse, domine la Yamuna du côté ouest. Le mausolée se structure autour d’un plan à symétrie radiale qui n’est pas sans rappeler celui des Timourides de Ghazni ; il se compose d’une chambre funéraire centrale autour de laquelle s’articulent quatre pièces barlongues, quatre autres pièces carrées occupant les angles de l’édifice. L’espace central n’est pas non plus surmonté d’une coupole, mais d’un pavillon et de *chhatris* ; l’ensemble du décor des parements extérieurs est ici réalisé en marbre blanc incrusté de pierres dures.

Situé au nord-ouest de Lahore, sur les rives de la Ravi, l’ensemble de Shahdârâ regroupe notamment les mausolées de Jahângir, de son épouse Nur Jahân, mais aussi de son beau-frère Asaf Khân. Ces jardins, situés dans les faubourgs de la ville, étaient un lieu de promenade apprécié de l’empereur⁵³. L’enceinte du jardin funéraire de Jahângir est un carré de 480 m de côté ; au centre, s’élève le mausolée qui mesure pour sa part 75 mètres de côté. Il est cantonné de hauts minarets en grès rouge et marbre blanc et présente un socle rappelant celui de Sikandra. De nos jours, il montre un simple toit plat et désert, alors qu’à l’origine un pavillon de marbre occupait le centre de la terrasse. Certains auteurs contestent cependant l’existence de ce pavillon disparu en invoquant les souhaits de Jahângir lui-même, exprimés d’après Mohammad Sâleh, un chroniqueur du règne de Shâh Jahân. En fait, la responsabilité de la construction de ce mausolée, et donc les options architecturales qu’elle reflète, ne sont pas clairement établies ; alors que bon nombre d’auteurs, suivant le récit de Mohammad Sâleh, en attribuent la paternité à Shâh Jahân, d’autres invoquent sa richissime veuve Nur Jahân⁵⁴. Il est fort probable que ce fut en effet sa veuve, et non son fils, dont les relations avec sa belle-mère étaient des plus orageuses, qui se chargea des travaux, mais la question suscite encore de nombreuses interrogations⁵⁵.

Le monument, commencé peu après la mort de Jahângir en 1627, est surprenant par ses partis pris inédits ; il est souvent raillé comme l’œuvre d’un souverain sans goût pour l’architecture⁵⁶. Pourtant, l’idée du socle cantonné de minarets sera notamment reprise par Shâh Jahân pour servir d’écrit au Tâj Mahal.

Immédiatement à l’ouest du jardin de l’empereur se trouve une autre enceinte, rectangulaire, connue sous le nom d’Akbari-bâgh ; elle est pourvue, au couchant, d’une mosquée funéraire. Immédiatement à l’ouest de cette enceinte, un jardin carré de même longueur que l’Akbari-bâgh, mais avec une entrée indépendante située au sud, abrite le mausolée d’Asaf Khân. Ce dernier est de plan octogonal, construit en brique et décoré de carreaux de céramique aux glaçures naguère éclatantes. Son *chahâr-bâgh* jouxtait jadis celui de Nur Jahân, mais, de nos jours, l’ensemble est traversé sur un axe nord-ouest/sud-est par une disgracieuse voie ferrée. Nur Jahân, sœur d’Asaf Khân, fut l’épouse la plus célèbre de l’empereur ; femme puissante, elle était la fille de ‘Etemâd al-Dowle. Elle est inhumée dans un jardin de 340 m de côté, malheureusement de nos jours amputé de son angle nord-est. Le mausolée occupe le centre du *chahâr-bâgh* et s’inscrit dans un carré de 35 m de côté, cantonné de tours saillantes et ouvrant par quatre *iwans*. Les parements étaient à l’origine constitués de grès et de marbre, déclinant la caractéristique bichromie en rouge et blanc qui est la marque de nombreux monuments de la période ; cependant, ici comme au mausolée de son époux, ces revêtements ont été pillés, en l’occurrence, dit-on, par les Sikhs de Ranjit Singh. L’ensemble de Shahdârâ ne mesure pas moins de 1 200 m dans sa plus grande longueur (est-ouest).

Outre Babour, le fondateur de l’empire, les souverains suivants ont mis un point final à leur règne par un mausolée – souvent réalisé en fait du temps de leur successeur – qui cherche à perpétuer la grandeur du monarque disparu et en quelque sorte l’incarne. À ce titre, le mausolée de Homâyûn illustre plus probablement la gloire de son fils Akbar, que celle d’un empereur poursuivi par un destin funeste. L’ensemble de Sikandra paraît mieux cadrer à la fois avec la grandeur du «Plus Grand», mais aussi avec sa curiosité pour des réflexions spirituelles qui dépassent le cadre d’un islam traditionnel. Rappelons par ailleurs que son fils Jahângir n’est pas étranger à sa conception. Le règne de ce dernier subit souvent l’ombre portée de l’image de celui de son père, mais aussi de son fils Shâh Jahân ; personnalité sensuelle et fantasque, son ultime demeure à Shahdârâ fait pourtant preuve d’une certaine liberté de conception, conforme au personnage. C’est d’ailleurs ce monarque qui aura le plus nettement inscrit son œuvre bâtie dans la ligne d’une fusion culturelle entre les cadres architecturaux directement issus du référentiel musulman et le répertoire des formes et expressions esthétiques d’inspiration locale. La montée en puissance des souverains moghols sur leur territoire se traduit dans cette veine, en matière de construction, par une relative

éviction de la dimension spirituelle spécifiquement musulmane au profit d'une affirmation plus purement politique et personnelle, comme en témoigne l'absence de madrasas, voire de mosquées dans les enceintes funéraires.

LE TÂJ MAHAL ET APRÈS : L'HÉRITAGE TIMOURIDE SYNTHÉTISÉ ET DÉPASSÉ

À la mort de Jahângir, son petit-fils Dâwar Bakhsh lui a d'abord succédé (1627-1628), soutenu par Asaf Khân, avant que le prince Khurram, ayant éliminé tous ses frères, ne s'empare du trône et ne devienne empereur sous le nom de Shâh Jahân⁵⁷; il prend d'ailleurs à cette occasion le surnom de «Deuxième Maître de la Conjonction», en hommage à son lointain aïeul Timour⁵⁸. C'est à lui que l'on doit le plus célèbre des mausolées moghols, bâti à la suite du décès de son épouse dite Mumtâz Mahal, en 1632; cette dernière était la fille d'Asaf Khân et donc nièce de Nur Jahân.

Le bâtiment central comme l'ensemble du complexe ont été abondamment commentés, même si certaines zones d'ombre subsistent, concernant en particulier l'identité de l'architecte en chef⁵⁹. Il faut souligner que ce monument, même s'il abrite d'abord la dépouille d'une épouse royale (qui est d'ailleurs loin d'être la seule de ce statut), est avant tout un mausolée destiné à l'empereur⁶⁰. Le *chahâr-bâgh* carré, de 300 m de côté, est ici précédé d'une grande cour (*sarây*) bordée de cellules, avec quatre cours fermées aux angles ainsi qu'un portail monumental⁶¹. Le mausolée (56 m de côté; haut. totale: 73 m), rejeté au fond du jardin, se développe sur une terrasse carrée (100 m); l'enfilade depuis le *sarây* jusqu'à la terrasse qui surplombe la Yamuna ne mesure pas moins de 570 m de long, sans compter le Bâgh-e Mahtâb qui répond à l'ensemble de l'autre côté de la rivière (cf. cahier iconographique, XIV).

La forme générale du mausolée, comme son plan, sont beaucoup plus proches de ceux du mausolée de Homâyûn que des deux suivants, et c'est pourquoi plusieurs auteurs parlent de «revival» ou de retour à des modèles plus proprement «timourides⁶²». La coupole bulbeuse, posée sur un haut tambour cylindrique, et peut-être aussi l'importance donnée à l'épigraphie monumentale signée par Amânât Khân – beaucoup plus présente et visible ici que dans les mausolées antérieurs – sont notamment deux éléments majeurs qui conduisent à prêter au Tâj ce retour à «l'héritage timouride». Pourtant, pris dans son ensemble, il est évident que ce monument n'a pas son semblable en territoire centrasiatique.

Il faut par ailleurs souligner que Shâh Jahân s'est érigé en parangon de l'orthodoxie sunnite; il s'est en outre lancé dans une désastreuse campagne visant à réunir l'Asie centrale de ses ancêtres avec ses territoires indiens. Cette coûteuse campagne s'acheva en 1647 et n'eut pour résultat – outre le gouffre financier – qu'une perte certaine de prestige.

En 1658, après des années de luttes fratricides, Awrangzeb 'Âlamgir (Celui qui prend l'Univers) monte sur le trône; son règne a été particulièrement long, puisqu'il meurt en 1707. Sous son autorité, l'empire moghol connaît son expansion maximale, parvenant jusqu'au Tamil Nadu, où verra le jour après sa mort l'état princier du Nabab d'Arcot. On prête à Awrangzeb un caractère austère, voire bigot, tranchant nettement avec ses prédécesseurs. Si une telle image est sans doute à nuancer, il n'en demeure pas moins que ses dernières volontés en matière d'inhumation expriment la plus grande simplicité. L'empereur a tenu à être enterré en pleine terre, sans même une dalle au-dessus de son corps, dans un sanctuaire situé à Khuldâbâd, non loin d'Awrangâbâd⁶³. En réalité, sa tombe est enchâssée dans une terrasse pavée de marbre entourée de jali du même matériau. Un tel dénuement, même relatif, tranche à l'évidence avec la pompe instituée par son père lors des visites annuelles (*'urs*) au Tâj Mahal et avec l'extraordinaire richesse à la fois des matériaux de ce monument et de la fondation pour son entretien perpétuel⁶⁴. Plusieurs des descendants du «Conquérant de l'Univers» choisiront, comme on l'a vu, d'être ensevelis à son image, au sein de sanctuaires.

Contrastant avec la modestie de sa tombe, l'activité architecturale d'Awrangzeb est loin d'être négligeable: outre la plus grande mosquée du sous-continent, la Badshâhi Masjid de Lahore, l'empereur est également le commanditaire d'un mausolée monumental, voulu à l'image du Tâj Mahal, et qui fut bien, quant à lui, uniquement destiné à l'une de ses épouses: le Bibi ki Maqbara d'Awrangabad.

L'épouse de l'empereur Rabi'a Dawrani mourut en 1657, quelques mois avant le couronnement de son époux. En 1660-1661, ce dernier chargea son fils A'zam Shâh de superviser la construction de cet ensemble. Le mausolée s'intègre au cœur d'un vaste jardin rectangulaire (410 X 250 m); quatre allées surélevées parcourues de canaux mènent à la terrasse centrale, un carré de 70 m de côté cantonné de minarets. Le mausolée lui-même mesure 22 m de côté; ses angles supérieurs s'élancent en pseudo-minarets (*goldasta*). Quatre *chhattri* dissimulent en partie la coupole centrale, bulbeuse. Cette multiplication de formes en un espace réduit brouille du reste la lisibilité de la composition globale. La façade tripartite présente au centre un très large iwan.

S'il est certain que la silhouette générale de cet édifice est moins harmonieusement proportionnée que son «modèle», l'ensemble, et notamment le jardin de type *chahâr-bâgh*, est du plus bel effet. Curieusement, la salle funéraire est ici en contrebas par rapport au niveau de la terrasse, et se présente donc comme un vaste puits entouré d'une balustrade de marbre ajouré.

D'autres mausolées plus tardifs s'inspirent, plus ou moins lointainement, de la forme du Tâj Mahal, dont celui de Safdar Jang, à Dehli, certainement le dernier jalon de cette saga monumentale. Par ailleurs, la gloire architecturale des monuments funéraires moghols tire à sa fin; après la mort d'Awrangzeb, la dynastie s'abîme dans un

déclin qui ne connaîtra que peu de répit. La décadence politique et territoriale qui suit la mort d'Awrangzeb justifie alors par contraste l'appellation de «Grands» moghols pour la période qui précède.

A'zam Shâh, fils d'Awrangzeb, ne règne que quelques mois (1707) ; il sera inhumé aux côtés de son père, à Khuldâbâd⁶⁵. La coutume funéraire qui consiste à se faire enterrer à l'ombre de saints personnages se perpétue sous les souverains suivants : Shâh 'Âlam I (1707-1712) choisit de se faire inhumer au Dargâh de Qutbuddin Bakhtyâr Kâki, dans le voisinage du Qutb Minar. Ce sanctuaire abritera également les tombes de Shâh 'Âlam II (1788-1806) et Akbar Shâh II (1806-1837). On a vu que le dargâh de Nizamuddin à Delhi accueille pour sa part les tombes de Mohammad Shâh, mais aussi de princes et de princesses⁶⁶. L'invasion de l'Inde du Nord par Nâder Shâh, en 1738-39 et le sac de Delhi précipitent la chute de l'empire, tour à tour attaqué par les Afghans d'Ahmad Shâh Durrânî, auxquels s'ajoutent ensuite une série de raids effectués par les Jats, les Marathes ou les Sikhs. Shâh 'Âlam II – dont on dit que le royaume s'étend de Delhi à Palam (où se trouve aujourd'hui l'aéroport de Delhi) – est réduit au rang de pensionnaire de la Compagnie britannique des Indes. Quant au dernier empereur Bahâdur Shâh II (1837-1858), après la Révolte des Cipayes, il fut capturé par les Britanniques alors qu'il s'était réfugié... dans le mausolée de Homâyûn ! Déposé puis exilé à Rangoon, il y mourut en 1862 et fut enterré nuitamment, le lieu de sa sépulture étant tenu secret.

Avec le Tâj Mahal, le mausolée moghol atteint un sommet, dans un nouvel équilibre entre la résurgence affichée de formes architecturales issues de l'Asie centrale et une synthèse maîtrisée des fusions directement expérimentées par les prédécesseurs de Shâh Jahân. Il retrouve et revendique ainsi la filiation timouride de la lignée et s'impose comme l'archétype d'un certain classicisme moghol. Pour autant, il annonce par là même l'impossible surpassement. De facto, il devient pour les périodes suivantes un référent absolu qui estompe en partie l'ancrage timouride qu'il a pourtant revivifié. En butte à cet indépassable marqueur de leur identité architecturale, on peut penser que les successeurs de Shâh Jahân ont, pour plusieurs d'entre eux, à commencer par son héritier immédiat Aurangzeb, privilégié un retour progressif à des sépultures plus austères, dans une démarche nimbée de spiritualité retrouvée.

Il faut souligner, en outre, le marquage territorial que représente l'ensemble de ces monuments : Delhi, Agra, Lahore, Khuldâbâd, auxquels on pourrait ajouter Allahabad et Dacca abritent les mausolées des empereurs, de leurs descendants ou de leurs affidés. Les complexes funéraires ainsi dispersés se donnent à voir dans un maillage qui exprime la puissance de la dynastie au sein d'un contexte très composite, où l'élément musulman n'est pas nécessairement majoritaire.

On pourrait se demander, en fin de compte, ce qui relève ou non du prétexte dans la revendication timouride de ces édifices. En effet, s'il est indéniable que les Moghols sont en réalité les seuls descendants de Timour à même d'en perpétuer la gloire, leurs réalisations dans le domaine architectural, et particulièrement en matière funéraire, sont très éloignées de celles de leurs ancêtres. Il y a, bien entendu, d'abord le territoire, à la fois différent par sa population, son histoire, ses traditions du bâti et ses matériaux. Mais à ces contraintes de contexte, qui relèvent de l'évidence, se greffent d'autres aspects, nettement plus subjectifs, dans les rapports des souverains à l'orthodoxie sunnite ou dans l'image qu'ils entendent transmettre d'eux-mêmes et de leur puissance, y compris dans la manière dont ils intègrent – ou pas – leur héritage timouride. Cela est particulièrement frappant entre les règnes les plus brillants d'Akbar à Aurangzeb, les successeurs de ce dernier perdant progressivement toute possibilité – même financière – d'ambitions architecturales de quelque ordre que ce soit. Pourtant, le caractère inédit de ces mausolées n'aurait pu prospérer sans que ne s'opère une conjonction entre les panthéons familiaux tels que le Gur-e Mir et les tombeaux plus ou moins monumentaux des sultans de l'Hindoustan pré-moghol. On peut suggérer de fait que, dans l'univers majoritairement non musulman où s'exerce leur pouvoir, les souverains moghols sont sans cesse confrontés à une problématique de légitimité ; l'ancrage de leur souveraineté dans le prestige timouride incarne dès lors une forme de « surmoi », tout à la fois moteur et justification de leur expansion politique et de leur gloire personnelle.

Parmi les différences frappantes entre ces deux mondes, on relève notamment l'absence systématique, dans les complexes funéraires moghols, de fondations pieuses notamment sous la forme de madrasas. Tout au plus ces ensembles comptent-ils une mosquée, mais celle-ci ne représente pas un principe structurant. Dans le Tâj Mahal, une « fausse » mosquée (*jawâb*, réponse) répond même à la véritable salle de prière, pour parfaire la symétrie du lieu. En revanche, une attention particulière est souvent donnée d'une part aux structures d'accueil (pavillons pourvus de chambres, cellules), mais aussi dans l'inscription du mausolée au sein d'un paysage entièrement maîtrisé par la main de l'homme, dans lequel l'élément aquatique joue un rôle « ordonnateur »⁶⁷.

NOTES

* Cet article, écrit en collaboration avec Richard Castinel, chercheur indépendant, est un texte original qui ne figure pas dans l'édition des actes du colloque de Samarkand: Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013.

1. A. Welch, «Gardens that Babur did not like», in J. L. Wescoat, J. Wolschke-Bulmahn, *Mughal Gardens. Sources, Places, Representations, and Prospects*, Washington, Dumbarton Oaks, 1996, p. 87.
2. Le poème *Qerân al-sa'deyn*, achevé en 1288, raconte sous forme de *masnavi* et en se fondant sur les personnages réels, les relations houleuses entre le Sultan Bughra Khan du Bengale et son fils Mu'izz al-Din Keyqobâd, éphémère sultan de Delhi (1287-1290).
3. Pour une introduction au sujet, voir R. Hillenbrand, *Islamic Architecture. Form, Function and Meaning*, New York, Columbia University Press, 1994, p. 253-330.
4. J. D. Hoag, *Architecture islamique*, Paris, Gallimard, 1991, p. 88.
5. Le mausolée de Sanjar à Marv a une base carrée de 39 m de côté et sa coupole interne s'élève à 17 mètres (J. D. Hoag, *Architecture islamique*, op. cit. (note 4), p. 98). Certains voyageurs le situent au centre d'une enceinte d'environ 550 m de côté; J. Hoag en déduit – peut-être trop hâtivement – qu'il s'agissait d'un *chahâr-bâgh* (ibid.). Pourtant, ce type de plan implique une régularité du terrain que la configuration du site ne montre en rien. Le mausolée d'Uljaytu à Soltaniye, d'un diamètre interne de 26 m, culmine à 53 m de hauteur, ce qui en fait le plus élevé d'Iran: ibid., p. 123; voir aussi R. Hillenbrand, *Islamic Architecture*, op. cit. (note 3), p. 295.
6. Dimensions du complexe: 50 X 70 m; mausolée de Jahângir: 15 X 16 m; hauteur: 27 m. Sur les monuments de Sarh-i Sabz, voir G. A. Pougatchenkova, *Chefs-d'œuvre d'architecture de l'Asie centrale XIV^e-XV^e siècle*, Paris, Les Presses de l'UNESCO, 1981, p. 96-97; voir aussi L. Golombek, D. Wilber, *The Timurid Architecture of Iran and Turan*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1988, vol. I, p. 275-278. Taraghay, le père de Timour, fut aussi inhumé dans cette ville, mais dans l'ensemble nommé Dar al-Tilavah, où furent également enterrés des descendants d'Ulugh Beg; ibid., p. 278.
7. Le mausolée lui-même s'inscrit dans un rectangle de 65.5 X 46,5 m; voir L. Golombek, D. Wilber, *Timurid Architecture*, op. cit. (note 6), p. 284-288.
8. Sur le mausolée de Rukhabad, voir L. Golombek, D. Wilber, *Timurid Architecture*, op. cit. (note 6), p. 253.
9. Dimensions: 19 X 15 m, 12 m de haut. G. A. Pougatchenkova, *Chefs-d'œuvre d'architecture*, op. cit. (note 6), p. 172-173. Voir aussi L. Golombek, D. Wilber, *Timurid Architecture*, op. cit. (note 6), p. 270. Le squelette décapité pourrait être celui de 'Abd al-Latif, fils et assassin de son père Ulugh Beg.
10. Samarkand: madrasa et mausolée de Saray Mulk Khanum; L. Golombek, D. Wilber, *Timurid Architecture*, op. cit. (note 6), p. 254-255. Hérat: madrasa et mausolée de Gowhar Shâd; ibid., p. 306-307; Kuhsan: complexe de Tumân Âqâ; ibid., p. 325-327. Voir aussi Y. Porter, «Le mécénat architectural des princesses timourides», in E. Malamut, A. Nicolaidès (dir.), *Impératrices, princesses, aristocrates et saintes souveraines. De l'Orient chrétien et musulman au Moyen Âge et au début des Temps modernes*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2014, p. 273-286.
11. L. Golombek, D. Wilber, *Timurid Architecture*, op. cit. (note 6), p. 268-269.
12. Ibid., p. 314-315.
13. Le mausolée Aq Saray, inachevé, présente un plan cruciforme asymétrique, structurellement beaucoup plus simple, mais qui n'est pas sans rappeler les deux monuments précités.
14. Ce minaret monumental, qui culmine à 72 m de haut, est sans doute redevable pour sa part aux minarets isolés de Ghazni, ainsi que de celui, Ghoride, de Jam. Voir à ce sujet A. Maricq, G. Wiet, *Le Minaret de Djam. La découverte de la capitale des sultans ghorides (XII^e-XIII^e siècles)*, Mémoires de la Délégation archéologique française en Afghanistan XVI, Paris, C. Klincksieck, 1959. Il faut remarquer par ailleurs que les minarets dans l'Inde des sultanats connaissent une distribution des plus inégales. Au Bengale, par exemple, la grande majorité des mosquées n'en possèdent pas, l'identité musulmane des bâtiments étant simplement marquée par la coupole. Voir P. Hasan, *Sultans and Mosques. The Early Muslim Architecture of Bangladesh*, New York, I. B. Tauris, 2007, p. 32-33.
15. Pour une rapide synthèse des tombeaux indiens, voir J. Burton-Page, *Indian Islamic Architecture. Forms and Typologies, Sites and Monuments*, ed. by G. Michell, Leyde, Brill, 2008, p. 55-61.
16. A. Welch, «Gardens that Babur did not like», loc. cit. (note 1), p. 87. Son mausolée actuel est en revanche moderne; Syad Muhammad Latif, *Lahore: its History, Architectural Remains and Antiquities*, Lahore, New Imperial Press, 1892, ne le mentionne même pas.

17. Les monuments d'Afghanistan sont construits en écrasante majorité en briques. Sur ce monument, voir P. Brown, *Indian Architecture (Islamic Period)*, Bombay, D. B. Taraporevala, 1956, p. 15.
18. Il s'agit d'ailleurs d'un «faux» arc, formé par des assises horizontales successives, et non par des claveaux rayonnants.
19. J. D. Hoag, *Architecture islamique*, op. cit. (note 4), p. 142; P. Brown, *Indian Architecture*, op. cit. (note 17), p. 14. Voir aussi, Y. D. Sharma, *Delhi and its Neighbourhood*, New Delhi, Archaeological Survey of India, 1974, p. 68-70.
20. P. Brown, *Indian Architecture*, op. cit. (note 17), p. 15; Y. D. Sharma, *Delhi and its Neighbourhood*, op. cit. (note 19), p. 65-66.
21. Y. D. Sharma (ibid.) indique des structures ruinées proches de ce mausolée, qui pourraient être les tombeaux de ces successeurs.
22. Voir détails et plan dans A. Welch, «Gardens that Babur Did Not Like», loc. cit. (note 1), p. 78-83.
23. Il est probable que l'enceinte ait compté trois portes (N-S-E), mais Y. D. Sharma ne signale que le portail sud comme étant encore en élévation: Y. D. Sharma, *Delhi and its Neighbourhood*, op. cit. (note 19), p. 87. Les traces de ce portail ne sont plus visibles de nos jours.
24. H. C. Fanshawe, *Shah Jahans' Delhi, Past & Present*, London, John Murray, 1902, p. 245. Voir aussi, Bashir-Ud-Din Ahmad, *Vâqé'ât-e Dâr al-Hokumat-e Dihli*, vol. III, Delhi, Šamsī, 1919, illustration en lithographie face à la p. 82.
25. J. Burton-Page, *Indian Islamic Architecture*, op. cit. (note 15), p. 57.
26. On trouve déjà, notamment à Multan avec le Rokn-e 'Âlam, des mausolées octogonaux destinés à des maîtres soufis. À Delhi, le mausolée de Khân-e Jahân Tilangani (vers 1370) adopte un plan octogonal à déambulatoire, avec coupole centrale et huit coupolettes. Son diamètre est de 22 m; il est situé à une soixantaine de mètres de la mosquée Kalan, bâtie par le fils du défunt en 1370-1371. L'ensemble mosquée/mausolée forme ainsi un axe de 135 m de long; si l'on ajoute à cet axe la distance qui sépare les deux monuments de l'enceinte du *bastî* de Nizamuddin, on arrive à une longueur de 225 m, ce qui en fait un ensemble funéraire de dimensions considérables. À noter pourtant que Khân-e Jahân, fraîchement converti à l'islam, ne fut *que* vizir sous Firuz Shâh Tughluq (1351-1388); voir Y. D. Sharma, *Delhi and its Neighbourhood*, op. cit. (note 19), p. 27.
27. Le quartier est connu de nos jours sous le nom de Kotla Mubarakpur.
28. Les Lodi Gardens, connus à l'époque britannique sous le nom de Lady Willingdon Park, se présentent comme un jardin paysagé à l'anglaise, mais abritent plusieurs monuments remarquables notamment des époques Seyyed et Lodi; voir Y. D. Sharma, *Delhi and its Neighbourhood*, op. cit. (note 19), p. 91-95.
29. Ce soubassement monumental n'est pas sans rappeler celui du Sultan Ghari à Delhi; dans ce dernier, le soubassement est massif alors qu'à Mandu, il s'ouvre par des arcades donnant sur des cellules. Voir Y. Porter, «Khalji Architecture of Mâlwa in the Light of Ma'âser-e Mahmushâhi», in F. N. Delvoye (ed.), *Confluence of Cultures*, New Delhi, Manohar, 1994, p. 23-36. Jahângir fit ouvrir la tombe de Nasir al-Din et jeter ses restes dans la Narmada; voir Jahângir, *Tuzuk-i Jahangiri or Memoirs of Jahangir*, trad. by A. Rogers, H. Beveridge, Delhi, South Asia Books, 1989 [1909], vol. I, p. 367.
30. Ce minaret a été restauré par Jahângir lors de son séjour à Mandu; Jahângir, *Tuzuk-i Jahangiri*, op. cit. (note 29), I, p. 381. Sur ces monuments, voir Y. Porter, «Khalji Architecture of Mâlwa», loc. cit. (note 29), p. 30.
31. Ibid., p. 29-30.
32. Il est intéressant de relever que les architectes du Tâj Mahal ont laissé, sur le jambage du mausolée en marbre blanc de Hushang, un graffiti des plus inhabituels pour signaler leur visite de ce monument remarquable. Voir Y. Porter, «Khalji Architecture of Mâlwa», loc. cit. (note 29), p. 27.
33. Mosquée 115 X 74 m; mausolée: 33 m; tombeaux des reines: 48 m; voir P. Brown, *Indian Architecture*, op. cit. (note 17), p. 51-53.
34. G. Lowry, «Humayun's Tomb: Form, Function and Meaning in Early Mughal Architecture», *Muqarnas*, vol. IV, 1987, p. 133-148.
35. C'est notamment le cas de S. A. A. Naqvi, *Humayun's Tomb and Adjacent Buildings*, Delhi, Manager of Publications, 1946.
36. G. Lowry, «Humayun's Tomb», loc. cit. (note 34).
37. Les jardins du mausolée de Homâyun ont fait l'objet d'une restauration remarquable grâce à la fondation Aga Khan, achevée en 2004. Voir www.akdn.org/publications/2003_atc_humayun.pdf.
38. L'origine et les filiations du *chahâr-bâgh* ont fait l'objet d'hypothèses nombreuses, parfois hasardeuses. Certains auteurs en font remonter la naissance à Pasargades, donc à l'époque achéménide, bien que les fouilles récentes du jardin de ce site montrent désormais un plan bien éloigné du *chahâr-bâgh*. L'idée suivant laquelle le *chahâr-bâgh* a été introduit en Inde

par Babour est également contestable : nous avons vu que plusieurs mausolées pré-moghols en sont pourvus ; les jardins d'agrément de cette époque ont également pu montrer – du moins dans une certaine mesure – ce type de plan. Voir Y. Porter, « Jardins pré-moghols », in R. Gyselen (ed.), *Jardins d'Orient, Res Orientales* 3, Bures-sur-Yvette, Peeters Publishers, 1991, p. 37-53. Voir aussi A. Welch, « Gardens that Babur Did Not Like », *loc. cit.* (note 1).

39. Sur cette question, voir notamment M. E. Subtelny, « Mirak-i Sayyid Ghiyâs and the Timurid Tradition of Landscape Architecture », *Studia Iranica*, vol. 24, 1995, p. 19-60. À noter que l'archétype du *chahâr-bâgh* décrit dans le *Ershâd-e zera'at* est rectangulaire (et non carré), comme du reste la grande majorité des *chahâr-bâghs* safavides, par exemple ; il s'agit donc principalement à l'origine d'un plan à symétrie axiale et non radiale.

40. *Chhattri* : pavillon ou kiosque d'ornement ; *chajja* : auvent de pierre ; *jali* : écran de pierre ajourée.

41. Voir par ex. A. Volwahsen, *Inde islamique*, Fribourg, Office du Livre, 1971, p. 81-86. Hasht-behesht est déjà le nom d'un palais des Aq Qoyyunlu à Tabriz, dans la deuxième moitié du XV^e siècle. Plus tard, on retrouve cette dénomination notamment à Ispahan, dans un palais construit au XVII^e siècle sous les Safavides.

42. J. Burton-Page, *Indian Islamic Architecture*, *op. cit.* (note 15), p. 57.

43. C. B. Asher, *The New Cambridge History of India I : 4, Architecture of Mughal India*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 106.

44. Jahângir, *Tuzuk-i Jahangiri*, *op. cit.* (note 29), I, p. 151-152. Jahângir précise dans ses *Mémoires* qu'il a été dépensé 1 500 000 roupies pour l'achèvement de ce mausolée.

45. Pour un plan détaillé du jardin, voir R. Nath, *Agra and its Monumental Glory*, Bombay, Taraporevala, 1977, p. 50.

46. La structure du palais de Datia reprend, à grande échelle, celle des baradari tels qu'on peut les observer au Kotla Firuz Shah ou à Sikandra même, comme on le verra plus bas. Voir A. Volwahsen, *Inde islamique*, *op. cit.* (note 41), p. 141.

47. Ch. Taddell, *The History of architecture in India : from the dawn of civilization to the end of the Raj*, London, Phaidon Press Limited, 1990, p. 247. Voir notamment les plans des temples à Ranakpur ou Mont Abou ; Taddell, *ibid.*, p. 102 et 113.

48. Son nom serait, originellement, Heer Kunwari ; princesse hindoue, elle était fille du rajah Bharmal d'Amber et épousa Akbar en 1562. Elle est la seule épouse du souverain à être ensevelie à sa proximité, sans doute par la volonté expresse de son fils.

49. C. B. Asher, *Architecture of Mughal India*, *op. cit.* (note 43), p. 106.

50. Cité par C. Asher (*ibid.*, p. 106, note 8) d'après le manuscrit India Office Ms. 1330, fol. 348-349.

51. On pourrait rajouter à ces deux ensembles d'autres mausolées remarquables de cette période : d'une part celui de Salim Chishtî, situé dans la cour de la Grande Mosquée de Fatehpur Sikri. D'autre part, l'ensemble du Khosrow Bâgh d'Allahabad, qui contient les tombes du prince Khosrow, tué par ordre de son père Jahângir en 1622, de sa mère Shâh Begum et de sa sœur Nithar.

52. Sur ce monument, voir R. Nath, *Agra and its Monumental Glory*, *op. cit.* (note 45), p. 56-60.

53. Voir M. Brand, « The Shahdara Gardens of Lahore », in J. L. Wescoat, J. Wolschke-Bulmahn, *Mughal Gardens. Sources, Places, Representations, and Prospects*, Washington D.C., Dumbarton Oaks, 1996, p. 189-211. Un jardin existait déjà à cet endroit à l'époque de Homâyûn, où se trouvait le *baradari* de son frère Kâmrân, en grande partie disparu de nos jours ; voir M. Brand, *ibid.*, p. 193-198.

54. Les deux opinions sont exprimées par S. M. Latif, *Lahore Architectural Remains*, *op. cit.* (note 16), p. 106-107. Cet auteur nie d'ailleurs l'existence du pavillon supérieur, pourtant visible sur une peinture moghole de c. 1770 conservée à la Royal Asiatic Society de Londres. Bien que Nur Jahân n'ait pas eu de fils, elle était fortement opposée à ce que la succession échoie au futur Shâh Jahân.

55. Voir par ex. M. Brand, « Orthodoxy, Innovation, and Revival : Considerations of the Past in Imperial Mughal Tomb Architecture », *Muqarnas Online*, vol. X, 1993, p. 329-330.

56. R. Nath, *Agra and its Monumental Glory*, *op. cit.* (note 45), p. 54, écrit : « Such architectural ideas Jehangir (sic) had none ! ».

57. Nur Jahân soutenait pour sa part le prince Shahryâr, cinquième fils de Jahângir, à qui elle avait donné sa fille d'un premier lit en mariage.

58. *Sâheb-gerân-e thâni*.

59. L'ouvrage de W. E. Begley, Z. A. Desai, *Taj Mahal, the Illuminated Tomb. An Anthology of Seventeenth-Century Mughal and European Documentary Sources*, Cambridge (Mas.), Aga Khan Program for Islamic Architecture, Harvard University – Seattle, University of Washington Press, 1989, constitue la somme la plus sérieuse de sources et d'études se rapportant à ce monument.

60. La légende suivant laquelle Shâh Jahân aurait planifié de faire construire son propre mausolée, en marbre noir, sur la rive opposée, a été balayée depuis la redécouverte du Bâgh-e Mahtâb. Voir E. Moynihan (ed.), *The Moonlight Garden : New Discoveries at the Taj Mahal*, Washington DC, University of Washington Press, 2000.

61. Voir plan d'ensemble dans W. E. Begley, Z. A. Desai, *Taj Mahal*, *op. cit.* (note 59), p. 64.

62. Voir M. Brand, « Orthodoxy, Innovation, and Revival », *loc. cit.* (note 55).

63. Il s'agit du dargâh de Khwâja Seyyed Zayn al-Din Shirâzi, dont la tombe remonte au XIV^e siècle.

64. En 1649, considérant que la somme allouée au Tâj est trop importante, Shâh Jahân en redistribue une partie au petit-fils de 'Etemâd al-Dowle ainsi qu'au prince Murad Bakhsh, son plus jeune fils ; voir W. E. Begley, Z. A. Desai, *Taj Mahal*, *op. cit.* (note 59), p. 133.

65. A'zam Shâh était fiancé à Bibi Pari, fille de Shayeste Khân ; elle mourut avant son mariage à Dacca en 1685 et fut enterrée dans le Lalbâgh Fort, au sein d'un mausolée à plan carré situé au cœur d'un beau jardin.

66. Dont Jahânârâ, fille de Shâh Jahân ; sa sœur Rowshanârâ est pour sa part inhumée dans un jardin qui porte son nom, à Delhi.

67. On remarque à ce titre l'importance accordée dans « la geste impériale » aux célébrations annuellement organisées à la date anniversaire des morts impériales, qui marquent, sinon un culte du prince, au moins une reprise des pratiques de prière et de pèlerinage, usuellement réservées aux saints soufis ('urs), à la gloire des défunts royaux.

ALEXANDRE PAPAS*

CNRS, Paris, France

Le *Tugh* dans l’islam du Xinjiang

Le débat sur la nature de l’islam centrasiatique, en particulier sur le culte des saints dont la pratique est largement répandue de part et d’autre des Tian Shan, oppose deux thèses : il serait soit syncrétique et chamanique, soit domestique et purement islamique. Les partisans de la première thèse expliquent que l’essentiel des activités dévotionnelles sur les lieux saints relève d’un fond préislamique, c’est-à-dire chamanique, zoroastrien, manichéen et bouddhiste. Les défenseurs de la seconde rappellent que ces mêmes activités sont validées par l’islam, qu’elles ne trouvent de signification religieuse qu’à l’intérieur du dogme islamique et qu’elles existent dans l’ensemble du monde musulman. Refusant de choisir entre ces deux positions, excluant en outre toute problématique définitionnelle – qu’est-ce que l’islam centrasiatique ? –, cet article a pour simple ambition de restituer l’histoire d’une pratique dévotionnelle singulière dans l’islam du Xinjiang, en Asie centrale chinoise. À travers ce cas précis, nous voudrions à la fois illustrer le concept de transfert culturel et défendre une approche historique, soucieuse de sources et de chronologie.

LE *TUGH* DANS LE CULTE DES SAINTS

Le paysage sacré de l’actuelle Région autonome ouïghoure du Xinjiang présente une particularité qui distingue cette aire du reste de l’Asie centrale. Si les mausolées de saints musulmans sont omniprésents le long de la Route de la soie, sur le tronçon chinois de cette dernière sont généralement associés aux tombeaux (*mazar*), des perches ou mâts appelés *tugh* (du mot turc *tūgh*), auxquels sont noués des fanions appelés *äläm* (du mot arabe ‘*alam*) ainsi que des fragments de tissu appelés *lata* (du

terme persan *latta*). On trouve également des panses de moutons (*tulum*, du turc signifiant peau) accrochées aux perches. Le multilinguisme de la terminologie ouïghoure, si frappant ici alors même que ces termes sont dénués de caractère religieux, n'indique pas tant les origines préislamiques de ces objets culturels qu'une pluralité de sources géographiques et culturelles¹. Nous avons bien affaire à un creuset turco-arabo-persan dont il s'agit de comprendre la genèse.

Les *tugh* du Xinjiang sont en bois de peuplier, peuvent mesurer plusieurs mètres et sont souvent agglomérés de façon à former une haie autour de la tombe ou bien une gerbe placée soit au pied de la sépulture soit sur le périmètre du lieu saint, sortes de sentinelles du sacré². La fixation des étendards fait l'objet d'un rituel collectif. Dite *tugh baghlimaq* (lier l'étendard) ou *tugh körüshdürüsh* (mettre en regard les étendards), la cérémonie mobilise des cohortes de pèlerins : les uns après les autres, les exécutants viennent porter leur *tugh*, accompagnés de musique instrumentale (percussions et trompettes) ; des desservants grimpent sur l'agrégat des étendards pour les fixer tandis que d'autres prononcent des prières ; moutons, chèvres ou coqs sont sacrifiés en guise d'offrande³. Les *äläm* sont de couleur et de facture diverses, ornés parfois d'inscriptions coraniques. La croyance populaire attribue aux fanions fouettés par le vent la vertu de faire fuir les mauvais esprits⁴. Les *lata* présentent également différentes formes : simple ruban, foulard, lambeau de chemise, etc. Chaque *lata* correspond à une prière votive⁵. Ce dernier objet – ex-voto de tissu noué à des perches, des branches ou des troncs d'arbre – n'est pas spécifique du Xinjiang, ni même de l'Asie centrale puisqu'on le rencontre ailleurs dans le culte des saints musulmans, notamment en Inde et dans les Balkans⁶, jusqu'en Afrique du nord⁷. En revanche le *tugh-äläm*, selon une locution fréquente en ouïghour, et déjà *tūgh-alam* en tchaghataï, ne concerne que le monde turc islamique.

En Anatolie, l'usage religieux de l'étendard a disparu au fur et à mesure de l'islamisation puis des fatwas qui l'interdirent dans le culte des saints ; il semblait limité aux cultes rendus aux ancêtres et aux martyrs⁸, bien que soit évoquée la présence du *tugh* dans l'attirail des derviches⁹. En Asie centrale, à l'exception du Xinjiang et plus particulièrement en Ouzbékistan et au Tadjikistan, le *tugh* est installé de façon isolée, sans accumulation, et adopte une forme unique à quelques détails près : haute de plusieurs mètres, la perche est consolidée par une traverse placée en équerre, soutenue par une pièce oblique ; y sont parfois attachés un fanion, du crin de cheval et des clochettes ; la partie haute comprend un *tāj-i tūgh* (la couronne de l'étendard) en forme de paume ouverte (*panja*)¹⁰ ou de médaillon, fait de bronze ou de fer¹¹. Ajoutons que le terme *tugh* s'est transmis à des langues aussi variées que le tibétain, le mongol, le kurde, l'arabe, le géorgien et quelques autres¹². Quoi qu'il en soit de la diffusion du mot, c'est au Xinjiang que le *tugh*, véritable oraison de bois, « élan vers la lumière »¹³, est devenu synonyme de lieu saint musulman, et seulement là qu'il a acquis une durable primauté.

TROIS HYPOTHÈSES

Plusieurs hypothèses peuvent être avancées pour expliquer cet état de fait sans qu'aucune – disons-le d'ores et déjà – ne semble devoir s'imposer nonobstant leur contribution respective.

La première est contextuelle et esthétique : la proximité géographique du Bouddhisme tibétain, comme son rôle historique dans la période postmédiévale du Turkestan oriental, suggère spontanément une comparaison des paysages sacrés du bassin du Tarim avec ceux des zones tibéto-mongoles¹⁴. Les drapeaux de prières (*dar lcog, rlung rta*), suspendus horizontalement ou sous forme de bannières, qui jonchent les sommets du Tibet et de l'Amdo, notamment aux tombeaux, font inmanquablement penser aux *tugh* et *äläm* qui animent les solitudes désertiques du Xinjiang. Toutefois la comparaison, pour séduisante qu'elle soit dans la perspective des transferts culturels, ne dépasse pas le stade d'une vague analogie esthétique tant il est certain qu'aucune similitude autre que de surface n'apparaît entre les deux objets. La tibétologie a montré en effet que les *rlung rta* étaient liés à des rituels propitiatoires et séculiers, que le Bouddhisme a ensuite intégrés, ajoutant aux emblèmes animaliers et à leurs vertus symboliques mantras et prières¹⁵. Rien de tout cela n'existe dans l'islam dévotionnel du Xinjiang. Gardons néanmoins à l'esprit cette présence du Bouddhisme dans la région, présence à laquelle se confronte l'islam.

Plus suggestive, la deuxième hypothèse prolonge une théorie générale sur le chamanisme en Asie centrale musulmane, y compris au Xinjiang. Il n'y a pas lieu ici de détailler cette proposition selon laquelle l'islam serait, dans notre région, pétri de survivances préislamiques, en premier lieu chamaniques, décelables dans de nombreuses pratiques liées au culte des saints, telles que la divination, la magie, l'exorcisme¹⁶, etc. L'usage chamanique du *tugh* au Xinjiang est décrit avec minutie dans une récente étude en ouïghour¹⁷. Dans la séance de cure appelée « jeu/danse des péris » (*perä oyuni*) qui se déroule en quatre étapes – nouage du *tugh* (*tugh chigish*), première danse (*birinchi oyun*), deuxième danse (*ikkinchi oyun*) et grande danse (*chung oyun*) – ce qui prend le nom de *tugh* est en fait une corde confectionnée par le chaman à partir de deux cordelettes blanches de quatre ou cinq mètres, qui est tendue du sol au plafond au milieu de la pièce et assortie de fragments de tissus colorés (*räkht, lata*). Tout au long de la séance, qui nécessite divers ustensiles (branches, bol, couteau, nourriture, etc.), la corde et les fragments jouent un rôle central au sens propre comme au figuré : le *tugh* est l'axe autour duquel tourment le chaman ainsi que les joueurs de tambours (*dap*) et le patient lui-même, bien que ce dernier reste le plus souvent assis à côté de la corde ; les *lata* proviennent des vêtements du malade et du linge de différents foyers, ils sont soit attachés au *tugh* soit utilisés pour fabriquer des torches rituelles, parfois des poupées à fonction thérapeutique¹⁸.

Comparables, pour ne pas dire similaires aux techniques chamaniques adoptées dans le reste de l'Asie centrale, les *lata*, entre autres objets, assureraient la manifestation matérielle des esprits, alors que le *tugh* agirait comme moyen de communication avec les esprits, autrement dit comme *axis mundi* entre les mondes supérieur, médian et souterrain – or cela au même titre que la bannière des tombeaux de saints, tardive traduction islamique d'un vieux fonds turco-mongol¹⁹. Cette hypothèse chamanique se heurte à un courant «révisionniste» des études islamiques sur l'Asie centrale qui estime que le culte des saints pratiqué dans cette zone réputée périphérique ne diffère pas fondamentalement de celui que l'on observe ailleurs dans le monde musulman. De même qu'il conviendrait de démystifier les rituels de guérison, qui sont essentiellement des cultes domestiques, en rappelant que l'interprétation des acteurs eux-mêmes reste islamique de part en part, force serait de conclure que les pratiques dévotionnelles dédiées aux saints ressortissent moins au chamanisme qu'au localisme d'un culte ubiquitaire en islam²⁰. Dès lors, le *tugh* ne semble plus qu'un étendard comme un autre, analogue sans être identique à ceux qui soutiennent les *'alam* (pl. *a'lām*), ces drapeaux qui portent les couleurs de l'islam (vert, noir, inscriptions, main symbolisant les cinq *ahl al-bayt*, etc.), déjà au temps du Prophète jusqu'aux processions actuelles d'ordres soufis et au moment des pèlerinages aux mausolées²¹.

Par-delà l'aporie, il est permis de mettre en question ces deux hypothèses. D'une part, pourquoi systématiquement présupposer le passage d'un chamanisme préislamique à un culte musulman ultérieur? Dans le cas du *tugh*, rien n'indique cette évolution. À l'inverse, c'est son usage dévotionnel islamique qui pourrait avoir fait l'objet d'un transfert au chaman. D'autre part, observer une continuité islamique, voire une cohérence de dogme, suffit-il à expliquer comment le *tugh*, en sa forme et en son nombre mêmes, est devenu irréductiblement spécifique à l'islam du Xinjiang? Au contraire, c'est la discontinuité historique qui donne sans doute la clé. Avant de proposer une autre approche, retenons de ce qui précède cette indéniable ambition cosmique du *tugh*, aussi appelé «corde céleste» (*kök aghamchi*) sur laquelle se hisse symboliquement le chaman ou guérisseur, ou bien «bannière pour la prière» qui, selon la légende, serait descendue du ciel, pour la première fois, sur ordre de Dieu à l'intention de Muhammad, grâce à l'archange Gabriel²².

LA POLITIQUE DES SAINTS

Le *tugh* a-t-il une histoire? Quand est-il apparu dans le culte des saints? Comment s'est-il imposé au Turkestan oriental? Pour situer l'objet dans le temps et au cœur des enjeux d'époque, l'historien dispose de fort peu de sources. Toutefois, une série d'indices permet d'esquisser un scénario, sinon une chronologie, plausibles.

Il est connu que, dans la Kashgarie médiévale (X^e-XVI^e siècles), le *tugh*, dont les origines, peut-être chinoises, remontent aux temps préislamiques, comptait parmi les principaux emblèmes régaliens, notamment sous les Chaghataïdes²³. Porteuses de fanions (*'alam*) ou de queue-de-cheval, quelquefois de yack, les hampes pouvaient aussi être attribuées aux *amīr* méritants, en sus d'autres privilèges. Elles tenaient lieu de points de ralliement des troupes, se plantaient sur les champs de bataille, s'affichaient comme des trophées. Cette signalétique n'était pas dénuée de dimensions religieuses – le *tugh* reliant le pouvoir terrestre à son ascendance divine –, cependant sa fonction restait fondamentalement séculière²⁴. Une occurrence comme le titre de *tūghbegī*, qui traduit au sens littéral le porte-étendard, et plus exactement le chancelier, confirme ce dernier point²⁵. Ce qui frappe enfin dans la culture militaro-politique de l'étendard regarde la quantité, la multiplicité. En effet, l'onomastique de khans comme Toqūz Tūghlūq (aux neuf bannières) et Tūghlūq Timūr²⁶ ou la terminologie martiale comme *tūmān tūgh* (bannière de 10 000) et *qoshūn tūgh* (bannière de bataillon) rappellent que notre objet servait d'unité d'évaluation du pouvoir exercé par tel ou tel détenteur de *tugh*.

Dans la continuité de ce qui débuta au Mawarannahr au XIV^e siècle, c'est-à-dire la montée en puissance des ordres soufis, en particulier la Naqshbandiyya, le Turkestan oriental, à partir du XVI^e siècle, assiste au triomphe de cette même *tarīqa* sous la forme de dynasties saintes naqshbandi, rivales des Chaghataïdes²⁷. Au moins jusqu'à la conquête Qing de 1759 – en réalité au-delà quoique selon des modalités différentes –, ces lignées de saints, du nom de Khwāja, détiennent le pouvoir temporel et spirituel dans la région. Actifs tant dans l'autopromotion de leurs lignages que dans la défense de l'islam dévotionnel, les Khwāja institutionnalisent le culte des saints à coups de construction de mausolées, de rituels collectifs et d'assimilation du saint au souverain. C'est dans ce contexte politico-religieux des XVI^e et XVII^e siècles que deux sources hagiographiques mentionnent le *tugh* de manière significative.

Le premier texte est un manuscrit anonyme rédigé en tchaghataï à la fin du XVII^e siècle, intitulé *Tadhkira-yi Khwāja Muhammad Sharīf* et consacré à la vie de Muhammad Sharīf, un maître soufi de type *uwaysī* de la première moitié du XVI^e siècle²⁸. Un chapitre rapporte l'épisode suivant : Dans le désert aux environs de Karghilik, sur la route de Yarkand, Muhammad Sharīf fait construire une mosquée et une loge soufie²⁹. Or le lendemain, les murs de la mosquée ont disparu ! Ils sont reconstruits. Quelques jours plus tard, le soufi aperçoit dans la nuit un chameau blanc qui se cogne aux parois pour les détruire. Stupéfait, il demande à la bête : « Qui es-tu ? Pourquoi fais-tu cela ? » Retrouvant sa forme véritable, la créature répond : « Je suis venu de Hormūz, ici à côté de moi est enterré le squelette d'un infidèle, il y a aussi une idole de bronze avec de l'or, et vous avez bâti là votre mosquée. À cause de toutes ces saletés, je ne suis pas en paix ».

Le maître demande : « Quel est ton nom ? » Il répond « Mullā Shāh Mahmūd Hormūzī » et s'éteint (*ghayb boldīlār*). Alors le maître ordonne de casser le mur et fait déterrer le squelette, l'idole et l'or. Il inhume le corps de Hormūzī, érige un mausolée et plante une bannière, le faisant ainsi connaître (*tūgh sājīp ashkāra qīldīlār*). L'idole est fondue pour forger un grand chaudron et l'or est vendu pour acquérir des terrains ainsi qu'un Coran ; puis un *waqf* est créé pour entretenir la loge adjointe au mausolée ; sont affectés à sa tête un cheikh, un intendant et un imam.

Dans ce récit, l'historien des religions retrouve le phénomène bien identifié – fréquent en Asie centrale chinoise – de récupération des espaces sacrés, ici d'un lieu d'inhumation bouddhique par un tombeau islamique. Plus rares, la récupération et surtout la transformation de reliques préislamiques en objets rituels et monnaie d'échange traduisent, si ce n'est la réalité, au moins l'idéologie de l'islamisation à tous les niveaux, spirituels comme matériels. Enfin, la fondation de ce lieu saint musulman s'accompagne de l'érection d'un *tugh*, dont on comprend qu'il est indispensable à toute nouvelle identification de mausolée. Au XVI^e siècle, la bannière, originairement symbole de pouvoir politique, est donc indissociable du lieu saint en même temps que les lignages soufis rencontrent un succès grandissant au Turkestan oriental. Ce n'est pas un hasard si, du côté occidental, les *tugh* sont devenus un attribut obligatoire des tombeaux dès le XIV^e siècle, c'est-à-dire à l'époque du déploiement des ordres soufis dans la société³⁰. L'apogée politique des *tarīqa* coïncide avec la prolifération des étendards sur les lieux saints.

Notre seconde source est une hagiographie anonyme écrite en persan autour de 1650, portant le titre de *Tadhkira-yi natā'ij al-'arīfīn* et décrivant les activités de soufis naqshbandi de la branche ishāqī en Kashgarie dans la première moitié du XVII^e siècle³¹. Un bref passage relatif à la sainteté d'Ishāq Khwāja (m. 1599) signale que les souverains (*pādishāhān*) ont eux-mêmes apporté leurs bannières (*tūgh ū 'alam*) et les ont fixées à la porte de la loge soufie du saint Ishāq³². Précisons que cette étrange procession presque contre-nature est une vision, un rêve d'un disciple d'Ishāq. Plutôt que d'en tirer un fait historique – au reste, vraisemblable –, il convient de lire ce songe comme une métaphore du transfert culturel. Le processus apparaît alors clairement : les ordres soufis réemploient les symboles du pouvoir politique dans le culte des saints, étant désormais admis qu'il n'y a pas de souverain en ce monde plus légitime que les saints eux-mêmes. Il n'est guère surprenant, par conséquent, que le bassin du Tarim, théâtre d'une politisation du soufisme poussée à ses limites aux XVII^e et XVIII^e siècles, ait accueilli les *tugh* sur ses mausolées avec une générosité à son tour menée aux extrêmes. Là où les soufis devinrent rois, il fallut à l'endroit de leurs ancêtres accumuler les marques de respect, les formules de dévotion, répéter jusqu'à aujourd'hui les gestes d'allégeance.

Ainsi paraît avoir eu lieu le transfert culturel : d'un ustensile militaire turc ou turco-mongol, l'histoire religieuse a produit un signe politique centrasiatique capable de porter l'islam arabo-persan au seuil de la Chine et du Tibet.

NOTES

* Le présent texte est une traduction avec mise à jour de la version parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 208-216.

1. *Uyghur tilining izahliq lughiti*, Pékin, Millatlär Näshriyati, 1990-1998, vol. I, p. 294 ; vol. IV, p. 895 ; vol. V, p. 335-337.

2. Cf. cahier iconographique, XV à XVII. Toutes les photographies de cet article sont issues d'enquêtes de terrain menées par l'auteur.

3. T. Zarcone, « Le culte des saints au Xinjiang (de 1949 à nos jours) », *Journal of the History of Sufism*, 3, 2001, p. 133-172, ici p. 151-153.

4. *Ibid.*, cf. cahier iconographique, XVIII.

5. *Ibid.*, cf. cahier iconographique, XIX et XX.

6. *Ibid.*, cf. cahier iconographique, XXI et XXII.

7. E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Typographie Adolphe Jourdan, 1909, p. 436-438, 447-449.

8. B. Ögel, *Türk kültür tarihine giriş*. 6. *Türklerde tuğ ve bayrak (Hunlardan Osmanlılara)*, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1984, p. 142-149, 223-227.

9. *Ibid.*, p. 189, 216.

10. Sur cette main, voir plus bas.

11. Cf. cahier iconographique, XXIII, ainsi que B. Babadžanov et E. Nekrasova, « Tug », in S. M. Prozorov (éd.), *Islam na territorii byvšej Rossijskoj imperii*, Moscou, Vostočnaja literatura, 2006, p. 384-386 ; H. Kamol, *Istorija mazarov severnogo Tadjikistana*, Dushanbe, Devaštič, 2005, p. 45-46 (mazar de Sheykh Dehqon à Shamtich) et p. 68-69 (mazar de Razijabonu à Shavakti Bolo).

12. G. Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1963, vol. 2, p. 621-622.

13. Alain Corbin utilise cette expression à propos des clochers.

14. Voir A. Papas, *Soufisme et politique entre Chine, Tibet et Turkestan*, Paris, Jean Maisonneuve, 2005, p. 26-34, 90-102, 126-128, 183-186, 194-199, 209-214.

15. S. G. Karmay, « The wind-horse and the well-being of man », in *idem*, *The Arrow and the Spindle*, Kathmandu, Mandala Book Point, 1998, p. 413-422.

16. V. N. Basilov, *Kul't svjatyh v islame*, Moscou, Mysl', 1970, p. 92-118 ; Abdurāhim Hābibullah, *Uyghur Etnografisi*, Urumchi, Shinjang Khāq Näshriyati, 1993, p. 393-408.

17. R. Abdurehim, *Uyghurlarda shamanizm*, Pékin, Millatlär Näshriyati, 2006, p. 236-245.

18. Cf. cahier iconographique, XXIV. Plus de détails dans mon étude en préparation « *Qorchaq* : note sur les poupées rituelles du Xinjiang ».

19. P. Garrone, *Chamanisme et islam en Asie Centrale*, Paris, Jean Maisonneuve, 2000, p. 63, 146-147, 178.

20. I. Béller-Hann, *Community Matters in Xinjiang, 1880-1949*, Leyde, Brill, 2008, p. 403-420.

21. J. David-Weil, « 'alam », *Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd., I, Leyde, Brill, 1986.

22. P. Garrone, *Chamanisme...*, op. cit. (note 19), p. 46, 52, 197, 241 ; L. A. Čvyr', *Obrjady i verovanija Ujgurov v XIX-XX vv.*, Moscou, Vostočnaja literatura, 2006, p. 147-149 à partir des travaux de S. E. Malov.

23. C. Edmund Bosworth, «Tugh», *Encyclopaedia of Islam*, 2^e éd., X, Leyde, Brill, 2000; G. Doerfer, *Türkische und Mongolische Elemente im Neupersischen*, Wiesbaden, Franz Steiner, 1963, vol. II, p. 618-621; M. Haydar Dughlat, *Tarikh-i Rashidi. A History of Khans of Moghulistan*, trad. W. M. Thackston, Cambridge, Harvard University Press, 1996, p. 19, 29-30, 228; E. Mano, «Moghūlistān», *Acta Asiatica. Bulletin of the Institute of Eastern Culture*, 34, 1978, p. 46-60, ici p. 58 (qui cite le célèbre *Bābur nāma* ou *Livre de Bābur*, en forçant quelque peu l'interprétation).
24. Comparer avec S. Dmitriev, «*Silde*. La formation d'une terminologie militaro-politique chez les nomades médiévaux d'Eurasie», in I. Charleux, G. Delaplace, R. Hamayon et S. Pearce (éd.), *Representing Power in Ancient Inner Asia*, Bellingham, Western Washington Univ. Press, 2010, p. 281-306, sur le charisme politico-religieux gengiskhanide.
25. A. Papas, «Fonctionnaires des frontières dans l'Empire mandchou : les *beg* musulmans du Turkestan oriental (1759-1864)», *Journal asiatique*, 296/1, 2008, p. 23, 57.
26. *Tūghlūq* apparaît aussi dans le sens de «saint au bâton». C'est le cas d'un mausolée de Qomul où repose le saint Sā'id Āhmād Bālikh (en transcription ouïghoure), qui, selon la légende, portait un bâton de missionnaire.
27. A. Papas, *Soufisme et politique*, op. cit. (note 14).
28. M. Hamada, «Le mausolée et le culte de Satuq Bughrā Khān», *Journal of the History of Sufism*, 3, 2001, p. 63-87, ici p. 68-73.
29. M. Hamada, *Hagiographies du Turkestan Oriental, textes čağatay édités, traduits en japonais et annotés*, Kyoto, Kyoto University, 2006, p. 295-296.
30. B. Babadžanov et E. Nekrasova, «Tug», loc. cit. (note 11), p. 384-386. Une hagiographie du Khwarezm datée du début du XV^e siècle affirme ceci : «Partout où un grand homme de religion est enterré, la coutume des gens est d'ériger une bannière (*'alam*) sur sa tombe, de sorte que la bannière donne le signe qu'à cet endroit gît un des saints», citée dans Nikolaj Mikluho-Maklaj et Oleg Akimuškin, *Persidskie i tadžikskie rukopisi Instituta narodov Azii AN SSR*, I, Moscou, Nauka, 1964, p. 571. Concernant le Khwarezm, il est remarquable que, dans les années 1960, un ethnologue soviétique comme Gleb Snesarev, partisan indéfectible de la «thèse préislamique», se soit évertué à expliquer l'existence des objets rituels liés aux lieux saints musulmans (bannières, fragments de tissus, parties d'animaux) en écartant systématiquement leur origine militaire et politique, voir G. P. Snesarev, *Remnants of Pre-Islamic Beliefs and Rituals among the Khorezm Uzbeks*, trad. du russe par Reinhold Schletzer, Berlin, Reinhold Schletzer Verlag, 2003, p. 210-211.
31. A. Papas, «Un manuscrit inconnu à propos des soufis de Kashgarie conservé à la Bibliothèque nationale Firdawsi (Tadjikistan)», *Studia Iranica*, 35, 2006, p. 97-108.
32. Passage traduit et translittéré dans A. Papas, *Soufisme et politique*, op. cit. (note 14), p. 52-53.

PARTIE III

**LA FORMATION
DU DISCOURS SCIENTIFIQUE ET LITTÉRAIRE**

MICHEL ESPAGNE*

École normale supérieure-CNRS-labex TransferS, Paris, France

De Turfan à Berlin

En 2002 a été célébré à Berlin le centenaire des recherches sur les cultures de la Route de la soie conduites depuis le début du XX^e siècle. Un volume de 70 contributions abordant tous les domaines linguistiques ou historiques liés à ce champ de recherche fait un bilan impressionnant d'un siècle d'investigations¹. Lieu chinois et turc, tokharien et mongol, nestorien et manichéen, bouddhiste et musulman, Turfan et plus largement l'Asie centrale ne pouvait que mobiliser des légions de savants à partir du moment où l'ampleur des contacts culturels a été perçue. Cette étude de l'Asie centrale constitue elle-même un objet pour l'histoire des sciences humaines, plus particulièrement des sciences humaines allemandes, puisque les expéditions à Turfan et l'exploitation des manuscrits ou des œuvres d'art, qui peuvent donner lieu à des interprétations croisées, est une affaire allemande, même plus particulièrement berlinoise. Elle concerne aussi le contexte dans lequel cette curiosité a pu se développer. Car de même que la notion d'Asie centrale² est liée en partie aux travaux d'Alexander von Humboldt (1769-1859) et à ceux de Ferdinand von Richthofen (1833-1905), les cultures qui la composent doivent aussi beaucoup aux sciences philologiques allemandes ou germanophones qui étaient l'horizon scientifique des tout premiers explorateurs, Armin Vambéry (1832-1913) ou Aurel Stein (1862-1943). On sait que même le Suédois Sven Hedin (1865-1952) était étudiant de Richthofen à Berlin quand il entreprit son premier voyage à Kashgar dans les années 1890. Aurel Stein, appartenant à la communauté juive de Budapest, avait étudié à Vienne, Leipzig et Tübingen, où il devint docteur, avant de s'installer en Angleterre, son pays d'adoption, et d'engager ses expéditions dans le Taklamakan qui le conduisirent jusqu'à Dunhuang et à la découverte, en 1907, de la célèbre bibliothèque. Lui aussi d'origine juive hongroise, Armin Vambéry, que l'on considère comme un des fondateurs

des études turques, était aussi de culture allemande, et c'est d'abord à Vienne qu'il s'efforça de faire reconnaître le récit de son voyage à pied à Boukhara et à Samarkand avant, déçu, de se tourner vers l'Angleterre³. Même Rudolph Hoernle (1841-1918), un des premiers spécialistes de la langue parlée à Khotan et un inspirateur d'Aurel von Stein, était un Allemand vivant en Inde. Les recherches sur Turfan invitent à mettre en regard l'acclimatation au contexte scientifique allemand des cultures d'Asie centrale, une entreprise de la philologie allemande qui s'inscrit dans la très longue durée, et les translations successives qui constituent ces mêmes cultures.

Une dimension intéressante de la science allemande de l'Asie centrale qui se développe autour de 1900 en Europe du nord, c'est qu'elle résulte d'une collaboration internationale et notamment d'échanges entre la Russie et l'Allemagne. Le voyage vers Turfan durait beaucoup plus longtemps s'il fallait passer par Pékin que si les autorités russes permettaient une traversée par l'Asie centrale⁴: cette raison à elle seule justifiait une collaboration germano-russe. Il suffisait de deux mois et demi pour gagner Turfan par la Russie alors que le seul voyage de Pékin à Turfan durait un trimestre. En outre, les premiers travaux sur les langues du bassin du Tarim ont été liés à des découvertes de manuscrits. Le consul russe à Kashgar, Nikolaj Feodorovič Petrovsky (Petrovskij, 1837-1908), visite les ruines avant même que les campagnes de fouilles ne se déclenchent et il reçoit des manuscrits de la part des habitants eux-mêmes qui viennent les lui vendre⁵. Il est en contact avec l'Allemand de Russie, Sergueï Feodorovitch Oldenburg (1863-1934), un spécialiste du bouddhisme et un futur administrateur de l'Institut soviétique des études orientales. C'est de Petrovsky qu'Oldenburg reçoit le premier manuscrit tokharien qu'il publie en translittération et fac-similé en 1893. Petrovsky était arrivé à Kashgar en 1882 avec sa famille, après que le traité de Saint-Petersbourg eut ouvert la voie aux marchands russes pour dominer le commerce du Xinjiang. Il quitta Kashgar, où son consulat jouait un rôle politique déterminant, en 1903. En matière de manuscrits anciens d'Asie centrale, Oldenburg a été son guide. Sa collection léguée au Musée asiatique de Saint-Petersbourg comprenait près de 600 manuscrits ou fragments. La nécessité de pratiquer un orientalisme de terrain avait déjà guidé Dmitrij Klementz (1848-1914), de lointaine origine allemande relégué en Sibérie pour raisons politiques, quand il avait parcouru le nord du désert de Taklamakan, préparant la voie aux entreprises allemandes⁶. Lors du 12^e Congrès international des orientalistes, qui se tient à Rome en 1899, S. F. Oldenburg et Wilhelm Radloff (1837-1918), Berlinois de naissance qui avait fait sa thèse à Iéna, proposent des expéditions internationales au Turkestan. Il est vrai que le consul britannique George Macartney (1867-1945), qui reste près de vingt ans à Kashgar, a joué un rôle parallèle à celui de son aîné Petrovsky. Macartney qui avait grandi en Chine, mais avait fréquenté l'université française de Caen, arriva à Kashgar en 1890 et y

demeura jusqu'en 1918, près de trente années durant lesquelles il s'efforça de contenir l'expansion russe dans la région mais eut aussi affaire, dans le contexte de la guerre de 1914-1918, aux tendances pantouraniennes des populations turques du Xinjiang manipulées par l'Allemagne⁷.

La coopération germano-russe passe par la personne d'Albert Grünwedel (1856-1935) qui entreprend une première expédition avec l'Allemand de Russie, le turcologue Radloff en 1899⁸. Grünwedel, qui connaissait le russe, participa ensuite à plusieurs expéditions allemandes à Turfan et dans le bassin du Tarim : celle de 1902-1903, celle de 1904-1905, dirigée par son collègue Albert von Le Coq (1860-1930), et enfin celle de 1905-1907⁹. C'était un spécialiste du bouddhisme en Asie centrale et un homme de musée. Albert Grünwedel dans son livre sur l'art du bouddhisme en Inde accorde une place considérable aux sculptures du Gandhara et donc aux cultures de la transition entre l'Inde et la Chine. Mais la Russie est toujours présente à l'horizon de ses pré-occupations et il publie en russe, en 1905, un travail sur le prince orientaliste Esper Ukhtomski (1861-1921).

Dès 1900, c'est-à-dire fort peu de temps avant les grandes expéditions, Albert Grünwedel, dans un ouvrage sur la mythologie du bouddhisme, a pour ainsi dire défini le cadre de ses futures investigations en soulignant l'intérêt d'une étude des translations de la culture grecque, retravaillée et réinterprétée, vers l'Orient :

« Les combats des Grecs entre eux affaiblirent leur domination et rendirent possible l'invasion des hordes scythes qui, dès l'époque de la première révolte des satrapes grecs contre la puissance des Séleucides, étaient craints comme un danger menaçant tout. Les Indo-Scythes, comme on les a nommés, les Hephtalites des relations grecques, les Yue-chi des chroniques chinoises, les Turushkas des chroniques indiennes, ou les Kouchans, comme ils se nommaient eux-mêmes, ont été les héritiers des trônes grecs. Bien qu'ils aient mis un terme à la domination grecque ils conservèrent durant un temps la culture grecque, complètement étrangers (encore mal définis du point de vue de leur appartenance ethnique) ils participèrent aux cultures des territoires qu'ils avaient conquis, de la culture grecque et chinoise, indienne et persane. Les princes kouchans qui mettaient sur leur coiffure des divinités indiennes de type grec, des inscriptions grecques et indiennes, transposèrent les livres bouddhistes du sanskrit en chinois ! Bref ils semblent, en petit, avoir rassemblé dans leurs cours les courants culturels les plus divers comme ce fut plus tard et en grand le cas à la cour des rois mongols de Karakorum. Là où Alexandre n'avait pas réussi, atteindre l'Orient extrême en conquérant, cela se produisit à la cour de ces rois et le plus puissant médiateur dans l'échange culturel ce fut le bouddhisme et l'art de l'Antiquité tardive¹⁰. »

Cette médiation, qui s'observe surtout dans le Gandhara, et sur l'ancienne route commerciale traversant le Turkestan, a été notamment décrite par les Chinois. Au tout

début de l'ère chrétienne l'empereur chinois Aidi aurait déjà reçu des livres bouddhiques et l'empereur Mingdi aurait vu en rêve une apparition lumineuse s'approchant de son trône et envoyé des émissaires vers l'ouest à la recherche de livres. Grünwedel, qui observe que dès le IV^e siècle le bouddhisme était fermement implanté en Chine, mentionne les voyages de Faxian (vers 400)¹¹, Song Yun (vers 518) et Xuanzang (début du VII^e siècle). Les livres ramenés furent traduits en chinois et avec les livres, c'est l'art d'Asie centrale qui pénétra en Chine¹².

L'art, précisément, a toujours été une préoccupation majeure d'Albert Grünwedel, qui a fait du Musée des arts asiatiques à Berlin un singulier lieu de culte reconstitué du bouddhisme tokharien, n'a pas hésité, avec son collaborateur Theodor Bartus (1858-1941), à s'emparer de fresques et a procédé, grâce à ses dessins très précis, à un véritable archivage. Le déplacement prévu pour ces collections dans le Humboldt-Forum, à deux pas de l'autel de Pergame signale une sorte de lien structurel entre les deux œuvres d'art du centre de Berlin¹³.

Financées par l'industrie allemande (Krupp) mais aussi par la cour de Prusse, les expéditions en Asie centrale sont aussi liées à un contexte global de colonisation. Certes l'Allemagne, contrairement à l'Angleterre et à la Russie, n'a pas de revendications territoriales en Asie centrale mais elle s'intéresse de près aux débouchés commerciaux que représente le Turkestan¹⁴. Une certaine désinvolture avec laquelle ces expéditions s'emparent d'objets d'art trouvés sur le territoire chinois pour les transporter dans le Berlin du début du XX^e siècle montre que la curiosité pour l'Orient est aussi à mettre en relation avec l'arrière-plan des entreprises coloniales menées par d'autres pays¹⁵.

Sans doute faut-il mentionner, dans le cadre des coopérations germano-russes, la personne du spécialiste des langues persanes, l'Allemand de la Baltique au service de l'orientalisme russe, Carl Hermann Salemann (1849-1916), qui, en 1890, succède à Radloff comme directeur du Musée asiatique et de sa riche collection de manuscrits. Salemann, dont les principales publications sont en langue allemande, a travaillé principalement sur les manichéens d'Asie centrale, représentants d'une religion qui apparaît elle-même comme un phénomène de transfert. On lui doit des recherches grammaticales sur le sogdien, son descendant ou du moins son parent proche, le yagnobi, sur l'ossète. Au cours de voyages à Samarkand en 1897 et en 1908 il a contribué à enrichir la collecte de manuscrits centrasiatiques. C'est lui qui, avec Radloff, s'est efforcé, lors du Congrès des orientalistes de Rome en 1899, de faire prévaloir l'idée d'expéditions conjointes germano-russes.

Un autre nom important est celui de Dmitrij Klementz (1848-1914), de lointaine origine allemande, qui, en raison de ses activités politiques, dut vivre en exil en Sibérie durant une quinzaine d'années mais en 1898 fit aussi un voyage à Turfan dans les environs de Karakhodscha (Gaochang), où de premières trouvailles préparèrent la voie aux

expéditions ultérieures. Même si les aléas du financement ont fait que les expéditions allemandes ont eu lieu séparément, il apparaît à l'évidence que tout le contexte des découvertes de Turfan repose sur des initiatives bilatérales et sur une imbrication de l'orientalisme allemand et de l'orientalisme russe. Albert Grünwedel l'écrit explicitement en 1904 à son maître, le sanskritiste Ernst Kuhn :

« Je crois n'avoir nullement dissimulé le secours que nous ont apporté les savants russes, ni l'attention amicale avec laquelle nous a toujours accueillis l'administration russe, ni à quel point toute l'entreprise aurait été impossible sans cette aide. (Lettre du 24 juillet 1904)¹⁶. »

Une des particularités des explorations est que des objets ont été ramenés à Berlin en grande quantité. On se situe à une époque où la culture des musées bat son plein à Berlin. Wilhelm von Bode (1845-1929), le grand organisateur des musées berlinois à l'époque wilhelminienne, celui qui mit en place l'autel de Pergame, avait aussi le projet d'ouvrir une collection d'art islamique¹⁷. La collecte d'objets d'art orientaux et leur présentation dans la capitale de l'empire allemand allaient de soi. Même si Grünwedel avait à l'origine une formation de philologue, il participait d'un même enthousiasme pour le collectionnisme. Grünwedel, qui avait été collaborateur de l'anthropologue Adolf Bastian¹⁸, et qui dirigea le Musée d'art indien de Berlin, s'enthousiasma pour les objets d'art représentatifs d'une culture au sommet de son développement. Exposer des fresques qu'on s'est appropriées dans le bassin du Tarim, c'est aussi donner à la capitale de l'Empire allemand, grâce à l'aide d'orientalistes russes qu'on pourrait aussi qualifier de germano-russes, une sorte de lustre politique.

Albert von Le Coq et Albert Grünwedel sont des savants mais aussi des voyageurs qui ont dû mener une vie d'archéologues-explorateurs pour ramener à Berlin les collections de Turfan. Derrière eux il y a eu les philologues, au premier rang desquels Friedrich Wilhelm Karl Müller (1863-1930) qui fut un éditeur d'écrits manichéens en moyen perse et en parthe retrouvés dans le bassin du Tarim. Il fait partie de la première génération des érudits, travaillant à Berlin, qui se sont consacrés à l'étude des manuscrits d'Asie centrale. Fondateur des études sur les manuscrits manichéens en moyen persan, tradition qui se poursuit à Berlin notamment jusqu'à Werner Sundermann (1935-2012), il est aussi le fondateur des études sogdiennes¹⁹. C'est en 1904 qu'il publia un premier texte sogdien à partir d'un manuscrit bilingue persan-sogdien. Il élargit le déchiffrement et la compréhension du sogdien à partir de textes du Nouveau Testament. On lui doit la mise en évidence du rôle joué par les Sogdiens en Asie centrale. Étudiant tant les manuscrits manichéens que chrétiens²⁰, il s'intéressa aux passages, par exemple à celui du manichéisme au bouddhisme. Il joua un rôle important dans le classement initial des manuscrits arrivés à Berlin à partir de 1903. L'attention

de Müller porte notamment sur les emprunts de langues peu connues ou mal déchiffrées les unes aux autres, pour en éclairer le vocabulaire et la structure. C'est ainsi qu'il s'occupe des emprunts du mongol au sogdien et au turc pour forger un vocabulaire bouddhique. Müller établit le cadre dans lequel entreprendre les premières éditions des manuscrits de Turfan. Il utilisait les caractères originaux d'origine syriaque et une transcription réinsérant les voyelles absentes des originaux. Ce qui se met ainsi en place sur toute la durée du XX^e siècle en Allemagne, c'est une nouvelle philologie. Cette philologie orientaliste, ouverte sur des espaces jusque-là méconnus, est liée à l'anthropologie et à l'histoire des religions.

On doit s'interroger sur la floraison particulière de recherches de nature philologique sur l'Asie centrale dans l'Allemagne de 1900. Les raisons de cette floraison sont diverses mais l'une d'entre elles est certainement l'engouement pour Zoroastre dans l'atmosphère de la fin du siècle. Le *Zarathustra* de Nietzsche, qui paraît de 1883 à 1885, implicitement articulé à l'histoire du manichéisme, fait partie des références culturelles les plus largement répandues vers 1900. Il existe dès lors un nouveau cadre de références intellectuelles à explorer, à historiser. Il s'agit de retrouver les textes fondateurs et d'en opérer la critique historique, de les critiquer et de les éditer. Ce qui valait jadis pour la transmission des textes grecs vaut désormais pour les manuscrits d'Asie centrale. De même que la Grèce a été un élément de construction étranger d'une identité culturelle allemande durant le XIX^e siècle, les antiquités orientales de Turfan se voient attribuer une fonction comparable. De toute façon, la philologie allemande de l'extrême fin du XX^e siècle se dégage des présupposés laïques de ses fondateurs²¹ pour s'ouvrir à l'histoire des religions, voire des influences orientales sur la culture grecque elle-même. À côté de Nietzsche, Schopenhauer a ouvert la voie aux études concernant l'Antiquité d'Asie centrale, plus particulièrement sous l'angle de l'indianisme. Son disciple et éditeur, lui-même ancien condisciple de Nietzsche à Schulpforta, avant de devenir professeur à Kiel, Paul Deussen (1845-1919), avait écrit ses thèses sur des sujets touchant à l'histoire intellectuelle de l'Inde et au Veda²². Un voyage en Inde l'avait conduit jusqu'au Cachemire et au col de Khyber vers l'Afghanistan. Il fut le maître d'Ernst Waldschmidt (1897-1985)²³ qui est un représentant important de la seconde génération des érudits dévolus à l'étude des manuscrits de Turfan. Celui-ci rédigea sa thèse sur un manuscrit sanskrit d'Asie centrale et devint collaborateur du Musée d'ethnologie où il travailla comme assistant d'Albert von Le Coq²⁴. C'est là qu'il étudia les peintures murales retrouvées sur la Route de la soie, distinguant la période tokharienne à Kucha de la période ouïghoure-chinoise à Turfan. Il était intéressé par les problèmes liés à l'histoire de l'art ancien d'Asie centrale, son premier livre portant sur l'art du Gandhara de Kucha et de Turfan²⁵ et il refondit en 1932 le livre de Grünwedel sur l'art bouddhiste de l'Inde. Mais il s'est surtout consacré à l'édition de manuscrits sanskrits. Durant ses

études, il fut aussi marqué par un des premiers interprètes de manuscrits indiens de Turfan, Richard Pischel (1849-1908), et son successeur Heinrich Lüders (1869-1943). On peut donc le situer au centre d'un réseau particulièrement dense de philologues qui ont fait parler la transmission écrite de l'Asie centrale mais, par leur méthode et leur inscription dans un contexte scientifique, appartiennent pleinement à l'histoire intellectuelle allemande. Waldschmidt quitta Berlin, siège de la fondation portant son nom, pour Göttingen qui devint un moment, un épiscentre des recherches sur Turfan. Une tradition d'études orientalistes commençant avec Heinrich Ewald, se poursuivant avec Theodor Benfey, Hermann Oldenberg, Emil Sieg et enfin Ernst Waldschmidt s'est ainsi établie à Göttingen. Si l'accent est mis initialement sur les études indiennes, elles sont souvent envisagées dans leurs prolongements en direction de l'Asie centrale.

Ernst Waldschmidt – qui a eu au demeurant de graves faiblesses pour le national-socialisme²⁶ – a réalisé un catalogue des écrits sanskrits de Turfan ou plutôt engagé la rédaction d'un tel catalogue dont il assura la publication des cinq premiers volumes. Il faut dire que les manuscrits avaient été déplacés durant la Seconde Guerre mondiale et avaient été renvoyés à Berlin dans un état de conservation problématique. Ses étudiants participaient tous à l'exploitation scientifique des trouvailles de Turfan et éditaient progressivement cet ensemble. Waldschmidt prépara même un dictionnaire des textes sanskrits dits de Turfan de la collection de Berlin, qui a été élargi depuis à l'ensemble des textes conservés de la secte bouddhique Sarvastivadin. Ses éditions commentées des textes sanskrits de Turfan, présentaient sur plusieurs colonnes les versions sanskrite, pâli, tibétaine. Waldschmidt offrit une sorte de modèle philologique comparable à ce que Gottfried Hermann ou Lachmann ont pu présenter pour l'Antiquité gréco-latine. Il a ainsi constitué une sorte de Grèce orientale. Cette tradition s'est poursuivie à Berlin avec son successeur Heinrich Lüders (1869-1943). Mais si la «turfanologie» allemande a un usage interne évident, elle présente, contrairement à la philologie grecque, la caractéristique de se concentrer sur un espace culturel pluriel, riche de rencontres et de contaminations réciproques entre des langues très différentes.

S'il y a un domaine où la culture scientifique allemande a joué un rôle considérable dans la construction de l'Asie centrale comme champ de recherche, c'est bien celui du tokharien²⁷. On attribue la paternité de la nouvelle science à Emil Sieg (1866-1951), fils d'un meunier d'Angermünde devant à la philologie classique une ascension sociale, avant de rencontrer le sanskritiste Ernst Kuhn et de rédiger une thèse sur la phonétique des textes védiques (1891). D'autres travaux portent sur la grammaire indienne, en particulier le *Veda* et plus particulièrement la matière narrative des textes védiques à laquelle il a consacré son habilitation. À Berlin, Sieg a écouté Hermann Oldenberg, le spécialiste du bouddhisme, et Paul Deussen, l'orientaliste disciple de Schopenhauer²⁸. Il a aussi été le maître d'Ernst Waldschmidt. Sa culture est profondément marquée

par un contexte intellectuel post-schopenhauérien et post-nietzschéen, un contexte où la philologie s'oriente vers la science des religions. Sieg s'est intéressé à l'Asie centrale du point de vue des textes sanskrits retrouvés dans le Turkestan oriental. C'est en s'occupant de ces manuscrits sanskrits avec un de ses élèves, Wilhelm Siegling (1880-1946), qu'il est confronté à une réalité linguistique nouvelle désignée en 1908, dans les rapports de l'Académie de Berlin, comme le tokharien. L'indianiste berlinois Richard Pischel (1849-1908), chargé d'organiser l'exploitation des manuscrits ramenés de Turfan, avait notamment affecté le jeune Wilhelm Siegling à ce travail qui l'occupa sa vie durant. Il était chargé de l'ordonnancement des fragments placés sous des verres et acquit une véritable dextérité dans le déchiffrement. Cet objet nouveau, où se croisent la science des textes et la nostalgie des philosophies orientales, correspond de façon optimale à un horizon d'attente de la science dans le Berlin de 1900. Sieg, qui succède à Oldenberg à Kiel puis à Göttingen, publie en 1931, en collaboration avec Wilhelm Siegling, sa *Grammaire tokharienne*, laquelle se fonde sur une édition de textes tokhariens réalisée par les deux savants dès 1921. La grammaire tokharienne de 1931 ne concernait que le tokharien A. Le tokharien B devait être envisagé plus tard. Une édition de textes a été préparée par Sieg et Siegling²⁹. Le premier volume en est paru en 1949 après la mort de Siegling, le second ayant été publié en 1953 après la mort de Sieg – ce dernier édité par son élève Werner Thomas³⁰. Ce travail a pu s'inspirer du modèle de Sylvain Lévi dans ses *Fragments de textes koutchéens* (1933)³¹. Mais Siegling est mort avant la parution de ce second volume.

La nouvelle science s'inscrit complètement dans la continuité de la science philologique allemande du XIX^e siècle, puisqu'elle aboutit à donner un complément aux théories de la grammaire comparée des langues indoeuropéennes. La découverte, dans les dix-sept langues, du sogdien au tibétain, en passant par le bactrien ou l'ouïghour, et vingt-quatre écritures dont des traces écrites ont été retrouvées dans le bassin du Tarim, d'une langue indo-européenne touchant quasiment à l'Asie orientale donnait à l'indo-européanisme, déjà modifié par la découverte du hittite, due à Bedrich Hrozný³² (1879-1952) à la suite des découvertes à Hattusa de l'archéologue Hugo Winckler, une nouvelle dimension, une dimension à vrai dire paradoxale mais correspondant à la fascination pour l'Orient. Il s'agissait de la conquête intellectuelle et scientifique de vastes territoires avec lesquels la science reine qu'était le comparatisme développé dans les universités allemandes permettait de reconnaître une parenté cachée. Il est vrai que les découvertes d'Asie centrale révélaient en même temps une intense circulation entre les différentes provinces de l'espace indo-européen, mais aussi entre ces provinces et des domaines extérieurs, turc, mongol ou chinois.

Les textes tokhariens dont s'occupe Sieg sont des traductions. La rapidité avec laquelle le tokharien a été déchiffré s'explique même par le grand nombre de versions

parallèles des mêmes textes dans d'autres langues, indiennes bien sûr, mais aussi turques³³. La situation actuelle et l'émergence des études tokhariennes sont analysées dans les nombreux travaux consacrés au sujet par Georges Pinault³⁴. C'est ainsi que la recherche sur le tokharien s'est longtemps concentrée sur un drame bouddhiste dans les collections berlinoises de manuscrits de Turfan, *Maitreya-Samiti*, dont il existe une version en tokharien A mais aussi une version parallèle en vieux-turc, le vieux-turc étant lui-même une traduction du tokharien³⁵. La tokharologie est une science impliquant la connaissance des langues indo-européennes et la connaissance du bouddhisme mais aussi un savoir en histoire de l'art parfaitement adapté au terrain berlinois³⁶. Si elle correspond à un transfert culturel, à une dynamique d'importation dans le contexte interprétatif berlinois d'éléments des cultures d'Asie centrale, elle a elle-même pour objet un transfert culturel, ou plutôt les cultures traductrices d'Asie centrale. Les recherches sur le bactrien, autre langue indo-iranienne utilisant les caractères grecs, liée au tokharien par des emprunts, et parlée en Bactriane et dans l'empire kouchan, sont moins bien documentées et ont moins clairement bénéficié de l'engouement allemand pour les langues perdues d'Asie centrale³⁷.

La science des langues de Turfan n'est pas purement allemande mais comme c'est fréquemment le cas dans la période qui précède la guerre de 1914, elle s'inscrit aussi dans le cadre d'échanges et de tensions franco-allemandes ou de collaborations franco-russes comme celle qui rapproche S. F. Oldenburg et S. Lévi³⁸. L'étude du sogdien a été plus particulièrement le domaine d'investigation d'un jeune Français, élève du linguiste Meillet, mort à la guerre de 1914, Robert Gauthiot (1876-1916). Gauthiot, qui a accompli plusieurs voyages en Asie centrale, était toutefois agrégé d'allemand et entretenait donc des relations suivies avec les spécialistes allemands de Turfan. Dans une lettre du 27 septembre 1912, Albert von Le Coq rappelle une rencontre à Paris: «Gauthiot était ici et nous avons pris un repas dans sa famille. F. W. K. Müller était aussi présent...»³⁹. Mais même s'il accorde une vraie honnêteté intellectuelle aux deux hommes, le Coq précise: «mais ce sont des Français et la vanité nationale les conduit à des folies qui ne sont pas correctes»⁴⁰. Ainsi Gauthiot serait redevable de l'idée d'étudier le sogdien à Friedrich Carl Andreas (1846-1930), l'époux de la fameuse égérie de Nietzsche, Lou Andreas-Salomé et à Le Coq lui-même. Andreas, qui avait appris le persan dans le pays même, entretenait des liens avec la cour de Perse et avait obtenu un poste d'enseignant de turc et de persan à l'Université de Berlin, avait entretenu des échanges avec Friedrich Wilhelm Karl Müller sur l'identification de textes sogdiens dès 1904⁴¹. Il fait à l'évidence partie des interprètes des textes de Turfan. Sa biographie, comme celle de Paul Deussen met en évidence le lien organique entre les orientations de la philosophie allemande schopenhauérienne et nietzschéenne et l'exploitation philologique ou linguistique des

découvertes de Turfan, l'appropriation par Berlin et Göttingen des problèmes posés par l'histoire intellectuelle ancienne de l'Asie centrale.

Albert von Le Coq aurait rapporté à Gauthiot, en 1909, une anecdote : il aurait expliqué à Paul Pelliot et Édouard Chavannes, fiers de lui montrer des manuscrits ouïghours, qu'il s'agissait de manuscrits sogdiens. Le Coq se méfie des Français. De son côté le *Journal asiatique* dans ses numéros 16-17 de 1911, englobe une discussion de travaux allemands concernant le sogdien (de la part de Robert Gauthiot) et concernant le tokharien (de la part de Sylvain Lévi). En janvier février 1912, Sylvain Lévi publie un texte bouddhique de deux pages en tokharien que lui a confié Hoernle. En mai-juin 1913, Robert Gauthiot se penche sur l'alphabet sogdien. En septembre-octobre 1913, Sylvain Lévi décrit le tokharien B à partir d'un texte retrouvé à Kucha. C'est l'époque où la philologie d'Asie centrale est au centre des curiosités au sein de la Société asiatique. Robert Gauthiot, dont *L'essai de grammaire sogdienne* paraît en 1914 et 1923, incarne mieux que quiconque cette dimension franco-allemande dans l'appropriation européenne de la pluralité des cultures de Turfan.

Dans l'introduction à son *Essai de grammaire sogdienne* Robert Gauthiot qui rappelle les allusions au peuple sogdien chez Hérodote, dans l'*Avesta* et dans un passage de Strabon, insiste sur le rôle historique des Sogdiens qui ont disparu sous le coup des conquérants mongols mais ont sans doute ouvert la voie à la culture persane en Asie centrale. Il note les phénomènes de transfert qui font de l'écriture ouïghoure une variante de l'écriture sogdienne, elle-même empruntée à une écriture sémitique. Mais surtout, Gauthiot, même s'il reconnaît les apports de Paul Pelliot, Antoine Meillet et Sylvain Lévi à la découverte du sogdien, fait clairement de la découverte de la langue sogdienne une affaire allemande et rappelle ses propres contacts avec les philologues orientalistes d'outre-Rhin peu de temps avant d'être lui-même une victime de la Première Guerre mondiale :

«Au Museum für Völkerkunde de Berlin M. F. W. K. Müller m'a réservé toujours un accueil plein de cordialité et les quelques heures de conversations que j'ai eues avec lui sur les découvertes et l'histoire religieuse de l'Asie centrale ont été naturellement des plus intéressantes et des plus suggestives.

Au début de l'année 1910 j'ai pu passer une dizaine de jours à Göttingen. J'y ai appris beaucoup, tant sur la philologie que sur la linguistique iranienne, de la bouche de M. Andreas qui m'a reçu en ami, donné le meilleur de son temps et prodigué conseils, connaissances, idées et hypothèses sur les choses de la Perse et de l'Iran, dans des entretiens dont le charme et la chaleur restent inoubliables.

Enfin M. Salemann a fait preuve de la plus grande bienveillance pour mes travaux de déchiffrement et en particulier pour cet essai : non seulement j'ai eu par lui communication de fragments

en sogdien conservés à Saint-Petersbourg mais je lui dois tout le matériel yagnobi, pour la plus grande partie inédit, qui figure dans ce livre et qui a permis de suivre jusqu'à l'époque actuelle le développement du sogdien⁴². »

La caractéristique la plus frappante du domaine de recherche qui s'est ouvert avec Turfan, c'est que les écritures et langues répertoriées dont certaines, comme le tibétain, ont parfois joué le rôle de *lingua franca*, ont été étudiées à partir de traductions. Si la découverte du tokharien et d'autres langues du groupe indo-iranien a permis d'approfondir la connaissance de la famille des langues indo-européennes, cette connaissance est due elle-même à des parallèles avec les langues turque, tibétaine ou chinoise. La traduction est devenue le fil directeur dans l'étude des cultures et des transferts qui les rattachent.

Ce sont des textes religieux qui sont majoritairement transmis dans les différentes langues de Turfan. À côté de la traduction d'une langue dans l'autre se pose donc le problème de la transposition d'un contenu religieux dans un autre. La question est d'autant plus cruciale qu'avant l'islam, la région a été sous l'emprise du manichéisme, du bouddhisme, du christianisme nestorien. On est donc conduit à se demander quel substrat d'une forme religieuse se retrouve dans la religion suivante. La question s'est particulièrement posée pour la figure de Maitreya, qui représente le Bouddha du futur et a particulièrement marqué le bouddhisme ouïghour. Ce cas de figure d'un texte conservé à la fois en tokharien A et en ouïghour rappelle l'importance de la turcologie dans l'exploration des strates culturelles de Turfan. Elle s'est plus particulièrement consacrée aux textes ouïghours de Turfan et à cette langue turque archaïque dont des inscriptions avaient été découvertes au début du XIX^e siècle dans la vallée de l'Orkhon⁴³. Ici encore émerge la figure d'un savant allemand et longtemps berlinois Annemarie von Gabain (1901-1993)⁴⁴ qui avait connu la première génération des turfanologues comme Friedrich Wilhelm Karl Müller ou Albert von Le Coq, avait même esquissé leur histoire, et avait produit en 1941 la première grammaire du turc ancien. Sa grammaire du turc ancien se rapporte à un corpus d'inscriptions runiformes retrouvées dans le nord de la Mongolie, dans la partie supérieure du cours de l'Ienisseï et dans le bassin du Talas mais plus spécifiquement à l'ancien ouïghour. Les manuscrits pris en compte, eux, venaient de Turfan. Mais, au-delà des runes, les caractères employés pour noter le turc ancien sont l'écriture ouïghoure, l'écriture sogdienne, manichéenne et brahmi. Il y avait donc cinq manières empruntées à d'autres langues, de noter le turc ancien, ce qui révèle d'emblée l'étroite connexion avec les autres cultures d'Asie centrale⁴⁵. Linguiste, Annemarie von Gabain était aussi historienne des contacts culturels, traductions et passages, entre les mondes turc et iranien. Son intérêt portait sur les relations intellectuelles irano-turques, sur l'impact du zoroastrisme sur les peuples d'Asie centrale.

Elle identifia une biographie en turc ancien du voyageur Xuanzang. Elle s'efforça de reconnaître des passerelles ou des contaminations entre le culte de Mithra et celui de Maitreya, entre des régions d'Asie centrale aussi distinctes que Bamiyan et Kucha. Elle a formé un autre spécialiste allemand du bouddhisme turcophone, Klaus Röhrborn, professeur à Göttingen.

Il existe certes des manuscrits importants qui ne sont pas des traductions, comme ce célèbre manuscrit philosophique sanskrit retrouvé par l'expédition à Turfan de 1906 et reconstitué à partir de nombreux fragments par Moritz Spitzer, juif de Moravie et étudiant d'études indiennes à Vienne, un militant sioniste qui assista Buber dans sa traduction de la Bible avant de devenir éditeur dans la maison Schocken, où il eut notamment en charge la publication des œuvres de Kafka. On a affaire à un destin allemand des plus caractéristiques en même temps qu'à un rhapsode qui a largement contribué à construire un ouvrage philosophique sanskrit selon les méthodes de la philologie la plus exigeante⁴⁶.

Mais la question centrale dans la définition des cultures d'Asie centrale est celle de la traduction. Ces traductions s'accompagnent de réflexions théoriques sur le statut du texte traduit, selon qu'il reproduit aussi exactement que possible les caractéristiques de l'original ou tente simplement de transposer le sens en s'éloignant du modèle et en s'adaptant aux caractéristiques de la langue d'accueil ou de sa métrique, que celle-ci soit le khotanais, le chinois, le ouïghour ou le tokharien. Si l'on peut montrer que le tokharien se distingue aussi sur le plan stylistique de l'original, des concepts sont aussi développés pour désigner les différents types de transposition et de « traduction »⁴⁷. On doit se représenter en Asie centrale de véritables ateliers de traduction comme celui de Yinchuan où, au XI^e siècle, un groupe de traducteurs s'engage dans la traduction du canon bouddhique du chinois et sans doute du ouïghour dans la langue tangoute dont les principaux textes ont été découverts par Piotr Kozlov (1863-1935)⁴⁸ à Kara-Khoto dans le désert de Gobi. À cette vaste entreprise collaborèrent notamment des moines ouïghours, donc turcophones. Les populations tangoutes de la région de Yinchuan se sinisèrent avant de se convertir à l'Islam sous la pression des Mongols⁴⁹. Les Tangoutes s'intégrèrent à la Chine des Yuan. La traduction du bouddhisme en Chine est liée aux voies du bassin du Tarim, ce que confirment les traductions du Tokharien Lokaksema (II^e siècle), venu du Gandhara et de l'empire Kouchan, qui traduisit en chinois à Luoyang, où se trouvait l'un des premiers sanctuaires bouddhistes de Chine, les sutras du Mahayana ou encore le récit du voyage mythique de Xuanzang (602-664), moine bouddhiste du VII^e siècle qui, à son retour à Xian, aurait traduit en chinois 657 ouvrages rapportés des Indes. Après l'École de Luoyang et en attendant Kumarajiva, une autre école de traduction s'était développée à Xian (Chang'an), où s'était installé en 284 un traducteur tokharien, Dharmaraksha en 284. Grâce au moine Chinois Dao'an,

Xian devient au milieu du IV^e siècle le centre du bouddhisme chinois⁵⁰. Le Koutchéen Kumarajiva (344-413), moine bouddhiste du IV^e siècle établi à Xian, fut un des traducteurs les plus importants et aurait traduit en chinois de nombreux livres du bouddhisme indien en utilisant une sorte d'atelier de traduction collective. Le système des ateliers de traduction avec un personnel nombreux et très qualifié et une répartition codifiée des tâches, reposant sur une réflexion théorique sur la traduction, devint la règle durant le premier millénaire de notre ère. Comme le rapporte déjà Paul Demiéville, Kumarajiva était le fils d'un brahmane converti et d'une princesse de Kucha, formé au Cachemire et à Kashgar avant de s'établir à Kucha où il fut kidnappé pour être conduit en Chine. Ses traductions mêlent au texte chinois des ajouts personnels liés à son propre itinéraire biographique et intellectuel, les médiateurs centrasiatiques n'étant pas neutres dans la médiation qu'ils opèrent⁵¹. Kumarajiva avait pour langue maternelle le tokharien. C'est à Xian que le souverain, qui l'avait enlevé pour la seconde fois, fit de lui le responsable d'un bureau de traduction dont la plus célèbre réalisation fut la version chinoise du Sutra du lotus. Alors que les traductions de textes bouddhiques étaient souvent des versions trop proches de l'original sanskrit et incompréhensibles à qui ne pouvait se référer à la langue de l'original, les traductions de Kumarajiva, sans être de libres transpositions se lisaient facilement en chinois. Il utilisait une langue populaire pour être mieux compris, mais son bureau de traduction enrichit néanmoins la langue chinoise de plusieurs milliers de mots abstraits⁵². Ces épisodes de la traduction du canon bouddhique confirment le rôle des cultures de l'Asie centrale dans une médiation Orient-Occident et un décloisonnement des divers espaces du continent eurasiatique. Les manuscrits mongols ramenés de Turfan par les archéologues allemands sont marqués par des traces de l'ouïghour, langue dans laquelle avaient été d'abord traduits ces textes à partir du sanskrit⁵³. Des premiers siècles de notre ère jusqu'au XIII^e siècle la traduction, parfois réalisée par des traducteurs qui n'appartiennent ni à la langue de départ ni à la culture d'accueil, ce qui est un phénomène assez exceptionnel dans l'histoire de la traduction, est une des activités essentielle d'un territoire allant de Samarkand à Xian et dont le centre serait le bassin du Tarim. Les turfanologues allemands sont en fait les historiens d'une sorte de culture traductrice centrasiatique.

L'Asie centrale est un lieu où se sont opérés d'innombrables rencontres et transferts entre les cultures, et la science de ces rencontres, qui peut conduire par exemple à s'intéresser à des versions mongoles du roman d'Alexandre, est liée à des expéditions de savants d'origine allemande, d'Armin Vambéry à Radloff ou à Aurel Stein et surtout à Grünwedel et Lecoq, au point qu'on doit s'interroger sur la dimension germanique du phénomène. Si philologie, linguistique et histoire des religions se rencontrent vers 1900 pour créer une science des cultures d'Asie centrale, cette curiosité trouve ses racines dans l'histoire intellectuelle allemande et épouse accessoirement la dynamique

des échanges scientifiques franco-germano-russes. Elle est liée à l'extension de la philologie à l'anthropologie et à l'histoire des religions, comme à un orientalisme philosophique. Elle est aussi liée à l'enthousiasme qu'a pu susciter l'extrême extension vers l'Orient des langues indo-européennes, «indo-germaniques» confusément rattachées à un substrat ethnique commun. Mais la spécificité la plus notable du nouvel objet, légèrement en contradiction avec l'attrait exercé par sa dimension indo-européenne, tient au fait qu'il est constitué de cultures traductrices, de transferts synchroniques et diachroniques en chaîne, 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.

NOTES

* Le présent article constitue une version revue et augmentée de la première publication parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 155-161.

1. D. Durkin-Meisterernst, S.-C. Raschmann, J. Wilkens, M. Yaldiz, P. Zieme, *Turfan Revisited – The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 2004. Les articles réunis dans ce volume sont un des points de départ de la présente contribution.
2. À propos des frontières de l'Asie centrale et de l'histoire de ces frontières, voir S. Gorshenina, *Asie centrale. L'Invention des frontières et l'héritage russo-soviétique*, Paris, Éditions du CNRS, 2012 ; sur l'élaboration du concept de l'Asie centrale : eadem, *L'Invention de l'Asie centrale. Histoire du concept de la Tartarie à l'Eurasie*, Genève, Droz, 2014.
3. M. Espagne, «Armin Vambéry. Les pérégrinations d'un derviche», in M. Espagne et P. Simon-Nahum (éd.), *Passeurs d'Orient. Les Juifs dans l'orientalisme*, Paris, Éditions de l'Éclat, 2013, p. 69-84.
4. «Par Tschugutschak on peut atteindre Turfan en deux mois ou deux mois et demi alors que le voyage de Pékin à Turfan dure cent-douze jours si l'on chevauche quotidiennement 46 kilomètres sans jamais s'arrêter. Quelle figure faire alors face aux Russes, personne n'en parle et ne dit qu'il est malgré tout complètement impossible de travailler sans eux à Turfan [...]» : lettre à Ernst Kuhn du 24 juillet 1904, in A. Grünwedel, *Briefe und Dokumente*, Hrsg. von H. Walravens, Wiesbaden, Harrassowitz, 2001, p. 51.
5. M. I. Vorbyova-Desyatovskaya, «The Role of N. F. Petrovsky in the formation of the Central Asiatic manuscript collection of the St. Petersburg branch of the Institute of Oriental Studies», in *Turfan Revisited*, op. cit. (note 1), p. 361-362.
6. Voir V. Tolz, *Russia's Own Orient. The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
7. C. P. Skrine and P. Nightingale, *Macartney at Kashgar. New Light on British, Chinese and Russian Activities in Sinkiang 1890-1918*, Fakenham, Norfolk, Methuen & co, 1973.
8. Sur la tradition des expéditions allemandes en Asie centrale voir F. Torma, *Turkestan-Expeditionen. Zur Kulturgeschichte deutscher Forschungsreisen nach Mittelasien (1890-1930)*, Bielefeld, Transkript-Verlag, 2011.
9. P. Zieme, «Von der Turfanexpedition zur Turfanedition», in *Turfan Revisited* (note 1), p. 13-18 ; H. Walravens, «Albert Grünwedel – Leben und Werk», in *Turfan Revisited*..., op. cit. (note 1), p. 362-369.
10. A. Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei. Führer durch die Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij*, Leipzig, Brockhaus, 1900, p. 16-17.

11. Récemment retraduit en français (par Jean-Pierre Drège, Paris, Les Belles Lettres, 2013), le *Mémoire sur les pays bouddhiques* de Faxian évoque notamment les implantations bouddhiques dans la région de Khotan avant que la route du moine ne se poursuive vers l'Inde.
12. *Ibid.*, p. 26.
13. T. Gabsch, *Auf Grünwedels Spuren. Restaurierung und Forschung an zentralasiatischen Wandmalereien*, Leipzig, Koehler & Amelang, 2012.
14. R. A. Mark, *Im Schatten des «Great Game». Deutsche «Weltpolitik» und russischer Imperialismus in Zentralasien 1871-1914*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2012.
15. S. Marchand, *German Orientalism in the Age of Empire. Religion, Race and Scholarship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
16. A. Grünwedel, *Briefwechsel und Dokumente*, Wiesbaden : Harrassowitz, 2001, p. 51.
17. C'est en 1904 que Wilhelm von Bode offre au Musée de Berlin sa collection de tapis orientaux qui va servir de point de départ à l'ouverture d'une section des arts de l'Asie orientale.
18. Adolf Bastian (1826-1905), fondateur de la société berlinoise d'anthropologie et co-fondateur de la *Revue d'anthropologie* est notamment l'auteur d'un ouvrage en six volumes sur les peuples de l'Asie orientale (*Die Völker des östlichen Asiens*, Jena, 1866-1871). Dans ses *Mélanges* qui paraissent en 1896, sont juxtaposés un article de Grünwedel sur un texte sacré en langue Lepcha et un article de Franz Boas sur les Kwakiutls.
19. Les lettres des marchands sogdiens, une des grandes sources de la culture sogdienne ont tout particulièrement permis d'éclairer les relations économiques de très longue distance entre la Chine où l'on peut suivre l'assimilation progressive de populations sogdiennes et, à plusieurs milliers de kilomètres, la Sogdiane proprement dite. Voir É. de La Vaissière, *Histoire des marchands sogdiens*, Paris, De Boccard, 2004.
20. Sur le christianisme nestorien dans la Chine ancienne et l'Asie centrale voir L. Tang, *East Syriac Christianity in Mongol-Yuan China*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2011.
21. C'est notamment la thèse de S. Marchand, *Down from Olympus : Archaeology and Philhellenism in Germany*, Princeton, Princeton University Press, 2003. Ce livre trouve son complément naturel dans eadem, *German Orientalism*, op. cit. (note 15).
22. Voir P. Deussen, *Erinnerungen an Indien*, Kiel und Leipzig, Verlag von Lipsius und Tischer, 1904 ; idem, *Mein Leben*, Hrsg. von Dr. E. Rosenthal, Leipzig, Brockhaus, 1922.
23. L. Sander, «Ernst Waldschmidt's contribution to the study of the "Turfan Finds"», in *Turfan Revisited* (note 1), p. 303-309.
24. Les explorateurs allemands de Turfan ont aussi contribué à la formation des premiers archéologues soviétiques de l'Asie centrale. C'est ainsi que Boris Petrovit Denike (1885-1941), un des premiers historiens soviétiques de l'art asiatique ancien et un des premiers chercheurs engagés à Termez, avait découvert en 1913 à Berlin l'œuvre de Le Coq, découverte à laquelle il consacra un article.
25. E. Waldschmidt, *Gandhara, Kutscha, Turfan. Eine Einführung in die frühmittelalterliche Kunst Zentralasiens*, Leipzig, Klinkhardt & Biermann, 1925.
26. À propos de l'incidence du national-socialisme sur l'histoire de l'orientalisme allemand voir E. Ellinger, *Deutsche Orientalistik zur Zeit des Nationalsozialismus 1933-1945*, Berlin, Deux-Mondes-Verlag, 2006.
27. Je remercie Georges Pinault pour sa lecture critique du présent article et les nombreuses informations qu'il m'a livrées sur l'histoire du tokharien comme champ de recherche.
28. Le *Journal Asiatique* dans son cahier de 1903-1907, p. 536-543, s'attache à décrire les apports de Hermann Oldenberg, traduit en français, tant à la compréhension des textes védiques que du bouddhisme.
29. Voir E. Sieg, *Kleine Schriften*, Hrsg. von Klaus Ludwig Janert, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1991, notice nécrologique consacrée à Wilhelm Siegling par E. Sieg, p. 452-454.
30. On lui doit une présentation du champ de recherche, W. Thomas, *Die Erforschung des Tocharischen (1960-1984)*. Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft an der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 1985.
31. Sur l'apport de S. Lévi aux études tokhariennes voir G.-J. Pinault, «Sylvain Lévi déchiffreur et lecteur des textes des frontières», in L. Banskat-Boudon et R. Lardinois (éd.), *Sylvain Lévi (1863-1935). Études indiennes, histoire sociale*. Actes du colloque tenu à Paris (8-10 octobre 2003), (Bibliothèque de l'EPHE. Sciences religieuses, n° 130), Turnhout, Brepols, 2007, p. 111-144.

32. Sur les débuts de l'hittitologie voir I. Klock-Fontanille, «Les débuts de l'hittitologie : le rôle de la science allemande», *Revue germanique internationale*, vol. 16, 2012, p. 119-133.
33. K. T. Schmidt, «Indo-Tocharica. Die Bedeutung anderssprachiger Parallelversionen für die Erschließung des tocharischen Schrifttums», in *Turfan Revisited* (note 1), p. 310-311.
34. G.-J. Pinault, *Chrestomathie tokharienne. Textes et grammaire*, (Collection linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris, t. XCV), Leuven-Paris, Peeters, 2008.
35. G. -J. Pinault, «Contribution de *Maitrisimit* à l'interprétation de textes parallèles en tokharien», in Yukiyo Kasai, Abdurishid Yakup, Desmond Durkin-Meisterernst (Hrsg.), *Die Erforschung des Tocharischen und die alttürkische Maitrisimit*. Symposium anlässlich des 100. Jahrestages der Entzifferung des Tocharischen (Berlin, 3. und 4. April 2008), Turnhout, Brepols, 2013, p. 183-234.
36. G.-J. Pinault, «Zum Tocharischen in der Turfanforschung», in *Turfan Revisited* (note 1), p. 256-263; Stefan Zimmer, «Die Bedeutung der Turfanfunde für die Indogermanistik», in *Turfan Revisited* (note 1), p. 424-429.
37. G. Fussman, «L'inscription de Rabatak, la Bactriane et les Kouchans», in P. Leriche, C. Pidaev, M. Gelin, K. Abdoulaev, *La Bactriane au carrefour des routes et des civilisations de l'Asie centrale*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, p. 251-291.
38. Voir G. M. Bongard Levin, R. Lardinois, A. A. Vigasin, *Correspondances orientalistes entre Paris et Saint-Petersbourg (1887-1935)*, Paris, AIBL-De Boccard, 2002; L. Bansat Boudon, R. Lardinois (éd.), *Sylvain Lévi (1863-1935)*, op. cit. (note 31).
39. A. Van Tongerlo, «Die Briefe von Le Coqs an Willi Bang-Kaup im Archiv der Löwener Universität», in *Turfan Revisited* (note 1), p. 353.
40. *Ibid.*
41. Voir sa bibliographie dans *Festschrift Friedrich Carl Andreas*, Leipzig, Harrassowitz, 1916.
42. R. Gauthiot, *Essai de grammaire sogdienne*, Paris, Geuthner, 1914-1923, p. XVII-XVIII.
43. Un premier déchiffrement des inscriptions du VIII^e siècle trouvées dans la vallée de l'Orkhon avait été réalisé dès 1893 par le linguiste danois Vilhelm Thomsen (1842-1927).
44. G. Hazai, «Annemarie von Gabain – Gedanken zu ihrem Wirken in der Berliner Turfanforschung», in *Turfan Revisited* (note 1), p. 129-130.
45. A. von Gabain, *Altürkische Grammatik*, Wiesbaden, Harrassowitz 3, 1974.
46. E. Franco, «The Spitzer Manuscript (SHR 810) – A Philosophical Manuscript from the Kusana Period», in *Turfan Revisited*, op. cit. (note 1), p. 92-94.
47. W. Thomas, «Probleme der Übertragung buddhistischer Texte ins Tocharische», *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse*, Mayence, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Jahrgang 1989, Nr. 10.
48. Kozlov avait été initié à l'Asie centrale comme assistant de l'explorateur Nikolaï Prjevalski (1839-1888).
49. E. I. Kycanov, «Turfan und Xixia», in *Turfan Revisited*, op. cit. (note 1), p. 155-158.
50. Voir C. Zhang, *Xi'an, une capitale ancienne au carrefour de l'Orient et de l'Occident*, in *Tôzai, humanisme et langues*, hors-série n° 3, 2011, p. 78-85.
51. P. Demiéville, *Choix d'études bouddhiques*, Leiden, Brill, 1973, p. 415-416. Voir aussi L. Boulnois, *La Route de la soie : dieux, guerriers et marchands*, Genève, Olizane, 2010. Voir également C. Zhang, *Xi'an, une capitale ancienne*, op. cit. (note 50).
52. V. Hansen, *The Silk Road. A New History*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 56-82.
53. T. Matsukawa, «Some Uighur elements surviving in the Mongolian Buddhist Sutra of the Great Bear», in *Turfan Revisited*, op. cit. (note 1), p. 203-207.

CÉLINE TRAUTMANN-WALLER*

Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, France

De l'art du Gandhâra aux expéditions allemandes

La circulation entre Orient et Occident selon Albert Grünwedel

La fin du XIX^e et le début du XX^e siècle virent le début de ce que les Allemands appelèrent et appellent encore aujourd'hui la *Turfanforschung*, c'est-à-dire la recherche sur la région de Turfan, du nom d'une ville-oasis située dans la région autonome ouïghoure du Xinjiang en Chine et qui fut une importante cité commerciale sur la Route de la soie. Les Allemands ayant fait des trouvailles particulièrement riches dans cette oasis, le terme s'est imposé pour désigner par métonymie, dans le contexte allemand, l'ensemble des recherches sur cette partie orientale de la Route de la soie¹. Si c'est bien le géographe et géologue allemand Ferdinand von Richthofen (1833-1905) qui créa le terme de «Route de la soie», ce sont en revanche des explorateurs russes qui furent parmi les premiers à parcourir le Turkestan chinois, avant même que ne commence l'ère des expéditions archéologiques. La figure d'Albert Grünwedel (1856-1935), philologue, archéologue et historien d'art allemand, qui fut en contact étroit avec ses collègues de Russie, permet tout particulièrement d'étudier le transfert des savoirs accumulés par des orientalistes et des explorateurs russes, où se mêlent rêve impérial, mythe aryen, goût de l'Orient et intérêt historique, vers un contexte allemand tout aussi complexe et ambigu.

Dans les ouvrages écrits avant ses expéditions des années 1902-1914 au Turkestan chinois, Grünwedel avait élaboré une méthode originale, «à rebours» (*rückläufig*), et une théorie des peuples «porteurs de culture» (*Kulturträger*) pour aborder aussi bien l'art bouddhique en Inde que les mythologies bouddhiques au Tibet et en Mongolie. Les résultats des expéditions cumulent à leur tour d'étonnantes rêveries orientales

avec une attention à la matérialité des vestiges archéologiques et des reconstitutions historiques plus ou moins précises de circulations à la fois commerciales, religieuses et artistiques en Asie centrale, encore précieuses aujourd'hui. Envisagés sous l'angle de l'appropriation, les débats concernant l'ampleur et la méthode des prélèvements mais aussi la pratique du dessin développée par Grünwedel sur place, révèlent les représentations culturelles qui sous-tendirent son travail par ailleurs très concret et très précis, et incitent à se demander, premièrement comment il convient de réinterpréter aujourd'hui les résultats de ses recherches, et deuxièmement quel sens nous pouvons donner à la présence actuelle dans les musées berlinois des nombreux trésors rapportés de Turfan.

LES PRÉLUDES GERMANO-RUSSES DE LA *TURFANFORSCHUNG* ET L'ASIE CENTRALE AU XII^e CONGRÈS INTERNATIONAL DES ORIENTALISTES

Avant le début de l'ère des expéditions archéologiques, l'expansion russe au Turkestan dans les années 1860 avait fait naître en Russie, mais aussi plus largement dans toute l'Europe, un nouvel intérêt pour l'Asie centrale. La Société russe de géographie, fondée en 1845 à Saint-Petersbourg, organisa des expéditions au Turkestan dans un but à la fois stratégique, commercial, politique et scientifique². À partir des années 1860 et 1870 les explorations entreprises par le soldat, géographe et naturaliste Nikolai M. Prjevalski (Prževal'skij, 1839-1888), le médecin et botaniste Johann Albert Regel (1845-1909) et par d'autres, étaient centrées sur la cartographie, la botanique et la zoologie mais tous commencèrent à s'intéresser également aux sites archéologiques. Regel décrivait par exemple en 1878 des ruines de temples et des reliques bouddhiques découvertes dans la zone de Turfan³. Grigorij Nikolaevič Potanin (1835-1920), qui dirigea quatre expéditions dans la région entre 1876 et 1892, collectant plantes et animaux, rapporta lui aussi des descriptions de ruines dans des déserts de sable. D'autres, comme les frères Berezovskij et Pyotr Kuzmič Kozlov (1863-1935) participèrent dans un premier temps aux expéditions botaniques de Potanin ou Prjevalski, puis retournèrent ultérieurement dans la région pour y mener des fouilles archéologiques. La première expédition indépendante de Kozlov le conduisit en 1899-1901 à travers le désert de Gobi jusqu'au cours supérieur du Yangtse et du Mékong. Il fut un des premiers à rapporter d'anciens manuscrits de la région de Turfan. Durant son expédition de 1907-1909, il fit des fouilles pour dégager des sables l'ancienne ville de Khara-Khoto⁴. Dans les années 1880 et 1890 les frères Grum Gržimajlo, partis pour effectuer des recherches zoologiques, botaniques et géologiques, firent aussi quelques trouvailles archéologiques, découvrant notamment le système de canaux souterrains de l'oasis de Turfan⁵. Le représentant le plus éminent de ce premier âge des explorations reste sans doute néanmoins Nikolai M. Prjevalski,

qui était l'une des vedettes de la Société de géographie, auteur de livres à succès traduits en Occident et représentant d'un impérialisme militant, illustré notamment par les comparaisons qu'il établissait entre les exploits de Cortez et les siens⁶. Prjevalski organisa quatre grandes expéditions dans la région entre 1870 et 1885. Ayant traversé plusieurs fois le désert de Gobi pour entrer au Tibet, ainsi que le Taklamakan du Nord au Sud, il visita notamment Dunhuang et les grottes de Mogao et indiqua avoir trouvé des ruines enfouies dans le sable à Lop Nor. Il faut rappeler également ici que les progrès techniques ne furent pas étrangers à l'émergence de représentations nouvelles concernant l'Asie centrale. Richthofen lui-même avait étudié les anciennes routes commerciales reliant l'Asie à l'Europe, entre autre parce qu'il avait été chargé de réfléchir à un itinéraire possible pour le Transsibérien. À partir de 1888, le début des travaux rendait tangible une liaison entre la Russie et l'Extrême-Orient.

En 1898, c'est Dmitrij Aleksandrovič Klementz (1848-1914), conservateur au Musée d'anthropologie et d'ethnologie de la *Kunstkamera* à Saint-Petersbourg, qui organisa une expédition à Turfan. Financée par l'Académie des sciences de Saint-Petersbourg, cette expédition fut la première à entreprendre de véritables fouilles archéologiques sur la partie nord de la Route de la soie. D'importantes trouvailles furent faites autour de Karakhoja, Astana et Yarkhoto, comprenant notamment des manuscrits en vieux-ouïghour, en chinois et en sanskrit, des fragments de peintures et des objets runiques⁷. À la même époque des représentants de différents pays d'Europe occidentale commençaient également à sillonner la région. Le plus connu et le plus influent était sans doute un élève de Richthofen, le Suédois Sven Hedin (1865-1952), qui contribua grandement à attirer l'attention internationale sur l'Asie centrale. Différents blocages et un manque chronique de moyens poussèrent alors les chercheurs russes à essayer de promouvoir une expédition internationale au Turkestan oriental.

C'est ainsi qu'en se rendant au Douzième Congrès international des orientalistes, qui se tint en 1899 à Rome, plusieurs savants russes s'arrêtèrent à Berlin et tentèrent de convaincre les collègues allemands d'apporter une aide financière ou du moins scientifique à l'exploration de la région. Dimitrij A. Klementz et les académiciens Vasilij Vasilievič Radlov (ou Friedrich Wilhelm Radloff, 1837-1918) et Carl Gustav Heinrich Salemann (1849-1916) y prirent contact notamment avec Albert Grünwedel, spécialiste de la migration de l'art bouddhique gréco-indien vers l'Extrême-Orient. Ils cherchèrent à attirer son attention sur les découvertes spectaculaires faites par Klementz en 1898. Grünwedel ne tarda pas à être convaincu, tout comme d'autres⁸, et ne manqua jamais ultérieurement de rappeler que l'idée d'une expédition de grande envergure à Turfan naquit après la visite de ses collègues russes en 1899⁹.

Lors du Congrès de Rome lui-même, l'Asie centrale fut abordée dans différentes sections et les rapports sur les découvertes faites au Turkestan chinois firent

sensation¹⁰. Otto Donner (1835-1909), professeur de sanskrit et de linguistique comparée des langues indo-européennes à l'université d'Helsinki, qui avait également visité la région en 1898¹¹, était l'un des présidents de la Session VII (Littérature, histoire et archéologie d'Asie centrale et de l'aire ouralo-altaïque). Il y présenta une communication sur les langues ouralo-altaïques. Radlov, connu des collègues notamment pour ses travaux sur le turc osmanli, rendit compte de son travail sur les manuscrits, livres et inscriptions rapportées par Klementz de Turfan. Il expliqua l'importance de ces textes qui appartenaient en grande partie au passé bouddhiste des Ouïghours, quasiment inconnu jusque-là. D'autres documents constituaient des témoignages tout aussi intéressants de la manière très ouverte avec laquelle les Ouïghours effectuaient leurs négociations commerciales. Georg Huth (1867-1906), qui était l'assistant de l'orientaliste Friedrich W. K. Müller et qui enseignait les langues d'Asie centrale à l'université de Berlin, présenta une communication sur son expédition de 1897 au pays des Tunguts, financée par l'Académie des sciences de Saint-Petersbourg, et une autre sur Turfan, sa localisation et les objets qui s'y trouvaient et qui étaient selon lui à la fois d'origine bouddhique et islamique.

L'Asie centrale fut également abordée dans la Session VI consacrée à l'Inde et à l'Iran et co-dirigée par Rudolf Hoernle (1841-1918), ancien directeur de l'université musulmane de Calcutta et Président de la Société asiatique du Bengale à Calcutta, et par l'indianiste français Émile Sénart (1847-1928). Hoernle présenta lui-même une première communication sur la traduction d'une légende indienne publiée par Aurel Stein à Londres, puis une deuxième sur les collections britanniques d'antiquités d'Asie centrale, qui avaient attiré son intérêt sur le Turkestan oriental comme lieu prometteur pour les découvertes épigraphiques. Il s'agissait principalement des manuscrits et objets de Koutcha (ou Kucha) découverts par Hamilton Bower (1858-1940) et par le Révérend F. Weber, et des objets découverts par George Macartney (1867-1945), le représentant britannique à Kashgar, dans cette même ville, ainsi que par le capitaine Stuart H. Godfrey (1861-1941) au Cachemire. Sénart, pour sa part, commenta également l'importance des découvertes récentes en Asie centrale, évoquant aussi les documents se trouvant à la Bibliothèque de l'Institut à Paris. Il rendit hommage à Otto Donner et à Dimitrij Klementz pour avoir rendu publiques les trouvailles faites à Turfan et considérait que le Congrès devait insister auprès du gouvernement russe pour envoyer en Asie centrale une expédition équipée pour un séjour de longue durée, afin de ramener le plus d'échantillons possible des trésors de cette région. La Session VII pour sa part adopta parmi d'autres propositions celle de Radlov consistant dans la création d'une Association Internationale pour l'Exploration Historique, Archéologique, Linguistique, et Ethnographique de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient. Le siège de celle-ci fut effectivement ouvert à Saint-Petersbourg, un Bulletin fut publié

entre 1903 et 1910 et le comité russe de cette Association internationale se fixa pour objectif d'«envoyer des expéditions pour étudier ceux des monuments culturels et des peuples anciens d'Asie qui pourraient éclairer les liens culturels anciens entre différentes grandes civilisations, et d'apporter de l'aide à toutes les expéditions internationales»¹². L'année 1899 constitua ainsi un moment important dans le développement international d'une exploration systématique et organisée du Turkestan chinois.

Durant un certain temps, une expédition conjointe, germano-russe, fut projetée. Elle devait être placée sous la direction du prince Esper Esperovič Ukhtomsky¹³ (Uhtomskij, 1861-1921), connu pour avoir accompagné le Tsarevitch Nicolas II en 1890-1891 dans son Grand tour à travers la Grèce, l'Égypte, l'Inde, Ceylan, Singapour, la Chine, le Japon et les régions kazakhes, bachkires et kalmoukes de l'Empire russe, et en avoir livré un récit en trois volumes¹⁴. Éduqué en partie en Europe, Esper Ukhtomsky avait fait des études de philosophie et de littérature à l'université de Saint-Petersbourg, occupé ensuite un poste au département des Croyances étrangères au ministère de l'Intérieur et voyagé en Sibérie orientale pour étudier les Bouriates. Il avait poursuivi ce voyage jusqu'en Mongolie et en Chine, faisant des rapports sur les frictions entre l'orthodoxie russe et le bouddhisme et sur les effets de la politique de russification d'Alexandre III. Passionné de culture et d'art oriental, Ukhtomsky, qui se proclamait bouddhiste, amassa durant ses voyages une importante collection d'art chinois et tibétain, comptant finalement plus de 2000 pièces. Cette collection fut exposée au Musée Alexandre III (Musée historique d'État) à Moscou et montrée également à l'Exposition universelle de Paris en 1900, où elle valut à Ukhtomsky une médaille d'or. Ukhtomsky n'avait pas informé dans un premier temps les autorités russes et la Cour impériale de ce projet d'une expédition conjointe et lorsque ces dernières en eurent connaissance par l'intermédiaire de l'Ambassade allemande, il fut accusé de vouloir faire entrer clandestinement des étrangers dans une zone d'intérêt russe et dut abandonner toute l'affaire. Ce n'est qu'après l'échec de cette tentative conjointe que Grünwedel se lança dans la préparation de la première expédition allemande pour laquelle, tout comme pour les suivantes, il obtint le soutien des collègues russes, notamment pour les indispensables démarches administratives.

Des rêves de Prjevalski et d'Ukhtomsky jusqu'au XII^e Congrès des Orientalistes, qui offre comme un instantané des perspectives de la recherche internationale sur le Turkestan chinois à la fin du XIX^e siècle, ce qui impressionne c'est évidemment l'enthousiasme pour les découvertes, mais aussi l'étonnante plasticité de cette matière centrasiatique qui pouvait se prêter autant au rêve impérial russe en obéissant à la logique d'une frontière intérieure peu à peu déplacée au gré des cartes mentales, qu'à un certain engouement occidental pour le bouddhisme et aux projets théosophiques. Avec Albert Grünwedel, on passe dans un premier temps du rêve impérial russe et de

l'«Orient intérieur» à des projections dans un passé très éloigné et à la construction d'une affinité entre Indiens, Iraniens, Hellènes et Allemands.

**LES RECHERCHES DE GRÜNWEDEL :
LA ROUTE DE LA SOIE ENTRE MATÉRIALITÉ ARCHÉOLOGIQUE,
RÉALITÉ HISTORIQUE ET MYTHE INDO-GERMANIQUE**

Plusieurs choses expliquent pourquoi Albert Grünwedel pouvait être considéré comme un interlocuteur privilégié dans le domaine des recherches sur le Turkestan chinois. Après des études dans les domaines de la philologie classique, de l'archéologie et de l'indianisme, Grünwedel s'était fait une spécialité de l'art gréco-bouddhique et du développement du bouddhisme en Mongolie et au Tibet¹⁵. Or le bouddhisme avait sans doute suivi la Route de la soie pour s'étendre de l'Inde à la Chine et il était probable que l'art gréco-bouddhique avait suivi le même parcours, laissant également des traces dans les monastères du Turkestan oriental. C'est ce que seule une expédition sur la partie nord de la Route de la soie pouvait permettre de déterminer exactement.

Grünwedel avait rejoint le Musée ethnologique de Berlin en 1881. Il y travailla tout d'abord comme simple assistant sous la direction de l'ethnologue Adolf Bastian (1826-1905)¹⁶, avant de devenir en 1883 directeur adjoint de la collection ethnologique (en charge donc de cette dernière pendant les longues absences de Bastian) et plus particulièrement de la collection des antiquités nordiques scandinaves, avant de diriger à partir de 1904 au sein du Musée un département spécialisé dans l'art indien¹⁷. Adolf Bastian avait été le fondateur du Musée d'ethnologie qu'il continua d'enrichir au fil de ses nombreux voyages. Ayant circulé durant sa vie tout autour du monde, il n'était spécialisé dans aucune aire culturelle et développa une méthode ethnologique centrée sur la recherche, par comparaison, d'«idées élémentaires» susceptibles de prouver l'unité psychique de l'humanité. Dans la nécrologie qu'il consacra en 1905 à son ancien supérieur, Grünwedel se montre reconnaissant envers ce dernier de n'avoir jamais cherché à imposer sa méthode à ses collaborateurs. Il insiste toutefois aussi sur le fait que malgré un certain attrait de Bastian pour le bouddhisme¹⁸, celui-ci lui resta finalement étranger¹⁹. Dans ses lettres à son ancien professeur Ernst Kuhn, Grünwedel accumule les remarques ironiques sur la pratique du voyage propre à Bastian et sur le caractère confus de ses écrits et laisse libre cours à son mépris pour les «anthropo— et autres —logues» et pour leur manière d'accumuler les artefacts tels des «brocanteurs», sans opérer une sélection fondée sur des principes archéologiques et philologiques²⁰.

En 1891, Grünwedel se vit accorder le titre de professeur par l'université de Berlin suite à ses nombreuses publications sur l'art bouddhique, l'archéologie centrasiatique et les langues himalayennes²¹. Depuis sa thèse, il avait effectivement publié différents travaux

sur l'iconographie du bouddhisme tibétain, ou lamaïsme, sur l'Inde, sur Malacca. Dans son livre sur l'art bouddhiste en Inde (*Buddhistische Kunst in Indien*, 1893), Grünwedel étudia ensuite le style indo-persan, les sculptures du Gandhâra (découvertes en 1848 au nord de Peshawar par l'ingénieur militaire et archéologue britannique Alexander Cunningham (1814-1893), et dont Fedor Jagor avait rapporté quelques très beaux exemples à Berlin), et l'histoire des représentations de Bouddha et des Bodhisattvas. Le livre devint célèbre surtout parce qu'il développa une approche nouvelle de l'art du Gandhâra, cet ancien royaume qui, entre le premier millénaire av. J.-C. et le XI^e siècle, comprenait le Nord-Ouest de l'actuel Pakistan et l'Est de l'actuel Afghanistan. Grâce à ses centres commerciaux de premier plan, le Gandhâra constitua un carrefour des grandes civilisations indienne, centrasiatique, perse et gréco-romaine, où se développa un bouddhisme caractérisé par un mélange d'influences indienne, perse et hellénistique. En étudiant très précisément l'art bouddhique du Nord-Ouest indien et en le rapportant à des modèles grecs, comme par exemple dans le cas des représentations de Bouddha rapprochées de celles d'Apollon, Grünwedel était parvenu à confirmer combien l'art de cette région et, plus largement, l'iconographie religieuse du Nord-Ouest de l'Inde s'étaient inspirés de modèles grecs et combien ils avaient porté ceux-ci jusqu'en Asie centrale.

Il est probable que la confrontation critique avec la méthode ethnologique comparative de Bastian joua un rôle ici, puisque la perspective développée par Grünwedel lui permit, plutôt que de simplement mettre en relief les ressemblances pour affirmer une unité, de suivre à la trace les différentes étapes successives d'une vaste migration des idées religieuses, des figures mythologiques et des formes artistiques associées, migration toujours associée à une série de transformations successives. Comme Grünwedel l'explique dans son introduction, il se vit contraint, puisque le bouddhisme avait disparu de l'Inde, d'avoir recours à une méthode «à rebours» (*rückläufig*) qui rappelle, notamment dans son vocabulaire, celle développée par Gottfried Semper dans l'étude des arts décoratifs, ramenés à quelques formes élémentaires²². Ceci permit à Grünwedel de reconstituer les formes anciennes de l'art bouddhique à partir des prolongements qu'elles avaient trouvées plus loin à l'Est, en Chine ou au Japon. Parallèlement Grünwedel élabore une théorie de la supériorité de trois peuples porteurs à ses yeux de «force idéale» et de «culture», les Indiens, les Iraniens et les Hellènes, et imagine une proximité entre mythologie védique et mythologie germanique, constituant toutes deux selon lui des religions de la nature.

Contrairement à ce qu'on peut lire parfois, Grünwedel dénonçait à ce stade les préjugés dont le bouddhisme faisait parfois les frais à l'époque et était empli d'admiration pour cette religion et les différentes cultures qu'elle imprégna. En 1897 paraissent ses *Buddhistische Studien* qui rassemblent des travaux sur une collection provenant de la Birmanie antique (reliefs émaillés, moulages et sculptures du temple de Pagan)

donnée au Musée ethnologique²³. Passant de l'étude des reliefs émaillés à celle, plus générale, de la représentation des *Dschataka* (*Jātaka*, réincarnations), l'ouvrage reproduisait 55 images des *Dschataka*, complétées par les récits qu'elles illustraient. Grünwedel livrait ensuite une traduction allemande du *Suppāradschātaka* issu du livre de légendes de *Padmasambhava*, considéré comme le fondateur du lamaïsme, et y ajoutait, à titre de « digression » (*Excurs*), une « transformation » (*Umbildung*) tibétaine du texte, donnée en langue originale et en traduction, ainsi qu'une traduction lepcha de trois extraits de celle-ci²⁴.

Dans les années qui suivirent Grünwedel poursuivit ses recherches sur les différentes formes du bouddhisme et les étendit à de nouvelles aires, comme dans son livre sur la mythologie bouddhiste au Tibet et en Mongolie (*Mythologie des Buddhismus in Tibet und in der Mongolei. Führer durch die Lamaistische Sammlung des Fürsten E. Uchtomskij*, 1900). Cette étude était non seulement fondée sur la collection du prince Ukhtomsky, elle s'ouvrait également par une très longue introduction de ce dernier. Ukhtomsky s'y référait à l'« unité organique » entre la Russie et l'Asie et à la mission incombant à la Russie de redonner de la force vitale à la culture orientale, plutôt que de s'occuper des « petites choses » (*Kleinkram*) dont était faite l'histoire européenne. Évoquant le bouddhisme mondial, la théosophie et l'œuvre d'Helena Blavatsky, ainsi que sa propre conviction que le monde bouddhiste morcelé était appelé à se réunifier dans l'avenir, Ukhtomsky faisait du bouddhisme une religion imprégnée de spiritualité et opposée à la haine fratricide entre les peuples. Il s'étendait également quelque peu sur les monuments et la statuaire bouddhiques, considérant entre autre que le succès du bouddhisme, arrivé en Chine depuis l'Inde, était dû au cérémoniel qu'il avait su développer mais également au fait que « malgré l'éloignement de la Chine, elle [la religion bouddhiste] introduisit dans ce pays en même temps que les livres de la "Loi" des images des dieux d'une beauté aryenne accomplie »²⁵.

S'appuyant sur cette riche collection²⁶, Grünwedel pour sa part offrait dans ce livre un panorama du panthéon et de l'iconographie dudit lamaïsme, peu connus à l'époque. Le chapitre introductif sur l'évolution du panthéon bouddhique en Inde ouvrait sur les développements qu'il connut après cette période classique en Chine, en Corée, au Japon et dans des colonies indiennes comme Java. Le panthéon du bouddhisme dit « du nord » (Chine, Tibet, Mongolie, Corée, Japon) était décrit comme « le plus grand panthéon du monde »²⁷, donnant lieu à des « formes dégradées répugnantes » que Grünwedel regrettait de ne pouvoir passer sous silence²⁸. Il enchaînait avec deux chapitres consacrés aux figures des saints indiens, tibétains et mongols, puis aux divinités lamaïques, démontrant l'excellente connaissance du bouddhisme dans toute son extension qu'il avait acquise au fil des années²⁹. Enfin, Grünwedel présentait le bouddhisme comme la première religion mondiale, tout en insistant aussi sur le fait qu'il fut

d'abord une philosophie, plus précisément une « philosophie de l'ici-bas » (*Philosophie des Diesseits*) à laquelle la transformation en religion fut fatale selon lui³⁰. Ce livre révèle ainsi la disposition de Grünwedel à l'égard du bouddhisme, peu de temps avant qu'il ne parte pour sa première expédition, à une époque où il commençait à insister pour qu'on distingue les premières formes du bouddhisme de déviations ultérieures qu'il jugeait peu recommandables et à s'opposer à l'exaltation ésotérique d'un certain bouddhisme occidental qui ignorait tout des réalités de cette religion.

PROLONGER LA ROUTE DE LA SOIE JUSQU'À BERLIN ?

Entre 1902 et 1914 ce furent quatre expéditions qu'organisèrent Grünwedel et son collègue du Musée ethnologique, le turcologue Albert von Le Coq (1860-1930). Grâce à la longue durée des séjours et grâce aux contacts locaux ainsi rendus possibles, ces expéditions permirent de prélever une grande quantité de matériaux et de constituer au sein du Musée ethnologique, puis du Musée d'art indien de Berlin, l'une des collections de trésors artistiques de la région de Turfan les plus riches au monde. Les spécialistes n'en considèrent pas moins souvent aujourd'hui les fouilles et les prélèvements opérés par Aurel Stein comme plus exceptionnels et surtout plus professionnels³¹. En révélant les rencontres entre bouddhisme, manichéisme, christianisme et islam le long de la Route de la soie, l'ensemble de ces expéditions permit de renouveler considérablement la vision européenne du bouddhisme et, plus généralement, des relations entre ce qui était communément envisagé comme Orient et comme Occident.

La première expédition (déc. 1902-avril 1903), financée en grande partie grâce à des dons privés (dont un don important de l'Empereur Guillaume II lui-même), vit s'associer Grünwedel et Georg Huth (1867-1906), aidés du technicien Theodor Bartus (1858-1941). Grünwedel en publia les résultats dans *Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschahri und Umgebung im Winter 1902-1903* (1906), où il explique notamment le choix de commencer les fouilles dans les ruines de cette ancienne cité ouïghoure, située près de l'actuel village de Karakhoja : sa position éminente donnait l'impression qu'il s'agissait du centre de l'ancienne culture. Il souhaitait ainsi compléter les fouilles menées par les collègues russes et éclaircir, entre autre, le rapport de l'ancienne cité aux temples et aux grottes situées dans les montagnes alentour. Patiemment, il tente de déchiffrer les traces de l'influence de différentes cultures et religions : indienne, chinoise, turque, lamaïque, manichéenne, musulmane etc. Il décrit ensuite successivement, après une présentation générale des environs, une vingtaine de temples, les restes de plusieurs édifices ou groupes d'édifices, un stūpa et les ruines d'un cloître. En conclusion, il indique qu'Idikutschahri dut être une immense ville de cloîtres et de temples comportant très peu d'édifices profanes. Tous les édifices

appartiennent au domaine bouddhiste, mais sont caractérisés par des particularités et des variations qui n'existent nulle part ailleurs. L'ouvrage était complété par une annexe regroupant plusieurs manuscrits ouïghours dans l'original et en traduction, édités par Radlov.

On trouve ici les éléments caractéristiques de toutes les publications de Grünwedel se rapportant aux expéditions : les nombreux plans extrêmement précis, le soin qu'il prend à détailler les localités et l'emplacement des œuvres d'art, ses dessins, tout aussi précis, reproduisant les paysages, l'extérieur des grottes et des temples, les contours des fresques, des statues, etc. Il est important de rappeler ici que si Grünwedel ne s'opposa pas résolument aux prélèvements des œuvres d'art, il entra en conflit avec Le Coq et d'autres concernant les méthodes et l'ampleur de ces derniers³². Toute son attention était concentrée, comme il l'explique en conclusion de l'ouvrage, sur la préservation des objets dans leur intégrité et sur la sauvegarde du plus grand nombre possible d'informations sur leur emplacement exact et leur contexte. De ce point de vue ce livre illustre, comme les suivants, une collaboration fructueuse entre archéologie (fouilles), histoire de l'art (étude des œuvres d'art) et philologie (étude des sources textuelles permettant de comprendre ces dernières), même si on peut regretter le fait que les expéditions allemandes n'aient pas eu recours à la méthode stratigraphique déjà utilisée à l'époque par des archéologues allemands sur d'autres sites³³.

Malade, Grünwedel ne put participer à la seconde expédition (nov. 1904-déc. 1905) et celle-ci fut par conséquent confiée à Le Coq. Il dirigea en revanche la troisième (déc. 1905-avril 1907) qui opéra une jonction avec celle de Le Coq, avant que ce dernier, malade lui-aussi, ne soit obligé de retourner à Berlin en juin 1906. La quatrième expédition (juin 1913-fév. 1914) fut de nouveau dirigée par Le Coq. Les résultats de la deuxième et de la troisième expédition furent résumés par Grünwedel dans un livre sur les lieux de culte du bouddhisme ancien au Turkestan chinois richement illustré (*Alt buddhistische Kultstätten in Chinesisch-Turkistan. Bericht über archäologische Arbeiten von 1906 bis 1907 bei Kuča, Qarašahr und in der Oase Turfan*, Berlin, G. Reimer, 1912). Les objets rapportés se trouvant encore dans des caisses, Grünwedel décrivait cet ouvrage comme un simple compte rendu des recherches effectuées sur place lors de l'expédition. Un véritable bilan, synthétisant les découvertes faites dans le domaine de l'archéologie et de l'histoire des religions, devait paraître ultérieurement. Dans ce premier ouvrage, Grünwedel se contentait donc de décrire, dessins et photos à l'appui, en suivant la chronologie des fouilles, une dizaine de sites, les grottes et les décorations qu'ils comportaient et dont une bonne partie fut rapportée à Berlin. L'ouvrage ne comportait pas de conclusion.

La synthèse annoncée parut huit ans plus tard, en 1920, sous la forme du livre *Alt-Kutscha. Archäologische und religionsgeschichtliche Forschungen an*

Tempera-Gemälden aus Buddhistischen Höhlen der ersten acht Jahrhunderte nach Christi Geburt. À regarder ce livre, très critiqué dès cette époque parce qu'il ne livrait guère aux yeux de la jeune génération de chercheurs la synthèse tant attendue, on mesure la différence entre les publications réalisées sur le terrain, ou immédiatement après les explorations, et celles rédigées après le retour en Allemagne. Si le processus de la mémoire colore le Turkestan de poésie, notamment dans une description émerveillée des paysages, du climat et de la nature désertique de cette région, l'éloignement du terrain paraît aussi avoir ouvert la voie aux longs développements spéculatifs sur la succession des peuples et des dynasties qui se succédèrent sur son sol, sans que la différence entre légende et réalité historique confirmée ne soit toujours très nette. Ce qui frappe surtout c'est que plus encore que dans les volumes précédents, les dessins de Grünwedel envahissent les pages. Il a souvent été souligné que Grünwedel était le fils d'un peintre et avait acquis une certaine formation dans ce domaine. Lors de l'exposition qui lui a été consacrée récemment à Berlin (*Auf Grünwedels Spuren. Restaurierungsforschung an zentralasiatischen Wandmalereien im Rahmen des KUR-Programms*, Museum für Asiatische Kunst, 10 déc. 2011 – 28 avril 2013), une place importante a d'ailleurs été consacrée à ces dessins, sans insister peut-être suffisamment sur la manière dont ils constituent eux aussi une tentative d'appropriation des vestiges explorés, sur un autre plan que celui du prélèvement et du transfert à Berlin. Les dessins de Grünwedel nous conviennent effectivement à un étonnant mélange des styles. Placés à côté de leurs modèles, ils révèlent une grande fidélité aux figures reproduites, le trait tendant toutefois parfois à les helléniser ou à en accentuer les formes quasi végétales et presque androgynes, rappelant ainsi certaines tendances du *Jugendstil*, voire même du Cavalier bleu³⁴. C'est surtout le *Calendrier pour l'année 1909* offert aux participants du Congrès des Orientalistes de Copenhague en 1908 et intégrant une série de dessins réalisés par Grünwedel durant ses expéditions pour des membres de sa famille et des proches, qui met en évidence ses efforts pour transférer dans l'imaginaire européen de l'époque les représentations des divinités orientales. Grünwedel expliquait dans l'introduction « que les petites images illustrant le calendrier (...) doivent leur création aux efforts pour connaître la décoration extrêmement riche et diverse des grottes bouddhiques dans les environs de Karashahr, Kucha et Turfan dans leurs formes caractéristiques, de leur redonner vie et de les rendre compréhensibles ainsi au plus grand nombre »³⁵. Dans certains des dessins, Grünwedel se représente lui-même comme un intrus, entré par effraction dans le monde des divinités orientales. Les anciennes divinités indiennes, beaucoup plus « habillées » que les originaux et assez nettement hellénisées, y apparaissent pour leur part comme des médiateurs entre les voyageurs européens et la culture étrangère³⁶. Dans certains des dessins en revanche elles ont une allure plutôt « nordique » et ne sont pas sans rappeler le style

propre aux décors des opéras wagnériens ou aux illustrations associées à ces derniers.

Ce qui frappe lorsqu'on considère l'ensemble des réalisations issues de ces expéditions, c'est le contraste entre la précision des relevés et des dessins et les spéculations et les rêveries auxquelles ces trouvailles donnèrent lieu. Durant les dernières années de sa vie, où Grünwedel vécut retiré en Bavière, ses recherches prirent effectivement un tour étonnant. Incité comme il l'explique par les fresques et l'iconographie complexe des différents panthéons asiatiques, si difficile à reconstituer et à décoder, à se tourner vers des textes tibétains relatifs aux pratiques magiques locales, il traduit du tibétain et édite successivement la première œuvre du maître de l'école Jonang du bouddhisme tibétain, *Tāranātha's Edelsteinmine, das Buch von den Vermittlern der Sieben Inspirationen*, Pétrograd, Académie impériale des sciences, 1914), puis des légendes relatives aux 84 saints du lamaïsme (*Die Geschichten der vierundachtzig Zauberer [Mahāsiddhas]*, Berlin, B.G. Teubner, 1916), dont il avait pu étudier la représentation iconographique dans l'une des grottes de la région de Turfan. Il analyse ensuite différentes sources étrusques relatives à des cultes qu'il décrit comme sataniques (*Tusca*, Leipzig, Hiersemann, 1922) et publie également un ouvrage sur les démons de l'*Avesta* (*Die Teufel des Avesta und ihre Beziehungen zur Ikonographie des Buddhismus Zentral-Asiens*, Berlin, Elsner, 1924). Enfin son livre *Die Legende des Na Ro Pa, des Hauptvertreters des Nekromanten- und Hexentums (Nach einer alten tibetischen Handschrift als Beweis für die Beeinflussung des nördlichen Buddhismus durch die Geheimlehre der Manichäer)*, übersetzt von A. Grünwedel, Leipzig, Otto Harrassowitz, 1933), consacré à la légende de Na Ro Pa, principal représentant de la nécromancie et de la sorcellerie, était censé apporter des preuves irréfutables de l'influence exercée par le manichéisme sur le bouddhisme du nord, manichéisme que Grünwedel juge également surestimé de manière ridicule à l'époque.

Ce qui est commun à ces ouvrages c'est le dégoût devant différentes formes de magie que Grünwedel tente de décoder et qu'il associe à des cultes orgiaques et sacrificiels. Dans *Tusca* il indique avoir été intrigué dès ses études en archéologie par la manière dont on surestimait de manière ridicule (*lächerliche Überschätzung*) les Étrusques jusqu'à en faire des «peuples de culture» (*Kulturvölker*) comparables comme tels aux Grecs et aux Romains³⁷. Il souhaitait reprendre cette enquête après tant d'années en l'enrichissant de connaissances accumulées tout au long de sa vie. Reliant des traditions secrètes de l'Égypte antique, les cultes étrusques, les pratiques magiques tibétaines et le satanisme ou la chasse aux sorcières du Moyen Âge européen, il s'attaque au «culte esthétique» que l'Europe moderne voue à des formes d'ésotérisme dont elle refuse de voir la réalité orgiaque et sanglante. Grünwedel eut sans doute connaissance des critiques que suscitérent ces reconstitutions de «ponts» (*Brücken*) au moyen de «parallèles» (*Parallelen*) stylistiques et linguistiques – le

sinologue Erwin von Zach (1872-1942) les qualifia de «romans» – entre des cultures très éloignées dans le temps et dans l'espace, entre des récits mythiques et des pratiques concrètes. D'ouvrage en ouvrage, le ton de Grünwedel se fait plus vindicatif et plus agressif. Difficile de savoir si ses élucidations osées, surtout de la part d'un philologue si exigeant par ailleurs, étaient dues à la syphilis dont il souffrait alors, à son histoire familiale³⁸ ou, dans une logique de répulsion/attrance, à une lutte contre ses propres démons. Toujours est-il que ces ouvrages ont en partie été discrédités par le fait que le principal idéologue du parti nazi, Alfred Rosenberg, s'en inspira – plus particulièrement de celui consacré aux Étrusques – pour certaines parties de son livre *Le mythe du vingtième siècle* (Munich, 1930), notamment pour décrire l'Église romaine comme «étrusque». Ce qui sauve l'œuvre de Grünwedel pour ainsi dire, ce sont donc avant tout l'attention et le soin qu'il sut accorder durant ses expéditions aux vestiges, en s'appuyant sur une expertise acquise au long de ses recherches philologiques et stylistiques.

Il est sans doute vrai qu'à l'ère d'internet, la territorialisation des collections constitue un enjeu moins capital qu'au début du XX^e siècle, et des projets comme l'International Dunhuang Project paraissent mener un travail exemplaire en ce qui concerne la mise à disposition généralisée des manuscrits et autres matériaux des expéditions et la collaboration internationale mise en place, notamment avec des chercheurs du contexte d'origine. On ne peut s'empêcher néanmoins de se demander si, localisés aujourd'hui à Berlin, ces vestiges ne restent pas pris malgré tout, d'une façon ou d'une autre, dans le contexte qui présida à leur arrachement. Cela nous oblige en tout cas à traverser, pour arriver jusqu'à eux, certaines des étranges représentations qui les entourent comme une gangue, dans un nouveau travail d'exploration qui mêle étroitement l'histoire de ces vestiges et leur parcours jusqu'au lieu où nous pouvons les contempler.

Si Grünwedel fut moins enclin, ou tout simplement moins habile, que son collègue Le Coq à théâtraliser pour un vaste public une quête de la Grèce poursuivie jusque dans les déserts d'Asie centrale³⁹, il n'empêche que ses propres recherches sont empreintes d'une telle quête ainsi que d'une attrance certaine pour les spéculations sur les origines secrètes des peuples et pour les formes religieuses orientales. Maîtrisée et mise au service du travail scientifique dans un premier temps, cette attrance paraît avoir été moins contrôlée vers la fin de sa vie. À l'issue de ce parcours, la Route de la soie apparaît donc autant comme un tracé ancré dans une réalité géographique, historique et culturelle, que comme une voie mythique, destinée à réunir dans un

passé lointain des peuples jugés liés par une «œuvre de culture» mythifiée. Si les travaux réalisés sous cette impulsion ont apporté des informations précieuses, s'ils ont permis d'accumuler, de préserver et d'étudier des matériaux irremplaçables, il importait de sortir du pathos des peuples héroïques et conquérants, des représentations des grandes migrations comme autant de croisades et des spéculations morpho-biologico-vitalistes sur le destin de tel ou tel peuple, nation ou race qui y sont associées. De cette manière, il devient possible d'étudier les traces archéologiques concrètes des circulations marchandes, religieuses et artistiques, les liens qu'elles entretenaient et les micro-négociations qui les rendirent possibles, en tenant compte du fait que ce que nous admirons souvent encore aujourd'hui, s'est construit en chemin, dans l'interaction et l'investissement qu'elle exige, et non en raison d'origines particulières ou d'une quelconque forme d'élection.

NOTES

* Le présent article est une version revue et augmentée de la première publication parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 162-169.

1. Actuellement c'est le nom de la ville de Dunhuang qui s'est imposé dans le contexte international pour désigner les recherches archéologiques sur la Route orientale de la soie. Voir le site de l'International Dunhuang Project (IDP): <http://idp.bnf.fr/>.

2. Voir notamment l'historique des expéditions russes sur le site de l'International Dunhuang Project, «Russian Explorations in Chinese Central Asia»: http://idp.bl.uk/pages/collections_ru.a4d. Voir aussi un article ancien mais très détaillé: J. Deniker, «Les explorations russes en Asie centrale (1871-1895)», in *Annales de Géographie*, 6 (30), 1897, p. 408-430.

3. J. A. Regel, «Reisen in Central-Asien, 1876-1879», in Dr A. Petermann's *Mittheilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt* 25/1879, Gotha, 1879, p. 376-384, 408-417; *idem*, «Meine Expedition nach Turfan 1879», in Dr A. Petermann's *Mittheilungen aus Justus Perthes' Geographischer Anstalt* 27/1881, Gotha, 1881, p. 380-394.

4. Voir P. Kuz'mič Kozlov, *Mongolija I Amdo I mertvyj gorod Hara-Hoto*, Moscou, Pétrograd, 1923.

5. H. A. Fellner, «The Expeditions to Tocharistan», in M. Malzahn (ed.), *Instrumenta Tocharica*, Heidelberg, Carl Winter, 2007, p. 13-36.

6. Voir M. Laruelle, *Mythe aryen et rêve impérial dans la Russie du XIX^e siècle*, Paris, 2005, p. 147-150; K. Kunakhovich, «Nikolai Mikhailovich Przhevalsky and the Politics of Russian Imperialism», in IDP News Issue No. 27 / 2006: http://idp.bl.uk/archives/news27/idpnews_27.a4d#2.

7. D. A. Klementz, *Turfan und seine Altertümer, Nachrichten über die von der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften zu St. Petersburg im Jahre 1898 ausgerüstete Expedition nach Turfan*, Heft 1, Saint-Petersbourg, Imperatorskoj Akademij Nauk, 1899.

8. Après avoir vu les documents et objets apportés par ses collègues russes, l'orientaliste berlinois Friedrich W. K. Müller (1863-1930) aurait dit: «Wenn es gelingen sollte neue derartige Funde in Höhlentempeln zu machen, so dürfte die ganze Religions- und Culturgeschichte Centralasiens ein anderes Aussehen bekommen» («Si d'aventure, de nouvelles découvertes d'une telle importance devaient être faites à l'intérieur de temples sous roche, toute l'histoire religieuse et culturelle de l'Asie centrale s'en trouverait modifiée»), cité par P. Zieme, «Von der Turfanexpedition zur Turfanedition», in D. Durkin-Meisterernst, S.-C. Raschmann, J. Wilkens, M. Yaldiz, P. Zieme, *Turfan Revisited – The First Century of Research into the Arts and Cultures of the Silk Road*, Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 2004, p. 13-18, ici p. 13.

9. «Der erste Plan zu einer vom Berliner Museum auszusendenden Expedition nach Turfan wurde im Jahre 1899 angeregt, unmittelbar nach dem Besuche der russischen Akademiker Radloff und Salemann und des Turfan-Reisenden D. Klementz in Berlin», A. Grünwedel, *Bericht über archäologische Arbeiten in Idikutschahri und Umgebung im Winter 1902-1903*, München, 1906, p. 3, note 1.

10. Voir *Actes du Douzième Congrès International des Orientalistes, Rome, 1899*, 3 tomes en 4 vols., Florence, 1901-1903. Voir également, concernant le traitement de l'Asie centrale durant ce Congrès: *Proceedings (Extract) of XII International Congress of Orientalists*, Rome, October 1899, Translation and Analysis by L. Genovese, May 2006: <http://idp.bl.uk/downloads/Orientalists.pdf>. Consulté le 26 mars 2014.

11. Voir O. Donner, *Resa I Central Asien 1898*, Helsinki, Helsingfors, 1901. Il y décrivait son parcours par Boukhara, Samarkand, Tachkent et Urumchi.

12. Voir «Russian Explorations in Chinese Central Asia»: http://idp.bl.uk/pages/collections_ru.a4d. Consulté le 26 mars 2014.

13. Voir H. Walravens, «Albrecht Grünwedel-Leben und Werk», in *Turfan Revisited, op. cit.* (note 8), p. 363-370, ici p. 364.

14. E. E. Uhtomskij, *Putešestvie gosudarja imperatora Nikolaja II na Vostok*, Saint-Petersbourg-Leipzig, t. I, 1893; t. II, 1895; t. III, 1897.

15. Grünwedel commença ses études à Munich en 1876. Il y étudia la philologie classique et l'archéologie, ainsi que la philologie indienne auprès d'Ernst Trumpp (1828-1885) et surtout Ernst Kuhn (1846-1920). Il soutint en 1879 une thèse consistant en une édition du sixième chapitre de la *Rūpasiddhi*, une grammaire du pali, d'après trois manuscrits pali en écriture singhalaise (*Das sechste Kapitel der Rūpasiddhi nach drei singhalesischen Pali-Handschriften herausgegeben*),

qui fut publiée en 1883. Voir notamment H. Hoffmann, «Grünwedel, Albert», in *Neue Deutsche Biographie*, vol. VII, Berlin, 1966, p. 204-205.

16. Voir par exemple sa participation mentionnée en 1883 in *Amerika's Nordwest-Küste. Neueste Ergebnisse ethnologischer Reisen aus den Sammlungen der Königlichen Museen zu Berlin*, herausgegeben von der Direction der Ethnologischen Abtheilung, Berlin, 1883, p. 13.

17. Dans un ouvrage paru en 1914, Grünwedel expliquait tout ce que cette collection devait à Fedor Jagor (1817-1900) qui rapporta de nombreux objets de trois grands voyages en Inde dans les années 1860-1880. Voir: *Aus Fedor Jagor's Nachlass*, mit Unterstützung der Jagor-Stiftung herausgegeben von der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, unter Leitung von Albert Grünwedel, Band I: Südindische Volksstämme, Berlin, 1914.

18. Voir par exemple A. Bastian, *Der Buddhismus in seiner Psychologie*, Berlin, 1882.

19. A. Grünwedel, «Zur Erinnerung an Adolf Bastian», in *Jahrbuch der Königlich Preussischen Kunstsammlungen* 26/1905, p. V-VIII.

20. H. Walravens, «Albert Grünwedel – Leben und Werk», *loc. cit.* (note 13), p. 364.

21. Pour une bibliographie extensive des publications de Grünwedel, voir «Schriftenverzeichnis Albert Grünwedel», in H. Walravens (Hrsg.), *Albert Grünwedel. Briefe und Dokumente*, Wiesbaden, 2001, p. XIII-XXXII.

22. Voir G. Semper, *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten, oder praktische Ästhetik*, Band 1: *Die textile Kunst für sich betrachtet und in Beziehung zur Baukunst*, Frankfurt a. Main: Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1860; Band 2: *Keramik, Tektonik, Stereotomie, Metallotechnik*, München, Friedrich Bruckmann, 1863.

23. A. Grünwedel, *Buddhistische Studien*, Berlin, D. Reimer, 1897.

24. Les Lepchas étaient considérés comme la population la plus ancienne du Sikkim, dont la langue avait peu à peu cédé la place au tibétain.

25. «Einleitung», in A. Grünwedel, *Buddhistische Studien*, *op. cit.* (note 23), p. XXX.

26. Les 188 illustrations de l'ouvrage comportent des photographies et des gravures extraites du livre d'Ukhtomsky sur le voyage du Tsar en Orient, ainsi que des photos ou des dessins de certains objets de sa collection.

27. A. Grünwedel, *Buddhistische Studien*, *op. cit.* (note 23), p. 26.

28. *Ibid.*, p. 28.

29. Pour mesurer l'autorité acquise par Grünwedel dans ce domaine, il peut être intéressant de noter que Max Weber se réfère plusieurs fois avec force louanges à ses travaux sur le lamaïsme dans son livre *Hindouisme et bouddhisme* achevé pour l'essentiel en 1913 et publié en 1916-1917. Voir M. Weber, *Hindouisme et Bouddhisme*, traduit et présenté par I. Kalinowski et R. Lardinois, Paris, Flammarion, 2003. Weber y indique en note page 457: «Cf. Grünwedel, *Mythologie des Buddhismus in Tibet und der Mongolei*, Leipzig, 1900 (un guide de la collection lamaïque du prince Ouktomsky). Cet ouvrage fournit ce qui est de loin la meilleure histoire de l'évolution du lamaïsme et il a constamment été utilisé ici».

30. A. Grünwedel, *Buddhistische Studien*, *op. cit.* (note 23), p. 6.

31. Voir V. Hansen, *The Silk Road. A New History*, Oxford/New York, Oxford University Press, 2012, Introduction.

32. Voir notamment P. Hopkirk, *Foreign Devils of the Silk Road: The Search for the Lost Cities and Treasures of Chinese Central Asia*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1980, p. 169 sq.

33. Je remercie Frantz Grenet d'avoir attiré mon attention sur ce point.

34. Comme dans le cas des cartes postales illustrées de leurs propres dessins orientalisants que s'envoyèrent entre 1912 et 1916 Franz Marc et la poétesse Else Lasker-Schüler (alias Youssouf, Prince de Thèbes), avec lesquels Grünwedel partageait par ailleurs le goût des contes orientaux.

35. C. Dreyer, *Albert Grünwedel. Zeichnungen und Bilder von der Seidenstraße im Museum für Asiatische Kunst*, Berlin, EB-Verl, 2011, p. 41.

36. *Ibid.*, p. 29.

37. A. Grünwedel, *Tusca*, Leipzig, K. W. Hiersemann, 1922, p. 7-8.

38. Grünwedel confia à Ernst Kuhn qu'il y avait eu des femmes pourchassées pour sorcellerie dans sa propre famille. Voir Walravens, «Albert Grünwedel – Leben und Werk», *loc. cit.* (note 13), p. 368.

39. Voir par exemple A. Le Coq, *Auf Hellas Spuren in Ostturkistan. Berichte und Abenteuer der II. und III. deutschen Turfan-Expedition*, Leipzig, Hinrichs, 1926.

PASCALE RABAULT-FEUERHAHN*

CNRS-ENS, Paris

L'Asie centrale au prisme des langues et peuples turciques

L'œuvre comparatiste de Friedrich Wilhelm Radloff

Le nom de Friedrich Wilhelm Radloff (1837-1918) est aujourd'hui associé sinon à la naissance, du moins au développement de la turcologie comme domaine concernant l'ensemble des langues turciques. Creusant une voie initiée par des savants tels qu'Alexander Kasimovič Kazembek (1802-1870), Friedrich Radloff, né et formé en Allemagne, consacra en effet une part majeure de ses recherches aux langues d'Asie centrale – de la Sibérie au Turkestan – et à la délimitation des contours de leurs familles linguistiques. Établi pendant plusieurs décennies à Barnaoul, en Sibérie occidentale, il fonda ses études sur des matériaux récoltés au cours de multiples expéditions. Linguiste de terrain donc, il bénéficia de l'avancée des troupes russes vers l'Asie centrale; en les accompagnant, il put pénétrer dans des régions où les étrangers ne s'aventuraient auparavant qu'à grands risques¹. Collectant une somme considérable de matériaux littéraires oraux et populaires, il constitua un corpus qui dépassait largement les seules visées linguistiques pour cristalliser aussi des enjeux proprement culturels.

INTERCULTURALITÉ DE L'OBJET, INTERCULTURALITÉ DU SUJET

Son œuvre se situe donc à la jonction entre linguistique, philologie et ethnographie. Cette polyvalence et la cohérence intime entre les différents aspects de son travail sont manifestes dans ses deux ouvrages les plus célèbres: *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten* (De Sibérie, feuillets tirés du journal d'un linguiste voyageur, publié en 1884)², livre en deux tomes qui compile ses observations

menées pendant ses expéditions successives dans le sud-ouest de la Sibérie et jusqu'au Turkestan, et *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme* (Échantillons de la littérature populaire des peuplades turques), publié en 10 volumes entre 1866 et 1907³. Au-delà de leur richesse informative dans différents domaines : géographique, littéraire, architectural, historique... ces ouvrages ont en commun de rendre compte du caractère profondément interculturel de l'Asie centrale.

Évoquer l'œuvre de Friedrich Radloff pourrait naturellement être l'occasion de remettre à l'honneur une figure majeure de l'orientalisme russe largement méconnue en France comme en Allemagne, son pays d'origine – du moins en dehors des cercles turcologiques. De fait, en histoire des sciences, il importe de ne pas négliger les acteurs individuels et donc d'exhumer des œuvres et des trajectoires qui ont pu marquer des domaines du savoir. Friedrich Radloff entre dans cette catégorie eu égard à sa contribution à des domaines nouveaux de l'orientalisme, à la profusion des données qu'il accumula et à son rôle actif dans l'organisation moderne du Musée d'ethnographie et d'anthropologie de Saint-Petersbourg⁴. Il jouit d'ailleurs d'une renommée importante en Russie et en Turquie ; depuis la commémoration en 2012 des 175 ans de sa naissance, son œuvre fait l'objet d'une attention renouvelée de la part des historiens de l'orientalisme russe⁵.

Mais si l'œuvre de Radloff intéresse un volume sur les transferts culturels en Asie centrale, c'est moins au titre d'une notoriété qui serait à reconstruire, que parce qu'elle démontre combien l'interculturalité fut un élément central, et même constitutif, de l'histoire des explorations ethnologiques et philologico-linguistiques de l'Asie centrale. Friedrich Radloff s'inscrit en effet dans une longue liste de savants allemands ou d'origine allemande qui participèrent au développement de l'orientalisme russe⁶. Relativement banale donc, cette situation n'est toutefois pas anodine du point de vue de l'histoire intellectuelle. Ni l'orientalisme allemand, ni l'orientalisme russe ne font partie du corpus examiné par Edward Said dans son analyse des structures de pouvoir sous-tendant le discours orientaliste en Occident. La question de savoir s'ils entrent malgré tout ou non dans le schéma saïdien a été abondamment débattue depuis une quinzaine d'années, et ces discussions ont donné lieu à des perceptions différenciées de ces traditions orientalistes respectives. Concernant l'orientalisme allemand, l'historiographie a mis en exergue un caractère foncièrement érudit et anti-utilitariste – prenant au sérieux la manière dont les orientalistes allemands de l'époque s'auto-décrivaient. Cette caractéristique expliquerait la prééminence quantitative et qualitative de l'orientalisme allemand au XIX^e siècle alors même que l'Allemagne (ou les États allemands) était en retrait dans la course aux colonies par rapport à la France ou la Grande-Bretagne. Les orientalistes allemands se seraient illustrés sur le plan intellectuel là où leurs collègues à l'étranger auraient investi leurs forces dans des entreprises pragmatiques telles que la formation d'interprètes ou de cadres de l'administration coloniale.

Quant à l'orientalisme russe, les historiens n'ont pas manqué de souligner la situation intermédiaire de la Russie entre Occident et Orient. Une particularité géographique accentuée par le fait que l'Empire russe a étendu son hégémonie en direction de l'Est et de l'Asie centrale, constituant ainsi un continuum territorial et terrestre, contrairement aux empires coloniaux ultra-marins des puissances ouest-européennes. L'Orient faisant donc partie intégrante de l'Empire, la question de l'altérité (orientale) ne pouvait se poser aux orientalistes russes de la même manière qu'aux orientalistes ouest-européens⁷.

Tandis que l'orientalisme allemand et l'orientalisme russe sont ainsi interprétés selon des prismes différents, une carrière et une trajectoire intellectuelle comme celles de Radloff, Allemand œuvrant en Russie, qui plus est en contexte d'expansion impériale, viennent rappeler que les traditions scientifiques nationales ne sont jamais complètement endogènes mais se nourrissent aussi les unes des autres. Dans le domaine scientifique (comme dans d'autres), la Russie ne revendiquait-elle pas de longue date son appartenance à la « modernité » européenne ?

Les travaux de Radloff sur les langues turciques et l'espace centrasiatique apparaissent dès lors comme un lieu privilégié pour observer une situation d'interculturalité étagée, entremêlant trajectoire biographique transnationale, transferts et adaptation de méthodes, et enfin analyse d'objets eux-mêmes marqués par l'interculturalité. En quoi sa formation en Allemagne déterminait-elle son approche de l'Asie centrale multiculturelle et multilingue ; et dans quelle mesure la confrontation à de nouveaux corpus de langues, de littératures et de traditions ainsi qu'à un nouveau contexte politique a-t-elle pu l'amener à faire retour sur la tradition intellectuelle dont il était issu ? Là encore, les questions soulevées outrepassent le cas individuel. Non parce que l'on lui postulerait une représentativité particulière, mais parce que les enjeux soulevés concernent plus largement les modalités de création ou de redéfinition des outils pour penser un objet inédit : les langues et cultures d'Asie centrale.

LES VOIES ALLEMANDES DU COMPARATISME

Lire l'œuvre de Radloff dans une perspective de transferts culturels nécessite de considérer sa jeunesse et sa formation en Allemagne comme un élément à part entière d'un parcours interculturel, tandis qu'elles sont généralement évoquées comme un simple moment de sa biographie, un précédent chronologique à son activité en Russie.

Né à Berlin en 1837, c'est au milieu des années 1850 que Friedrich Wilhelm Radloff y effectua ses études supérieures. Après avoir entamé des études de droit en 1855, il interrompit son cursus pendant un an à cause d'importants problèmes de santé, avant de se tourner vers les langues orientales, la philosophie, la philologie classique

et l'apprentissage de différentes langues modernes⁸ (dont le russe). La chaire de langues et littératures orientales y était alors occupée par Franz Bopp (1791-1867) qui consacrait ses enseignements au sanskrit et à la grammaire comparée des langues indo-européennes, domaine qu'il avait largement contribué à fonder⁹. Mais d'autres voies commençaient à se dessiner à côté de ce comparatisme indo-européen triomphant. Heymann Steinthal (1823-1899), dont Radloff fut l'élève, rentrait tout juste de Paris où il avait séjourné pendant quatre ans en vue d'apprendre le chinois. Cette option linguistique participait déjà d'une remise en cause du primat indo-européen ; dès cette époque, Steinthal jeta les premiers fondements d'une «psychologie des peuples», discipline destinée à contrecarrer les classifications linguistiques héritées de la grammaire comparée en faisant droit à une approche des lois phoniques comme phénomènes psychologiques. Au moment où Radloff fut son étudiant, Steinthal venait de publier son premier ouvrage majeur sur les relations entre linguistique et psychologie (*Grammatik, Logik und Psychologie, Ihre Principien und Ihr Verhältnis zueinander*, 1855) et s'appropriait à fonder avec Moritz Lazarus (1824-1903) la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft* (Revue de psychologie des peuples et de science du langage – 1859-1890)¹⁰. Suivant en outre l'enseignement de Carl Ritter (1779-1859) en géographie, Radloff a donc reçu sa formation en Allemagne à une époque où le paradigme comparatiste y était au centre des discussions épistémologiques dans les sciences humaines¹¹.

C'est à un très large éventail de langues orientales que Radloff s'initia à Berlin, embrassant en très peu de temps – deux ans – le turc, le mongol, le mandchou, le chinois, l'hébreu, l'arabe, le persan. Cet apprentissage doit être replacé dans un contexte où, en dépit d'une spécialisation croissante, il restait d'usage, en se destinant à une carrière d'orientaliste, de se former à plusieurs langues. Néanmoins, l'éventail couvert par Radloff était particulièrement imposant et son choix de s'intéresser aux langues turco-mongoles n'était pas le cas le plus répandu. Les recherches effectuées par Gabriele Zithen dans les archives de Iéna, où Radloff obtint son doctorat, ont fait apparaître le rôle crucial d'Ignaz Pietraszewski (1796-1869), orientaliste et diplomate d'origine polonaise, professeur de langues orientales à Berlin, dans la reconversion de Radloff du droit vers l'orientalisme. Dans son propre curriculum vitae, Radloff relate en effet que pour se remettre de ses ennuis de santé, il s'était établi à la campagne «en compagnie du Professeur Pietraszewski», spécialiste d'arabe, de persan et de turc, qui devint son ami et éveilla peu à peu son amour pour les langues orientales¹².

En se dédiant à un domaine si exotique, Radloff marchait aussi dans les pas d'Heymann Steinthal qui, outre le chinois, s'était lui-même formé à de multiples langues : persan, turc, chinois, mongol, tibétain, japonais, mandchou... Les questions de classification linguistique comme celles de psychologie des peuples nécessitaient bien de se

confronter aux familles linguistiques les plus variées¹³. Mais la similitude de l'éventail des langues étudiées respectivement par Steinthal et Radloff ne s'explique pas seulement par les contacts directs entre les deux hommes : il faut aussi tenir compte du fait que tous deux furent, à une dizaine d'années d'écart, des élèves de l'orientaliste Wilhelm Schott (1807-1889). Ce dernier, professeur extraordinaire de chinois et langues tatares à Berlin depuis 1838, avait commencé sa carrière de sinologue par une traduction du *Lunyu* de Confucius qui lui valut de nombreux déboires. On l'accusa rapidement, et à raison semble-t-il, de s'être fondé non sur le texte original en chinois, mais sur une traduction anglaise existante. L'historien de la sinologie Hartmut Walravens a émis l'hypothèse que cela mit un frein durable à sa carrière : il y voit l'origine de son choix de se diversifier, pour assurer ses arrières en quelque sorte, vers les langues ouralo-altaïques dont il devint le principal représentant en Allemagne. Cofondateur de l'*Archiv für wissenschaftliche Kunde von Russland* (Archive pour la connaissance scientifique de la Russie – 1841), et éditeur des *Altäische Studien* (Études altaïques) qui parurent de 1859 à 1871, Schott fut un pionnier des études altaïques comparatives et tenta d'établir la parenté des langues turque, mongole, mandchoue et finlandaise¹⁴. N'ayant que peu d'étudiants, il fut néanmoins élu membre rémunéré de l'Académie des sciences de Berlin et complétait ses revenus en assistant le géographe Carl Ritter et l'astronome Christian Ludwig Ideler dans leurs travaux¹⁵.

Pietraszewski, Steinthal, Ritter, Schott : ces différents savants témoignent de l'existence, à Berlin au moment où Radloff est étudiant, d'un réseau de chercheurs, qui avaient conscience de l'apport que pouvait représenter l'étude des langues de l'Asie centrale, entendue au sens large. Les rencontres et contacts personnels furent déterminants dans la vocation de turcologue de Radloff. Ce fut encore le cas lorsqu'il décida de partir parfaire sa formation à Saint-Petersbourg¹⁶. Pour ce faire, il lui fallait avoir le titre de docteur. Le sujet de sa thèse, qui portait sur la «Religion et les appartenances extérieures ayant exercé une influence sur l'esprit et les mœurs des peuples tatares» témoigne d'un intérêt précoce pour les problèmes touchant aux contacts entre cultures. Elle semble néanmoins avoir constitué un travail de circonstance, destiné à permettre un départ manifestement arrangé en amont. Radloff prit le parti de la faire valider à Iéna, où il n'avait jamais été inscrit, sans doute parce qu'il était plus facile d'y obtenir le titre de docteur *in absentia*, c'est-à-dire en étant dispensé de soutenance¹⁷.

À Saint-Petersbourg, Radloff, qui pouvait s'appuyer sur les réseaux allemands déjà bien établis dans le monde scientifique russe, reçut notamment l'aide de l'orientaliste Franz Anton Schiefner (1817-1879). Le paysage orientaliste russe commençait à se structurer : en 1854 avait été fondée la faculté orientale (*vostočnyj fakultet*) à l'université de Saint-Petersbourg, qui offrait à Radloff les meilleures perspectives pour poursuivre son apprentissage linguistique. Mais c'est surtout sa nomination, dès

1859, comme professeur à l'École des mines de Barnaoul en Sibérie occidentale, qui le détermina à déplacer son centre d'intérêt des langues «mandchoues-toungouses», dans lesquelles il avait pensé se spécialiser, vers les langues et cultures des peuples turcs d'Asie centrale et septentrionale¹⁸. Il y restera de 1859 à 1871, voyageant chaque été en Sibérie occidentale, dans les monts de l'Altaï et le long des fleuves de l'Ob et de l'Irtych. Aidé d'un assistant autochtone il rassembla au cours de ces expéditions financées par l'État russe des matériaux géographiques, statistiques, économiques, mais surtout linguistiques, littéraires, ethnographiques et archéologiques. Dès les années 1860, Radloff put ainsi commencer à publier ses monumentaux recueils de la littérature populaire des peuplades turques.

En 1872 il quitta Barnaoul pour Kazan, afin de prendre un poste de directeur de l'école musulmane de la Volga, chargé de l'inspection des écoles tatares, bachkires et kirghizes dans la région de Kazan. Cette mission délicate requérait de gérer la méfiance des autorités russes vis-à-vis des écoles des minorités, ainsi que celle des Tatars vis-à-vis des écoles laïques, perçues comme des avant-postes du prosélytisme chrétien. Une nouvelle fois, Radloff se trouvait donc pour ainsi dire en position d'intermédiaire. Il restera à Kazan jusqu'en 1883, assistant à une époque de véritable essor de la vie culturelle des Tatars¹⁹.

Quoique peu favorable à la politique de russification qui véhiculait, selon lui, surtout l'alcoolisme et la malhonnêteté, Radloff était parfaitement inséré dans le système russe. Après avoir quitté son poste de Kazan, il fut élu en 1884 membre de l'Académie des Sciences de Saint-Petersbourg, et prit en 1894 la direction du musée d'Anthropologie et d'ethnographie de cette même Académie. Parallèlement, il poursuivit ses études de terrain, notamment en 1886 en Crimée; en 1891, il encadra l'expédition archéologique de l'Académie des sciences dans le bassin de l'Orkhon, puis en 1898 celle à Turfan.

Si ses publications successives lui avaient d'emblée valu une réputation au-delà des frontières russes (il était par exemple devenu, dès 1868, docteur honoris causa de l'université de Dorpat – aujourd'hui Tartu en Estonie), sa carrière prit une dimension plus internationale dans les années 1890, notamment grâce à son dictionnaire des dialectes turcs, commencé dès 1859 et publié de 1893 à 1911 en 4 volumes²⁰. Cet ouvrage pourrait illustrer à lui seul la dimension foncièrement interculturelle de l'œuvre scientifique de Radloff, non seulement sur le plan du contenu, mais aussi dans sa présentation, tant les différentes entrées du dictionnaire entremêlent les langues (turciques, russe, allemande) et les écritures (arabe, cyrillique, latine). Le mélange de définitions glosées et d'équivalences en traduction témoigne de l'effort que demandaient l'organisation et la transmission du savoir acquis sur le terrain de dialectes peu ou pas documentés.

Que ce soit par ses voyages en Allemagne, ses correspondances, ou bien encore sa lecture assidue des travaux de ses anciens maîtres et de ses collègues allemands, Radloff ne perdit jamais contact avec le monde universitaire germanophone²¹. Au congrès international des orientalistes de Rome en 1899, il fonda l'Association internationale pour l'exploration de l'Asie Centrale et de l'Extrême-Orient²²; il devint également président de la Société d'exploration de la Sibérie. Toujours investi dans un travail de terrain, Radloff se tourna néanmoins de plus en plus vers l'étude des états passés des langues et cultures des peuples turcs, s'intéressant donc désormais davantage aux productions écrites et privilégiant l'approche épigraphique. Comme dans ses productions ethno-linguistiques, Radloff y restait fidèle aux méthodes comparatives et historico-linguistiques²³.

POURQUOI LA TURCOLOGIE NE PEUT ÊTRE QUE COMPARATIVE

Pendant longtemps, la turcologie avait été centrée sur le turc lui-même, dont l'étude était intimement liée à celle de l'arabe et du persan, c'est-à-dire les langues qui l'avaient imprégné à mesure de la propagation de la religion musulmane. Radloff adopta un point de vue inverse en choisissant de se détourner du turc à cause des influences linguistiques étrangères qui pesaient cette langue. Soucieux de retrouver un état de langue plus «purement» turc que le turc lui-même, il se consacra aux langues turques de l'Empire russe et élargit considérablement la perspective en faisant du turc une langue turque parmi d'autres. Cette vision embrassante de la turcologie est encore confirmée par les travaux plus tardifs de Radloff, qu'il s'agisse de son *Dictionnaire des dialectes turcs* (*Versuch eines Wörterbuchs der Türk-Dialekte*), des expéditions qu'il initia à Turfan, ou de ses déchiffrements des inscriptions en vieux-turc de l'Orkhon²⁴.

Dans l'avant-propos au premier tome de ses *Proben der Volksliteratur*, Radloff insiste sur l'extension de la famille turcique :

«Aucune famille linguistique de toute la terre ne s'étend sur un territoire aussi immense que la [famille] turcique. Depuis le Nord Est de l'Afrique et la Turquie européenne jusque loin vers le nord en Sibérie et au désert de Gobi, en passant par la partie sud-orientale de la Russie, l'Asie mineure et Touran, partout vivent des peuplades qui parlent des langues turques²⁵.»

Si Radloff s'intéressait à ce corpus, c'était aussi par méfiance envers les langues fixées par écrit. Les langues à tradition orale, telles que celles du nord de l'Asie centrale, présentaient selon lui l'avantage d'échapper à l'artificialité, tandis que, sous l'influence de l'arabe et du persan, le turc était devenu «une langue semblable à un vêtement bariolé, composé de morceaux de tissus de toutes sortes». Radloff nourrissait en

effet une méfiance viscérale vis-à-vis des contaminations linguistiques et culturelles induites par la propagation de l'islam. Parlés par des peuples chamaniques ou encore très peu islamisés, les langues et dialectes du Sud de la Sibérie échappaient selon lui à ce problème et constituaient donc un matériau privilégié pour le linguiste²⁶.

La comparaison formait la colonne vertébrale du travail de Radloff. Il la considérait comme la seule méthode fiable pour déterminer la nature et l'appartenance d'une langue. Mais contrairement au comparatisme indo-européen qui opérait au sein d'une seule et même famille linguistique, Radloff plaidait pour la comparaison de langues supposées appartenir à des familles différentes. Pouvait-il, d'ailleurs, en aller autrement pour des familles dont les contours restaient encore largement à déterminer ?

Les travaux que Radloff consacra au iakoute sont particulièrement éclairants quant aux bénéfices qu'il attendait de cette approche. L'ambition comparatiste apparaît déjà dans le titre du mémoire qu'il publia sur la question : « Die jakutische Sprache in ihrem Verhältnisse zu den Türksprachen, 15. November 1906 » (La langue iakoute dans ses rapports aux langues turques, 15 novembre 1906)²⁷. À ce moment tardif de sa carrière, Radloff disposait déjà d'un recul conséquent sur les langues turques d'Asie centrale et faisait retour sur elles pour étayer certaines intuitions développées dans des ouvrages antérieurs. Dans sa *Phonetik der nördlichen Türksprachen*²⁸, notamment, il avait formulé l'hypothèse que le iakoute et le tchouvache seraient issus de la turquisation, à une époque précoce, de langues non turques. Dans son mémoire, Radloff expose que le système phonologique du iakoute témoigne des mêmes lois de l'harmonie vocalique que les langues turques, sauf pour ce qui concerne les gutturales. Selon lui, cette situation prouve que dans le cas du iakoute, l'harmonie vocalique s'est appliquée à un matériau linguistique qui n'était pas turc à l'origine. Le iakoute n'est pas une langue turque qui aurait reçu des éléments étrangers, mais au contraire une langue non turque qui se serait turquisée « au fil du temps par la pénétration continue d'éléments turcs »²⁹.

Par ailleurs, les spirantes labiodentales du iakoute représentent selon Radloff une étape ultime de la mutation consonantique des langues turques, qu'aucune de celle-ci n'a encore atteinte. À ses yeux, tous les dialectes turcs présentant une affixation et une fusion des labiodentales doivent avoir formé à une époque ancienne une même branche spécifique issue du tronc turc commun et qui s'en serait détachée pour ensuite se mélanger à d'autres dialectes sous l'influence du contexte politique. Radloff inclut dans cette branche de nombreux dialectes parmi lesquels ceux des Bachkires, des Kirghizes, des Tatares d'Abakan et du « clan turc qui a turquisé les Iakoutes ».

Ces quelques développements tirés du mémoire de Radloff sur le iakoute montrent qu'il se tenait au courant des développements de la linguistique en Allemagne. De toute évidence, il avait parfaitement intégré les leçons des « jeunes grammairiens » (*Junggrammatiker*), qui avaient démontré à partir de la fin des années 1870, l'importance de

la phonologie, le statut de loi des évolutions phonétiques, et la nécessité de déborder le cadre indo-européen classique du comparatisme linguistique.

Dans la démonstration de Radloff, l'enquête linguistique débouche sur des considérations historiques, visant à mettre de l'ordre dans la mosaïque ethno-linguistique d'une Asie centrale comprise au sens large. Dans la mesure où la branche qu'il identifie rassemble des dialectes de l'Ouest et de l'Est, Radloff estime que ses différents constituants étaient unis à une époque très reculée et que certains d'entre eux avaient déjà migré vers l'ouest avant le VIII^e siècle. Les autres constituants, restés à l'Est, appartenaient à une peuplade turque que Radloff situe au bord du lac Baïkal, et qui en aurait été chassée vers le nord-est et l'Ienisseï par l'arrivée des Mongols. Convoquant également des arguments phonologiques, morphologiques, et même empruntés à l'anthropologie physique, Radloff émet l'hypothèse que le iakoute était initialement une langue composée d'éléments inconnus, puis mongolisée par l'apport de nombreux éléments propres au mongol (notamment les formations de mots par analogie), avant d'être turquisée par un processus similaire.

Le mémoire de Radloff sur le iakoute est éloquent quant à l'extension de ses recherches turcologiques. Il y affirme la nécessité non seulement de se décentrer du turc à proprement parler, mais aussi de chercher dans d'autres familles linguistiques des éléments susceptibles d'éclairer le « cheminement de l'évolution linguistique turque »³⁰. En première instance, la comparaison du iakoute avec les langues turques sert à affirmer avec certitude que le iakoute ne leur est pas affilié ; mais au-delà et par un effet-retour paradoxal, l'étude historico-comparative de la langue iakoute permet d'élucider les développements phonologiques les plus récents des langues turques – ce que ne permettrait pas une comparaison cantonnée à des langues dérivées du tronc turc commun, mais qui en auraient été tôt coupées. Radloff prolongeait ainsi, en les réactualisant et en radicalisant les conclusions, les travaux d'Otto von Böhtlingk (1815-1904). Orientaliste (sanskritiste) allemand de la Baltique, Böhtlingk avait, dès le milieu du siècle, appliqué les méthodes de la grammaire comparée au iakoute et tenté de démontrer qu'il s'agissait d'une langue tôt détachée du socle commun turc³¹. S'il maintenait pour sa part l'appartenance initiale du iakoute à la famille « turco-tatare », il datait sa séparation du tronc commun d'une date précoce et en faisait ainsi, comme Radloff, un témoin idéal des états anciens de cette famille.

L'ÉLARGISSEMENT DU COMPARATISME À LA SPHÈRE ETHNOLOGIQUE ET CULTURELLE

Toute la dernière partie du mémoire de Radloff sur le iakoute est dévolue au versant historique, anthropologique³² et mythique de la question des origines iakoutes. Loin de constituer un simple addendum à l'analyse linguistique qui précède, ces développements

forment plutôt un tout organique avec elle. Il ne pouvait en réalité en aller différemment, tant Radloff – autre point commun avec Böhrling – continua tout au long de sa carrière à inscrire ses recherches linguistiques dans le cadre plus général des débats «néo-humboldtiens» sur la nature du langage, les rapports entre forme et contenu (*Stoff und Form*) dans la constitution morphologique des langues : débats qui, de manière ultime, mettaient en jeu les ressorts psychiques de la formation du langage³³.

Les *Proben der Volksliteratur* qui parurent en 10 volumes à partir de 1866 fournissent une illustration monumentale de l'interdépendance entre linguistique, philologie et ethnographie dès une époque précoce de son travail. Signalés déjà par l'ampleur du corpus recueilli, les volumes se distinguent aussi par le caractère unique des données rassemblées. Les premières collectes des traditions orales des peuples sibériens et centrasiatiques remontent en effet au début du XIX^e siècle, mais étaient restées ponctuelles et surtout, cantonnées au patrimoine de peuples isolés. Avant Radloff, Alexandre Chodzko (1804-1891) avait publié en 1842 une anthologie du patrimoine littéraire des Turkmènes et des populations turciques de l'Astrakan. Dans son recueil sur l'épopée orale en Asie centrale, Viktor Zhirmunsky mentionne également Chokan Valikhanov (Čokan Valihanov, 1835-1865), ethnographe et collecteur de poésie populaire kazakhe, membre de différentes expéditions russes ; Grigory Potanin (1835-1920), explorateur des peuples sibériens et centrasiatiques, spécialiste du folklore kazakhe ; sans oublier le Hongrois Armenius Vambéry (1831-1913), qui, après avoir sillonné l'Asie centrale et le Turkestan chinois déguisé en derviche, publia à Leipzig en 1885, *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen geschildert* (Le peuple turc décrit sous ses rapports ethnologiques et ethnographiques)³⁴.

La série publiée par Radloff porte en fait pour titre complet : *Die Sprachen der türkischen Stämme Süd Sibiriens und der Dsungarischen Steppe. I. Abteilung. Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd Sibiriens* (Les langues des peuplades turques du Sud de la Sibérie et de la steppe dzoungare. Première Section. Échantillons de la littérature populaire des peuplades turques du Sud de la Sibérie) – confirmation que les corpus recueillis sont censés avant toute chose documenter leur langue de rédaction. Radloff le réaffirme en évoquant sa collecte de l'épopée des «Kara-Kirghizes» :

«Le but véritable des notes que j'ai consignées était seulement de rassembler le matériel linguistique nécessaire à l'étude du dialecte des Kara Kirghizes³⁵. »

Comme de nombreux collecteurs de données orales à l'époque à travers l'Europe, Radloff œuvrait avec la conscience d'archiver des traditions menacées de disparition. Le matériau littéraire était ainsi un moyen de documenter à la fois des états de langues – dont plusieurs se sont effectivement éteintes depuis – et un patrimoine culturel.

Donnant dans l'introduction à chaque volume des indications sur le contexte culturel et historique de production du corpus rassemblé, les *Proben* contribuèrent à faire connaître les peuples turcs du nord de l'Asie centrale.

Réalisée sous les auspices de l'Académie des sciences de Saint-Petersbourg, grâce à la protection d'Anton Schiefner – celui-là même qui avait aidé Radloff à venir en Russie – l'anthologie donnait selon les cas les textes en transcription cyrillique (enrichie de lettres supplémentaires et de signes diacritiques), en traduction allemande, ou bien encore en traduction russe. À l'intérieur de chaque volume, l'agencement était organisé soit par thème, soit par lieu de collecte, tandis que les tomes étaient répartis par familles linguistiques. Les littératures ouzbèke et turkmène ne faisaient pas partie du corpus, les régions correspondantes n'ayant pas encore été intégrées dans l'Empire russe et restant donc largement inaccessibles aux voyageurs russes. Dans son livre de 1884, rassemblant les observations de ses expéditions successives, Radloff précisait d'ailleurs à plusieurs reprises qu'il n'avait eu qu'un accès indirect à différents lieux. Accompagnant les troupes russes, il ne pouvait aller au-delà des régions où l'armée avait déjà pénétré³⁶.

Dans les exposés culturels et historiques ouvrant les différents volumes, Radloff soulignait la spécificité de la littérature orale et les difficultés liées à sa transcription. Ces problèmes sont d'abord d'ordre sociologique, le recueil de l'oral passant nécessairement par un contact humain. Dans le volume IV (1872) dédié à la littérature des peuples tatares sibériens, Radloff accuse l'islam de faire périr les traditions populaires : réduit à des textes musulmans composés dans un mélange de langues, le corpus oral serait pratiquement incompréhensible et donc particulièrement difficile à recueillir. Il subsisterait bien des restes de la littérature traditionnelle, mais les mollahs tenteraient de l'éloigner de leurs dépositaires. Parvenant malgré tout à entrer en contact avec eux, il se trouverait alors confronté à des vieillards, à l'élocution souvent défaillante³⁷. À ces difficultés, Radloff ajoute la question des dialectes, qui implique d'opérer un choix entre des variantes pourtant tout aussi légitimes les unes que les autres.

On ne saurait sous-estimer l'attention portée par Radloff à la plasticité de la littérature orale. Les spécialistes allemands de philologie grecque, de critique biblique ou d'études védiques cherchaient avant toute chose à reconstruire la version supposément originelle des textes qu'ils étudiaient, et donc à débarrasser les variantes des scories qu'aurait pu y apporter l'histoire. A contrario, si Radloff s'intéressait tant à la littérature populaire et orale, c'était parce que sa plasticité était pour lui une garantie de la vie de l'«esprit du peuple» (*Volksgeist*) tandis que l'écrit constituait une corruption, un élément étranger qui, non seulement, figeait la culture populaire, mais l'étouffait aussi en lui imposant des éléments extérieurs. En cela, il se situait davantage dans la lignée de Herder, des frères Grimm et des collecteurs de folklore qui leur avaient fait suite, que dans celle de la philologie critique.

Au moment où Radloff commença à publier la littérature populaire et épique des peuples turcs, Heymann Steinthal fit paraître un article sur l'épopée dans lequel il relevait la différence de nature entre le travail du diascévaste et celui du philologue : tandis que le philologue cherche à établir le texte d'un auteur à partir de différents manuscrits, l'épopée « ne vit que dans des variantes et n'a pas de texte authentique, ou plutôt chaque variante qui sort de la bouche d'un chanteur populaire et qui n'a pas, par exemple, été ajoutée par hasard par l'écriture du collecteur, est authentique »³⁸.

Sensible lui aussi aux spécificités de composition de l'épopée, Radloff remarque que les différents récitateurs connaissent un nombre plus ou moins grand d'épisodes et sont plus ou moins capables de les relier avec cohérence. Leur virtuosité se décide à l'aune de ces deux critères, qui sont donc bien éloignés de l'idée de fidélité à un original idéalisé³⁹.

Radloff n'était pas attentif seulement aux conditions de récitation, mais aussi au contexte d'élaboration des textes qu'il étudiait. Dans le troisième volume des *Proben*, consacré aux langues et littératures des « Kirghizes » (tels qu'il les nomme en suivant la tradition de l'époque, mais il s'agit en fait des Kazakhs), il livre d'abondantes observations ethnographiques sur ce peuple de nomades pratiquant l'agriculture et vivant dans la steppe par groupes de cinq à quinze yourtes, puis établit un lien entre sa situation historique, sa langue et sa tradition littéraire. Les « Kirghizes » sont, relève-t-il, le seul peuple de la région à avoir gardé une conscience de leur identité de peuple, et à se démarquer des peuples qui les environnent⁴⁰. Les formes populaires ont en effet pu échapper à l'influence des mollahs, ceux-ci étant peu nombreux et ne s'intéressant qu'à la culture lettrée. Les éléments étrangers qui ont été introduits dans la langue « kirghize » ont immédiatement été soumis à l'esprit de cette langue (*Sprachgeist*) et à ses lois phoniques (*Lautgesetze*). Les « productions de l'esprit » (*Geistesprodukte*) doivent néanmoins être soustraites à l'emprise islamique : aussi Radloff collecte-t-il délibérément les corpus de chants non pas à partir de leurs versions écrites, mais de versions orales recueillies auprès de personnes illettrées pour « expurger les formes grammaticales non kirghizes et paraphraser les intrus arabes et persans dans la langue populaire »⁴¹.

Faire droit aux productions originales de l'esprit des différents peuples turcs d'Asie centrale – langues et littératures – que la culture islamique menacerait de faire disparaître dans un mouvement hégémonique : telle était bien une constante de l'œuvre de Radloff.

Les vocables d'« esprit du peuple » ou de « productions de l'esprit » employés par Radloff pourraient tout autant se trouver sous la plume de Steinthal. De fait, dans l'introduction au volume V des *Proben*, paru en 1885 et dédié aux Kirghizes « noirs » (*Kara-Kirghizes*), Radloff renvoie explicitement à l'article de Steinthal de 1868 sur

l'épopée et affiche l'ambition de répondre, grâce à l'étude des épopées kirghizes, à une question récurrente depuis le début du XIX^e siècle en Allemagne, et que Steinthal avait derechef soulevée : celle du caractère collectif ou individuel de la rédaction des épopées. Connu sous l'expression de « question épique » (*epische Frage*), ce débat ancien pouvait être formulé de différentes façons : l'épopée était-elle l'œuvre d'un seul auteur, ou d'un diascévaste ? Le peuple était-il l'auteur ou le récitant des épopées ?

De la même manière que Steinthal opposait poésie naturelle populaire d'un côté, et poésie artistique individualisée d'un autre côté, Radloff estime qu'il ne peut y avoir d'épopée et d'aède que tant que la poésie populaire est le produit de l'esprit du peuple pris dans son ensemble. La mise en écriture conduit à remplacer la création de l'aède par la récitation du rhapsode⁴². Suivant toujours Steinthal, Radloff pense par ailleurs qu'il est tout à fait impossible de transmettre oralement un chant de l'ampleur de plusieurs livres comme celui d'Homère. Il se réfère à une situation contemporaine, celle de la collation de l'épopée finlandaise du Kalevala par Lönnrot, pour éclairer ce qui a pu se passer dans le cas d'Homère. Toute « épopée d'ensemble » (*Gesamtepos*) nécessite l'intervention d'un individu capable de composer un tout à partir de matériaux issus de la période épique. Elle comporte donc des erreurs et des répétitions qu'il faut préserver, car elles reproduisent ce qui se passe dans les chants populaires. Toutefois, la situation est plus complexe dans le cas des épopées homériques, car leur rédaction a été modifiée au fil du temps.

C'est ici que se nouent psychologie des peuples, théorie de l'épopée, question épique et travail sur les épopées « kara-kirghizes ». Sur le plan morphologique, Steinthal estimait que les épopées « organiques », c'est-à-dire celles qui, comme l'épopée homérique, formaient un tout cohérent, étaient difficiles à appréhender dans leur unité car elles étaient toujours représentées de façon fractionnée. C'est justement d'une manière organique que Radloff définit les épopées « kara-kirghizes », compositions multiples mais organisées en un ensemble magnétique centrifuge. Les « Kara-Kirghizes », selon lui, se trouvent au même stade (la période épique) que les Grecs lorsque les poésies épiques du cycle de légendes troyen « vivaient encore en tant que poésie non fixée, véritable, dans la bouche du peuple »⁴³. Il en veut pour preuve l'éloquence et l'élocution soignée des « Kara-Kirghizes », dont le discours est rythmé et sonne comme de la poésie versifiée. Émanation du *Volksgeist*, l'épopée grecque était liée à l'état politique du peuple grec ; de la même manière, l'épopée des « Kara-Kirghizes » renvoie à leur condition de peuple nomade ballotté de droite et de gauche, incapable de faire émerger une forme politique stable. Dans les deux corpus, réalité et fiction sont mêlées, de même que les éléments originels et les ajouts. Dès lors, le patrimoine épique des « Kara-Kirghizes » s'avère précieux pour résoudre les questions restées en suspens concernant l'épopée grecque.

En avançant l'existence d'un contexte (psychologique) de création analogue entre épopées grecques et épopées «kara-kirghizes», Radloff justifiait la démarche consistant à comparer des corpus distincts et distants sur les plans géographiques, culturels, historiques et linguistiques. Œuvrant pour la préservation et la diffusion de la culture d'un peuple turc d'Asie centrale, Radloff espérait en même temps que ce matériau inédit aiderait à résoudre la «question épique», et notamment à faire la part des choses, au sein de l'épopée grecque, entre les répétitions et contradictions inhérentes au genre épique et celles liées aux interpolations⁴⁴. Au-delà, ses travaux ouvraient la voie à de nouvelles perspectives épistémologiques. La transposition, à un corpus centrasiatique, des réflexions engagées par Steinthal sur l'épopée, débouchait en effet sur un comparatisme que l'on pourrait qualifier d'analogique, par opposition au comparatisme généalogique qui s'était imposé à travers les études indo-européanistes, en particulier en Allemagne. Mais ce comparatisme analogique se distinguait aussi de celui que l'école anthropologique britannique commençait à promouvoir, en cette fin du XIX^e siècle, en recherchant dans les cultures contemporaines les survivances d'un passé sauvage.

La confrontation permanente, explicite ou sous-jacente, de Radloff avec les discussions en cours en Allemagne témoigne en outre du rôle important du «néo-humboldtianisme», dans ses différentes variantes, dans la constitution de l'orientalisme russe. Mais quel fut l'impact de ces transferts méthodologiques de l'Allemagne vers la Russie sur l'appréhension de l'interculturalité centrasiatique? En appliquant aux langues turques les principes de la grammaire comparée, Radloff a très certainement contribué à faire prendre la mesure de l'extension de la famille turcique et de l'expansion et de la migration des locuteurs de dialectes et de langues turques – au point qu'il put être accusé de pantouranisme. Dans ses travaux de linguistique comme dans son œuvre philologique et ethnographique, les phénomènes de circulation et d'hybridité sont largement thématiques. Mais dans le même temps, la perspective de reconstituer un état pur de la langue turque restait un horizon majeur de ses recherches. À cet égard, ses travaux restent tributaires d'une approche assez traditionnelle de la linguistique; en outre, ses efforts constants pour exhumer l'état supposément primitif de la langue turque le conduisirent à envisager le processus d'islamisation de l'Asie centrale d'avantage comme un obstacle à ses travaux que comme un objet d'étude en soi.

NOTES

* Le présent texte est une version augmentée de l'article paru en anglais dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 170-176.

1. Pour un panorama général et détaillé de l'histoire des explorations en Asie centrale, avec de nombreuses fiches bibliographiques, voir S. Gorshenina, *Explorateurs en Asie centrale. Voyageurs et aventuriers de Marco Polo à Ella Mailart*, Genève, Olizane, 2003.

2. F. W. Radloff, *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten*, Leipzig, O. Weigel, 1884 (2 vol.).

3. F. W. Radloff, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Südsibiriens*, 1866-1872 (vol. I-4); *idem*, *Proben der Volksliteratur der nördlichen türkischen Stämme*, 1885-1897 (vol. V-VII); *idem*, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme*, 1899-1907 (vol. VIII-X), le tout publié à Saint-Petersbourg, Akademie der Wissenschaften.

4. En plus de coordonner l'action des différentes personnes impliquées dans cette refondation du musée, Radloff effectua une mission à travers l'Europe pour collecter des données sur les autres musées similaires. Voir F. Wilhelm Radloff, «Otčet o komandirovke dlja obozrenija etnografičeskikh muzeev», *Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Petersbourg*, 1907, p. 743-748.

5. Une série de conférences commémoratives autour de l'œuvre de Radloff a été organisée à Saint-Petersbourg en 2012 à l'initiative d'Efim A. Rezvan, directeur des recherches à la Kunstkamera (Musée d'anthropologie et d'ethnographie de Pierre le Grand). À cette occasion, les archives de Radloff ont commencé à faire l'objet d'un dépouillement systématique. P. Matveeva a soutenu en 2013 une thèse *V. V. Radlov i stanovlenie Muzeja antropologii i etnografii (1894-1918) (po arhivnym istočnikam)* [V. V. Radloff et la naissance du Musée d'anthropologie et d'ethnographie (1894-1918) (selon des sources d'archives)]. Voir aussi P. Matveeva, E. A. Rezvan, «'Kamen' na doroge vremeni': k 175-letiju V. V. Radlova (1837-1918)», *Ural-Altaic Studies*, 2012, I/IV, p. 182-193. Pour les sources turques sur Radloff, se référer à G. Ziethen, «A Young Scholar in a Hurry. The Promotion and Academic Life of Friedrich Wilhelm Radloff (1837-1918) in 1858. A Contribution to Scholarly Relations in the 19th Century Part One», *Manuscripta Orientalia*, vol. XIX, n° 1, juin 2013, p. 48-66 (première partie) et n° 2, Décembre, p. 59-63 (deuxième partie : Addenda : Itinerarium and Correspondence of F. W. Radloff from 1858 to 1914 as Mentioned in Russian and German Archives), ici n° 1, p. 62, note 6.

6. Le patronyme même de Radloff pourrait faire songer à des origines slaves. Ahmet Temir rapporte cependant que Radloff tenait à ce que la confusion fût évitée. Voir A. Temir, «Leben und Schaffen von Friedrich Wilhelm Radloff (1837-1918). Ein Beitrag zur Geschichte der Türkologie», *Oriens. Journal de la société internationale d'études orientales*, vol. VIII, n° 1, 1955, p. 51-93, ici p. 51.

7. Pour un point sur les débats autour de la spécificité de l'orientalisme russe et la pertinence de l'interpréter dans un sens saïdien, voir Sergei Serebriany, «Résonances russes de l'orientalisme» – Littérature comparée et études postcoloniales vues du Moscou postsoviétique par un outsider», in P. Rabault-Ferhahn (éd.), *Théories intercontinentales. Voyages du comparatisme postcolonial*, Paris, Demopolis, 2014, p. 83-202.

8. Les sources biographiques sur F. Radloff sont peu nombreuses. Pour les données factuelles, je me référerai ici à G. Ziethen, «A Young Scholar in a Hurry», *loc. cit.* (note 5); A. Temir, «Leben und Schaffen von Friedrich Wilhelm Radloff (1837-1918)», *loc. cit.* (note 6); Jens Peter Laut, «Radloff, Friedrich Wilhelm», in *Neue Deutsche Biographie* 21, Berlin, Duncker & Humblot, 2003, p. 96-97; version en ligne : URL : <http://www.deutsche-biographie.de/pnd119238535.html>.

9. F. Bopp, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griechischen, Lateinischen, Litthauischen, Gothischen und Deutschen*, Berlin, Dümmler, 1833-1847.

10. Sur l'œuvre de Steinthal, voir C. Trautmann-Waller, *Aux Origines d'une science allemande de la culture. Linguistique et psychologie des peuples chez Heymann Steinthal*, Paris, Éditions du CNRS, 2006.

11. Sur l'histoire du comparatisme en Allemagne et son extension, à partir de la grammaire comparée des langues indo-européennes, à d'autres domaines des sciences humaines, voir P. Rabault-Ferhahn, *L'Archive des origines. Sanskrit, philologie, anthropologie dans l'Allemagne du XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 2008 (traduction anglaise *Archives of Origins. Sanskrit, Philology, Anthropology in 19th Century Germany*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2013).

12. G. Ziethen, «A Young Scholar in a Hurry», *loc. cit.* (note 5), p. 50. Il resterait à déterminer pourquoi et dans quelles circonstances Pietraszewski, alors âgé de 62 ans, prit sous son aile le jeune Radloff, malade.

13. H. Steintal, *Die Classification der Sprache dargestellt als die Entwicklung der Sprachidee*, Berlin, F. Dümmler, 1850; *ibid.*, *Die Mande-Neger-Sprachen psychologisch und phonetisch betrachtet*, Berlin, F. Dümmler, 1867.
14. Voir A. Temir, «Leben und Schaffen von Friedrich Wilhelm Radloff (1837-1918)», *loc. cit.* (note 6), p. 52. Voir notamment Wilhelm Schott, *Ueber das altai'sche oder finnisch-tatarische Sprachengeschlecht, von Wilhelm Schott*, Berlin, G. Reimer, 1849. Schott fut d'ailleurs impliqué dans une autre querelle scientifique, avec le linguiste et indianiste Otto von Boetlingk (1815-1904) cette fois, qu'il accusait d'avoir formulé la loi de l'harmonie vocalique du iakoute en plagiant ses propres travaux sans le citer.
15. Sur les difficultés rencontrées par Schott au cours de sa carrière, voir H. Walravens, «Les recherches sur l'Extrême-Orient au début du XIX^e siècle, ou: Paris, Mecque des orientalistes allemands», *Revue germanique internationale. Itinéraires orientalistes entre France et Allemagne* (Pascale Rabault-Fuerhahn, Céline Trautmann-Waller, éd.), n°6/2008, p. 33-48, ici p. 45-46. Pour une biographie complète de Schott, voir Hartmut Walravens, *Wilhelm Schott (1802-1899). Leben und Wirken des Orientalisten*, Wiesbaden, Harrassowitz, 2001.
16. G. Ziethen, «A Young Scholar in a Hurry», *loc. cit.* (note 5). G. Ziethen met aussi en avant la probable nécessité, pour Radloff qui venait de se marier, et dont le père était tout juste parti à la retraite, de quitter le domicile familial pour voler de ses propres ailes. À Saint-Petersbourg, il assurera sa subsistance en donnant des cours particuliers de latin et d'allemand (voir A. Temir, «Leben und Schaffen von Friedrich Wilhelm Radloff (1837-1918)», *loc. cit.* (note 6), p. 55).
17. *Ibid.*, p. 49.
18. D. Sinor, «Radloff's *Proben*», in *V. V. Radloff. South Siberian Oral Literature. Turkic Texts. Vol. I. With an Introduction by Denis Sinor*, Bloomington, Indiana University, 1967, p. V-XI, ici p. 2; A. Temir, «Leben und Schaffen von Friedrich Wilhelm Radloff (1837-1918)», *loc. cit.* (note 6), p. 52, 55.
19. A. Temir, «Leben und Schaffen von Friedrich Wilhelm Radloff (1837-1918)», *loc. cit.* (note 6), p. 58-59.
20. F. Wilhelm Radloff, *Versuch eines Wörterbuches der Türk-Dialekte*, Saint Pétersbourg: Akademie der Wissenschaften, 1893-1911 (4 vol.).
21. L'ampleur de ces correspondances, qui concernent autant l'anthropologie que la linguistique ou les questions muséographiques, est attestée par les manuscrits recensés in G. Ziethen, «A Young Scholar in a Hurry», *loc. cit.* (note 5), p. 59-63. Au nombre des correspondants de Radloff, on notera Karl Ernst von Baer, Adolf Bastian, Wilhelm Schott, Eduard Sachau, Friedrich Meitzen, Wilhelm Grube, Albert Grünwedel, Ernst Kuhn, ou encore Albert von Le Coq.
22. Sur le rôle des congrès dans l'initiation de projets orientalistes à l'échelle internationale, voir P. Rabault-Fuerhahn, «Les grandes assises de l'orientalisme. La question interculturelle dans les congrès internationaux des orientalistes (1873-1912)», *Revue germanique internationale*, n°12/2010, p. 47-67; *ibid.*, «“La science la robe au vent”. Le Congrès international des orientalistes et la disciplinarisation des études orientales», *Les Dossiers de HEL: La disciplinarisation des savoirs linguistiques Histoire et Epistémologie [supplément électronique à la revue Histoire Epistémologie Langage]*, 2012, V, disponible sur Internet: <http://htl.linguist.univ-paris-diderot.fr/num5/num5.html> [mise en ligne 14/12/2012].
23. Ses *Altürkische Inschriften der Mongolei* [Inscriptions en vieux-turc de Mongolie] publiées en 1894 et 1899 sur la base de trouvailles que lui avait envoyées son collègue danois Vilhelm Thomsen (1842-1927), furent d'emblée controversées, Radloff étant soupçonné d'avoir agi déloyalement envers Thomsen avec qui il était en concurrence pour le déchiffrement; en outre, la validité même de ses résultats fut mise en doute.
24. D. Sinor, «Radloff's *Proben*», *loc. cit.* (note 18), p. 6.
25. W. F. Radloff, *Proben der Volksliteratur*, *op. cit.* (note 3), vol. I, 1866, p. 11.
26. *Ibid.*, p. 13.
27. F. Wilhelm Radloff, «Die jakutische Sprache in ihrem Verhältnisse zu den Türkssprachen, 15. November 1906», *Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de Saint-Petersbourg*, VIII^e série, vol. VIII, n°7, 1906, p. 86.
28. F. Wilhelm Radloff, *Vergleichende Grammatik der nördlichen Türkssprachen, von W. Radloff. I. Theil. Phonetik der nördlichen Türkssprachen*, Leipzig, T. O. Weigel, 1882.
29. F. Wilhelm Radloff, «Die jakutische Sprache», *loc. cit.* (note 26), p. 28.
30. *Ibidem*, p. 52.
31. O. von Böhtlingk, *Über die Sprache der Jakuten*, Saint-Petersbourg, Buchdr. Der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1851. Voir Pascale Rabault-Fuerhahn, «Langue, culture et classification. Otto von Boetlingk et l'étude du iakoute», in *Transferts culturels et comparatisme en Russie. Slavica Occitania*, n°30, 2010, p. 165-185. À son arrivée en Russie, Radloff eut l'occasion de côtoyer Böhtlingk à Saint-Petersbourg. Il serait intéressant de documenter plus précisément leurs contacts.

32. Radloff recourt notamment à la craniologie.
33. Voir F. Wilhelm Radloff, «Einleitende Gedanken zur Darstellung der Morphologie der Türkssprachen. Der Akademie vorgelegt am 28. September 1905», *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg*, VIII^e série, t. VII, n°7, 1906, p. II et 35. Le volume est dédié à Theodor Nöldeke. Radloff établit sa propre classification des langues en discutant, comme l'avait fait Böhtlingk avant lui, les typologies d'August Pott et d'Heymann Steintal. Il cautionne d'ailleurs les objections que Böhtlingk avait formulées contre les principes classificatoires de Steintal.
34. N. Kershaw Chadwick, Viktor Zhirmunsky, *Oral Epics of Central Asia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, p. 273.
35. W. F. Radloff, *Proben der Volksliteratur*, *op. cit.* (note 3), vol. V, 1885, p. XIII.
36. Pour une vue synoptique des différents volumes composant les *Proben*, on se référera à N. K. Chadwick, V. Zhirmunsky, *Oral Epics of Central Asia*, *op. cit.* (note 33), p. 271.
37. W. F. Radloff, *Proben der Volksliteratur*, *op. cit.* (note 3), vol. IV, 1872, p. XVI.
38. H. Steintal, «Das Epos», *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Bd. 5, 1868, p. 1-57, citation p. 39.
39. W. F. Radloff, *Proben der Volksliteratur*, *op. cit.* (note 3), vol. V, 1885, p. XVII.
40. *Idem*, *Proben der Volksliteratur*, *op. cit.* (note 3), vol. III, 1870, p. XIV.
41. *Ibid.*, p. XIX.
42. W. F. Radloff, *Proben der Volksliteratur*, *op. cit.* (note 3), 1885, vol. V, p. XX.
43. *Ibid.*, p. III.
44. *Ibid.*, p. XXVI.

La « Route de la soie », imaginaires géographiques

L'association d'idées qui lie aujourd'hui les notions d'« Asie centrale » et de « Route de la soie » est indéniablement très vive auprès du public et profondément inscrite dans les représentations des acteurs extérieurs impliqués dans cette région et le recours à cette terminologie n'est depuis longtemps plus l'apanage de la géographie historique où elle s'est d'abord épanouie entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle.

L'hyperprésence, notamment dans la littérature spécialisée en questions internationales et en « géopolitique », de notions visant à remédier à la méconnaissance de l'Asie centrale d'aujourd'hui et d'hier par la simplification, semble aujourd'hui bien contre-productive. Par le recours presque systématique à des explications d'hypothétiques « grands jeux » placés dans le cadre stéréotypé de lieux dont on ne peut que déplorer avec Frantz Grenet que ceux-ci en sont alors réduits à « faire rêver »¹, certains auteurs souhaitant parler à tous ont souvent privé ceux-ci de la réelle complexité et de la profondeur de l'histoire de cet espace.

La pertinence de l'usage de cette notion est l'objet de vifs débats au-delà de l'audience restreinte des études centrasiatiques en général. Certains voient l'expression « Route de la soie » en tant qu'idée d'une route transasiatique continue comme un concept « néfaste »², voire même comme une vaine « tromperie romantique »³. Pour d'autres, comme l'historien spécialiste des croisades et d'histoire globale Alfred J. Andrea, « il n'y a pas de raison d'abandonner ces termes évocateurs quoique inexacts. L'histoire sans romance est stérile »⁴. Nombreux néanmoins sont ceux qui privilégient une approche médiane refusant d'abandonner ni d'adopter totalement ce nom, à l'image de Susan Whitfield selon qui :

«Il n'y a pas besoin de créer de nouveaux termes trompeurs, ni de rejeter un terme pratique et reconnu, mais plutôt de s'appliquer à mieux comprendre les routes de commerce. Une fois que nous disposerons d'une analyse plus détaillée de leur économie, de leur histoire et de leur géographie nous verrons s'il est réellement utile à la recherche de distinguer ainsi certaines routes et produits. Peut-être le terme "Route de la soie" sera-t-il alors plus étroitement défini, ou deviendra-t-il obsolète, mais la recherche est toujours loin de ce moment⁵.»

Ce qui caractérise d'abord le succès de la notion de «Route de la soie» c'est, peut-être autant que la simplification évocatrice, la fausse évidence dont témoigne le recours courant à deux majuscules imposantes qui font de la «Route de la soie» une «Route de la soie». Ce nom, voire cette «marque», présente alors une allure qui se révèle plus solide que ses fondations⁶. Il faut en effet noter ce qu'il porte d'incertitude et de multiplicité, comme le note Étienne de la Vaissière en introduction de son *Histoire des Marchands Sogdiens* :

«La force de l'image a conduit à une large diffusion du thème. Pourtant aucun objet historique qui puisse être nommé "Route de la soie" n'a jamais été défini avec précision. Étape historiographique sans doute nécessaire, cette idée ne repose sur aucun concept historique clair⁷.»

Un tel constat est aussi stimulant que rigoureux : il libère des illusions d'un passé fantasmé dans un exotisme anhistorique et rappelle les précautions de la majorité des chercheurs spécialistes de la région face à ce terme. Dans un récent ouvrage à large diffusion, Valerie Hansen montre ainsi une approche nuancée, rappelant que les routes de ce réseau, «cette bande de sentiers mouvants et anonymes traversant de vastes zones de déserts et de montagnes»⁸, ne furent pour une majorité d'entre elles jamais très fréquentées et que c'est précisément le caractère exceptionnel et le faible volume des trajets intercontinentaux qui ont fait leur succès postérieur dans la littérature grecque, latine, arabe, perse, etc.

Au cours des dernières années, de telles synthèses ont permis aux non-spécialistes de mieux comprendre les progrès des recherches archéologiques, linguistiques, géographiques qui ont observé les réseaux ayant parcouru tout ou partie de l'Asie centrale, notamment pendant l'Antiquité et le Haut Moyen Âge. Par ailleurs, certains chercheurs se sont intéressés à la généalogie de la notion-même de «Route de la soie» et ont révélé une grande partie des processus ayant présidé à la diffusion de ce terme suite à son «invention» par le géographe Ferdinand von Richthofen.

Grâce notamment à Daniel C. Waugh et à Tamara Chin⁹, on peut aujourd'hui mieux comprendre la «Route de la soie» comme concept né dans le cadre du développement de la géographie historique et politique allemande plutôt qu'au sein de l'orientalisme

et de la philologie. Néanmoins, certains aspects de cette question restent à étudier plus en profondeur. Il serait notamment utile de définir les modalités exactes du lien entre l'expansion de l'idée de «Route de la soie» et le développement de nouveaux réseaux de transport ferroviaires en Asie centrale à la fin du XIX^e siècle et au XX^e siècle, qui n'ont été que marginalement évoquées¹⁰, ou encore de s'appuyer sur les recherches historiques sur l'industrie séricicole¹¹ pour replacer cette attention accordée à la soie dans le contexte économique de son époque.

En tentant d'esquisser les contours d'une petite enquête sur les traces de l'idée de «Route de la soie», on en apprend moins sur l'Asie centrale antique que sur la lente construction des regards européens sur le centre continental d'un Orient méconnu, et finalement sur les contradictions malheureuses d'impérialismes habités par les mythes des grands systèmes géopolitiques. L'objectif de cet article n'est donc pas d'émettre une opinion sur la pertinence ou non de la notion même de «Seidenstrasse» formulée par Ferdinand von Richthofen mais plutôt, dans l'esprit des travaux de Svetlana Gorshenina ou Christian Grataloup¹², de mettre en évidence les héritages et représentations portés par l'idée de «Route de la soie» et, *in fine*, tenter de comprendre comment ce patrimoine terminologique s'est imposé presque partout comme un symbole majeur de l'Asie centrale.

LES ROUTES D'UN GÉOGRAPHE

Le baron Ferdinand von Richthofen, né en 1833, est reconnu comme l'inventeur du terme, qui apparaît dans une carte réalisée en 1876 mais publiée seulement l'année suivante dans l'ouvrage du géographe, *China*¹³. Formé à Berlin, Richthofen est géologue de formation mais aussi explorateur et a montré un attrait particulièrement saillant pour l'histoire. Grande figure de la science géographique moderne dont la renommée à la fin du XIX^e siècle n'est surpassée que par celles de Carl Ritter et surtout d'Alexander von Humboldt, von Richthofen se distingue parmi ses contemporains par une habileté politique et un intérêt pour les hommes qui sont spécialement remarquables dans les travaux publiés dans la seconde partie de sa vie. Richthofen a voyagé en Chine et en Asie orientale de 1859 à 1862, avant de travailler comme géologue en Californie pendant la ruée vers l'or. Il revient en Chine de 1868 à 1872, pour en étudier la géologie et la géographie physique. Revenu en Allemagne, il consacre plusieurs années à préparer le premier volume d'un grand ouvrage consacré à la Chine, publié en 1877. Professeur à Bonn, Leipzig, puis Berlin, il préside la Société de géographie de Berlin jusqu'à sa mort en 1905. On ne trouve guère trace d'Asie centrale dans ses notices biographiques, mais la région est pourtant l'une des obsessions de sa vie, une passion et un regret. Avant de se rendre en Chine, il connaît la région par les travaux de Humboldt et de Ritter, ainsi que ceux de Pyotr Semyonov, sans doute le plus influent des géographes

russe du XIX^e siècle et un des meilleurs amis de jeunesse de Richthofen, connu lors de leurs études à Berlin, mais aussi un explorateur de l'Asie centrale et un président de la Société impériale russe de géographie qui soutint les voyages en Asie centrale d'explorateurs importants comme Nikolaï Prjevalski et Piotr Kozlov. S'inscrivant dans la continuité de nombreuses tentatives de définir géographiquement l'Asie centrale au XIX^e siècle¹⁴, Richthofen en a proposé une définition d'après ses caractéristiques hydrographiques, placée dans le premier chapitre de son œuvre sur la Chine. Ce premier volume est en fait consacré à l'Asie centrale qu'il fait aller «des hautes terres du Tibet au Sud, jusqu'à l'Altaï au Nord, de la ligne de partage des eaux du Pamir à l'Ouest jusqu'à celle des monts Khingan à l'Est»¹⁵. Comme l'a expliqué Svetlana Gorshenina, notre «Asie centrale» est pour lui une Asie «moyenne», en réalité périphérique à l'Asie «centrale». En dépit d'un grand projet d'expédition conçu en 1861, prévu du Gange au Kashmir, puis vers le Taklamakan et enfin la Sibérie, c'est sans jamais s'être rendu en Asie centrale que Richthofen consacre plusieurs de ses cours, à cette région, au commerce transasiatique, et à la Russie d'Asie.

On comprend mieux la naissance de l'expression «Route de la soie» au singulier et au pluriel sous sa plume en 1877 dans ce premier volume de *China* en s'intéressant à la fois aux sources de Richthofen et au contexte politique européen et centrasiatique de l'époque. La première tentative de définition de la «Route de la soie» est une tautologie : «les routes de la soie sont les routes qu'empruntaient les marchands de soie» résume Richthofen cette année-là dans une communication auprès de la Société de géographie de Berlin¹⁶. Pour rattacher les routes au commerce de la soie en particulier, Richthofen s'appuie sur les sources antiques, notamment Marin de Tyr, qui est la source principale de Ptolémée sur l'Asie, ainsi que Pline l'Ancien. Richthofen n'a pas lu Ptolémée en allemand car son œuvre n'avait pas encore été traduite dans cette langue ; probablement en a-t-il pris connaissance en latin, qu'il maîtrisait mieux que le français, langue dans laquelle il existait déjà une traduction. Il a également lu Ptolémée indirectement par la compilation de synthèses de géographies grecques et romaines réalisée par le géographe et historien Konrad Mannert à la fin du XVIII^e siècle, qui est cité dans *China* et qui resta un classique jusqu'aux premières publications d'Aurel Stein¹⁷. Les sources primaires accessibles à Richthofen étaient effectivement minces, ce dont il semble d'ailleurs faire peu de cas en utilisant nombre de travaux de géographes et orientalistes, de Carl Ritter à Julien Girard de Rialle en passant par Abel Rémusat, Klaproth, ou Henry Yule, de comptes-rendus d'expéditions récentes de Nikolaï Prjevalski ou Raphaël Pumpelly, et en se concentrant dans un premier temps sur l'exposé de sa conception du rôle du transport dans l'histoire que l'introduction de son livre lui donne l'occasion de développer avant d'en venir à l'étude géologique de la Chine, qui constitue le cœur de l'ouvrage et la base de son système géographique.

Un regard diachronique sur les projets de développement des infrastructures de transport, notamment ferroviaires, permet de reconsidérer le symbole culturel de la «Route de la soie» au prisme de l'aménagement du territoire et des grands projets impériaux et révèle une analogie frappante entre les enthousiasmes et échecs d'hier et ceux d'aujourd'hui. L'histoire des «routes commerciales» construite par Richthofen s'inscrit en effet dans le droit fil de l'émergence d'une génération de géographes européens ferroviathes dont on vit la caricature en Halford Mackinder et dans la continuité de l'émergence d'une géographie du transport en Allemagne dans la seconde partie du XIX^e siècle, à la suite des travaux pionniers de Johann Kohl dans les années 1840, ou de Oskar Peschel dans les années suivantes¹⁸. Richthofen rentre de Chine en 1873, il s'agit d'une année importante : cette année-là, Prjevalski rentre à Saint-Petersbourg après trois ans au Turkestan chinois, Semyonov, l'ami de jeunesse de Richthofen, devient président de la Société impériale russe de géographie. Dans le même temps, la Russie s'allie à l'Allemagne unifiée et à l'Autriche-Hongrie dans le cadre de l'Entente des Trois Empereurs. Quelques années plus tôt, l'Allemagne avait été unie autour de la Prusse et avait vaincu la France, notamment grâce à son organisation de logistique ferroviaire. Dans l'Empire russe, on pouvait observer un grand mouvement de développement des chemins de fer, sous la houlette de Pavel Melnikov, ministre du transport. Alors que les États-Unis avaient réalisé le premier chemin de fer transcontinental en 1869, l'idée d'une telle ligne transasiatique commençait à circuler à Saint-Petersbourg. Mais au Turkestan russe, il n'y avait pas encore de chemin de fer... Les projets de développement du transport fluvial sur l'Amou-darya avaient échoué à la fin des années 1860, mais en 1873, on voit soudain apparaître des projets ferroviaires, notamment celui de Charles Cotard, qui, ayant travaillé sur le percement du canal de Suez, parvient à rencontrer Ferdinand de Lesseps à Constantinople en avril pour le convaincre. Celui-ci adopte le projet, écrit directement au général Ignatieff, ambassadeur de Russie dans la même ville, puis à l'Empereur Alexandre II, afin de défendre cette idée de chemin de fer de Calais à Calcutta, dont la portion manquante devra être construite par la Russie d'Orenbourg à Samarkand et par l'Angleterre de Samarkand à Pechawar. Ignatieff se montre d'abord enthousiasmé, puis recule. Les Britanniques se montrent méfiants immédiatement et interdisent le passage de la frontière afghane aux ingénieurs français envoyés pour étudier le terrain. L'Angleterre avait en fait déjà conçu trois ans plus tôt son propre chemin de fer transasiatique, sous l'impulsion d'Henry Rawlinson qui avait imaginé une ligne rejoignant l'Inde par le Levant, la Mésopotamie et la Perse, laquelle rencontra trop d'obstacles politiques pour devenir réalité¹⁹.

De son côté, le tsar convaincu sinon de la pertinence du projet français, du moins du principe de son idée, ordonna la réalisation d'un rapport de faisabilité pour une ligne Orenbourg-Tachkent, qui ne vit finalement le jour que des décennies plus tard,

longtemps après la construction du chemin de fer transcaspien, de Krasnovodsk à Samarkand, qui bénéficia des efforts de Lessar ainsi que d'Annenkov²⁰.

Quelques années plus tôt, pendant les années 1870, deux autres projets envisageaient le rêve de constitution d'une artère ferroviaire transasiatique, celui du colonel russe Bogdanowitsch, qui prévoyait une ligne de Moscou à Omsk, puis Irkoutsk, Khaïlar (Mongolie) et Pékin, et celui de Ferdinand von Richthofen, reliant la Chine à l'Allemagne via Khamil (aujourd'hui Kumul ou Hami), Kouldja (aujourd'hui Yining), Semipalatinsk (aujourd'hui Semeï) et Omsk²¹.

Alors qu'il développait déjà sa géographie historique des dites « routes de la soie », celui-ci défendait en 1873 « la construction d'un chemin de fer pour connecter l'Europe, et plus spécifiquement la Russie, avec la Chine »²². Ce projet devait être :

« Une de ces performances révolutionnaires par lesquelles l'habileté et l'énergie humaines dépassent les distances et les difficultés naturelles, car il bâtit un pont au-dessus des déserts et des steppes d'Asie centrale²³. »

LA ROUTE DE LA SOIE APRÈS RICHTHOFEN

Entre 1877 et 1910, malgré la diffusion large et les nombreuses recensions de *China* dans les revues de géographie, et en dépit de l'influence importante de Ferdinand von Richthofen en Europe, la notion de « Route de la soie » est reprise ou commentée par les géographes. Parmi les très rares exceptions, on peut noter celle d'Élisée Reclus, qui inclut dès 1881 un tracé sommaire de la « Route de la soie » sur une carte des voyages à travers l'Asie centrale publiée dans le volume VI, *Asie russe*, de sa *Géographie universelle*.

Alors qu'est publié en 1910 la première monographie adoptant dans son titre l'expression « Seidenstrassen », l'ouvrage d'Albert Hermann intitulé *Die Alten Seidenstrassen zwischen China und Syrien*, les explorateurs qui constituent la première génération de l'archéologie européenne du désert du Taklamakan se montrent plus prudents dans l'emploi de cette notion, à l'image d'Aurel Stein, Albert von Le Coq et Albert Grünwedel.

Pendant l'entre-deux-guerres, l'usage de l'expression ne fait pas consensus chez les historiens. À titre d'exemples, on peut noter que si Eric Warmington utilise les termes « silk route » et « great silk route » de nombreuses fois dans sa monographie consacrée au commerce entre l'Empire romain et la Chine²⁴, Vasilij Barthold, ne mentionne pas ce terme dans son *Histoire de la vie culturelle du Turkestan* publiée un an plus tôt²⁵.

Le succès contemporain massif de l'idée de Route de la soie est en effet postérieur, et s'il est lié à la personne de Richthofen comme à celles de Stein, von Le Coq ou Paul Pelliot, il est largement le fait de la figure de Sven Hedin. L'explorateur suédois, ancien élève

de Richthofen ayant désobéi à l'injonction de son maître de se former complètement à la géologie avant de partir en Asie centrale, a conduit l'expression à la postérité, notamment grâce à ses livres destinés au grand public publiés à la suite des comptes rendus scientifiques de ses voyages d'exploration. Sven Hedin était alors une vedette incontournable de l'exploration qui faisait les couvertures des revues illustrées et dont les récits publiés en feuilleton connaissaient un grand succès depuis 1898. C'est plusieurs décennies après la mort de son maître Ferdinand von Richthofen que son livre *Sidenvägen* (La Route de la soie), publié en suédois en 1936, connut un succès international avec ses traductions en anglais en 1938 et en allemand en 1941²⁶. En raison du soutien apporté à Hitler par Hedin et de son oubli progressif jusqu'à sa mort en 1952, les aventures centrasiatiques de celui-ci avaient largement perdu leur immense popularité lorsqu'au début des années 1960 le classique de Luce Boulnois parut en français et en nombreuses traductions²⁷, avant que la détente ne favorise le renouveau du terme deux décennies plus tard.

NAISSANCE D'UN SYMBOLE

Une recherche bibliométrique superficielle permet de dégager une tendance générale en comparant les occurrences du terme « Route de la soie », « Seidenstrasse », « Silk Road » dans les catalogues en ligne des bibliothèques nationales allemande, américaine, britannique, française et suisse. Des données similaires pour les publications en russe, en chinois et en ouzbek seraient également d'un grand intérêt pour mettre en perspective ces premières observations, mais ne pouvant en disposer, on peut du moins noter qu'au cours des quarante dernières années, l'utilisation du terme est devenue un phénomène éditorial dont attestent des centaines de titres dans de nombreuses langues et une croissance particulièrement nette entre 1985 et 1995. Avant la fin des années 1970 et notamment le récit de voyage de Jan Myrdal, publié en suédois en 1977 et en anglais deux ans plus tard, les publications portant ce titre sont rares²⁸.

Tandis que les années 1980 font repasser la « Route de la soie » du monde des chercheurs à celui du grand public, avec des succès internationaux tels que le livre de Peter Hopkirk *Bouddhas et rodeurs sur la Route de la soie*²⁹, les années 1990 voient l'expression devenir le lieu commun politique sur l'Asie centrale par excellence. Cela traduit d'abord l'intérêt autant que les difficultés pratiques des institutions internationales en Asie centrale et derrière les hésitations de leurs tentatives de formulation d'une base théorique et historique à leur action, témoigne de leur relative ignorance des réalités de la région. Ce symbole devenu populaire est l'objet d'une réappropriation systématique fortement chargée sur le plan idéologique. L'UNESCO se montre très tôt sensible à cette notion³⁰ et en fait dès 1988 le modèle historique d'un universalisme culturel édulcoré, tout en soutenant des publications et événements censés rapprocher des acteurs

de la communauté scientifique par-delà les clivages idéologiques, en promouvant la coopération entre chercheurs issus d'États postsoviétiques et chercheurs européens, américains et chinois.

La base politique du projet de l'UNESCO, qui donna lieu pendant les années 1990 à cinq expéditions de recherche ainsi qu'à 26 séminaires de recherche internationaux, est néanmoins déroutante pour les historiens : ce programme entend embrasser une vaste région « Route de la soie » s'étendant de la Chine au bassin Méditerranéen. Prévu pour durer dix ans puis pérennisé, ce programme nommé officiellement « Étude intégrale des Routes de la soie : routes du dialogue » envisageait une histoire des échanges transasiatiques sur plus de trois millénaires permettant de démontrer que :

« Les échanges pacifiques entre Est et Ouest, qui ont façonné en profondeur et enrichi les cultures le long des routes de la soie, sont de précieuses leçons sur le potentiel du dialogue interculturel pour les sociétés contemporaines³¹. »

Quelques années après les débuts du projet de l'UNESCO, la Commission européenne y vit à son tour un mythe à même de soutenir et de communiquer sur TRACECA, son programme de développement des infrastructures de transport routier et ferroviaire dans le Caucase du Sud et en Asie centrale. TRACECA n'a jamais fonctionné en Asie centrale et ses seuls réels succès sont à trouver du côté de l'axe Bakou-Batoumi et de la connexion des ports géorgiens avec la Roumanie³². Ce sont des succès limités dont les volumes de transport traduisent la modestie. Les objectifs et méthodes de ce programme développé pour la Commission européenne par le Français François Lamoureux, dès 1992, sont d'abord politiques et relèvent en grande partie d'une communication visant des partenaires commerciaux et institutionnels au niveau global, en s'appuyant sur des projets de petite taille et de coût peu élevé au niveau local³³. Si l'idée de « Route de la soie » est utilisée pour promouvoir la conférence « Restoration of Silk Route » tenue en septembre 1998 à Bakou, elle souligne surtout le caractère fortement symbolique de cette initiative visant à remédier à l'enclavement de l'Asie centrale, un phénomène lui tout à fait significatif qui a été largement expliqué par Gaël Raballand et Julien Thorez à différentes échelles et à l'aide d'approches différentes³⁴.

MYTHES ÉCONOMIQUES ET RÉALITÉS POLITIQUES DES PROJETS DE TRANSPORT TRANSASIATIQUES

Les grands programmes de développement d'infrastructures de transport centre asiatiques développés depuis 1992 par les institutions internationales et certaines puissances extérieures ont ceci de remarquable – et déplorable – qu'ils promeuvent toutes

une « nouvelle Route de la soie », un fantasme de continuité transfrontalière et de libre commerce, alors qu'ils ne présentent pas les signes d'une réelle coopération entre eux et semblent plutôt imposer leur vision au détriment des autres projets, et parfois au mépris des besoins réels qui sont insuffisamment évalués par des études de terrain.

Dans la lignée de l'idée de corridor transasiatique comme facteur d'unité politique et de développement économique évoquée dès septembre 1990 par le ministre des affaires étrangères de l'URSS, Edouard Chevarnadze, lors d'une conférence à Vladivostok, les projets les plus ambitieux sont souvent les plus politiques, ceux qui correspondent le moins à des besoins infrastructurels clairs, à une quelconque efficacité ou et à une possibilité de rentabilité à moyen-terme. Plusieurs structures ne sont plus aujourd'hui que des coquilles vides et après deux décennies de programmes internationaux, aucun n'a fait l'unanimité et réussi à fédérer les projets politiques de façon pérenne : ni le projet de chemin de fer transasiatique de la Commission économique et sociale pour l'Asie et le Pacifique (UNESCAP), ni les corridors multimodaux promus par la Communauté économique eurasiatique (EURASEC/EBPA39C), ni ceux défendus par l'Organisation de coopération économique (ECO), basée à Téhéran, ni même encore ceux du programme de Coopération économique régionale centrasiatique (CAREC) développé par la Banque Asiatique de Développement, qui s'avère certainement la plus efficace de ces structures dans le domaine du transport.

LA STRATÉGIE AMÉRICAINE : ENTRE LOGISTIQUE MILITAIRE ET RÊVES POLITIQUES

La stratégie « Route de la soie » américaine développée pendant les dernières années de la guerre en Afghanistan sur la base de la « Silk Road Strategy », formulée dès 1999, s'appuie sur un discours culturel vague et formule une ambition largement improvisée de transformer dans un mélange des genres à l'ambiguïté déroutante la tactique contre-insurrectionnelle en projet de développement politico-économique pour l'Afghanistan et l'Asie centrale, en s'appuyant notamment sur les « effets structurants » des infrastructures de transport³⁵.

L'intérêt américain pour la « Route de la soie » comme schéma géopolitique d'une Asie continentale stable et intégrée aux échanges internationaux de façon favorable à ses intérêts ne se limite pas à des actions diplomatiques mais se trouve également au centre d'initiatives telles que le Smithsonian Folklife Festival de 2002 qui portait cette année-là le titre : « The Silk Road : connecting cultures, creating trust ». Pour l'historien Alfred Andrea, cet événement était même « la réponse du Smithsonian au 11 septembre »³⁶. Plusieurs institutions développaient alors des programmes d'étude consacrés à (ou simplement nommés d'après) la Route de la soie, tandis que la logistique militaire de l'intervention en Afghanistan conduisait le commandement militaire dédié

au transport et à la logistique (TRANSCOM) et le commandement militaire central (CENTCOM) à faire l'expérience des problématiques de transport en Asie centrale.

Quelques années plus tard, en réponse aux obstacles logistiques rencontrés au Pakistan, seul territoire de transit originellement envisagé pour faire parvenir matériels et vivres par la terre aux troupes de la coalition menée par les États-Unis, l'armée fit pression sur le secrétariat aux affaires étrangères pour obtenir l'extension des possibilités de transit vers l'Afghanistan aux États d'Asie centrale, en particulier l'Ouzbékistan³⁷. Dans le contexte de relations bilatérales tendues, il fut permis à des prestataires logistiques des forces américaines de travailler avec O'zbekiston Temir Yollari, la compagnie ferroviaire nationale ouzbékistanaise³⁸. Ce projet a pris, au-delà de sa dimension militaire, un tour plus politique lorsqu'il a été décidé de greffer au projet logistique Northern Distribution Network, une vision politique complémentaire prétendue à long terme : la «New Silk Road initiative», continuellement promue par certains *think tanks*, chercheurs et experts, notamment le politologue Frederick Starr³⁹.

Les troupes françaises auraient également pu utiliser le Northern Distribution Network pour rapatrier la majeure partie de ses matériels non-létaux dans le cadre du retrait d'Afghanistan prévu fin 2012, mais les accords passés, notamment entre les filières fret de la SNCF et des chemins de fer russes durent être annulés en raison du choix français de projeter des forces très rapidement au Mali⁴⁰. Pendant ce temps, comme d'autres projets avant et conformément à ce que la plupart des entreprises de transport installées en Asie centrale craignaient, la Silk Road Strategy était peu à peu délaissée et les rêves de corridor transcontinental conçus à Washington se sont largement dissipés.

LES ÉCHELLES MULTIPLES DES AXES CHINOIS

Si elles font très régulièrement la une depuis quelques mois, les tentatives chinoises de mise en place de corridors ferroviaires à travers l'Asie ne sont pas nouvelles, mais elles ne sont pas suffisamment mises en perspective aujourd'hui par une attention suffisante aux différentes échelles auxquelles les axes entre le Xinjiang et l'Asie centrale post-soviétique devraient être observés. Comme le notait Jean Radvanyi dans *Hérodote* en 2002, le projet de connecter Kachgar à Tachkent via Djalalabad dépendait à la fois d'investissements importants et d'une volonté politique de favoriser cette voie. Or si les capitaux étaient à disposition, la volonté politique ne s'est pas tournée vers ce corridor pour lui préférer un passage du Tian Shan plus au nord, au détriment du Kirghizstan, du Tadjikistan et de l'Ouzbékistan. La seule ligne alternative au transsibérien est donc celle passant par Urumqi et le Kazakhstan : il existe une rupture de charge, mais elle marque un passage dans l'Union économique eurasiatique dont les procédures douanières facilitées permettent un gain de temps et de coût pour les rares transporteurs

qui l'empruntent – en l'occurrence aujourd'hui, surtout la coentreprise germano-russe TransEurasia logistics. Ici encore, les axes de transport sont développés aujourd'hui surtout en raison de leur valeur symbolique, qui s'intègre à l'ensemble de discours et images mobilisés par la Chine pour développer son influence en Asie centrale au cours des dernières décennies⁴¹.

L'axe évoqué régulièrement par le président Xi Jinping comme un exemple de l'idée de «ceinture économique Route de la soie» (*sichou zhilu jingjidai*, 丝绸之路经济带) bénéficiant d'investissements futurs à hauteur de 40 milliards de dollars, n'est intéressant que pour le Kazakhstan et uniquement pour les droits de transit qu'il génère. Cette route-là ne fait gagner que deux semaines de temps de transport entre la Chine et l'Ouest de l'Europe par rapport au transport maritime mais a un coût de revient 25 % plus élevé pour les transporteurs et reste donc très peu compétitive, sauf sur le transport de certains produits à forte valeur ajoutée. Il n'est donc pas surprenant qu'un rapport d'un *think tank* européen concluait il y a quelques années :

«Il y a quelques marchés de niche pour le trafic transcontinental à travers des corridors terrestres eurasiatiques [...]. Le volume de transit pourrait passer de l'actuel pourcentage de 1 % à des flux commerciaux UE-Chine à environ 5-10 %⁴².»

Cette estimation esquisse donc les traits d'une «nouvelle Route de la soie» dont les volumes transportés sont minimales à l'échelle du commerce international. Pourtant, en changeant d'échelle, on peut noter que si le transport terrestre entre la Chine et l'UE reste très peu important, celui entre la Chine et ses voisins post-soviétiques a connu une croissance très importante, qui, si elle révèle des volumes faibles à l'échelle des exportations chinoises, modifie profondément les économies centrasiatiques enclavées. Alors qu'en 1992 le volume total des échanges entre la Chine et les États centrasiatiques s'élevait uniquement à 422 millions de dollars et pointait à peine à un milliard de dollars en 2000, il atteignit ensuite très rapidement plus de 8 milliards de dollars en 2005, plus de 25 milliards de dollars dès 2008⁴³. Il s'élève depuis 2012 à plus de 45 milliards de dollars par an, soit plus de 10 000 % du volume observé vingt ans plus tôt⁴⁴...

La «Route de la soie» comme entreprise revivaliste est une illusion, un mythe puissant qui, s'il nourrit des espoirs appelés à être déçus, connaît un succès comme symbole géopolitique aussi extraordinaire qu'est répandue parmi ses laudateurs la méconnaissance de l'objet historique auquel il fait référence. Cette notion peut-elle alors être prise comme une métaphore inoffensive, comme une belle image qui confond en un

syncrétisme impressionniste les échanges commerciaux, linguistiques, philosophiques, religieux, politiques et techniques intervenus à plusieurs dizaines de siècles de distance dans un espace indéterminé ?

À l'image du *topos* des caravanes de chameaux parmi des dunes du désert du Takla-makan, image extrêmement récurrente sur les couvertures de livres évoquant cette région, qui semblent peu ou prou toujours les mêmes, l'expression « Route de la soie » semble montrer aujourd'hui une omniprésence envahissante. Elle rejoint la litanie des « heartland », « grand jeu », « immensité des steppes », « carrefour des empires », mots-clefs simplificateurs qui irritent ceux qui consacrent leur vie à construire patiemment des analyses fines en s'appuyant sur des mois, des années voire des décennies de travaux de terrain, mais aussi sur le corpus d'une littérature consacrée à l'Asie centrale publiée en plus d'une dizaine de langues et aujourd'hui impossible à embrasser entièrement en une vie.

Si la notion de « Route de la soie », lorsqu'elle n'est ni définie ni problématisée peut mettre mal à l'aise des chercheurs divisés sur la pertinence de son utilisation trop systématique, sa popularité invite également à réfléchir aux conditions d'existence d'un champ transdisciplinaire d'études centrasiatiques, concrétisé par exemple par la publication des *Cahiers d'Asie centrale*.

En retraçant côte à côte, d'une part, les évolutions des lieux et des cultures dont la synthétisation est assignée à la terminologie « Route de la soie » et, d'autre part, la généalogie des imaginaires géographiques qu'elle mobilise aux marges de la recherche historique, on peut se trouver mieux armés face aux abus de langage de certains discours contemporains sur l'Asie centrale et témoigner de la richesse de cette région, mais aussi de l'intérêt d'étudier l'histoire de son appréhension par l'Ouest. Une étude des perceptions et appropriations centrasiatiques, chinoises, persanes, turques, indiennes, entre autres, des discours sur la « Route de la soie » serait alors nécessaire pour enfin nous permettre de « décentrer » notre regard sur les pérégrinations de cette idée résolument européenne.

NOTES

- * Cet article est un texte original qui ne figure pas dans l'édition des actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013.
1. F. Grenet, *Recentrer l'Asie centrale*, Paris, Collège de France/Fayard, coll. « Leçons inaugurales du Collège de France », n° 239, mars 2014, p. 23.
 2. K. Rezakhani, « The Road That Never Was : The Silk Road and Trans-Eurasian Exchange », *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 30, n° 3, 2010, p. 420.
 3. H. Pope, « The Silk Road : A Romantic Deception ? », *The Globalist*, 24 November 2005. URL : <http://www.theglobalist.com/StoryId.aspx?StoryId=4889>, consulté le 20.12.2014.
 4. A. J. Andrea, « The silk road in world history : a review essay », *Asian Review of World Histories*, vol. 2, n° 1, 2014, p. 127.
 5. S. Whitfield, « Was there a silk road ? », *Asian Medicine*, n° 3, 2007, p. 211.
 6. Lors d'un sommet international tenu le 9 mars 2011 à Berlin en présence des ministres du tourisme des pays de la zone « Route de la soie » définie par l'Organisation mondiale du tourisme, son secrétaire général Taleb Rifai souligna l'importance de « la promotion de l'identité de marque "Route de la soie" » : « UNWTO Silk Road Ministers' Summit : Commitment and cooperation to establish a powerful brand ». URL : <http://silkroad.unwto.org/news/2011-03-22/unwto-silk-road-ministers-summit-commitment-and-cooperation-establish-powerful-brand>, consulté le 18.12.2014.
 7. É. de la Vaissière, *Histoire des marchands sogdiens*, Paris, Collège de France/De Boccard, 2002, p. 7.
 8. V. Hansen, *The Silk Road : A New History*, New York, Oxford University Press, 2012, p. 6.
 9. D. Waugh, « Silk Roads : Toward the Archaeology of a Concept », *The Silk Road*, vol. 5, n° 1, 2007, p. 1-10 ; T. Chin, « The Invention of the Silk Road, 1877 », *Critical Inquiry*, vol. 40, n° 1, 2013, p. 194-219.
 10. N. Green, « From the Silk Road to the Railroad (and Back) : The Means and Meanings of the Iranian Encounter with China », *Iranian Studies*, vol. 48, 2013, n° 2, DOI : 10.1080/00210862.2013.855047.
 11. G. Federico, *An Economic History of the Silk Industry, 1830-1930*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
 12. S. Gorshenina, *L'Invention de l'Asie centrale. Histoire d'un concept, de la Tartarie à l'Eurasie*, Droz, Genève, 2014 ; eadem, « Comment penser l'Asie du Milieu et l'Asie du Centre ? », *Espace populations sociétés*, 2007, n° 1, p. 15-31 ; Chr. Grataloup, *L'invention des continents, Comment l'Europe a découpé le Monde*, Paris, Larousse, 2009.
 13. « Karte von Central-Asien », in F. von Richthofen, *China : Ergebnisse eigener Reisen und darauf gegründeter Studien*, Berlin, Dietrich Reimer, 1877 (carte non paginée).
 14. S. Gorshenina, *L'Invention de l'Asie centrale*, op. cit. (note 12).
 15. F. von Richthofen, *China*, op. cit. (note 13), p. 7.
 16. F. von Richthofen, « Über die zentralasiatischen Seidenstrassen bis zum 2. Jahrhundert nach Christus », *Verhandlungen der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, 1877, p. 96.
 17. K. Mannert, *Geographie der Griechen und Römer*, Nuremberg, 1788, vol. 1, p. 151.
 18. Voir A. Hettner, « Der Gegenwärtige Stand der Verkehrsgeographie », *Geographische Zeitschrift*, vol. 3, 1897, p. 624-634. Hors d'Allemagne, la géographie du transport se développa quelques décennies plus tard, sans revêtir un caractère historique tel que celui des observations de Richthofen ou Kohl. On peut néanmoins noter que la Route de la soie fut l'objet d'attention particulière plusieurs décennies plus tard chez le géographe Aimé Perpillou, *Géographie de la circulation. Les Routes*, Paris, Centre de documentation universitaire, 1953.
 19. G. Curzon, *Russia in Central Asia in 1889 and the Anglo-Russian Question*, London, Longmans, Green and Co., 1889, p. 35.
 20. S. Gorshenina, *Explorateurs en Asie centrale*, Genève, Olizane, 2003, p. 98.
 21. R. Radau, « Les routes de l'avenir à travers l'Asie », *Revue des Deux Mondes*, vol. 16, 1876, p. 406.
 22. F. von Richthofen, « The distribution of coal in China », *British Association (Geographical section)*, London, 20 septembre 1873, p. 8.
 23. *Ibid.*
 24. E. H. Warmington, *The Commerce Between the Roman Empire and China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928.
 25. V. V. Bartol'd, *Istorija kul'turnoj žizni Turkestana*, Académie des Sciences de l'URSS, 1927.

26. L'ouvrage n'a jamais été traduit en français, dans un contexte où Sven Hedin était clairement identifié comme un partisan du régime nazi. Comme le fait remarquer Philippe Forêt dans son ouvrage sur Sven Hedin et la controverse du Transhimalaya (Ph. Forêt, *La Véritable histoire d'une montagne plus grande que l'Himalaya*, Paris, Bréal, 2004), il en existe en revanche une traduction chinoise depuis 1996 : Sven Hedin, *Sichou zhi lu*, Urumqi, Renmin Chubanshe, 1996.
27. L. Boulnois, *La Route de la soie*, Paris, Arthaud, 1963. La rentrée de l'expression dans la culture francophone avait été effectuée bien avant la publication de l'ouvrage de Luce Boulnois, comme en témoigne par exemple un roman publié en 1959 de J.-M. Guislain, *La Route de la soie*, Bruxelles, La renaissance du livre, 1959. Le livre de L. Audouin-Dubreuil, *Sur la Route de la soie. Mon carnet de route de la Méditerranée à la mer de Chine*, Paris, Plon, 1935, est certainement le premier en France à avoir utilisé le terme dans son titre. En 1951, le terme avait déjà un sens métaphorique, comme semble l'indiquer sa réappropriation par l'historien Pierre Chaunu dans un article des *Annales* consacré au commerce transpacifique : P. Chaunu, «Le Galion de Manille. Grandeur et décadence d'une Route de la soie», *Annales*, 1951, p. 447-462.
28. J. Myrdal, *Sidenvägen. En resa från Höga Pamir och Illi genom Sinkiang och Kansu*, Stockholm, Norstedt, 1977 ; *idem*, *The Silk Road. A journey from the High Pamirs and Illi through Sinkiang and Kansu*, New York, Pantheon, 1979.
29. P. Hopkirk, *Foreign Devils on the Silk Road: The Search for the Lost Cities and Treasures of Chinese Central Asia*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1980 ; traduit en français sous le titre *Bouddhas et rôdeurs sur la Route de la soie*, Paris, Picquier, 1995.
30. Voir par exemple M. Yong, «A silken highway from East to West», *The Unesco courier*, juin 1984, n° 37, p. 22-24.
31. «Reviving the Historic Silk Roads: UNESCO's new Online Platform». URL : <http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/dialogue/routes-of-dialogue/silk-road/>, consulté le 10.01.2015.
32. F. de Montety, TRACECA, une «nouvelle Route de la soie» introuvable, Mémoire de M1, IEP de Lille, 2010.
33. D. Helly, *The European way. Genèse et rouages du programme TRACECA, Europe-Caucasie-Asie*, Mémoire de DEA, IEP de Paris, 1999.
34. G. Raballand, *L'Asie centrale ou la fatalité de l'enclavement?*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; J. Thorez, «Les nouvelles frontières de l'Asie centrale: États, nations et régions en recomposition», *Cybergeo: European Journal of Geography*, Politique, Culture, Représentations, document 534. URL : <http://cybergeo.revues.org/23707>, consulté le 2.01.2015.
35. J.-M. Offner, «Les "effets structurants" du transport: mythe politique, mystification scientifique», *L'Espace géographique*, 1993, t. 22, n° 3, p. 233-242.
36. A. J. Andrea, «The silk road in world history: a review essay», *Asian Review of World Histories*, vol. 2, n° 1, 2014, p. 127.
37. F. de Montety, «Le retrait d'Afghanistan, entre logistique militaire et défis post-soviétiques», *Regard sur l'Est*, mai 2012. URL : http://www.regard-est.com/home/breve_contenu.php?id=1312&PHPSESSID=b960cbacbe62453b635b862c588fb45c, consulté le 2.01.2015.
38. Entretien avec un responsable d'une entreprise de transport multimodal, Tachkent, novembre 2012.
39. Voir par exemple F. Starr, Andrew Kuchins, *The Key to Success in Afghanistan, A Modern Silk Road Strategy*, Washington/Stockholm, Central Asia-Caucasus Institute & Silk Road Studies Program, 2010.
40. Entretien avec le responsable régional Russie/CEI de SNCF Geodis, Paris, février 2013.
41. Voir notamment H. H. Karrar, *The New Silk Road Diplomacy: China's Central Asian Foreign Policy since the Cold War*, Vancouver, University of British Columbia Press, 2009 ; *idem*, «Markets, Merchants and the State: Informality, Transnationality, and Spatial Imaginaries in the Revival of Central Eurasian Trade», *Critical Asian Studies*, vol. 45, n° 3, 2013, p. 459-480.
42. M. Emerson, Evgeny Vinokurov, *Optimisation of Central Asian and Eurasian transcontinental land transport corridors*, EUCAM working paper n° 7, Bruxelles, décembre 2009, p. 11.
43. V. Paramonov, A. Stokov, O. Stolpovsky, *Rossija i Kitaj v Central'noj Azii: politika, ekonomika, bezopasnost'*, Bichkek, Aleksander Knyazev's Publichnyj Fond, 2008, p. 158.
44. «Rising China, sinking Russia», *The Economist*, 14 septembre 2013. URL : <http://www.economist.com/news/asia/21586304-vast-region-chinas-economic-clout-more-match-russias-rising-china-sinking>, consulté le 5.01.2015.

ANNICK FENET*

UMR 8546 AOROC, ENS-CNRS & Labex TransferS

L'«Entente cordiale» des orientalistes : Aurel Stein, les Français et le Turkestan chinois

«À notre avis, on ne saurait trouver pour une campagne archéologique dans l'Asie centrale un homme mieux qualifié que le Dr Stein. Il joint à la solidité des connaissances qui fait le savant, à la sagacité qui fait l'archéologue, l'endurance, la décision, l'autorité qui font l'explorateur.»

C'est ainsi qu'en octobre 1904, cinq orientalistes français de renom – dont trois membres de l'Institut et/ou du Collège de France : le linguiste Auguste Barth (1834-1916), les sinologues Édouard Chavannes (1865-1918) et Henri Cordier (1849-1925), et les indianistes Sylvain Lévi (1863-1935) et Alfred Foucher (1865-1952) – s'engagent en faveur d'une mission anglaise menée par l'explorateur Aurel Stein (1862-1943) (voir annexe 1). Celui-ci en effet, quoique Hongrois de naissance et ayant suivi des études supérieures à Vienne, à Leipzig et Tübingen, travaille pour le gouvernement des Indes depuis 1888 et vient d'être naturalisé britannique en septembre 1904¹.

Il convient de s'interroger sur ce rapprochement, alors que les savants russes et allemands dominent les recherches sur l'Asie centrale². Historiquement, ce soutien scientifique s'inscrit dans une double perspective politique : celle du *Great Game*, mais aussi de l'«Entente cordiale» diplomatique signée le 8 avril 1904, qui marque une alliance entre la France et le Royaume-Uni et leur règlement de litiges coloniaux.

Il serait cependant réducteur de s'arrêter à ce constat. Les termes employés dans la déclaration commune citée plus haut mettent en effet l'accent sur l'homme et ses qualités, indiquant une sensibilité partagée sur un certain nombre de critères considérés comme essentiels dans l'exploration de tels territoires. Le rapprochement de Stein avec les Français découle ainsi également d'une communauté d'intérêts scientifiques et de vues sur l'Asie centrale que les correspondances permettent d'éclairer.

DU CONGRÈS ORIENTALISTE DE ROME À UNE « ENTENTE CORDIALE » SCIENTIFIQUE

Le tournant du XX^e siècle voit se multiplier les missions linguistiques et/ou archéologiques en Asie centrale (carte de la région, fig. 1) : française (Jules-Léon Dutreuil de Rhins et Fernand Grenard, 1890-1895), russe (Dmitrij A. Klementz [Klemenc], 1898), suédoises (Sven Hedin, 1896-1897, 1901) et allemandes³ (Albert Grünwedel et Albert von Le Coq 1902-1903, 1904-1905, 1905-1907). Pour les Anglais, Marc Aurel Stein, après avoir, en janvier 1898, réalisé une « promenade militaire » d'une dizaine de jours dans le Bounêr⁴, explore en 1900-1901 la route méridionale de la Kachgarie, expédition dont il a publié rapidement une partie des résultats⁵. Les congrès internationaux des orientalistes, qui constituent de bonnes occasions pour voter des motions donnant des directions aux recherches internationales mais aussi pour légitimer la position de certains pays dans certaines régions d'Orient, accompagnent le mouvement⁶. Dès le XII^e Congrès, à Rome en 1899, on exprime le désir d'une Association internationale pour l'exploration historique, archéologique, linguistique et ethnographique de l'Asie centrale et de l'Extrême-Orient⁷. Celle-ci se réalise lors du XIII^e Congrès de Hambourg en septembre 1902, par la création d'un Comité pour l'exploration de l'Asie centrale, avec des groupes nationaux gardant une autonomie certaine⁸.

Dans ce contexte, Stein est à la recherche de soutien, car il a bien conscience que pour obtenir du gouvernement de l'Inde britannique les autorisations et les supports financiers indispensables à ses nouveaux projets, les voix des orientalistes et de l'opinion publique constituent des atouts importants. Sa proposition de mission dans le Turkestan afghan – qui lui sera refusée – envoyée en 1902 aux autorités compétentes argue ainsi de la reconnaissance d'un brillant orientaliste français, l'indianiste Sylvain Lévi, Docteur en Sorbonne (1893), qui a enseigné les sciences religieuses à l'École pratique des hautes études (1886) avant d'être élu professeur en « langue et littérature sanskrite » au Collège de France à 31 ans⁹:

« The high appreciation with which the results of my previous explorations have been received by competent scholars in Europe, is indicated by the review of my *Preliminary Report* which Professor Sylvain Lévi, of the University of Paris, a leading authority in this field of research, has recently published, and of which I enclose a copy for favour of reference¹⁰. »

Pour son nouveau projet d'exploration en Asie centrale, il décide donc d'opérer un véritable travail de contacts et de communication. Dès 1903, il demande l'aide du géographe Henri Cordier, premier titulaire de la chaire « Géographie, histoire et institutions des États de l'Extrême-Orient » à l'École des Langues orientales et fondateur de la revue *T'oung Pao* dédiée aux études chinoises¹¹. L'explorateur a eu en effet l'occasion de le

rencontrer lors du XI^e Congrès des orientalistes de 1897, dont celui-ci était secrétaire et où Stein a présenté une communication sur les cartes anciennes du Cachemire¹². Il sollicite ses conseils pour une éventuelle traduction française du récit de son dernier voyage, l'élargissement du nombre de ses lecteurs pouvant favoriser la suite de ses projets :

« To secure the interest of “the public” which might really help, is also most difficult where Central Asia or India is concerned, – and I have neither influential connections nor the needful gift of self-advertisement! [...] After all, it is an advantage to Orientalist studies if research work done in a new field is brought a little before the public in a popular form. You also know how dependent I am for any chances of future exploration on the interest my previous results may rouse¹³. »

Les hommes se voient également à Paris en décembre 1903¹⁴. Quelques mois plus tard, il demande des lettres de soutien à des savants de langue anglaise (Frederik W. Thomas de l'*India Office* à Londres ; le physicien et sinologue Stephen W. Bushell, membre de la *Royal Asiatic Society* ; George A. Grierson, directeur du *Linguistic Survey of India*) ou allemand (le sanskritiste Alfred Hillebrandt à Breslau)¹⁵ et renforce ses liens avec les Français. Il sait en effet pouvoir compter sur les indianistes Émile Senart (1847-1928), membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et vice-président de la Société asiatique, et sur Alfred Foucher, depuis 1895 successeur de Lévi au poste de l'EPHE et alors officiellement « représentant de l'École française d'Extrême-Orient à Paris », entre deux directions de l'École (suppléant en 1901 ; titulaire 1905-1907). Le premier est alors un savant unanimement reconnu pour ses travaux en philologie et épigraphie indiennes et sur le bouddhisme : édition du *Mahāvastu*, recueil de légendes relatives au Bouddha (en 3 volumes, 1882-1897) ; *Essai sur la légende du Buddha* (1873-1875) ; *Les castes dans l'Inde* (paru en livre en 1896). Stein est devenu ami du second, de trois ans son cadet, rencontré à Lahore par l'entremise de Senart en 1896 et avec lequel il a partagé deux courts périple au Swât et au Cachemire¹⁶. Tous sont également liés avec le sanskritiste Auguste Barth, alors le doyen français des études indiennes et confrère de Senart à l'Académie, pour lequel Stein a fait réaliser au Cachemire des copies de manuscrits¹⁷. La lettre que Foucher lui écrit le 5 avril 1900 témoigne des bonnes relations entretenues dès cette époque entre ces divers protagonistes :

« Je vous fais tous mes compliments – et MM. Barth, Senart et Sylvain Lévi y joignent les leurs – tant pour votre nouvelle inscription de Kaniška, que nous grillons de connaître, que pour le beau voyage en Asie centrale que vous allez si prochainement réaliser et dont on peut tant attendre : ce sera la première fois qu'un “homme de métier” aura exploré les environs de Khotan et, avec votre expérience du Kaçmir et du Gandhâra, nous sommes sûrs à l'avance que rien d'intéressant ne vous échappera.

À propos de Kaçmir, il faut que je vous remercie pour l'envoi de votre mémoire géographique [...]. Je me suis permis de dire tout le bien que j'en pense, non dans le *Journal asiatique*, ce qui est inutile et viendra avec l'ensemble de votre traduction, mais dans les *Annales de géographie* qui sont notre meilleure revue en ce genre : il serait dommage que l'attention des géographes ne fut [*sic*] pas attirée sur votre publication comme l'était d'avance celle des indianistes : c'est chose trop rare qu'une monographie de géographie ancienne dans nos études pour ne pas saluer la première comme elle le mérite, à son apparition¹⁸.

Je vous suis bien reconnaissant d'avoir songé à moi pour ce poste de *Surveyor* du Penjâb. [...]. Mais il n'y a pas à espérer qu'on me l'offre ; et d'autre part, dans les circonstances actuelles, et bien qu'il y ait une détente sensible (ce que, dans les sphères gouvernementales, on appelle même d'excellentes relations) entre la France et l'Angleterre, il vaut mieux s'abstenir de formuler des demandes ou des candidatures qui auraient peu de chance d'être acceptées. C'est aussi l'avis de M. Barth et de M. Senart. Je me tiendrai donc coi [...]¹⁹. »

Stein fait également appel à Sylvain Lévi, et c'est lui qui, répondant à l'appel, coordonne la signature de la lettre de soutien collectif d'octobre 1904 (voir annexes 1 et 2). Si Émile Senart n'y participe pas, c'est en raison de son absence loin de Paris et de soucis personnels. Il prend néanmoins la peine de manifester son appui au Hongrois (voir annexe 3).

Ces missives de 1904 laissent deviner des rivalités : les Français encouragent le projet de Stein face à des initiatives concurrentes russes et surtout allemandes ; pour Senart, il y va « de l'honneur du Gouvernement de l'Inde ». Comme le notait Foucher en 1900, on assiste bien à un mouvement de rapprochement franco-britannique aussi bien scientifique que diplomatique. Fort du soutien de ses collègues, d'un programme alléchant et d'un contexte favorable, Stein, désormais *Inspector general of Education in North-West Frontier*, peut réaliser sa nouvelle mission en 1906-1908, une nouvelle fois rapportée en plusieurs livraisons²⁰.

COMPLÉMENTARITÉS ET COMMUNAUTÉS DE VUES

Ce soutien affirmé des orientalistes français à Stein s'appuie sur une estime et une « admiration » (c'est le terme employé par Lévi) indéniables envers l'explorateur du Taklamakan. Tous ses travaux ont été suivis et jugés de manière extrêmement favorable.

Sa publication de la *Chronique des rois du Cachemire (Rājatarangini)* en 1892 a d'ores et déjà fait l'objet d'un compte rendu dithyrambique de Lévi, qui a salué sa « sagacité » et ses « relations avec les pandits indigènes »²¹. La vie qu'a choisie Stein, dans les Indes britanniques, ne peut en effet que séduire des orientalistes français de la même classe d'âge comme Lévi, Chavannes ou Foucher qui sont allés au contact

du terrain et ont appris auprès de lettrés asiatiques. Le premier avait ainsi passé un an en Inde, au Népal et au Japon en 1897-1898 et, curieux du monde, répond volontiers aux invitations venues de Russie ou de l'Amérique du Nord (annexe 2) ; on sait d'ailleurs avec quel enthousiasme il ira, dans les années 1920, enseigner à l'université du Bengale fondée par Tagore, séjourner au Népal pour y travailler sur des manuscrits et diriger à Tokyo la nouvelle Maison franco-japonaise. Alors professeur au Collège de France, depuis peu membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1903), Édouard Chavannes a vécu en Chine entre 1889 et 1893 et y mènera dans le nord une nouvelle mission en 1907-1908²². Foucher, pour sa part, a suivi l'enseignement de pandits lors de son premier voyage en Inde en 1895-1897 et a parcouru l'Asie, depuis Ceylan jusqu'en Extrême-Orient, dans le cadre de ses directions de l'EFEQ ; il assumera encore, à près de 60 ans, la rude mission en Afghanistan (1922-1925)²³. Les comptes rendus réalisés par Lévi (4 au total) et Foucher (7) dans ces années 1900²⁴, comme les lettres citées ici, mettent en avant la pratique du terrain de Stein et son grand sens archéologique, sa capacité à recueillir patiemment les données géographiques, les témoignages historiques comme les traditions littéraires :

« Stein apporte à l'examen de ces problèmes une compétence unique : philologue sûr et consciencieux, archéologue de flair comme l'a prouvé une brillante découverte, il a encore l'avantage de connaître comme un arpenteur la géographie du Cachemire. Établi de longues années à Lahore, où il dirigeait l'Oriental College avant d'être appelé à la Madrasah de Calcutta, il employait ses loisirs laborieux à visiter en détail la vallée, à en connaître les sites historiques, à recueillir les légendes des pèlerinages locaux. Le présent volume réunit et coordonne les résultats de cette patiente enquête : M. Stein y a joint la discussion des notices fournies par les auteurs classiques, les relations ou les annales chinoises et musulmanes²⁵. »

Ailleurs, Lévi célèbre encore « un voyageur qui est explorateur, géographe, linguiste, historien, archéologue, intéressé à la vie du présent comme du passé » et d'une activité inlassable : le portrait d'un humaniste et d'un savant hors du commun²⁶.

Les riches compétences linguistiques de Stein sont un atout que lui-même met en avant dans ses demandes auprès des autorités : il a étudié les langues iraniennes anciennes (zend, pahlavi), parle persan et turc ; il maîtrise la littérature classique indienne (sanskrit²⁷). Sylvain Lévi confirme : il est « familier avec les dialectes hindous et les langues iraniennes, habile comme un pandit à manier le sanskrit, assez initié au turc pour s'en servir avec aisance »²⁸. Tous les Français sont unanimes : avec lui, l'exploration est « confiée à un véritable spécialiste »²⁹. Ce commentaire permet *a contrario* toutes les interprétations possibles sur les amateurs qui se targuent de missions en Asie centrale...

Outre ces savoirs et son expérience, les orientalistes parisiens estiment au plus haut point ce qu'il désignera un peu plus tard sous le terme de «*Serindia*» (à partir d'une dénomination grecque antique): l'appréhension d'un territoire au croisement de plusieurs cultures, indiennes et chinoises mais pas seulement. En 1894, Lévi saluait déjà dans l'édition de la *Chronique du Cachemire* la mise en évidence d'un «trait d'union entre trois civilisations bien diverses» (la troisième étant iranienne)³⁰, lui qui, comme Foucher, s'est intéressé très tôt aux liens entre les cultures indienne et grecque. À l'aube du XX^e siècle, Stein, Foucher et Chavannes publient des études sur l'archéologie et les témoignages de voyageurs chinois sur le territoire de l'Udyâna³¹, zone constituée des trois vallées du Bajaur, du Swât et du Bounêr³². La collaboration qui s'instaure entre Stein et les Français concerne ces transferts culturels et permet un véritable dialogue de spécialistes autour d'artefacts et de textes inédits. Une partie des découvertes de l'explorateur sont ainsi étudiées par les excellents connaisseurs de la Chine ancienne Cordier et Chavannes³³; les nouvelles inscriptions déchiffrées par d'éminents linguistes et épigraphistes, tels pour le *kharosthi* Senart et le père Augustin-Marie Boyer ou pour le tokharien Sylvain Lévi³⁴; Foucher apporte pour sa part sa connaissance unique de l'art du Gandhâra, dont il a fait son sujet de thèse et qu'il soutient en 1905³⁵.

Les Français et Stein se trouvent également sur un terrain d'entente dans leur rêve d'exploration du Turkestan afghan. Lors de sa proposition refusée en 1902, le Hongrois présentait ainsi l'intérêt historique de cette contrée³⁶:

«Le territoire de l'ancienne Bactria, correspondant à l'actuel Turkestan afghan avec ses territoires adjacents de Badakhshan, est d'un intérêt exceptionnel pour l'étude de l'histoire et des antiquités de l'Inde ancienne. Il y a de nombreuses preuves historiques qui prouvent que cette région, une des plus importantes dans l'histoire générale de l'Asie, a depuis des temps anciens exercé une influence très puissante sur le développement culturel de l'Inde ancienne. De la Bactriane, le foyer traditionnel de la religion zoroastrienne et l'un des plus vieux centres de civilisation en Asie, sont dérivés ces éléments d'origine indéniablement Iranienne (vieux-perse) qui nous rencontrent dans les vestiges les plus anciens et souvenirs historiques du N.O. de l'Inde. Après l'invasion d'Alexandre le Grand, la Bactriane, sous des souverains grecs, devint le lieu d'une culture hellénistique remarquable, qui a fleuri pour des siècles dans cette partie éloignée de l'Asie, et de là a pénétré triomphalement la vallée de l'Indus et les parties voisines du Pendjab. Les restes fascinants du dit art gréco-bouddhique, préservés dans les sculptures des monastères bouddhiques ruinés, dans les monnaies et autres reliques du territoire de la Frontière du N.-O., sont des preuves éloquentes de l'influence d'une portée considérable alors exercée par la Bactriane sur la culture indienne. Les grandes tribus des envahisseurs centro-Asiatiques, les Indo-Scythes, les Blancs Huns et les Tures, dont les dynasties successivement ont tenu le Nord-Ouest de l'Inde durant les longs siècles qui ont suivi la disparition de l'autorité grecque ont toutes été établies en Bactriane

avant leurs conquêtes indiennes. Durant cette longue période, la religion et la culture bouddhique a dans le même territoire trouvé un foyer permanent à partir duquel la propagande bouddhique, ensemble avec un art et une civilisation de caractère distinctement indien, s'est étendu sur l'ensemble de l'Asie centrale et en Extrême-Orient³⁷. »

Deux ou trois ans plus tard, c'est la même question que pose Foucher dans l'introduction de sa synthèse sur l'art dit «gréco-bouddhique» ou «du Gandhâra», celle de l'origine géographique, du «berceau» de cette «école»:

«Les brillantes découvertes de M.A. Stein ont notamment établi le caractère ou, du moins, les origines classiques des ruines et des débris qui jonchent la contrée, jusqu'à 4 degrés de longitude à l'est de Khotan. Mais on est d'accord pour penser que dans cette mince lisière d'oasis qui s'allonge entre les dunes désertiques du Taklamakan et la formidable désolation des monts Kouen-lun, l'art gréco-bouddhique n'a pu être qu'un article d'importation, semé à l'étape par les caravanes. Le trouverons-nous dans cette Bactriane qui fut, il y a deux mille ans, le premier lieu de contact des trois grandes civilisations hellénique, indienne et chinoise comme elle est encore au point de rencontre des trois grands empires, chinois, anglo-indien et russe? C'est ce que l'avenir permettra de décider, quand la partie méridionale du bassin supérieur de l'Oxus sera enfin ouverte aux recherches archéologiques³⁸. »

L'Afghanistan restant fermé aux Occidentaux, le problème reste posé alors que la connaissance de l'Asie centrale s'est développée grâce aux diverses expéditions. C'est ainsi qu'en 1919, Foucher résume ce que les uns et les autres attendent d'une exploration archéologique en Bactriane: «le *missing link* entre le Gandhâra et Serindia»³⁹.

Ces échanges scientifiques entre Stein et ses collègues français, dont témoignent autant les correspondances que les publications, ont été féconds et souvent chaleureux, même si cela a plutôt été minoré dans les études anglo-saxonnes. Entamés dès la fin du XIX^e siècle, ils se renforcent au fil des ans en même temps que progressent les bonnes relations diplomatiques entre la France et l'Angleterre. L'explorateur est venu à de nombreuses reprises à Paris et fut reçu en ami autant qu'en personnalité estimée. Lui-même a donné volontiers de sa personne et de son temps, par exemple par une conférence prononcée devant la Société de géographie de Paris, en 1909, «à ses frais»; Foucher se chargea alors de traduire le texte en français (fig. 2)⁴⁰. Au cours de la même année, le prix Stanislas Julien de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres lui est également attribué pour son *Ancient Khotan*, par une commission composée de Senart, Barth, Chavannes et Cordier⁴¹.

La relation n'est cependant pas exclusive: les orientalistes français reçoivent également en réception à la Sorbonne le 14 juin 1909 l'Allemand Albert von Le Coq

(1860-1930) qui présente les résultats de sa mission au Turkestan, et Senart met en place la mission Paul Pelliot (1906-1908), signe qu'il a trouvé une perle rare qu'il appelait de ses vœux⁴² (voir annexe 3). Stein ne peut blâmer ses « amis » français :

« Senart's great address before the Academies in Paris (see *Pioneer*) was the introduction to a "great French expedition" to E. Turkestan, under Pelliot, a very capable young Sinologist, of which I received a public announcement this week. I have little doubt that the knowledge of my own plan has either directly started or precipitated the scheme. But I cannot blame myself for this. I had to turn to Paris for support, and I got it there. You know the result of my appeal at Oxford. But, of course, my Paris friends were not obliged to wait until I had been set free by the slow moving gods of India. It is an old story, this struggle against a well-meaning but slow machine; but the pity is that Lord C[urzon]'s "conditions", etc., should have made the struggle still harder⁴³. »

Dans cette collaboration, Stein n'oublie donc pas qu'il s'agit aussi de faire face à des oppositions de l'intérieur – chez les responsables anglais –, pour lui qui est d'origine étrangère. Pour réussir, il le sait, tout est affaire d'échanges – de transferts? – et de bons procédés.

ANNEXES

Annexe 1.

Lettre de soutien des orientalistes français à Aurel Stein dans son projet d'expédition en Asie centrale

Bodleian Ms. Stein 294, f° 68-70 [Autres copies = Bodleian Ms. Stein 106, f° 23-25 (copie dactylographiée, texte sans accents); Bodleian Ms. Stein 292, f° 77], octobre 1904

« M. le Dr Aurel Stein est un philologue et un archéologue du plus haut mérite; nous avons eu déjà l'occasion d'exprimer plus d'une fois publiquement, soit à des Congrès, soit dans des publications scientifiques, notre opinion sur les services considérables que ses travaux ont rendus à nos études. Nous n'avons point ici à tracer le tableau de sa carrière, si brillamment remplie; nous ne rappelons ses divers travaux que pour montrer à quel point le Dr Stein est spécialement qualifié pour la nouvelle tâche qu'il souhaite d'entreprendre [*sic*].

M. Stein a débuté par un article sur les "Divinités Zoroastriennes et les monnaies des Indo-Scythes"⁴⁴, qui continue à faire autorité encore aujourd'hui. M. Stein y montrait déjà une double compétence sur le domaine indien et sur le domaine iranien; il y a manifesté aussi ce don instinctif de l'archéologue, "le flair", par une découverte ingénieuse et féconde en résultats. La valeur de quelques caractères, reconnue et solidement établie, donnait la clef de ce panthéon confus où s'était complu le syncrétisme des Indo-Scythes. Ce premier essai situait tout de suite M. Stein sur le terrain qu'il devait approprier définitivement, à la frontière Nord-Ouest de l'Inde, au point de jonction de l'Inde avec l'Iran et le Touran.

Entré au service de l'enseignement de l'Inde, M. Stein aborda l'étude du Cachemire; il y consacra laborieusement des rares loisirs. Après des années de préparation, il a publié le texte sanskrit de la chronique cachemirienne, la *Raja-tarangini* de Khalana, et la traduction de ce texte. L'édition du texte atteste la maîtrise entière des qualités philologiques: M. Stein a su distribuer ses manuscrits [*sic*], les classer, les mettre en œuvre avec une sûreté pour ainsi dire impeccable, malgré les difficultés multiples d'un texte prétentieux, raffiné [*sic*] surchargé de noms bizarres où la fantaisie des scribes s'était donné un libre essor. La traduction digne du texte pour la valeur philologique est en outre accompagnée de notes et de mémoires où M. Stein affirme sa vocation d'archéologue explorateur. Par des enquêtes minutieuses, par des recherches sur place, par des constatations de fait appuyées sur des précisions linguistiques rigoureuses, M. Stein arrivait à resusciter [*sic*] la géographie ancienne du Cachemire. Pour expliquer les institutions, les traditions, les légendes du passé, M. Stein y portait aussi le

même sens du réel qui résulte de l'expérience positive et journalière combinée avec la familiarité des monuments et des documents du passé.

La Campagne du Buner permit à M. Stein de faire encore des [*sic*] preuves dans des conditions plus difficiles. Attaché au Malakand Field Force, il partagea vaillamment les difficultés de cette expédition et put éclaircir sur place plusieurs points essentiels de la géographie de l'ancien Udyana, qui intéresse si vivement les indianistes, les sinologues et les historiens du bouddhisme.

L'exploration du Khotan qui suivit est trop récente pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Les résultats ont dépassé les plus belles espérances. Une campagne de quelques mois a ressuscité tout un chapitre d'une histoire oubliée. On ne sait vraiment ce qu'il convient de louer le plus, de la méthode patiente et sûre avec laquelle cette campagne difficile en plein désert a été préparée, ou de la clairvoyance manifestée dans le choix des sites à fouiller. Le philologue et l'homme d'action se révèlent au surplus dans l'enquête qui aboutit à débarrasser la science des prétendus manuscrits forgés de toutes pièces par des faussaires.

À notre avis, on ne saurait trouver pour une campagne archéologique dans l'Asie Centrale un homme mieux qualifié que le Dr Stein. Il joint à la solidité des connaissances qui fait le savant, à la sagacité qui fait l'archéologue, l'endurance, la décision, l'autorité qui font l'explorateur.

A. Barth, Membre de l'Institut.

Éd. Chavannes, Membre de l'Institut, Professeur au Collège de France.

Sylvain Lévi, Professeur au Collège de France.

Henri Cordier, Professeur à l'École des Langues orientales.

A. Foucher, Directeur de l'École Française d'Extrême[-]Orient,

Maître de conférences à l'École des Hautes-Études. »

Annexe 2.

Bodleian, Ms. Stein 92, f° 23-25 : lettre de Lévi du 24 octobre 1904

« Mon cher ami,
Je ne réponds qu'aujourd'hui à votre lettre de Kagan, 25 août. Deux mois d'intervalle ! [...] J'ai été, en effet, invité à prendre part au Congrès des Arts et des Sciences à Saint-Louis, qui se réunissait le 19 septembre⁴⁵. J'ai profité de l'occasion pour faire en Amérique un voyage qui m'a très vivement intéressé et frappé. [...] J'aurais fini par oublier l'Inde si je n'avais retrouvé là-bas Lanmann, Jackson⁴⁶, Bloomfield⁴⁷, Oldenberg et Macdonnell. Que de fois nous avons causé de vous, vous pouvez l'imaginer.

Lanmann⁴⁸ vous porte en particulier la même affection et la même admiration que moi. C'est même par lui que j'ai eu les plus récentes nouvelles de vous. L'avant-veille de mon départ, j'étais à Cambridge, [ill.] chez cet excellent Lanmann qui m'offrait l'hospitalité ainsi qu'à Oldenberg⁴⁹ et Macdonnell⁵⁰, quand j'ai reçu une lettre de ma femme, restée à Paris et qui me transmettait une copie partielle de votre lettre ; elle n'avait pas voulu m'adresser la lettre même de peur qu'elle arrivât en Amérique après mon départ, trop tard pour m'y rejoindre, et fort prudemment elle gardait l'original à la maison. J'ai pu communiquer à Lanmann et à Oldenberg, en leur recommandant la discrétion, votre désir et nous devons rédiger ensemble un testimonium à vous adresser. Mais le temps nous a manqué. Peut-être l'auront-ils fait après mon départ, ou Lanmann vous en aura écrit. Il va de soi qu'ils sont chaleureusement disposés. Aussitôt rentré, j'aurais souhaité de répondre à votre désir, mais je n'ai pas réussi à joindre Chavannes et Foucher avant le courrier de vendredi ; c'est samedi seulement que nous avons pu nous réunir, [chez ?] M. Barth rentré seulement cette semaine ; nous tenions naturellement à avoir sa signature. En tous cas vendredi un testimonium partira. Je l'ai fait sincère ; c'est assez pour qu'il soit un éloge chaleureux. J'espère que sous cette forme il répondra à votre désir ; je ne savais pas très bien comment le tourner, si je devais en faire une recommandation stricte aux autorités compétentes ou un certificat de compétence, pour ainsi dire. Si vous réussissez, nous serons tous très heureux, personne plus que moi. J'ai appris cette semaine même par un de mes élèves retour de Russie que le gouvernement russe avait organisé et mis en route pour l'Asie centrale et le Lob-Nor une mission sous la direction de Klementz⁵¹, et qui a un programme de cinq années ! N'y a-t-il pas là de quoi piquer au jeu Lord Curzon ? Et alors à qui penser, si ce n'est à vous.

Je ne vous ai pas parlé de M. Senart. Je ne l'ai pas encore vu ; il est encore à la campagne, ou en voyage ; j'attends des nouvelles de lui. [...]

Bonne chance, mon ami, et tenez-nous bien au courant. N'oubliez surtout pas que bientôt Foucher ne sera plus là pour nous communiquer les nouvelles.

Bien cordialement à vous,

Sylvain Lévi

9 rue Guy-de-la-Brosse, Paris V^e

[P.-S.] J'ai remis à Chavannes le testimonium pour le faire signer à l'Institut à M. Barth, rentré hier de voyage, Chavannes s'est chargé de vous l'expédier, il vous arrivera donc avec ma lettre [sans doute ?]. »

Annexe 3.

*Bodleian Ms. Stein 106, f° 26-28 : lettre de Senart à Stein du 10 novembre 1904,
sur papier à en-tête « La Pelice par la Ferté Bernard (Sarthe) »
[également copie dactyl. (extraits) dans Bodleian Ms. 294, f° 72-75
+ autre copie dactylog. dans Bodleian Ms. 292 f° 89-90]*

« Mon cher Docteur,

J'ai été bien charmé d'avoir directement de vos nouvelles et de savoir que votre grand travail définitif de publication sur votre campagne du Turkestan est en bonne voie. J'ai eu pour ma part une assez triste année, en grande partie compromise et perdue par la santé de ma femme. Autrement l'article que je vous avais fait prévoir sur vos belles découvertes et votre admirable exploration aurait paru depuis longtemps. Il faut que le public qui ne s'intéresse qu'aux résultats les plus généraux de nos études, sache ce que vous avez déployé dans de circonstances délicates de résolution et d'énergie, d'ingéniosité et d'adresse, de combien de documents inestimables et d'indications précieuses vous avez enrichi l'archéologie indienne, et quel service vous lui avez rendu en portant le premier dans les recherches très-neuves [sic] un ordre, une rigueur de méthode, une clarté d'information qui font de votre exploration un modèle. Nous autres, gens du métier, nous savions par vos recherches au Cachemire, par votre splendide *Râjatarangini*, par tant de publications toujours intéressantes, précises, neuves, ce que nous pouvions attendre. Les gouvernements ne sont pas tenus d'être informés de si près ; le Gouvernement de l'Inde a pu se féliciter d'un missionnaire qui lui faisait tant d'honneur et qui avait su tirer de si beaux résultats d'un sacrifice financier relativement restreint.

Ne voudra-t-il pas quelque jour vous mettre en état de continuer l'ouvrage si brillamment commencé ? Les découvertes récentes de Sven Hedin près du Lob Nor attestent que en remontant vers le nord, on trouverait jalonnée sans doute des restes les plus caractéristiques [sic] et les plus instructifs, cette route de Chine que tant de pèlerins ont tentée et au long de laquelle tant de problèmes se dressent, si importants et si curieux pour l'histoire de la civilisation bouddhique et indienne. C'est un patrimoine de l'Inde qui est en cause ; l'ouvrage au nord a été commencé par Gruenwedel. Il est de toute importance, il est de l'honneur du Gouvernement de l'Inde qu'il soit repris par le midi et poursuivi avec le concours des travailleurs britanniques, c'est-à-dire avec votre concours. Vous êtes assez entreprenant, assez jeune aussi, en tous cas assez vaillant pour ne pas vous dérober à une tâche qui menée par vous, le passé en est garant, sera glorieux pour vous et pour ceux qui auront patronné votre effort.

Combien seront charmés en Europe tous les représentants des études historiques de l'Asie quand ils pourront espérer que vous vous remettrez en route. Je puis bien

vous dire que pour ma part, si je connaissais parmi nous en France, un chercheur ayant fait ses preuves comme vous les avez faites, sur le terrain et par l'action, et possédant en degré éminent où je vous les connais la préparation scientifique et les qualités si diverses que réclame l'exploration nouvelle qui s'impose, je n'aurais pas de repos que je n'eusse trouvé le moyen de remettre l'exécution entre ses mains.

C'est vous dire avec quelle impatience j'attends des résolutions que la libéralité et les lumières du gouvernement de l'Inde me font escompter avec certitude.

[...].

Croyez-moi, mon cher Stein, votre cordialement dévoué,

Émile Senart. »

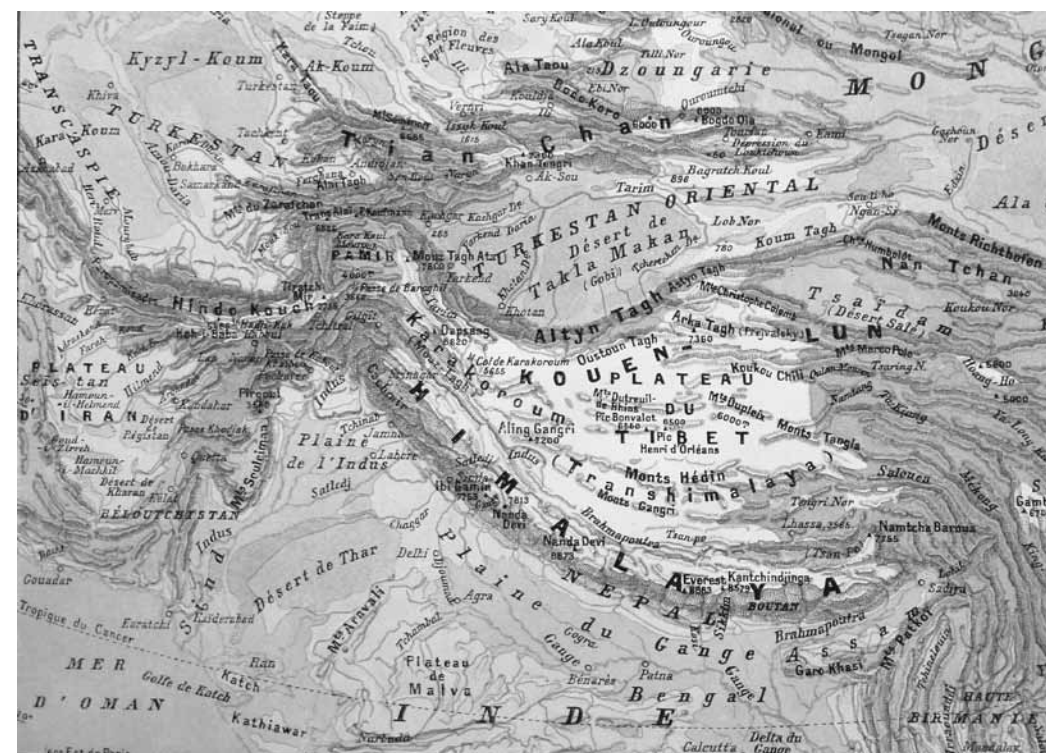


Figure 1. L'Asie centrale en 1924. Détail,
d'après *Nouvel Atlas Larousse*, Paris, 1924, p. 269 © D.R.



Figure 2. Portrait d'Aurel Stein offert à son ami Foucher, mai 1909
© Société asiatique.

NOTES

* Ce travail et l'accès aux divers fonds d'archives ont été rendus possibles grâce au soutien du Labex TransferS au programme «À la recherche d'un art gréco-bouddhique. Les archéologues et le Gandhara (fin XIX^e s.-premier quart du XX^e s.)», pour lequel nous remercions chaleureusement les membres du conseil scientifique et particulièrement M. Michel Espagne. Une édition collective des correspondances d'Aurel Stein avec les orientalistes français est en préparation dans le cadre de ce projet. *Abbreviations* : BIF = Bibliothèque de l'Institut de France; Bodleian = Bodleian Library; Budapest = Librairie de l'Académie des sciences de Budapest. Cet article est un texte original qui ne figure pas dans l'édition des actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013.

1. Pour sa biographie voir : J. Mirsky, *Sir Aurel Stein. Archaeological explorer*, Chicago, University of Chicago Press, 1977; A. Walker, *Aurel Stein, Pioneer of the Silk Road*, London, John Murray Publishers Ltd, 1995. Pour sa bibliographie : «Publications of Sir Marc Aurel Stein», *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1946, n° 1-2, p. 86-89.

2. Voir les articles de M. Espagne et C. Trautmann-Waller dans ce recueil; également I. Strauch, «Struggling for Eastern Knowledge: Russian and German competition during the Northern Silk Road exploration (Materials from the Turfan-Akten)», in Ph. Bornet, S. Gorshenina, *Orientalismes des marges : Éclairages à partir de l'Inde et de la Russie*, Lausanne, Université de Lausanne, numéro spécial d'*Études de Lettres*, 2014, n° 2-3 (vol. CCXCVI), p. 147-178.

3. Pour un bon et rapide historique contemporain de la découverte du Turkestan chinois, voir V. Goloubew, dans son compte rendu du *Serindia* de A. Stein (1921), in *BEFEO* (*Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*) 25, 1925, p. 496-541, ici p. 496-503.
4. A. Foucher, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra. Étude sur les origines de l'influence classique dans l'art bouddhique de l'Inde et de l'Extrême-Orient*, 2 vol. (4 fasc.), Paris, Imprimerie nationale, 1905-1951 (Publications de l'EFEO V-VI), ici I, p. 8; Marc Aurel Stein, *Detailed Report on an Archaeological Tour with the Bunêr Field Force*, Lahore, Punjab Government Press, 1898.
5. M. Aurel Stein, *Preliminary Report on a Journey of Archaeological and Topographical Exploration in Chinese Turkestan*, London, Eyre and Spottiswoode, 1901; *idem*, *Sand-Buried Ruins of Khotan. Personal Narrative of a Journey of Archeological and Geographical Exploration in Chinese Turkestan*, London, Hurst and Blackett, 1904 (ouvrage bien illustré destiné plutôt au grand public). La publication détaillée paraît en 1907 : *idem*, *Ancient Khotan. Detailed Report of Archaeological Explorations in Chinese Turkestan*, Oxford, At the Clarendon Press, 1907.
6. P. Rabault-Ferrier, «Les grandes assises de l'orientalisme. La question interculturelle dans les congrès internationaux des orientalistes (1873-1912)», *Revue germanique internationale*, 2010, XII, p. 47-67.
7. S. Whitfield, «Aurel Stein und die Archäologie an der östlichen Seidenstrasse», in Ch. Trümpler (Hrsg.), *Das grosse Spiel. Archäologie und Politik zur Zeit des Kolonialismus (1860-1940)*, Essen, DuMont, 2010, p. 166-177, ici p. 169-170.
8. *La Mission Pelliot en Asie centrale*, Hanoi, 1909 (*Annales de la Société de géographie commerciale*, section indochinoise 4), p. III; A. Fenet, *Documents d'archéologie militante. La mission Foucher en Afghanistan (1922-1925)* (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 42), Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Diffusion De Boccard, 2010, p. 54, note 123, et p. 59. Le Comité français est encore actif à la veille de la Première Guerre mondiale : BIF, Fonds Cordier, Ms. 5454, pièce 264 (lettre de Foucher à Cordier du 20 mars 1914).
9. Pour l'ensemble de son œuvre, voir L. Bansat-Boudon, R. Lardinois (dir.), *Sylvain Lévi (1863-1935), études indiennes, histoire sociale*, Actes du colloque EPHE-CNRS «Sylvain Lévi (1863-1935). Histoire sociale et érudition orientaliste», Paris, EHESS, 8-10 octobre 2003 (Bibliothèque de l'École des Hautes Études : Sciences Religieuses 130), Turnhout, Brepols, 2007.
10. Bodleian, Ms. Stein 337, f° 11-13 : lettre de Stein au «Secretary to the Government of India, Foreign Dept» datée du 30 juin 1902, exposant le «journey of archaeological and topographical exploration planned by me in Afghan Turkestan and the adjoining regions», § 15. Compte rendu de Sylvain Lévi in *Revue critique d'histoire et de littérature* 1902, vol. II, p. 201-203.
11. P. Labrousse (dir.), *Langues' O 1795-1995. Deux siècles d'histoire de l'École des Langues orientales (1795-1995)*, Paris, INALCO-Éditions Hervas, 1995; J. Leclant (dir.), *Institut de France, le second siècle (1895-1995)*, 3 vol., Paris, Institut de France, 1999-2005, I, p. 319.
12. BIF, Fonds Cordier, Ms. 5481, pièces 158-161 : lettres de Stein à Cordier de 1897-1898.
13. BIF, Fonds Cordier, Ms. 5481, pièces 163-164 : lettres de Stein à Cordier des 4 et 30 août 1903.
14. BIF, Fonds Cordier, Ms. 5454, pièces 256-257 : lettres de Foucher à Cordier des 30 novembre et 3 décembre 1903.
15. Bodleian, Stein Ms. 292, f° 74, 76, 91-92 (lettres de septembre-octobre 1904 et s.d.).
16. A. Fenet, «Alfred Foucher (1865-1952)» et «Lettre(s) d'Ajanta... et d'ailleurs : les correspondances d'Alfred Foucher», in P.-S. Filliozat, J. Leclant (éd.), *Bouddhismes d'Asie. Monuments et littératures. Journée d'étude en hommage à Alfred Foucher (1865-1952) réunie le 14 décembre 2007 à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (palais de l'Institut de France)*, Paris, AIBL-Diffusion de Boccard, 2009, respectivement p. 57-62 et p. 73-99 (ici p. 90-91); A. Fenet, *Documents d'archéologie militante, op. cit.* (note 8), p. 102.
17. Sur Senart, Barth et leurs liens avec Foucher, voir A. Fenet, *Documents d'archéologie militante, op. cit.* (note 8), p. 50-53 (avec renvois bibliographiques); Bodleian, Stein Ms. 65, f° 141-143 (lettre de Barth du 29 mai 1895).
18. M. Aurel Stein, *Memoir on Maps Illustrating the Ancient Geography of Kaśmīr* (repr. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. LXVIII), Calcutta, Baptist Mission Press, 1899; voir également le compte rendu d'A. Foucher in *Annales de géographie*, vol. 47, 1900, p. 201, n° 592. Cette recension, qui m'a échappé lors de l'établissement de la bibliographie de Foucher (A. Fenet, «L'œuvre écrite d'Alfred Foucher et d'Eugénie Bazin-Foucher. Bibliographies inédites et commentées», in P.-S. Filliozat, J. Leclant [éd.], *Bouddhismes d'Asie, op. cit.* [note 16], p. 11-56) serait à placer entre le n° 145 et le n° 146.
19. Budapest, fonds Stein, Corresp. 4, f° 7-10. La lettre de Stein à laquelle répond Foucher est, semble-t-il, perdue.
20. M. Aurel Stein, *Ruins of Desert Catay. Personal narrative of explorations in Central Asia and Westernmost China*, London, Macmillan, 1912. Publication détaillée : *idem*, *Serindia. Detailed Report of explorations in Central Asia and*

Westernmost China carried out and described under the orders of H. M. Indian Government, Oxford, At the Clarendon Press, 1921.

21. M. A. Stein (ed.), *Kalhana's Rājataranginī, a Chronicle of the kings of Kaśmīr*, Westminster, Archibald Constable and Company, 1892; compte rendu de S. Lévi in *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1894, vol. II, p. 489-491.

22. J. Leclant (dir.), *Institut de France, le second siècle*, op. cit. (note 11), vol. I, p. 279-280; H. Cordier, «Édouard Chavannes», *Journal asiatique*, vol. 11, 1918, p. 197-224, suivi d'une bibliographie (p. 225-248).

23. Sur Foucher et l'Inde: A. Fenet, P.-S. Filliozat, È. Gran-Aymerich, «La Société Asiatique, une société savante au cœur de l'orientalisme français», *Les Nouvelles de l'archéologie. Archives de l'archéologie européenne (Area)*, vol. CX, 2007, p. 51-56, ici p. 55; P.-S. Filliozat, «L'Inde d'Alfred Foucher», in P.-S. Filliozat, J. Leclant (éd.), *Bouddhismes d'Asie*, op. cit. (note 16), p. 63-71; A. Fenet, *Documents d'archéologie militante*, op. cit. (note 8), p. 331. Sur la pénébilité de la mission en Afghanistan: P. Bernard, «Avant-propos», in A. Fenet, *Documents d'archéologie militante*, op. cit. (note 8), p. 7-24, ici p. 11, 14.

24. Compte rendu de 1900, voir *supra* note 18; *BEFEO*, vol. II, 1902, p. 211 (*Preliminary Report*); *BEFEO*, vol. III, 1903, p. 677-678 (*Kalhana's Rājataranginī*); *BEFEO*, vol. III, 1903, p. 679-680 (*Sand-Buried Ruins of Khotan*). Il faut y ajouter les nouvelles données dans la même revue de la première mission de l'explorateur in *BEFEO*, vol. I, 1901, p. 169, 274 et 400 (cf. Budapest, Corr. 4, Corresp. 4, f° 10-11 : Lettre de Foucher, le 8 mars 1902), ainsi qu'un compte rendu signé È. Huber in *BEFEO*, vol. II (1902), p. 211-213 (*Preliminary Report*).

25. M. A. Stein, *Memoir on Maps Illustrating the Ancient Geography of Kaśmīr*, op. cit. (note 18), Calcutta, 1899; compte rendu de S. Lévi in *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1901, vol. II, p. 23.

26. Compte rendu par S. Lévi de M. A. Stein, *Ruins of Desert Cathay*, op. cit. (note 20), in *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1913, vol. I, p. 1-2.

27. Bodleian, Ms. Stein 337, f° 11-13 (voir *supra* note 10), § 6.

28. Compte rendu par S. Lévi de M. A. Stein, *Preliminary Report on a Journey of Archaeological and Topographical Explorations in Chinese Turkestan*, op. cit. (note 5), in *Revue critique d'histoire et de littérature*, 1902, vol. I, p. 201-203.

29. A. Foucher, «Asie centrale», in *BEFEO*, vol. I, 1901, p. 169.

30. S. Lévi, *art. cit.* (note 21).

31. Pour les ouvrages de Stein voir *supra* note 5; A. Foucher, «Notes sur la géographie ancienne du Gandhâra (commentaire à un chapitre de Huen-Tsang)», *BEFEO*, vol. I, 1901, p. 322-369; È. Chavannes, «Voyage de Song Yun dans l'Udyâna et le Gandhâra (518-522 p.C.)», *BEFEO*, vol. III, 1902, p. 379-441.

32. L. de la Vallée Poussin, *L'Inde au temps des Mauryas et des barbares, Grecs, Scythes, Parthes et Yue-Tchi*, Paris, De Boccard, 1930 (Histoire du monde VI), p. 10. Il se situe donc dans la partie septentrionale du Gandhâra, qui correspond quant à lui à la vallée inférieure de la rivière Kaboul, depuis Peshawar jusqu'au confluent de l'Indus.

33. Notamment È. Chavannes, *Les Documents chinois découverts par Aurel Stein dans les sables du Turkestan oriental*, Oxford, Imprimerie de l'Université, 1913.

34. *Kharoṣṭhī inscriptions discovered by Sir Aurel Stein in Chinese Turkestan. Part I. Text of inscriptions discovered at the Niya site, 1901*, transcribed and edited by A. M. Boyer, E. J. Rapson and E. Senart, Oxford, At the Clarendon Press, 1920; *ibid.*, *Part II. Text of inscriptions discovered at the Niya, Endere and Lou-lan sites 1906-1907*, Oxford, At the Clarendon Press, 1927; S. Lévi, contributions in A. Stein, *Serindia*, op. cit. (note 20). Voir également G.-J. Pinault, «Sylvain Lévi déchiffreur et lecteur des textes des frontières», in L. Bansat-Boudon, R. Lardinois (dir.), *Sylvain Lévi*, op. cit. (note 9), p. 111-144.

35. A. Foucher, *Les Bas-reliefs gréco-bouddhiques du Gandhâra*, thèse de l'Université de Paris, 1905.

36. Bodleian, Ms. Stein 337, f° 11-13 (voir *supra* note 10); extrait (§ 2) reproduit in J. Mirsky, *Sir Aurel Stein*, op. cit. (note 1), p. 203.

37. 30 juin 1902; § 15: reproduit in J. Mirsky, *Sir Aurel Stein*, op. cit. (note 1), p. 201-204.

38. A. Foucher, *L'Art gréco-bouddhique du Gandhâra*, op. cit. (note 4), ici vol. I, p. 5.

39. Bodleian Ms. 77, f° 114: lettre de Foucher à Stein, Simla, 17 août [19]19.

40. BIF, Fonds Cordier, Ms. 5454, pièces 258-259: lettres de Foucher à Cordier des 5 mars et 19 avril 1909; un «abréégé» en a été publié in *La Géographie*, vol. 20, 1910, p. 137-154, sous le titre «Exploration géographique et archéologique en Asie centrale (1906-1908)».

41. *CRAI (Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres)*, 1909, p. 3, 340; *CRAI*, 1912, p. 633.

42. A. Fenet, *Documents d'archéologie militante*, op. cit. (note 8), p. 58; Albert von Le Coq, «Exploration archéologique à Turfan», *Journal asiatique*, vol. 13, 1909, p. 567 et *Journal asiatique*, vol. 14, 1909, p. 321-334.

43. Bodleian, Ms. Stein 2, f° 236-239: lettre de Stein à Allen du 11 décembre 1905.

44. M. A. Stein, «Zoroastrian deities on Indo-Scythian coins», *Babylonian and Oriental Record*, vol. I, 1887, p. 155-166: étude de monnaies du British Museum dans laquelle l'auteur, mêlant histoire, géographie et religion, met en évidence «the interchange of Buddhist and Magian influences between India and Iran».

45. Ce Congrès, tenu dans le cadre de l'Exposition universelle de Saint-Louis, a voulu réunir en un seul lieu et un même moment (19-25 septembre) des savants de toutes nationalités couvrant l'ensemble des domaines du savoir (128 sections au total): y participèrent 18 Français, dont Sylvain Lévi, Henri Cordier et le philologue Paul Meyer: «The International Congress of Arts and Science», *Popular Science Monthly*, vol. LXVI, nov. 1904, p. 5-32, ici p. 23; W. Feuerhahn, «"Œuvrer pour l'unité de la connaissance humaine": le Congress of Arts and Science de Saint Louis (1904)», *Revue germanique internationale*, vol. XII, 2010, p. 139-157.

46. L'américain Abraham Valentine Williams Jackson (1862-1937), professeur de langues indo-iraniennes à l'université de Columbia (pour sa bibliographie voir G. C. O. Haas, in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 58, 1938, p. 241-257).

47. Jeune émigré de Silésie, Maurice Bloomfield (1855-1928) suit des études de philologie et de linguistique aux États-Unis puis en Allemagne, avant de revenir outre-Atlantique pour enseigner à l'université Johns-Hopkins et contribuer par ses travaux aux études védiques et au développement de la linguistique comparée (notice par F. Edgerton in *Journal of the American Oriental Society*, 1928, vol. 48, p. 193-199).

48. Le sanskritiste américain Charles R. Lanman (1850-1941) enseigne à partir de 1896 à l'université John-Hopkins de Baltimore, puis de 1880 à 1925 à Harvard, où il dirige également la collection *Harvard Oriental Series* qu'il a créée en 1891; il sera élu correspondant étranger de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres en 1908 (J. Leclant [dir.], *Institut de France, le second siècle*, op. cit. [note 11], vol. III, p. 410; *Who was who in America*, I, 1897-1942, Chicago, 1943, p. 704; L. Halphen, «Éloge funèbre de C. R. Lanman», *CRAI*, 1946, p. 55-56).

49. L'Allemand Hermann Oldenberg (1854-1920), historien des religions orientales et alors professeur à Kiel, est surtout connu pour son ouvrage fondateur sur le bouddhisme paru en 1881, dont la seconde édition fut traduite en français par Foucher et préfacée par Lévi (H. Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, Paris, 1894). Apprécié de Barth et de Senart, il est élu correspondant étranger de l'AIBL en 1910 (Édouard Cuq, «Éloge funèbre», *CRAI*, 1921, p. 300-301).

50. Le sanskritiste Arthur A. Macdonell (1854-1930), docteur de l'université de Leipzig et titulaire de la chaire Boden à Oxford depuis 1899, a consacré l'essentiel de ses recherches au Veda: voir *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, vol. 70, 1936, p. 554-555.

51. Dimitrij A. Klementz, directeur de la section ethnographique du Musée russe d'Alexandre III, avait déjà en 1898 réalisé une mission archéologique au Turfan. Le projet évoqué ici par Lévi sera mené par les frères Berezovskij en 1905-1907, puis par Sergej F. Ol'denburg en 1909-1910 et 1914-1915 (voir G. M. Bongard-Levin, R. Lardinois, A. A. Vigasin, *Correspondances orientalistes entre Paris et Saint-Petersbourg (1887-1935)*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Diffusion de Boccard, 2002 (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, vol. 26), p. 26-27).

Joug ou héritage? Présence mongole en Russie

« Le Tsar Bātū, de funeste mémoire, entreprit la conquête de la province de Riazan... et s'empara de la ville le vingt-et-unième jour de décembre [1237]. Quand [les Tatars] parvinrent à la Cathédrale de l'Assomption, ils passèrent au fil de l'épée la Grande Princesse Agrippine, mère du Grand Prince, de même que ses brus et que toutes les autres princesses, et ils rôtirent tout vifs l'évêque et les prêtres. Puis ils incendièrent l'édifice sacré. Se répandant à travers la ville, ils massacrèrent hommes, femmes et enfants et noyèrent les survivants dans la rivière... Nul ne fut épargné... Et tout ceci nous fut envoyé pour prix de nos péchés¹. »

Ce récit qui glace le sang est tiré de l'*Histoire de la Destruction de Riazan*, une des plus fameuses chroniques moscovites des conquêtes menées par Bātū Khan (env. 1205-1255) au début du XIII^e siècle. Les témoignages les plus anciens qui nous soient parvenus remontent au XVI^e siècle, soit quelque trois cents ans après les faits relatés. S'il semble se fonder sur les chroniques contemporaines de l'invasion, ce texte, né d'une série de rédactions successives, constitue cependant une version extrêmement enjolivée, qui prend un certain nombre de libertés avec les rares détails du sac de la ville dont nous ayons pu acquérir une connaissance sûre². Ce récit n'en est pas moins communément admis comme un document essentiel, où l'on voit se dessiner la ligne retenue par la majorité des historiens russes pour aborder la question du «joug tatar», comme on a nommé les deux siècles et demi de domination exercée par la Horde d'Or, depuis l'invasion survenue à la fin des années 1230 jusqu'à l'an 1480, où le Tsar Ivan III rejeta officiellement la suzeraineté tatare.

Les manuels scolaires russes tendent toujours, aujourd'hui encore, à présenter le joug tatar sous des couleurs extrêmement sombres. La plupart des manuels, qu'ils datent de l'Empire ou des ères soviétique et post-soviétique, égrènent, de manière très similaire, la lugubre histoire d'un pays impitoyablement ravagé tant qu'il fut aux mains des héritiers de Gengis Khan (Čingiz Hān –1162?-1227). Ils enseignent de même que la Horde d'Or ne laissa derrière elle qu'ossements, ruines et pleurs. Peuple nomade, d'une férocité nihiliste, les Tatars étaient bien incapables de léguer le moindre héritage de valeur à la Russie³. Tout porterait à croire que nul transfert culturel ne s'exerça de la Mongolie vers la Moscovie.

Néanmoins, cette vision d'un joug mongol qui aurait été une véritable apocalypse, d'une destructivité inouïe, est loin d'être universellement partagée. On relève de troublantes exceptions. Dans le sillage de Nicolaï Karamzine (1726-1826), qui fut un des pères de l'historiographie russe au début du XIX^e siècle, se développa un courant très minoritaire, mais non moins influent, composé d'érudits, de poètes et de journalistes qui fit entendre une appréciation très différente des répercussions entraînées par la longue domination de la Horde d'Or. Qui plus est, certains d'entre eux ne craignirent pas de soutenir que l'invasion mongole avait été profitable à la Russie.

Cet article ne prétend pas trancher ce débat en déterminant si un transfert culturel a bien eu lieu entre les Tatars et les Slaves qu'ils avaient asservis. La pénurie de sources, le nombre des siècles écoulés, interdiraient toute réponse définitive. Il n'en reste pas moins que l'étude des motifs qui se dissimulent derrière ces spéculations sur la teneur du legs de la Horde d'Or, si tant est qu'il y en eût un, peut conduire à de troublantes conclusions sur la manière dont les Russes perçoivent leur propre place dans le monde.

Les sources les plus anciennes que nous détenions sur la domination de la Horde d'Or en Russie sont des copies de chroniques contemporaines des faits⁴. Elles décrivent implacablement l'effroyable hécatombe à laquelle se livrèrent les hordes de Bātū Khan dans les premiers temps de leur invasion. *L'Histoire de la prise et de la destruction de Riazan* est un exemple typique. Quand l'assaut des nomades eut un peu perdu de sa fureur initiale, cependant, les moines chroniqueurs se firent étrangement avares de précisions sur leurs suzerains étrangers. Selon Charles Halperin, une « idéologie du silence » s'était désormais installée⁵.

Ce silence tenait pour une part à des raisons politiques. Au XIII^e siècle, Byzance, guide spirituel de la Russie, entretenait des relations relativement harmonieuses avec les Mongols, que l'empire orthodoxe d'Orient, tout comme, de son côté, la papauté à Rome, considéraient comme des alliés potentiels contre des ennemis plus proches encore. À diverses reprises, Byzance conclut donc des traités d'alliance militaire et des mariages inter-dynastiques avec la Horde d'Or. C'est ainsi que l'Empereur Michel VIII (1224-1282) accorda la main de sa fille au Khan Nogai (d. 1299) en 1273 et qu'au

début du XIV^e siècle, le Khan Özbeg (1282-1312) prit lui aussi une princesse byzantine pour épouse⁶. Dans une perspective plus immédiate, les suzerains mongols respectaient pleinement le christianisme russe même après leur propre conversion à l'islam à la fin du XIII^e siècle. À la seule condition d'inclure le khan de la Horde d'Or dans leurs prières, les prêtres orthodoxes avaient toute liberté d'évangéliser leurs ouailles comme ils l'entendaient⁷. Cette attitude s'opposait diamétralement à celle de certains ennemis occidentaux, tels que l'Ordre des Chevaliers Teutoniques qui n'existait que pour amener de force les populations au catholicisme romain. Dans les faits, l'Église de Russie ne commença à durcir ses positions envers les Mongols qu'après le Concile de Florence, qui vit la réunion des chrétientés orientale et occidentale en 1438, initiative diplomatique que le clergé russe rejeta avec défiance⁸.

Dans une certaine mesure, les chroniqueurs de l'époque mettaient en lumière, en ignorant largement l'occupant, un phénomène intéressant. Après la conquête, les Mongols n'administrèrent pas directement la Russie. Ses sombres forêts, d'une humidité glaciaire, semblaient peu hospitalières aux nomades des steppes. Par ailleurs, ils ne pensaient guère pouvoir tirer bénéfice de la culture slave orientale, à la différence des civilisations immémoriales qui faisaient la richesse d'autres nations conquises, telles que la Chine et la Perse. Par conséquent, Saraï préféra autoriser les princes russes à gouverner en son nom. Aussi longtemps que lesdits princes consentaient à se rendre régulièrement, au prix d'un long et pénible voyage, à la cour du Grand Khan pour lui manifester leur allégeance et qu'ils lui fournissaient richesses et conscrits, la Horde d'Or ne jouait presque aucun rôle dans la vie de la plupart des Russes.

Edward Keenan souligne que les scribes orthodoxes n'entamèrent véritablement leur grande offensive rhétorique contre les « misérables païens » et les « fils d'Agar » qu'à la fin du XV^e siècle, lorsque le tsar Ivan III eut mis fin à la soumission de la Russie aux Mongols. Quand ses héritiers entreprirent leur opération de *reconquista* contre les successeurs de la Horde d'Or, comme les khanats de Kazan, d'Astrakhan et de Crimée, l'Église alimenta l'effort de guerre en dépeignant avec une sévérité croissante les suzerains mongols du temps passé. Les invectives anti-tatars dont s'émaillent ces textes sont donc largement inspirées par la nécessité de rallier les Moscovites à l'offensive que le tsar menait alors à l'est. Cette propagande colora également les transcriptions des chroniques contemporaines de la conquête, ajoutant ainsi à la complexité du problème⁹. Indépendamment de toute considération sur leur objectivité, les Moscovites n'éprouaient manifestement nullement le sentiment d'avoir subi un quelconque transfert culturel d'Asie centrale.

Quand des auteurs séculiers commencèrent à écrire l'histoire russe, à la fin du XVII^e siècle, certains d'entre eux, perpétuant la tradition, commémorèrent les massacres et les destructions infligés à leurs ancêtres par les nomades infidèles. Le premier

écrit notable de ce genre fut l'*Histoire des Scythes* d'Andreï Lyzlov¹⁰. Composé à la fin du XVII^e siècle par un hobereau qui devait ensuite combattre les Turcs sous les ordres de Pierre le Grand durant la campagne d'Azov, son récit retraçait le combat que se livraient apparemment sans fin les Slaves de l'Est et les nomades des steppes. Se fondant sur des sources russes et polonaises, Lyzlov rédigea son histoire des Scythes dans l'espoir d'inciter les chrétientés, tant orthodoxe que catholique romaine, à guerroyer contre les Ottomans et leurs alliés de Crimée¹¹.

Au XIX^e siècle, la Russie se dota progressivement d'une authentique école historiographique nationale, qui prit appui de manière plus rigoureuse sur des sources autochtones. Sans être mûs au premier chef par des ambitions géopolitiques, la plupart de ses membres continuèrent à tenir en piètre estime le joug mongol. Néanmoins, tous ne jugeaient pas aussi négativement les effets de la domination mongole sur l'évolution de la Russie par le passé. Nikolaï Karamzine, que l'on peut légitimement considérer comme le père de l'historiographie russe, constitue une curieuse et précoce exception.

Dans son *Histoire de l'État Russe*, achevé en 1826, Karamzine tenta d'évaluer l'impact du joug mongol sur le développement politique de sa patrie. Karamzine soulignait certes le caractère extrêmement destructeur de l'invasion : « Bien entendu l'assaut mené par Bātū, avec ses monceaux de cendres et de cadavres, son asservissement et son long esclavage, fut une calamité incommensurable ». Le désastre fut encore aggravé par l'isolement de la Russie, qui, privée de tout contact avec l'Occident, ne connut donc jamais la Renaissance. À la différence des autres nations européennes, elle demeura donc embourbée dans un état d'arriération culturelle digne du Moyen-Âge. « Toutefois, – ajoute Karamzine –, [la domination mongole] fut aussi source d'incontestables bienfaits »¹². En premier lieu, la Russie aurait pu connaître un sort bien pire. Si elle était tombée aux mains d'un de ses ennemis catholiques de l'Ouest, comme la Pologne, la Hongrie, la Suède ou les Chevaliers Teutoniques, au XIII^e siècle, « nous aurions été déchus de notre stature étatique et de [notre foi orthodoxe] »¹³.

La domination mongole eut, en outre, d'autres conséquences plus positives. Comme le soutient Karamzine, « Moscou doit sa grandeur aux khans » (*Moskva že objazena svoim veličiem hanam*)¹⁴. Avec cette remarque provocante, Karamzine entendait suggérer que les princes moscovites s'étaient inspirés de la tradition politique mongole pour mettre en place l'organisation quasi-militaire de la société qui était la base de leur régime autocratique. C'était à ce puissant centralisme que la Russie avait dû sa suprématie. Si Bātū Khan avait pu s'emparer si aisément de la Rus' de Kiev, raisonnait Karamzine, la faute en était à la désunion et à l'insubordination des princes slaves. C'était en s'appropriant la tradition de discipline autocratique de la Horde d'Or, que les princes moscovites étaient, à l'inverse, parvenus à rassembler les provinces russes pour fonder un vaste empire.

L'affirmation de Karamzine, « Moscou doit sa grandeur aux khans » était lourde de sous-entendus politiques. Historiographe officiel de l'empereur Alexandre I^{er} (1777-1825), Karamzine était d'obédience conservatrice. Il s'opposait avec vigueur aux réformes politiques qu'appelaient de leurs vœux des hommes politiques plus progressistes, à l'instar de Mikhaïl Speranski (1772-1839). Karamzine ne fut pas le dernier, parmi les conservateurs, à affirmer que la véritable tradition politique russe s'enracinait dans le despotisme oriental. Au tournant du XX^e siècle, le rédacteur en chef du quotidien *Sankt-Peterburskii Vedomosti*, le prince Esper Oukhtomski (1861-1921), avançait que :

« L'Est croit avec la même ferveur que nous... [à] la plus précieuse de nos traditions nationales – l'autocratie. Sans elle, l'Asie serait bien incapable d'éprouver la moindre sympathie réelle envers la Russie comme de s'identifier à elle sans effort¹⁵. »

Aleksandr Rikhter (1794-1826), contemporain plus obscur de Karamzine, poussa plus loin encore la reconnaissance des phénomènes de transferts culturels mongols¹⁶. Fonctionnaire de rang intermédiaire, Rikhter publia des écrits sur diverses questions littéraires et historiques, parmi lesquels plusieurs « Études sur l'influence des Mongols et Tatars en Russie »¹⁷. Parus entre 1822 et 1825, ses articles suggéraient que, « à la faveur des contacts ininterrompus permis par la longue domination des Tatars et Mongols, les Russes se laissèrent tenter par un certain nombre de pratiques orientales, qui ne [leur] semblèrent nullement désagréables sur le moment »¹⁸, même si certaines de ces coutumes avaient perdu toute popularité dans un passé plus récent, comme il en avait été par exemple de la réclusion forcée des femmes, du secret gouvernemental et de la torture, tous trois en vigueur jusqu'au règne de Pierre le Grand au tournant du XVIII^e siècle.

Le joug n'avait pas eu que des effets néfastes. Rikhter faisait remonter à l'ère mongole des phénomènes tels que le développement des auberges et de la consommation de thé. Au nombre des legs artistiques de la Horde d'Or figuraient également les clochers à bulbes omniprésents sur le territoire et la balalaïka. Dans le même temps, « notre armée présente une structure presque identique à celle des Mongols »¹⁹. Rikhter attribua également à divers termes russes une origine centrasiatique et fit remonter la généalogie de certaines familles éminentes à des Tatars entrés au service de Moscou. En un mot, « les régimes tatar et mongol furent pour nous presque une seconde naissance, qui nous transforma en Asiatiques »²⁰.

À la différence de Karamzine et de Rikhter, la plupart des historiens du XIX^e siècle ne pouvaient envisager sans un vif malaise que le joug mongol eût entraîné le moindre effet bénéfique. Ils souscrivaient volontiers à cette boutade d'Alexandre Pouchkine

(1799-1837): «Les Tatars différèrent des Maures en ce qu'ils n'apportèrent à la Russie, lors de sa conquête, ni algèbre ni Aristote»²¹. Sergueï Soloviov (1820-1879), qui occupa la chaire d'histoire russe à l'université de Moscou pendant près de trois décennies et rédigea une somme monumentale dont les 29 volumes ont fait autorité jusqu'à la fin du siècle, alla plus loin encore en faisant purement et simplement abstraction, dans une large mesure, de la Horde d'Or. S'il évoque certes le début de l'offensive dans le volume III de son *Histoire de la Russie depuis l'Antiquité*, il ne l'aborde qu'après avoir relaté les batailles menées à la même époque contre des ennemis occidentaux, tels que les Chevaliers Teutoniques allemands. S'y ajoute une brève description ethnographique, il la puise abondamment dans le célèbre récit de voyage de Jean de Plan Carpin, légat papal à la cour du Grand Khan à Karakorum²². Pour autant, il n'en est presque plus jamais fait mention dans les chapitres consacrés aux deux cent cinquante années qui suivirent, passées sous suzeraineté mongole.

Soloviov n'était coupable ni de négligence ni de légèreté. Comme les historiens de son temps, il s'appuyait essentiellement sur des sources russes, or les chroniques de cette époque se montraient elles aussi fort peu loquaces sur ce point. Fait plus déterminant encore, Soloviov s'intéressait prioritairement à certaines évolutions internes du pays, qu'il jugeait façonnées par des dynamiques à plus long terme, dans lesquelles les Tatars ne jouaient pas un rôle majeur. Au nombre de ces évolutions se trouvait le déplacement du centre de gravité politique de la Rus' du sud-ouest vers le nord-est, déjà amorcé bien longtemps avant l'avènement du XIII^e siècle. Selon Soloviov, les trois siècles qui séparèrent le déclin de Kiev et l'affirmation définitive de la suprématie moscovite, sous l'action du tsar Ivan III (1440-1505), furent marqués par «le passage d'un ordre ancien vers un régime nouveau ...dont dépendirent l'unité et la grandeur russes». Mais, insistait-il, «l'influence mongole ne fut, en l'occurrence, ni fondamentale ni décisive». Les suzerains se trouvaient, de fait, loin de là, ne se préoccupaient des Russes que pour recueillir leurs tributs et ne se souciaient aucunement d'intervenir dans les affaires internes de leurs vassaux. Le véritable phénomène historique majeur de ces trois siècles fut la marche vers un régime centralisé et autocratique. «Les Mongols ne furent qu'une arme aux mains des princes russes dans cette lutte», déclarait Soloviov. Par conséquent, «les historiens ne sont nullement en droit de [...] parler de période tatare [de l'histoire russe]»²³.

Vassili Kliouchevski (1841-1911), le plus illustre des étudiants de Soloviov, puis son successeur à la chaire d'histoire russe de l'université de Moscou, propose une version sensiblement identique dans son *Cours d'histoire russe*. Assurément, l'accentuation diffère. Si Soloviov avait privilégié les évolutions politiques, Kliouchevski s'intéressait plus aux forces sociales. Selon son mot célèbre, «l'histoire de la Russie est celle d'un pays qui se colonise lui-même»²⁴. Mais son approche du second millénaire suit le

même schéma : celui d'un glissement progressif du nord vers l'est, partant de la région de Kiev sur le cours inférieur du Dniepr pour aller vers le cours supérieur de la Volga. Parallèlement à ce mouvement qui vit la naissance d'une nouvelle capitale à Moscou, se serait institué un système plus centralisé et plus autocratique. L'historien souscrivait entièrement à la thèse de son maître : il s'agissait d'un processus purement autochtone.

À la vérité, Kliouchevski accorde moins d'attention aux Mongols dans son *Cours* que Soloviov dans son *Histoire*. Seulement les Polovtsiens, un ennemi nomade plus ancien, donnent lieu à des développements plus poussés²⁵. La thèse sous-jacente semble être que le conflit des Russes avec les premiers ne constituait rien de plus qu'un chapitre mineur de l'affrontement immémorial entre peuples des forêts et de la steppe. Si la Horde d'Or avait joué le moindre rôle, celui-ci était purement secondaire. Aux yeux de Kliouchevski, la Horde n'avait été, dans le meilleur des cas, qu'un catalyseur qui avait accéléré l'avènement du puissant État moscovite :

«Sous la conduite de Moscou, l'ensemble, ou presque, de la Rus' du Nord affronta la Horde dans la plaine de Koulikovo [en 1380] et, sous la bannière moscovite, infligea leur première défaite nationale aux enfants d'Agar. La Rus' du Nord vit désormais dans le prince de Moscou son chef face aux ennemis étrangers. La Horde contribua donc, à la manière d'un instrument aveugle, à la formation d'une force politique et nationale, bientôt dirigée contre les occupants»²⁶.

Comme Soloviov, Kliouchevski jugeait que les deux siècles et demi de domination mongole ne marquaient pas en eux-mêmes une période distincte dans l'histoire de la Russie²⁷.

L'idée que la domination mongole n'avait engendré aucun transfert culturel en Russie continua à prédominer dans toute l'historiographie jusqu'à la révolution de 1917 et au-delà. Sergueï Platonov (1860-1933), qui fut peut-être le dernier grand représentant de l'école historique impériale, partageait dans une large mesure le point de vue de Soloviov lorsque celui-ci estimait que la domination de la Horde n'avait été qu'un pur et simple «accident» (*slučajnost'*). Platonov enseignait de même que l'événement le plus important de cette ère avait été la montée en puissance du Nord-Est, qui s'était trouvé, à terme, entièrement contrôlé par les tsars moscovites. «Le joug tatar, suggérait-il, n'a pas été suffisamment étudié pour que l'on puisse apprécier avec certitude, de manière précise et définitive, ses répercussions historiques»²⁸. Ancien émigré devenu professeur à Berkeley, feu l'historien Nicolas Riasanovsky (1923-2011)²⁹ se montrait plus catégorique encore. Dans son *Histoire de la Russie*, il avance que :

«L'hypothèse d'une participation constructive et effective, en quelque domaine que cela soit, des Mongols à l'histoire russe paraît [...] des plus fragiles. Lorsque l'État moscovite vit le jour, ses

dirigeants invoquèrent Byzance comme modèle suprême et empruntèrent à la Russie de Kiev un héritage historique alors encore d'une profonde actualité. Face aux Mongols, une seule position prédomine dans toute la littérature russe : les envahisseurs étaient un fléau infligé par Dieu au peuple russe en expiation de ses péchés³⁰. »

Ce scepticisme aigu envers toute éventuelle influence de la Horde d'Or sur la Russie définit la vision du monde de Soloviov, de Kliouchevski et de nombre de leurs disciples. À l'instar de bien des universitaires de l'ère impériale, ces hommes nourrissaient la ferme conviction d'appartenir à une vaste communauté intellectuelle d'envergure européenne³¹. Familiers des principaux courants de l'historiographie occidentale, ils laissaient souvent entrevoir dans leurs travaux, l'influence des historiens les plus influents du continent. La Russie, si l'on s'interrogeait sur sa place dans le monde, faisait à leurs yeux partie intégrante, de toute évidence, de l'Europe. Malgré les spécificités de son passé, leur nation n'en était pas moins enracinée à l'Ouest, au même degré que l'Irlande ou que l'Espagne... Quand bien même leur État se trouvait en périphérie, il était purement et simplement exclu de lui imputer une identité asiatique ou eurasiatique. Selon Kliouchevski, « la Russie avait été fondée à la frontière de la Chrétienté, sur les rives de l'Europe. Au-delà s'étirait à perte de vue l'océan sans fin de la steppe, qui servait de seuil à l'Asie »³².

Bien entendu, des voix divergentes s'élevèrent. Parmi les plus importantes se trouvait celle de Nikolaï Kostomarov (1817-1885), contemporain de Soloviov. Fils illégitime d'un propriétaire terrien russe et d'une serve ukrainienne, professeur à l'université de Kiev, il avait activement contribué à la vitalité des cercles nationalistes qui naquirent dans la cité ukrainienne, dans les années 1840³³. Ses sympathies, qui le desservirent considérablement dans sa carrière universitaire, ne nuisirent en revanche aucunement à son succès en tant que prolifique auteur de traités d'histoire russe et ukrainienne. Comme Soloviov, Kostomarov établissait une ferme distinction entre la Rus' de Kiev et la Moscovie. Mais alors que Soloviov mettait en avant le développement du pouvoir autocratique apparu dans le Nord-Est, Kostomarov manifestait une forte prédilection pour le Sud-Ouest pré-mongol, aux mœurs plus démocratiques. Il s'opposait aussi fortement à Soloviov sur la question de la genèse des pratiques absolutistes de Moscou. Elles n'étaient, pour lui, nullement le fruit d'une évolution naturelle d'origine purement autochtone, comme le soutenait Soloviov. Au contraire, « la conquête tatare avait précipité la transformation de la Rus' en monarchie centralisée »³⁴.

C'était aussi, de longue date, un des poncifs du discours des opposants au régime tsariste que de prêter des origines mongoles au système politique russe. Le décembriste Nikita Muraviov (1795-1843) avait déjà fait remonter, par le passé, le despotisme du gouvernement à la Horde d'Or, hypothèse également formulée par l'intelligentsia du

XIX^e siècle³⁵. Dans sa « Lettre à Alexandre II », Alexandre Herzen (1812-1870) peignait le défunt tsar Nicolas I^{er} (1796-1855), père de l'empereur, comme un « Genghis Khan équipé de télégraphes, de bateaux à vapeur et de chemins de fer »³⁶. À l'étranger, les ennemis des Romanov s'accordaient aussi à reconnaître en leur autocratie l'héritière naturelle des Mongols. Lorsque Karl Marx (1818-1883) composa son *Histoire de la diplomatie secrète du XVIII^e siècle*, il la sous-titra « Des origines asiatiques du despotisme russe » :

« C'est le sanglant borborygme d'esclavage mongol, et non la brutale splendeur de l'époque normande, qui fut le berceau de la Moscovie. Or la Russie moderne n'est qu'un avatar de la Moscovie »³⁷. »

À la différence des historiens, certains spécialistes d'autres disciplines se prirent d'un vif intérêt pour l'héritage mongol de la Russie. Dès le tout début du XVIII^e siècle, des orientalistes russes avaient commencé à s'interroger sur la possible utilisation de sources asiatiques pour approfondir leur connaissance du passé de l'empire³⁸. L'un des premiers savants recrutés comme membres de la nouvelle Académie des Sciences lors de sa fondation en 1725, le polyglotte prussien Gottlieb-Siegfried Bayer (1694-1738), pourrait même avoir accepté le poste dans le seul espoir d'être autorisé à étudier les documents asiatiques conservés dans la *Kunstammer* (cabinet de curiosités) de Pierre le Grand. Au cours de ses douze années de carrière à l'Académie, Bayer examina des sources en mongol, chinois et sanskrit, ainsi que dans divers langages occidentaux (mais non en russe). Les Scythes devinrent un de ses principaux centres d'intérêt. Il fut ainsi l'un des premiers à étudier les composantes centrasiatiques de l'émergence de la Russie³⁹. Il incombait désormais aux générations suivantes d'orientalistes de se pencher sur la Horde d'Or⁴⁰.

En 1808, peut-être en réponse à la requête d'un de ses membres, August Ludwig von Schlözer (1735-1809), l'Académie des Sciences envisagea de promettre une certaine somme d'argent à tout auteur qui rédigerait une histoire en bonne et due forme de l'ère mongole en Russie⁴¹. Quelque dix-huit ans plus tard, l'Académie lança, pour commémorer son centenaire, un concours dont le sujet n'était autre que « les effets de la domination mongole en Russie, et tout particulièrement son influence [sur les structures gouvernementales] », à la lumière de sources russes, asiatiques et européennes. Les résultats ayant été jugés insatisfaisants, Christian Martin Frähn (1782-1851), directeur du Musée Asiatique de l'Académie, persuada ses collègues de l'Académie de réitérer l'appel.

Frähn espérait peut-être inciter par-là Ossip Senkovski (1800-1858), professeur de littérature orientale à l'université de Saint-Petersbourg (plus célèbre comme critique littéraire à la plume acerbe), à achever l'histoire qu'il avait entreprise, mais ce dernier était désormais trop absorbé par ses autres occupations littéraires⁴². Le baron Joseph

von Hammer-Purgstall (1774-1856), orientaliste autrichien, releva bel et bien le défi et présenta un manuscrit de 1 272 pages en 1835, mais Frähn et ses collègues rejetèrent son œuvre comme trop superficielle et peu rigoureuse. Elle ne recourait de surcroît à aucune source russe⁴³.

L'académie prérévolutionnaire ne parvint donc jamais à ses fins, même si le baron Vladimir Tiesenhausen (1825-1902), numismate distingué, publia sous son égide, en 1884, un recueil des sources arabes sur la question⁴⁴. D'autres auteurs abordèrent également divers aspects de la Horde d'Or. Ilia Berezine (1818-1896), professeur de langues turques à l'université de Kazan et à celle de Saint-Petersbourg dans les années 1850, croyait fermement «au devoir des orientalistes russes de tirer au clair» la période mongole de leur histoire⁴⁵. Doué de compétences linguistiques impressionnantes, il put consulter des sources perses, mongoles et tatares lors de la rédaction de ses travaux sur la Horde d'Or. Lorsqu'il enseignait encore à Kazan, Berezine se fonda ainsi, dans ses articles consacrés aux offensives nomades contre la Rus', sur la *Chronique des Chroniques* de Rashid al-Din, histoire des Mongols rédigée par un Persan au début du XIV^e siècle⁴⁶. On lui doit aussi d'avoir été l'un des pionniers de l'exploitation des décrets (*jarlyki*) de la Horde d'Or tout particulièrement dans sa thèse de doctorat sur la politique des Mongols, *La Structure interne des Ulus de Djötkhi*, en 1864⁴⁷.

Berezine s'intéressa bien plus à la Horde en elle-même qu'à tout éventuel transfert culturel vers la Russie. Dans ses quelques considérations sur l'éventuelle empreinte des Mongols en Russie, il se borne à souligner leur violence et leur ardeur à détruire. La question piqua cependant la curiosité d'un autre professeur de l'université de Saint-Petersbourg à la fin du siècle. Nikolai Veselovski (1848-1918) est plus connu pour ses découvertes archéologiques à Samarkand et dans le Sud de la Russie, telles ses trouvailles dans les kourganes scythes (terres funéraires, tumuli) d'où il exhuma de précieuses collections de bijoux en or⁴⁸. Il fut néanmoins l'auteur de plusieurs articles sur l'influence de la Horde d'Or en Moscovie. Dans «L'influence tatar dans le cérémonial des ambassades durant la période moscovite de l'histoire russe», Veselovski avança que le protocole diplomatique, avant l'avènement de Pierre le Grand, s'était fortement inspiré de ce que les princes moscovites avaient observé à la cour du khan de la Horde d'Or⁴⁹.

De manière plus controversée, l'historien du droit Fédor Leontovich (1833-1911) crut reconnaître des traces bien plus profondes. Son étude des lois mongoles et kal-moukes s'achève par une section consacrée à l'influence des premières sur la législation moscovite :

«Deux siècles durant, le joug mongol a agi comme un pont [...] en le franchissant, la société russe [...] se dota d'un gouvernement, sans pour autant se départir d'une bonne partie du bagage dont elle s'était munie lors de son passage sur le pont mongol⁵⁰. »

Celui-ci incluait le servage, le service obligatoire du prince, les impôts, le *mesnitschestvo*, ou système de détermination du rang à la cour, de même que de nombreux éléments de son organisation bureaucratique et de son droit pénal. À en croire Leontovich, le code législatif du tsar Alexis Mikhaïlovitch (1649) «rappelle le Grand Yasa de Genghis Khan, notamment par la sévérité des châtiments réservés aux infractions les plus légères»⁵¹.

La découverte des tertres funéraires scythes pourrait avoir favorisé la naissance de la fascination pour les origines asiatiques de la Russie qui caractérise l'Âge d'Argent. Comme dans le reste de l'Europe, la Russie *fin-de-siècle* envisageait l'avenir avec une vive appréhension. De nouveau, certains mirent en cause les rapports de leur patrie avec l'Occident. Dans cette atmosphère de malaise, il n'était pas incongru d'imaginer une sorte de parenté génétique avec l'Orient. Le poème d'Alexandre Blok, *Les Scythes*, qui peint, dans un vers célèbre, ses compatriotes comme «des Orientaux aussi, dont l'œil oblique trahit l'avidité»⁵², est une des illustrations de cette idée. À son instar, les poètes et artistes de l'Âge d'Argent célébrèrent les composantes mongoles de leur passé national. Ainsi, les protagonistes de *Petersbourg*, roman d'Andreï Biely, sont un père et un fils d'origine tatar, tandis que le livre en lui-même constitue une méditation sur la tension entre les éléments orientaux ou mongols, et occidentaux ou européens, de l'identité russe⁵³.

Après la Révolution, le gouvernement des Soviets mit très vite un coup d'arrêt à toute réflexion sur un éventuel transfert culturel mongol, tant dans le domaine des Belles-Lettres que dans celui de l'histoire. Dans les années 1920, période relativement libérale, des orientalistes comme Vassili Barthold (1869-1930) purent encore débattre de la question en toute objectivité. À la même époque, Mikhaïl Pokrovski (1868-1932), historien de l'entourage de Lénine, tenta de présenter le passé national sous des couleurs qui ménageaient toutes les sensibilités. Même si, à en croire ce chercheur marxiste, «ce choc externe ne pouvait produire aucune nouveauté dans l'histoire russe...», les Tatars avaient bel et bien introduit un nouveau système d'imposition et modifié l'organisation sociale. Ainsi, «la crise externe avait contribué au dénouement de la crise interne en fournissant une partie des moyens nécessaires à sa résolution»⁵⁴. Dans ces conditions, l'invasion de Bātū Khan apparaissait comme un facteur de progrès.

Dans les années 1930, lorsque l'historiographie soviétique se vit contrainte d'adopter, sous l'influence de Staline, une ligne d'une orthodoxie plus rigoureuse et patriotique ; les jugements sur le joug mongol renouèrent dans une large mesure avec les positions en vigueur dans l'école impériale. Même si l'on faisait désormais porter l'accent sur l'évolution économique et sociale – Boris Vladimirtsov (1884-1931), spécialiste des Mongols, alla même jusqu'à élaborer diverses théories autour d'un «féodalisme nomade»⁵⁵ – le schéma fondamental concordait en substance avec les doctrines enseignées par Soloviev et ses disciples : le joug mongol avait été une terrible calamité mais n'avait laissé aucune empreinte sur la Moscovie qui s'était fait jour par la suite.

Les visions ne différaient que sur un point : on estimait désormais que l'invasion avait freiné, plutôt que favorisé l'émergence d'un État fort et centralisé. À en croire Boris Grekov (1882-1953) et Aleksander Jakoubovskij (1886-1953), auteurs d'un ouvrage de référence :

« Un gouvernement tel que celui de la Horde d'Or ne pouvait subsister que par violence, en mettant au pillage les nations conquises. Toutefois, elle n'exerçait pas un empire assez puissant pour bloquer entièrement la marche vers le progrès des États voisins – les principautés de Russie et leur peuple de laboureurs durs à la peine et épris de liberté⁵⁶. »

Dans le sillage de la Seconde Guerre mondiale, l'historiographie soviétique prit un virage plus nationaliste encore, ce qui l'amena à formuler des jugements d'une sévérité accrue. Dès 1944, année où Joseph Staline ordonna la déportation des Tatars de Crimée, suspects d'opinions séditeuses, le Comité Central du Parti Communiste émit un décret « sur la situation et les mesures d'amélioration du travail politique et idéologique de masse dans l'organisation du parti tatar » qui fustigeait notamment les « erreurs » des chercheurs locaux, coupables d'avoir idéalisé le passé de la Horde d'Or. Les responsables du parti à Kazan reçurent la stricte injonction de peindre la Horde comme « un État agressif qui se livrait à des guerres de conquête et des campagnes de pillage aux dépens du peuple russe et de ses voisins »⁵⁷.

Le régime mongol continua de faire l'objet de jugements purement négatifs tout au long des derniers jours de l'Union soviétique. Une histoire de la Moscovie, rédigée sous Brežnev proclame ainsi :

« Les Vandales et les Huns, de fâcheuse mémoire, font pourtant pâle figure au regard des Mongols-Tatars et des atrocités perpétrées lors de leur attaque [contre la Russie ... qui] n'apporta à ses victimes nul bienfait pour compenser leurs pertes humaines incommensurables, la dévastation du pays et la destruction de trésors matériels et culturels⁵⁸. »

En 1980, le Parti Communiste apporta un soutien enthousiaste à la célébration du 600^e anniversaire de la bataille de Koulikovo, première victoire moscovite sur la Horde d'Or, dont les festivités devaient s'étendre sur deux années⁵⁹. L'intellectuel kazakh Olžas Sulejmenov eut droit, de la même manière, aux critiques acerbes des universitaires russes, lorsqu'il suggéra dans son ouvrage intitulé *Asia (Az i Ja)*, que *Le Dit de la campagne d'Igor*, grande épopée du XII^e siècle, était marqué par une forte influence linguistique turque. Alors même que l'ouvrage traitait de nomades pré-mongols, sa réception tumultueuse atteste la susceptibilité ombrageuse des autorités soviétiques dès lors que s'esquissait la possibilité d'un transfert culturel originaire des Steppes⁶⁰.

À l'étranger, un cercle d'intellectuels émigrés, dans les années 1920, percevait la domination mongole en Russie sous un jour beaucoup plus favorable. Se baptisant « eurasistes », ses membres cherchèrent à redéfinir l'identité de la patrie qu'ils avaient désertée lors de la révolution de 1917. Pour ces « eurasiens », la Russie n'appartenait ni à l'Occident ni à l'Orient, mais constituait une entité absolument distincte – un septième grand continent, du nom d'Eurasie. De leur point de vue, les peuples d'Eurasie étaient les descendants des nomades asiatiques qui s'étaient métissés avec les populations européennes un millénaire durant. Comme les Slavophiles du XIX^e siècle, les Eurasistes rejetaient farouchement l'Occident. Leur courant naissait pareillement d'un contexte de rancœur et d'irritation envers une civilisation qui leur semblait avoir peu ou prou fait tort à leur nation.

Par bien des aspects, George Vernadsky (1887-1973) ne fut pas le représentant le plus typique de la mouvance eurasiste. Doué d'un tempérament d'érudit plutôt que d'idéologue, Vernadsky ne poussa jamais ses convictions jusqu'au dogmatisme⁶¹. Au cours de ses dernières années, à New Haven, ses conceptions évoluèrent considérablement, l'amenant à s'éloigner quelque peu de ses convictions premières. Néanmoins, les écrits plus juvéniles de sa période pragoise demeurent une des expositions les plus éloquentes et les plus vigoureuses qui soient de la manière dont les Eurasistes entendaient la place de la Russie dans le monde. Un examen plus approfondi de l'œuvre la plus importante de Vernadsky durant cette période, *Esquisse de l'histoire russe*, publiée en 1927, constitue une excellente introduction à l'étude de ce mouvement étonnamment vivace⁶².

Dans son autre œuvre, *Caractéristiques*, Vernadsky concentrait toute son attention sur la grande steppe eurasienne, c'est-à-dire la vaste prairie qui s'étend de la Mongolie à l'Ukraine. Comme il l'expliquait dans cette étude, la steppe, avec sa topographie absolument plane, offrait un lieu de rencontre aux peuples d'Europe et d'Asie. Les peuplades nomades, venues du cœur de l'Asie centrale, qui déferlaient périodiquement vers l'ouest, tels les Scythes, les Huns et les Mongols, avaient contracté des mariages avec les populations slaves plus sédentaires de l'Est. Dans une étude ultérieure, il avançait :

« Chacune de ces invasions apporta de nouveaux modèles culturels, et chacune de ces vagues, lorsqu'elle reflua des années ou des siècles plus tard, laissa une empreinte indélébile sur la contrée qui devint plus tard la Russie⁶³. »

Incontestablement, l'incursion mongole avait été la plus marquante de toutes :

« Les principautés russes ne parvinrent à une véritable unité que comme sujettes du Grand Khan et quand la Horde vit décliner sa puissance, Moscou se révéla assez robuste pour assumer entièrement le pouvoir⁶⁴. »

L'ouvrage a pour leitmotiv le conflit millénaire entre la forêt et la steppe. Dans la perspective de Vernadsky, la forêt représentait, bien sûr, les Slaves de l'Est, tandis que la «steppe» servait d'abréviation pour désigner les nomades d'Asie centrale, comme les Mongols. Vernadsky distinguait cinq phases dans l'histoire de la Russie : celle des tentatives d'union entre la forêt et la steppe (de la préhistoire à l'an 972 de l'ère commune), celle de la lutte de la forêt et de la steppe (972-1238), celle du triomphe de la steppe sur la forêt (1238-1452), celle du triomphe de la forêt sur la steppe (1452-1696) et pour finir celle de l'union entre la forêt et la steppe (1696-1917). Selon un schéma très voisin de celui que l'Américain Francis Fukuyama devait développer bien plus tard dans un contexte totalement différent, cette phase ultime correspondait à la «fin de l'histoire», ou l'aboutissement logique de l'évolution nationale russe⁶⁵.

Par «union», Vernadsky entendait une sorte de symbiose raciale entre Slaves et nomades. De l'alliance des lignées occidentale et orientale était issue une nation nouvelle, unique, qui conciliait les plus éclatantes qualités des deux races en la personne du peuple russe⁶⁶. Vernadsky rejoignait sur ce point le prince Sergueï Troubetskoï (1862-1905) et les autres eurasistes : la Russie formait donc une civilisation d'une singularité irréductible, qui ne se rattachait ni à l'Europe ni à l'Asie, mais formait l'Eurasie.

«Par l'emploi du nom Eurasie, je n'entends nullement suggérer que l'Europe et l'Asie formeraient un bloc indissociable. Je soutiens, bien plutôt, que ce continent central possède une géographie et une histoire différentes. L'étude de cet univers doit être menée indépendamment de celle de l'Europe comme de celle de l'Asie⁶⁷.»

Le grand héros de Vernadsky était saint Alexandre Nevski, le prince qui avait su se ménager la faveur des Mongols tout en défendant sa patrie des attaques des Suédois et des Chevaliers Teutoniques. À la différence de Pierre le Grand, tsar occidentalisant, Alexandre Nevski avait reconnu dans le monde catholique européen un adversaire bien plus dangereux, à long terme, que les nomades d'Asie. Dans l'article intitulé «Les deux victoires d'Alexandre Nevski», Vernadsky déclarait donc que : «l'esclavage mongol ne touchait que le corps, et non l'âme des Russes. Le monde latin, lui, menaçait de nous corrompre jusqu'à l'âme»⁶⁸.

Même à leur apogée, les eurasistes ne bénéficièrent jamais que d'une audience très limitée parmi les milieux émigrés. Certaines figures plus prestigieuses de l'intelligentsia exilée, tel l'éminent historien Paul Milioukov (1859-1943), exprimaient un vigoureux désaccord avec le parti-pris anti-occidental de cette mouvance⁶⁹. Aux yeux des historiens officiels du gouvernement soviétique, l'eurasisme était également une hérésie⁷⁰. Le bref passage de George Vernadsky dans le gouvernement contre-révolutionnaire du baron Wrangel n'était pas, au demeurant, de nature à améliorer son image.

Les critiques soviétiques n'hésitèrent pas à se prévaloir de cet épisode, à l'occasion, pour affaiblir la crédibilité scientifique du professeur à l'Université de Yale⁷¹.

Passée une période de fiévreuse agitation, le mouvement eurasiste commença à s'étioler avant même le début des années 1930, sombrant bientôt dans une obscurité où il languit durant la majeure partie du reste du XX^e siècle. Leurs idées survécurent cependant, promises à une importante résurgence en Russie après la chute de l'Union soviétique. Nombre de textes du corpus eurasiste ont fait l'objet de rééditions, souvent à très vastes tirages ; de nouveaux ouvrages ont été consacrés à cette cause, et des hommes politiques de premier plan, tant dans le gouvernement que dans l'opposition, se targuent désormais hautement d'affinités avec ce courant.

La figure de proue de cette renaissance de l'eurasisme fut l'ethnographe et historien Lev Goumilev (1912-1992). Même si leur auteur devait survivre un an à la chute de l'URSS, ses volumineux travaux firent beaucoup pour populariser l'idée d'une parenté entre la Russie et les nomades des steppes. Dans l'optique propre aux théories de Goumilev sur l'Eurasie, trois grands groupes culturels se partageaient le continent : l'Occident catholique, l'Orient musulman et la Grande Steppe russe. La mentalité mercantile des deux premiers peuples faisait d'eux les adversaires naturels de la culture de la Russie et de la Grande Steppe. Rompant avec «le schéma antérieur d'un affrontement entre "sédentaires" et "nomades"», Goumilev voyait dans le troisième groupe la symbiose d'un ensemble de peuples animés d'un même esprit⁷². Bātū Khan aurait donc selon lui été, en réalité, l'allié d'Alexandre Nevski, qu'il aurait aidé à défendre la Russie contre les Polonais et les Allemands ; il n'y aurait jamais eu de joug mongol et la bataille de Koulikovo aurait opposé le prince Dimitri Donskoï, soutenu par une coalition tatare, à une alliance offensive entre les Occidentaux catholiques et la Horde de Mamai⁷³.

La redécouverte de l'eurasisme dans les années 1990 doit beaucoup à l'intense désaffection qu'éprouvent nombre de Russes face à l'Ouest. Profondément déstabilisés par l'idée d'un «nouvel ordre mondial» dominé par un Occident à la puissance prépondérante, nombre de Russes se complaisent à souligner leur parenté avec l'Est, afin de mieux faire ressortir les différences entre la Russie et le monde «Atlantique». Certains hauts fonctionnaires du Kremlin n'hésitent pas eux aussi à invoquer à l'occasion une identité asiatique. Le dirigeant communiste Guennadi Ziouganov, lui-même, à la tête du plus grand parti d'opposition, se réfère très volontiers à des textes eurasistes⁷⁴. Ironie du sort, ce sont précisément les écrits que ses prédécesseurs avaient rigoureusement consignés au *spechran* (*otdel special'nogo hranenija*)⁷⁵ tant qu'avait duré leur pouvoir.

Les professeurs d'histoire insistent toujours, en revanche, sur la nature destructrice et despotique de la Horde d'Or durant sa suzeraineté. Mais de telles interprétations sont loin de rencontrer un assentiment universel de nos jours. Une «table ronde» dans la revue historique mensuelle *Rodina*, publiée par le gouvernement à l'intention

du public scolaire du secondaire, révélait des divergences de vues considérables entre les divers chercheurs, allant de l'hostilité à une appréciation positive⁷⁶. Sorti en 1992, le film *Urga* de Nikita Mihalkov, qui mettait en scène une amitié entre un berger du centre de la Mongolie et un camionneur russe au mode de vie non moins nomade, laissait entrevoir une étroite parenté entre les deux nations. Aujourd'hui également, les œuvres de Lev Goumilev trônent sur les étagères des librairies de toute la Fédération de Russie.

Des livres plus récents comme *La Rus' Tatar; ou le Joug qui n'exista jamais*, de Konstantin Penzev, font écho avec enthousiasme à la mongolophilie de Goumilev. Auteur également du *Bātū Tsar de Russie* et de *Khan Riurik : les prémisses de l'histoire de Russie*, Penzev présente les princes moscovites et la Horde d'Or comme des alliés bien plutôt que comme des ennemis. La Rus' n'aurait donc jamais été occupée; le joug mongol ne serait qu'un mythe, disséminé par ceux qui cherchaient à la couper de ses racines véritables, qui se trouvaient en Asie centrale :

«D'où vient donc la vogue dont jouissaient tous les traits culturels d'origine tatare – costume, noms, armes – au XIV^e et XVI^e siècles, moment où le tatar accéda au statut de deuxième langue officielle, aux côtés du russe? Qui a détruit l'alliance russo-tatare, et pourquoi?, – s'interroge Penzev, avant de conclure –, le vecteur européen qui a régi l'évolution de la Russie depuis le XVIII^e siècle n'est rien d'autre qu'un reniement de son credo historique – à savoir la création d'une grande civilisation eurasiennne⁷⁷.»

De même que la plupart des Russes prendraient ombrage de la boutade de Napoléon, «grattez le Russe, vous trouverez le Tatar», leurs historiens nient volontiers, dans leur majorité, que le joug mongol ait entraîné la moindre conséquence positive. Rares sont ceux qui ont décelé le moindre phénomène de transfert d'origine tatare, qu'il soit culturel ou politique. S'ils relatent les débuts de l'invasion mongole, avec l'assaut donné au départ par Bātū Khan, les moines chroniqueurs de ce temps font ensuite preuve d'une étrange réserve au sujet des 250 années suivantes, passées sous la coupe de la Horde d'Or. Quand les tsars de Moscovie dénoncèrent leur allégeance et entamèrent leur contre-offensive contre les Tatars, les ecclésiastiques se mirent à produire, pour soutenir leur campagne, des récits fortement enjolivés, qui amplifiaient la cruauté et la violence répressive de leurs suzerains de jadis. Cependant, nombre d'historien laïcs, à compter du début du XVIII^e siècle, se montrèrent très peu disert sur la question. La ligne dominante, qui s'illustre par exemple dans les travaux de Sergueï Soloviov, stipulait que la Russie sous domination mongole avait développé une vie politique indépendante, dans la continuité d'une évolution centralisatrice amorcée avant même l'offensive mongole. À quelques variations mineures près, les historiens

de l'ère soviétique se refusèrent également à envisager, ne fût-ce qu'un instant, que la Horde d'Or ait pu laisser la moindre empreinte directe sur le passé national.

Il est peu probable qu'un consensus se fasse jamais jour sur l'éventuel legs de Gengis Khan à la Russie. Toutefois, le débat en lui-même jette bel et bien une lumière révélatrice sur la vision russe du monde. L'Église façonna, selon ses exigences propres, la perspective adoptée par les chroniqueurs médiévaux, qui tantôt ignorèrent les Mongols, tantôt les peignirent comme des fils d'Agar sans foi ni loi, vision largement reprise par la poignée d'auteurs laïcs qui leur consacrèrent des écrits avant l'avènement de Pierre le Grand. Au XVIII^e siècle, où la carrière d'historien acquit peu à peu la maturité d'une profession établie, la plupart des chercheurs continuèrent à tenir en piètre estime le joug mongol. Cette attitude reflétait en bonne partie le tropisme occidental, souvent associé à des opinions politiques modérées, de ces intellectuels qui situaient résolument la Russie dans la sphère de la civilisation européenne. Aux yeux de conservateurs comme Karamzine, à l'inverse, la sujétion de la nation par la Horde d'Or apparaissait comme un phénomène positif, puisque cette expérience avait favorisé la formation d'une puissante autocratie. De manière générale, dans toutes les périodes où l'avenir de la Russie suscite inquiétude et incertitude, à l'instar de l'ère révolutionnaire ou de l'époque post-soviétique, revendiquer une spécificité identitaire due à un héritage centrasiatique peut s'avérer source de réconfort.

Traduit de l'anglais par Constance Lacroix,
revu par Michel Espagne, Svetlana Gorshenina et Claude Rapin

NOTES

* Le présent article est un texte original qui ne figure pas dans l'édition des actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013.

1. V. P. Adrianova-Peretc (éd.), *Voïnskie povesti drevnej Rusi*, Moscou-Léninegrad, Akademija Nauk SSSR, 1949, p. 12-13.
2. *Ibid.*, p. 244-249; Ch. J. Halperin, *The Tatar Yoke : The Image of the Mongols in Medieval Russia*, Bloomington, Slavica, 2009, p. 37-42.

3. D'un point de vue terminologique, les Mongols désignent les divers peuples orientaux d'Asie centrale qui s'unirent en 1206 sous la bannière de Gengis Khan. Les Tatars rassemblent les nations de langue turque issues du métissage entre Mongols et peuplades nomades des territoires conquis par les premiers dans l'Ouest de l'Asie centrale. Dans l'esprit du grand public russe, les deux termes ont communément valeur de synonymes. Voir R. G. Landa, *Islam v istorii Rossii*, Moscou, Vostočnaja literatura, 1995, p. 42-45; Chr. Pratt Atwood, *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire*, New York, Facts on File, 2004, article «Tatar».

4. Pour une analyse plus poussée de la question, voir mon ouvrage : D. Schimmelpenninck van der Oye, *Russian Orientalism : Asia in the Russian Mind from Peter the Great to the Emigration*, New Haven, Yale University Press, 2010, p. 17-30, base de cette partie d'article.
5. Ch. J. Halperin, *The Tatar Yoke : The Medieval Image of the Mongols in Medieval Russia*, Columbus, OH : Slavica, 2009, p. 13.
6. D. Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 138 ; F. A. Brockhaus, I. A. Efron, *Enciklopedičeskij slovar'*, Saint-Petersbourg, Tipo-litografija I. A. Efrona, p. 1894, article «Zolotaja Orda».
7. Ch. J. Halperin, *Russia and the Golden Horde*, Bloomington, Indiana University Press, 1985, p. 114.
8. D. Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, *op. cit.* (note 6), p. 138.
9. E. Keenan, «Muscovy and Kazan 1445-1552 : A Study in Steppe Politics», Ph. D. Dissertation, Harvard University, 1965, p. 25-51 ; Ch. J. Halperin, *Tatar Yoke*, *op. cit.* (note 5), p. 94-136 ; D. Ostrowski, *Muscovy and the Mongols*, *op. cit.* (note 6), p. 164-167.
10. A. I. Lyzlov, *Skifskaja istorija*, Moscou, Nauka, 1990.
11. E. V. Čistjakova, «Andrej Ivanovič Lyzlov i ego kniga "Skifskaja istorija"», in A. I. Lyzlov, *Skifskaja istorija*, *op. cit.* (note 10), p. 360-390.
12. N. M. Karamzin, *Istorija gosudarstva rossijskogo*, vol. V, Moscou : Kniga, 1989, p. 222 (pour deux citations).
13. *Ibid.*, p. 223.
14. *Ibid.*
15. E. E. Ukhtomskii, *Travels in the East of Nicholas II when Cesarewitch*, vol. II, Westminster, Constable, 1900, p. 143.
16. «Nous n'avons pas adopté de coutumes mongoles», soutient Karamzin, in N. M. Karamzin, *Istorija gosudarstva rossijskogo*, *op. cit.* (note 12), vol. V, p. 225.
17. Ils furent par la suite regroupés en une seule publication : A. F. Rihter, *Issledovanija o vlijanii mongolo-tatar na Rossiju*, Saint-Petersbourg, 1825.
18. A. F. Rihter, «Issledovanija o vlijanii mongolo-tatar na Rossiju», *Otečestvennye zapiski*, vol. 62, 1825, p. 334.
19. *Ibidem*, p. 349. Pour une variante contemporaine de cet argument, voir Chr. Bellamy, «Heirs of Genghis Khan : The Influence of the Tatar-Mongols on the Imperial Russian and Soviet Armies», *RUSI Journal*, vol. 128, n° 1, 1983, p. 52-60.
20. A. F. Rihter, «Issledovanija», *loc. cit.* (note 18), p. 370.
21. A. S. Puškin, «O ničtožestve literatury russkoj», *Polnoe sobranie sočinenij*, vol. 7, Leningrad, Nauka, 1978, p. 210.
22. S. M. Solov'ev, «Istorija Rossii s drevnejših vremen», *Sočinenija*, vol. II, Moscou, Mysl', 1988, p. 136-145.
23. *Idem*, «Istorija Rossii s drevnejših vremen», *Sočinenija*, vol. I, p. 53-54. L'historien développe la même idée dans son «Panorama du développement de l'institution gouvernementale en Russie jusqu'à Pierre le Grand», in S. M. Solov'ev, *Sočinenija*, vol. 16, Moscou, Mysl', 1995, p. 33-34.
24. V. O. Ključevskij, «Kurs russkoj istorii», *Sobranie sočinenij v devjati tomah*, vol. I, Moscou, Mysl', 1987, p. 50.
25. *Ibid.*, p. 282-285.
26. *Idem*, «Kurs russkoj istorii», *ibid.*, vol. II, p. 22.
27. *Idem*, «Kurs russkoj istorii», *ibid.*, vol. I, p. 116.
28. S. F. Platonov, *Polnyj kurs lekcij po russkoj istorii*, Rostov-na-Donu, Feniks, 2005, p. 62.
29. N. Riasanovsky avait eu comme professeur à l'université de Harvard Mikhaïl Karpovich, lui-même ancien élève de Kliouchevski à l'université de Moscou.
30. N. Riasanovsky, *History of Russia*, New York, Oxford University Press, 2000, p. 73, 75. Le père de N. Riasanovsky, Valentin, qui avait enseigné l'histoire du droit, avait exprimé des opinions très voisines : V. Riasanovsky, *Fundamental Principles of Mongol Law*, La Haye, Mouton, 1965, p. 261-278.
31. Sur la vision du monde de Soloviov, voir A. Siljak, «Christianity, Science and Progress in Sergei M. Solov'ev's *History of Russia*», in T. Sanders (ed.), *Historiography of Imperial Russia : The Profession and Writing of History in a Multinational State*, Armonk, NY, M. E. Sharpe, 1999, p. 215-234. Sur celle de Kliouchevski, voir R. F. Byrnes, *V. O. Kliučevskii, Historian of Russia*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, p. 139-210. Sur l'influence de Kliouchevski, voir T. Emmons, «Kliučevskii's Pupils», in T. Sanders, *Historiography of Imperial Russia*, *op. cit.*, p. 118-140.
32. V. O. Ključevskij, «Kurs russkoj istorii», *op. cit.* (note 24), vol. I, p. 284.
33. Voir, pour une analyse des théories nationalistes de Kostomarov, sa biographie par T. M. Prymak, *Mykola Kostomarov : A Biography*, Toronto, University of Toronto Press, 1996.

34. N. I. Kostomarov, «Načalo edinoderžavija v drevnej Rusi», *Vestnik Evropy*, 1870, n° 10, p. 53-54 ; *ibid.*, n° 11, p. 496, 517, 561, cité in Vadim V. Kargalov, *Vnešne-političeskie factory razvitija feodal'noj Rusi*, Moscou : Vysšaja škola, 1967, p. 228.
35. E. Sarkisyanz, «Russian Attitudes toward Asia», *The Russian Review*, vol. XIV, n° 4, 1954, p. 247.
36. A. I. Gerzen, «Otkrytoe pis'mo Aleksandru II», *Pol'noe sobranie sočinenij i pisem*, vol. IX, Pétersbourg : Literaturno-izdatel'skij otdel Narodnogo komissariata po prosvěščeniju, 1919, p. 27. Selon Sarkisyanz, Herzen se ravisa plus tard : «Herzen en vint pour finir à bénir les composantes extrême-orientale et mongole de la Russie, et alla même jusqu'à soutenir que le Joug Mongol avait préservé la Russie du catholicisme romain et sauvé sa communauté villageoise d'une destruction certaine», in E. Sarkisyanz, «Russian Attitudes», *loc. cit.* (note 35), p. 247. Olga Maïorova a de nouveau développé cette théorie à une date plus récente : O. Maïorova, «Reimagining the East : Russian Discourse on Asia in the Middle of the Nineteenth Century», conférence, University of Michigan, Ann Arbor, 14th September 2012.
37. K. Marx, *Die Geschichte der Geheimdiplomatie des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Verlag Olle & Wolter, 1977, p. 81.
38. Il existe bon nombre d'histoires de l'orientalisme russe, mais l'ouvrage qui fait autorité est V. V. Bartol'd, *Istorija izučenija Vostoka v Evrope i Rossii : Lekcii*, Leningrad, Leningradskij institut živyh vostočnyh jazykov, 1925 ; rééd. in *Sočineniia*, vol. IX : *Raboty po istorii vostokovedenija*, Moscou, Nauka, 1977, p. 199-484. Pour un panorama en langue anglaise, voir D. Schimmelpenninck van der Oye, *Russian Orientalism*, *op. cit.* (note 4).
39. F. Babinger, *Gottlieb Siegfried Bayer (1694-1738) : Ein Beitrag zur Geschichte der morgenländischen Studien im 18. Jahrhundert*, Leipzig, O. Harrasowitz, 1916 ; V. V. Bartol'd, «Obzor dejatel'nosti fakul'teta vostočnyh jazykov», *Sočineniia*, vol. IX, Moscou, Nauka, 1977, p. 31-32 ; D. Schimmelpenninck van der Oye, *Russian Orientalism*, *op. cit.* (note 4), p. 34.
40. V. G. Tizengauzen [Tiesenhausen], *Sbornik materialov odnosjaščihsia k istorii Zolotoj Ordy*, Saint-Petersbourg, Tipografija Imperatorskoj Akademii nauk, 1884, vol. I : *Izvlečenie iz sočinenij arabskikh*, p. IX-X ; 554-563.
41. *Ibid.*, p. V-VIII ; D. Ju. Arapov, «Russkoe vostokovedenie i izučenie istorii Zolotoj Ordy», in B. S. Rybakov (éd.), *Kulikovskaja bitva v istorii i kul'ture našej Rodiny*, Moscou, Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 1983, p. 70.
42. P. S. Saveliev, «O žizni i trudah O. I. Senkovskago», in O. I. Senkovskij, *Sobranie sočinenij Senkovskago*, Saint-Petersbourg, Tipografija Imperatorskoj Akademii nauk, 1858, vol. I, p. XXXV. De concert avec Frähn, Senkovski dirigea les travaux de son élève Vasilii Grigoriev sur l'histoire de la Horde d'Or. L'étudiant devait par la suite devenir le premier professeur d'histoire de l'Asie à l'université de Saint-Petersbourg. Grigoriev ne put cependant mener la tâche à son terme. Voir V. V. Bartol'd, «Istorija izučenija Vostoka», *loc. cit.* (note 38), vol. IX, p. 653-654.
43. L'œuvre fut néanmoins publiée cinq ans plus tard : J. von Hammer-Purgstall, *Geschichte der Goldenen Horde in Kiptschak*, Pest, C. S. A. Hartleben's Verlag, 1840. Les académiciens ne furent pas les seuls à infirmer les recherches du baron von Hammer-Purgstall. Selon Robert Irwin, «sans formation universitaire, il débordait d'idées et d'intuitions dont nombre n'étaient pas seulement erronées mais aussi quelque peu insensées» : R. Irwin, *For Lust of Knowing : The Orientalists and their Enemies*, London, Allan Lane, 2006, p. 150-152.
44. V. G. Tizengauzen [Tiesenhausen], *Sbornik materialov*, *op. cit.* (note 40).
45. Voir V. V. Barthol'd, «Istorija izučenija Vostoka», *loc. cit.* (note 38), p. 756. Barthold considère avec respect, mais non sans quelques réserves l'œuvre de Berezine : *ibid.*, p. 737-756. Voir aussi G. Dugat, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècle*, vol. II, Paris, Maisonneuve, 1870, p. 15-20.
46. I. N. Berezin, «Pervoe našestvie mongolov na Rossiju», *Žurnal Ministerstva narodnago prosvěščenija*, vol. 79, partie II, 1835, p. 221-250 ; *idem*, «Našestvie Batyja na Rossiju», *ibid.*, vol. 86, partie II, 1855, p. 77-114.
47. *Idem*, «Očerok vnutrennego ustrojstva Ulusa Džučieva», *Trudy Vostočnogo otdelenija Imperatorskogo Arheologičeskogo obščestva*, vol. VIII, 1864, p. 387-494.
48. V. Schiltz, *La Redécouverte de l'or des Scythes : histoire de kourganes*, Paris, Gallimard, 1991, p. 87-93 ; S. Gorshenina, C. Rapin, *De Kaboul à Samarcande : Les archéologues en Asie centrale*, Paris, Gallimard, 2011, p. 46, 49 ; V. V. Bartol'd, «Istorija izučenija Vostoka», *loc. cit.* (note 38), p. 642-664.
49. N. I. Veselovskij, «Tatarskoe vlijanie na posol'skij ceremonial v moskovskoj period russkoj istorii», *Otčet St. Peterburgskogo universiteta za 1919*, Saint-Petersbourg, 1911, p. 1-19.
50. F. I. Leontovič, *K istorii prava russkikh inorodcev. Drevnij mongolo-kalmyckij, ili ojrateckij ustav vzykanyj (Caadžin-Bičik)*, Odessa, Tipografija G. Ul'riha, 1879, p. 49.
51. *Ibid.*, p. 272. Rares ont été ceux qui, dans sa discipline, ont souscrit à ses thèses. Voir entre autres, ses échanges avec Nil Popov dans *Žurnal Ministerstva narodnago prosvěščenija*, vol. 205, 1879, p. 302-318 ; et vol. 208, 1880, p. 171-174, de même que N. Riasanovsky, *Fundamental Principles of Mongol Law*, *op. cit.* (note 30), p. 261-278.

52. A. Blok, *Selected Poems*, Oxford, Pergamon Press, 1972, p. 183.
53. A. Biely, *Petersburg*, Letchworth, Bradda, 1967. On trouvera une étude de ce thème dans J. Wermuth, *The Red Jester: Andrei Bely's Petersburg as a Novel of the European Modern*, Münster, LIT Verlag, 2012, p. 115-117; S. Soojong Lim, *China and Japan in the Russian Imagination*, London, Routledge, 2013, p. 165-167; J. Howlett, «Petersburg Moscow Petropolis», in E. Timms & D. Kelley (eds.), *Unreal City: Urban Experience in Modern European Literature and Art*, Manchester, Manchester University Press, 1985, p. 162-163; D. Schimmelpenninck van der Oye, *Russian Orientalism*, op. cit. (note 4), p. 218-220.
54. M. N. Pokrovsky, *History of Russia from the Earliest Times to the Rise of Commercial Capitalism*, London, Martin Lawrence, Ltd., 1931, p. 71-73.
55. B. Ja. Vladimircov, *Obščestvennyj stroj mongolov: mongol'skij kočevyj feodalizm*, Leningrad, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, 1934.
56. B. D. Grekov, Aleksandr Ju. Jakubovskij, *Zolotaja orda i ee padenie*, Moscou, Bogorodskij Pečatnik, 1998, p. 19.
57. V. V. Trepavlov, «Introduction», in B. D. Grekov, A. Ju. Jakubovskij, *Zolotaja orda*, op. cit. (note 56), p. 8.
58. V. V. Kargalov, *Vnešne-političeskie factory razvitija feodal'noj Rusi*, op. cit. (note 34), p. 133-134.
59. La commémoration suscita cependant un certain nombre de polémiques. Voir Ch. Halperin, «The Six-Hundredth Anniversary of the Battle of Kulikovo Field, 1380-1980, in Soviet historiography», *Canadian-American Slavic Studies*, vol. 18, n°3, 1984, p. 298-310; Y. M. Brudny, *Reinventing Russia: Russian Nationalism and the Soviet State*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1998, p. 181-188.
60. O. Sulejmenov, *Az i Ja*, Alma-Ata, Jazuši, 1975; M. Laruelle, «Olzhas Suelimenov», in S. M. Norris, W. Sunderland (eds.), *Russia's People of Empire: Life Stories from Eurasia, 1500 to the Present*, Bloomington, Indiana University Press, 2012, p. 319-325; H. Ram, «Oljas Suleimenov's Az i Ja», *Slavic Review*, vol. 60, n°2, 2001, p. 289-311; Y. M. Brudny, *Reinventing Russia*, op. cit. (note 59), p. 172-175.
61. Comme le souligna Ch. Halperin, Vernadsky fut plutôt un compagnon de route qu'un doctrinaire du courant eurasiste. Voir Ch. J. Halperin, «Russia and the Steppe: George Vernadsky and Eurasianism», *Forschungen zur Osteuropäische Geschichte*, vol. 36, 1985, p. 73.
62. G. V. Vernadskij, *Načertanie russkoj istorii*, S. V. Lavrov, A. S. Lavrov (éd.), Moscou, Airis Press, 2002.
63. G. V. Vernadsky, *A History of Russia*, New Haven, Yale University Press, 1961, p. 10.
64. G. V. Vernadsky, *Načertanie russkoj istorii*, op. cit. (note 62), p. 22.
65. *Ibid.*, p. 9.
66. *Ibid.*, p. 11.
67. *Ibid.*, p. 7.
68. G. V. Vernadskij, «Dva podviga Sv. Aleksandra Nevskogo», in Z. Ja. Zis et alii (éd.), *Russkaja ideja: v krugu pisatelej i mystitelej russkogo zarubežija*, Moscou, Iskusstvo, 1994, vol. II, p. 91. Ustrjalov avait avancé une thèse très similaire près d'un siècle auparavant. S. Becker, «How Nineteenth-Century Russian Historians Interpreted the Period of Mongol Rule as a Largely Positive Experience in Nation-Building», *Ab Imperio*, vol. I, 2006, p. 160.
69. Voir sa critique énergique de l'eurasisme in P. Milioukov, «Eurasianism and Europeanism in Russian History», *Festschrift Th. G. Masaryk zum 80. Geburtstag*, vol. I, Bonn, Friedrich Cohen, 1930, p. 225-36.
70. Voir la critique très développée d'un des plus importants courants philosophico-littéraires de l'émigration russe blanche in V. V. Kargalov, *Vnešne-političeskie factory razvitija*, op. cit. (note 34), p. 234-244.
71. C. Halperin, «Russia and the Steppe», loc. cit. (note 61), p. 141; M. I. Čeremisskaja, «Lev Nikolaevič Gumilev i ego naučnoe naslednie», *Vostok*, 1993, n°3, p. 166.
72. L. Gumilev, *Ot Rusi do Rossii*, Saint-Petersbourg, Iuna, 1992, p. 103-104.
73. *Ibid.*, p. 102-148.
74. C'est dans *Geografija pobedy: Osnovy Rossijskoj geopolitiki*, Moscou, s.n., 1997, que Ziouganov affirme le plus vigoureusement ses thèses eurasistes.
75. Fonds spéciaux des bibliothèques en Union soviétique fermés à la consultation.
76. D. I. Olejnikov (éd.), «A bylo li igo?», *Rodina*, 1997, n°3-4, p. 85-92.
77. K. A. Penzev, *Rus' Tatarskaja: Igo, ktorogo ne bylo*, Moscou, Algoritm, 2013, p. 3.

VERA TOLZ*

Université de Manchester, Royaume-Uni

Nationalisme ethnique et cosmopolitisme impérial Les conceptions de Cyben Žamcarano

En se lançant dans l'étude des histoires imbriquées et des transferts inter-impériaux après avoir auparavant abordé une à une les diverses traditions nationales, les savants ont réalisé un virage qui, en ce qui concerne les recherches sur l'Empire russe, a tendu dans une direction qui est généralement demeurée exagérément eurocentrique. Lorsque l'on parle de transferts et de dynamiques dans les imbrications politiques et culturelles, on comprend habituellement les échanges à travers lesquels la Russie et les autres empires européens se sont réciproquement enseigné la manière de contrôler les périphéries coloniales¹. Dans cette ligne d'interprétation, les chercheurs d'aujourd'hui continuent à suivre les points de vue qui étaient ceux de leurs sujets d'étude. Pour ce qui concerne l'Asie centrale, par exemple, des acteurs divers de la fin de l'époque impériale russe ont d'eux-mêmes déjà établi des parallèles entre la politique de leur pays et la domination britannique en Inde, tandis que la domination russe sur le Caucase était aussi comparée à l'impérialisme français en Algérie². Nonobstant certaines exceptions notables, on déplore cependant toujours l'insuffisance d'études systématiques sur l'impact que les échanges culturels avec les périphéries non-européennes de l'Empire ont eu sur le cœur de l'Empire russe³.

La présente étude entend modestement contribuer à faire mieux comprendre comment l'Empire russe a été façonné par ses colonies, en déplaçant l'attention généralement concentrée sur la circulation des connaissances entre empires européens en direction des transferts interculturels qui se sont produits entre colonisateurs et colonisés dans une partie de l'Asie centrale, plus précisément dans les terres bouriates de la Sibérie méridionale et de la Mongolie-Extérieure. Se concentrant sur les trois

premières décennies du XX^e siècle, cette étude nous amènera aussi à l'analyse du clivage de la révolution russe de 1917.

Nous nous pencherons sur ces transferts à travers la vie d'un individu remarquable, Cyben Žamcarano (Tsyben Zhamtsarano), Bouriate de la région d'Aginsk au sud-est du lac Baïkal sibérien. Žamcarano est né en 1880 ; et c'est donc dans la première partie du XX^e siècle qu'il atteindra l'âge adulte et qu'il deviendra un important savant, tout en jouant un rôle politique majeur en tant que chef de file du mouvement national bouriate et comme un des fondateurs du Parti du peuple mongol ; après une carrière d'agent de renseignement tsariste puis soviétique, il succombera finalement dans les purges de Staline. Au cours de sa vie, il s'est régulièrement déplacé entre plusieurs grandes régions comme la Sibérie ou la Mongolie-Extérieure (une des régions de l'Empire chinois qui deviendra un État indépendant sous le nom de République populaire de Mongolie) et le centre impérial russo-soviétique (Saint-Petersbourg/Petrograd/Leningrad). Son action a donc été celle d'un intermédiaire entre ces différents mondes.

Il faut en principe faire preuve de prudence avant de tirer des conclusions sur la base d'individus remarquables, mais en même temps, on peut dire que la biographie de ces personnages constitue un sujet d'étude productif pour les historiens. Les individus comme celui qui sera décrit dans cet article tendent à apparaître sur la scène à une époque où émergent de nouvelles opportunités dont ils sont en mesure de tirer profit. Certes ils compliquent notre compréhension du contexte historique dans lequel ils vivent, mais ils nous éclairent particulièrement bien sur les processus de changement qui ont lieu au cours de leur existence – des processus que les chercheurs n'auraient autrement pas pu percevoir.

Le sujet de l'étude, c'est-à-dire Žamcarano comme médiateur d'interactions politiques et de transferts intellectuels entre l'Empire russe et le peuple mongol, nous permet de réexaminer trois questions plus larges :

- 1) les rapports entre ce qui est communément défini comme «cosmopolitisme impérial» et «individualisme national» à une époque où, dans les périphéries coloniales du monde européen, des mouvements nationalistes commencent à défier les structures impériales des États européens ;
- 2) le rôle d'intermédiaire joué par des sujets coloniaux dans la production de connaissance européenne moderne sur la périphérie coloniale et, plus généralement, dans le développement des politiques impériales ;
- 3) les difficultés à identifier les limites entre colonisés et colonisateurs.

Afin de répondre à ces trois questions, nous verrons comment, d'une part, Žamcarano apparaît en tant que bâtisseur de nation parmi les peuples mongols de l'Empire russe

qui se sont fait connaître sous l'ethnonyme de Bouriates ; comment, d'autre part, il a développé ses recherches sur la tradition littéraire orale mongole et sur le bouddhisme, et comment, enfin il a servi en Mongolie-Extérieure, comme représentant de l'État impérial russe et soviétique.

Nous disposons d'un assez grand nombre d'informations sur Žamcarano, tels ses carnets de terrain, sa correspondance privée et les articles pleins de passion qu'il a rédigés pour la presse russe. Nous disposons également de nombreuses déclarations faites à son sujet par diverses personnes, allant des savants impériaux de Saint-Petersbourg/Leningrad et des militants nationalistes bouriates, aux employés du gouvernement mongol et aux responsables de l'OGPU (*Ob''edinënnoe gosudarstvenno-političeskoe upravlenie*) et du NKVD (*Narodnyj kommissariat vnutrennih del*, les deux représentant la police politique). Il faut noter qu'une partie des écrits de Žamcarano est absente de ce récit. À ce stade, je n'ai pu accéder qu'à ses écrits en russe, langue dans laquelle il compose la plupart du temps, mais certains de ses textes sont rédigés en mongol. L'intégration de ces derniers aurait été essentielle pour une étude de sa subjectivité, mais le fait de porter l'accent sur les sources en langue russe se justifie dans le présent article consacré aux transferts culturels entre les acteurs du centre impérial russe et ce remarquable représentant de la périphérie sibérienne de l'Empire.

Afin de donner un sens à sa biographie et à ses actions il est essentiel de comprendre les particularités de l'époque de Žamcarano durant laquelle se produisirent d'importants changements dramatiques, à la fois politiques, économiques et sociaux. En s'intensifiant à l'époque de sa naissance, l'industrialisation de la Russie conduisit à une urbanisation rapide et à des déplacements de populations. La période fut marquée par quatre révolutions – la première révolution russe de 1905, les deux révolutions de 1917 et la soi-disant politique du «Grand Tournant» de Staline à la fin des années 1920 et du début des années 1930 –, ainsi que par la Première Guerre mondiale et la Guerre civile russe. Ces événements ont été pour beaucoup extrêmement traumatisants, mais ont donné toutefois des opportunités inattendues à ceux qui avaient la capacité de les utiliser. Cette période de discrimination connut toutefois une responsabilisation sans précédent des minorités non-russes, grâce à laquelle ces dernières ont notamment obtenu un meilleur accès à l'éducation et – dans les années 1920 – aux institutions du pouvoir politique. La terreur parrainée par l'État et la terreur révolutionnaire ont paradoxalement coexisté avec une certaine libéralisation au lendemain des révolutions de 1905 et de février 1917, et durant les années 1920 marquées par la faiblesse du pouvoir étatique. Ainsi, les trois premières décennies du XX^e siècle ont offert à des individus influencés par l'intelligentsia russe désireuse de se réaliser à travers une cause historique supérieure, des occasions sans précédent d'offrir ces services au moyen d'actions publiques, plutôt que par le simple biais de débats dans les pages de revues littéraires ou au sein des cercles étroits de l'intelligentsia.

Ces dramatiques transformations politiques et sociales ont été accompagnées par des transformations culturelles marquées par une recherche intense d'expérimentation artistique et intellectuelle, à la réalisation de laquelle les «populations marginales» des périphéries impériales ont commencé à jouer un rôle central. C'est grâce à ces individus aussi que l'interaction entre le centre et les périphéries de l'Empire est devenue de plus en plus multidirectionnelle, avec une globalisation du monde dans lequel ils vivaient. Žamcarano a été l'un de ces individus.

APERÇU BIOGRAPHIQUE

Žamcarano est né dans la famille d'un chef de clan bouriate dans la région sibérienne de Transbaïkalie (*Zabaikal'e*)⁴. Cette famille était bouddhiste, mais à l'âge de 16 ans, Cyben fut envoyé dans la capitale de l'Empire pour faire ses études dans un gymnase spécialement mis en place pour les Bouriates baptisés. En 1897, il fut expulsé de cette école pour avoir refusé de se convertir au christianisme orthodoxe et retourna en Sibérie. Son retour à Saint-Petersbourg, quatre ans plus tard, pour y accomplir ses études universitaires, s'avéra être un moment décisif dans la vie de Žamcarano. À l'université, il rencontra des orientalistes impériaux, les deux grands spécialistes russes du bouddhisme, Sergueï Oldenburg (1863-1934) et Fëdor Ščerbatsoj (1866-1942), et le spécialiste des minorités ethniques de la Sibérie Dmitrij Klementz (1848-1914), lesquels eurent une influence considérable sur le jeune étudiant⁵.

Devenant un savant à part entière, Žamcarano s'engagea aussi dans des activités publiques à partir de 1903 déjà et, en 1905, émergea en tant que fondateur et leader du mouvement autonomiste bouriate. Malgré cela, de manière apparemment paradoxale, et en dépit des soupçons que ses activités politiques suscitèrent de la part du régime tsariste, Žamcarano fut envoyé en 1911 à Ugra en Mongolie-Extérieure (qui à l'époque faisait partie de la Chine) afin d'y promouvoir les intérêts de l'Empire russe. Le choix des personnes que le gouvernement tsariste pouvait utiliser à cette fin était à l'évidence extrêmement limité à l'époque⁶. Le fait de compter sur les personnes politiquement suspectes était d'ailleurs habituel à la fin de l'époque impériale et au début de la Russie soviétique, pour les cas où il n'y avait que peu d'alternatives disponibles. Après la révolution de février 1917, Žamcarano retourna en Russie où il participa aux travaux de plusieurs congrès bouriates et fut désigné comme candidat pour les élections à l'Assemblée constituante, rejoignant le Parti socialiste révolutionnaire et devenant l'un des militants les plus éloquents pour la création d'une autonomie nationale pour les Bouriates.

En 1920, il retourna en Mongolie comme agent du Komintern, avant d'occuper dans les années 1921-1932 des postes élevés au sein du gouvernement mongol. En 1920-1921, Žamcarano devint l'un des pères fondateurs du Parti populaire marxiste-léniniste

mongol, alors qu'au même moment il était aussi un membre éminent du mouvement réformiste bouddhiste, qui fut actif du début du siècle à la fin des années 1920, à la fois en Bouriatie et en Mongolie. En 1928, on le condamna publiquement en Mongolie comme déviationniste de droite et comme propagandiste du bouddhisme. Après avoir été expulsé de ce pays en 1932 et jusqu'à son arrestation en 1937 sur des accusations – forgées de toutes pièces – d'espionnage pour le Japon, il travailla en tant que chercheur avancé à l'Institut d'études orientales de l'Académie soviétique des sciences à Leningrad. Il mourut dans une prison soviétique en 1942⁷.

Au regard de ces éléments, Žamcarano apparaît comme un homme moderne, qui n'a pas hésité à remettre en cause des positions que les règles et les attentes sociales semblaient avoir déterminées pour lui. En même temps, les conditions politiques de l'époque ont influencé ses choix, ses actions et ses perceptions. Explorons à présent quelles furent ses positions ainsi que leur impact.

UN BÂTISSEUR DE LA NATION BOURIATE

Au début du XX^e siècle les tribus mongoles des pourtours du lac Baïkal – que la littérature ethnographique et les administrateurs impériaux désignent couramment à l'époque par le nom de Bouriates – constituent un ensemble hétérogène sur le plan des coutumes, des dialectes et des affiliations religieuses. Les différences entre les populations à l'est du lac (*Zabajkal'e*) et celles du côté occidental dans la région d'Irkoutsk (*Pribajkal'e*) sont alors particulièrement prononcées, les distinctions en termes de coutumes et de pratiques religieuses découlant dans une large mesure de la politique impériale tsariste⁸. Mais en 1905, Žamcarano parle du «grand mouvement de libération du peuple bouriate», avant de proclamer fièrement en 1906 que les Bouriates ne sont plus une «*narodnost*'» (un groupe ethnique sans «conscience nationale»), mais une «*nacional'nost*'» (une communauté dont les membres sont conscients de leur identité commune)⁹. Žamcarano et d'autres militants bouriates autour de lui¹⁰ jouent alors un rôle central dans la définition des principales caractéristiques de cette nationalité bouriate nouvellement imaginée, qui va influencer directement le regard que porteront sur les Bouriates les experts impériaux de Saint-Petersbourg et le gouvernement bolchévique des années 1920.

C'est sans surprise que les perceptions de Žamcarano sont fortement influencées par le contexte impérial russe. Surtout, l'appareil conceptuel qu'il utilise est modelé par les idéologies européennes dominantes de l'époque et par les perceptions de l'État russe sur la façon de déterminer les affiliations religieuses des personnes. La terminologie et ses outils d'interprétation reflètent le discours européen sur la nation. On parle d'unification nationale, de conscience nationale et de renaissance nationale, ainsi que de la nécessité pour une communauté d'avoir un «patrimoine historique» communément

reconnu et clairement défini. Conformément aux visions officielles impériales russes au regard de la religion, l'appartenance religieuse, pour Žamcarano, n'est pas le reflet d'un choix individuel, mais relève de l'identité collective d'un groupe, définie par le biais de marqueurs ethnoculturels¹¹. On peut conclure que sa vision de la nationalité bouriate a été formulée dans un « dialogue » avec les savants et autres acteurs impériaux. Comme nous le verrons ci-dessous, dans ce « dialogue », le rôle de Žamcarano a été déterminant. C'est ce que l'on peut reconstruire sur la base de sa correspondance avec les savants impériaux et à partir des publications de l'époque dans la presse russe et dans celle du début de l'ère soviétique.

Les premières traces écrites disponibles sont datées de 1903, lorsque Žamcarano, alors étudiant à l'université de Pétersbourg, rejoint le terrain pour recueillir des informations sur le folklore et les pratiques religieuses de la population locale de la région du Baïkal. Ses lettres, dont beaucoup ont été adressées à Oldenburg, et son journal constituent une importante documentation qui permet de dégager des Bouriates la représentation suivante.

Tout d'abord, comme le soutient Žamcarano, la tradition culturelle bouriate a été formée sous la forte influence du bouddhisme tibétain, ce qui l'amène à plusieurs reprises à décrire le bouddhisme comme la « religion autochtone » des Bouriates et à faire campagne contre le terme de lamaïsme qu'utilisent communément les administrateurs impériaux et les savants en Europe et en Russie et qui laisse entendre que le bouddhisme tibétain est une forme corrompue de l'enseignement originel du Bouddha¹². Parlant au nom de tous les Bouriates, il proclame en 1905 : « Nous [...] soutenons une pleine liberté pour l'étude et la pratique de notre religion, selon l'esprit et le canon du bouddhisme¹³ ». Le bouddhisme, continue-t-il d'argumenter, constitue le meilleur « fondement moral » pour la vie des Bouriates¹⁴.

Il insiste en outre sur le fait que le bouddhisme est pleinement compatible avec la science européenne :

« Si nous, Bouriates, pouvons obtenir la pleine liberté de professer le bouddhisme, alors nous allons résoudre d'un seul coup la question de la scolarisation et de l'éducation laïque dans la langue maternelle. Toutes les sciences [européennes] utiles devraient être étudiées par les bouddhistes ; c'est notre devoir religieux¹⁵. »

L'idée selon laquelle les épistémologies bouddhique et européenne sont compatibles et complémentaires l'une de l'autre nourrit l'approche de l'étude du bouddhisme qui se développa à Saint-Petersbourg-Leningrad durant les trois premières décennies du XX^e siècle, d'une part à travers un dialogue entre Ščerbatsoj et Oldenburg, et d'autre part entre Žamcarano et plusieurs autres Bouriates venus étudier à Saint-Petersbourg

dans les premières années du XX^e siècle, après avoir suivi l'éducation bouddhiste traditionnelle¹⁶. En revanche, le culte des divinités chamaniques, qui est en fait largement répandu chez les Bouriates, provoque de vives critiques de la part de Žamcarano. Selon lui, le chamanisme est dépourvu de toute morale et ne peut que « conduire » les Bouriates « à l'alcoolisme » ; il décrit la conversion au christianisme orthodoxe comme rien d'autre qu'une chose « artificielle »¹⁷.

Le deuxième volet de la vision nationale de Žamcarano est que les Bouriates ont besoin d'une langue littéraire commune et que l'alphabétisation de la Bouriatie devrait être élaborée sur la base de l'ancienne écriture mongole. Dans la première décennie du XX^e siècle, Žamcarano est d'ailleurs personnellement impliqué dans le développement d'une telle écriture¹⁸.

Le troisième élément essentiel dans sa perception de la tradition culturelle bouriate est le système clanique (*rodovoj stroj*), appuyé par la législation tsariste de 1822, mais menacé par la réforme administrative de 1900-1901. Critiquant cette réforme comme très dommageable pour les Bouriates, Žamcarano déclare dans une lettre de 1903 à Oldenburg, que le système clanique est « la base de l'ordre moral » chez les Bouriates et que sa fonction est celle d'un « protecteur contre les influences négatives » et d'ajouter¹⁹ :

« Il y a eu des cas où des *taishas* [chefs de clans bouriates] ont abusé de leur pouvoir, mais ceux-ci n'ont été que des cas isolés et cela ne s'est pas produit partout.

En tout état de cause, – continue-t-il –, ils [*taishas*] ont pris soin du bien-être des Bouriates, s'efforçant de maintenir une bonne réputation parmi les membres de la tribu... [...] Tous [les Bouriates] disent d'une seule voix, – insiste-t-il encore –, que lorsque le Dumas local, les *taishas* et *shulegas* [également chef de clan bouriate] existaient, les Bouriates allaient économiquement et moralement mieux²⁰... »

C'est cette opinion qu'il développe dans ses articles pour la presse russe²¹. Les problèmes chez les Bouriates, tels que les maladies vénériennes et l'alcoolisme, ne résultent pas d'un « faible niveau de développement », comme l'affirment les administrateurs impériaux russes et la presse, mais est dû à la faute des colons russes en Sibérie. « L'influence russe est dans l'ensemble négative. [L']élément russe est corrompu... », dit-il encore dans une lettre à Oldenburg, faisant en même temps des déclarations similaires dans ses carnets de recherches sur le terrain²².

Enfin, sa vision de la nationalité bouriate n'est pas limitée dans l'espace par les frontières de l'Empire russe. Les Bouriates de Transbaïkalie sont, pour lui, une « avant-garde » du peuple mongol, lequel comprend non seulement les Bouriates des deux berges du lac Baïkal, mais aussi la population de la Mongolie-Extérieure. Žamcarano croit que les Bouriates et le peuple mongol sont une communauté en devenir²³. Ses

écrits témoignent du sentiment qu'il a d'une mission personnelle en tant que créateur d'une telle communauté. Dans un article de journal paru en 1906, il décrit pompeusement son objectif d'«unification de tous les groupes de la population bouriate dans la région de Transbaïkalie et du gouvernement d'Irkoutsk [...], développant aussi leur conscience juridique»²⁴. C'est un réaliste politique qui comprend qu'il peut avoir plus de résultats s'il aligne ses objectifs personnels sur ceux des dirigeants de la Russie, d'où son argument selon lequel les Bouriates pourraient jouer un rôle important en tant que transmetteurs des influences russo-européennes en Asie²⁵.

Le problème est que peu de camarades bouriates partagent alors la vision de Žamcarano au moment de ses premières déclarations, au début du XX^e siècle. Le bouddhisme et l'alphabétisation en langue mongole ne sont diffusés que parmi les Bouriates de Transbaïkalie, dont Žamcarano est un représentant. En revanche, parmi les Bouriates d'Irkoutsk, le culte des divinités chamaniques est commun, tout comme les conversions au christianisme résultant des efforts des missionnaires orthodoxes dans la région. L'alphabétisation parmi les Bouriates en deçà du Baïkal (*Pribaïkal'e*), quand elle se faisait, était en russe.

À partir de 1905, Žamcarano passe beaucoup de temps chez les Bouriates d'Irkoutsk afin de propager sa vision de la nationalité bouddhiste bouriate, dont la tradition culturelle inclut une alphabétisation en vieux mongol. Sa position et ses actions sont mal ressenties par les militants bouriates d'Irkoutsk qui proposent une vision différente de leur communauté, dans laquelle la religion est reléguée dans la sphère privée, et pour laquelle l'alphabétisation devrait être fondée sur l'écriture latine ou cyrillique, tandis que l'objectif politique principal devrait être d'obtenir une meilleure représentation des Bouriates à la Douma de l'État russe nouvellement créée, plutôt que de préserver le système clanique²⁶.

Les activités de Žamcarano sont aussi critiquées par les représentants conservateurs de l'*establishment* impérial russe qui détectent une menace séparatiste dans la position qu'il tient²⁷; elles sont en revanche applaudies par les libéraux de Saint-Petersbourg, qui veillent à ce que la presse libérale russe dépeigne les développements en cours chez les Bouriates, ainsi que leurs aspirations pour l'avenir au cours de la révolution de 1905 et de ses suites conformément aux vues de Žamcarano.

Dans le journal *Syn Otečestva (Fils de la Patrie)*, Oldenburg reprend l'idée du bouddhisme de Žamcarano comme «religion autochtone de [tous] les Bouriates» et celle de l'alphabétisation en mongol en tant que langue autochtone de la communauté²⁸. Oldenburg est également convaincu par la critique de Žamcarano concernant le terme de «lamaïsme», et commence lui-même à critiquer l'utilisation que font de ce terme les chercheurs sur le bouddhisme²⁹. En 1907 et 1908, Klementz publie à son tour aussi plusieurs articles influents, dans lesquels il prend la défense du système

clanique bouriate en tant que «fondement moral» pour leur mode de vie. Il se réfère à Žamcarano comme source principale de ses connaissances sur les Bouriates; il en appuie sans équivoque la position et rejette son principal adversaire d'Irkoutsk comme étant un charlatan ignorant³⁰.

En 1910, un autre ethnographe de Saint-Petersbourg, Lev Šternberg (1861-1927), publie deux essais sur l'évolution de la situation chez les minorités de la Sibérie pendant la révolution de 1905. Il accorde une attention particulière aux Bouriates, parmi lesquels il note l'apparition particulièrement rapide d'une intelligentsia dotée d'une conscience politique. Šternberg reconnaît que les Bouriates politiquement actifs sont divisés en ce qui concerne leur compréhension de ce qui serait dans le meilleur intérêt de la «nationalité bouriate». Sans donner aucune preuve, il affirme que (même en deçà du Baïkal) «l'intelligentsia bouriate et les gens ordinaires» offrent à Žamcarano un «soutien passionné»; il réitère aussi les accusations que porte Žamcarano contre ses adversaires d'être des informateurs de la police tsariste³¹.

Ainsi, nous pouvons voir que l'image dominante de la «nationalité bouriate» se cristallise au moment de la révolution de 1905 sur la base d'une position particulière qu'ont en grande partie développée les Bouriates de Transbaïkalie. Comme d'autres Bouriates avec une expérience semblable à la sienne, Žamcarano emprunte l'appareil conceptuel européen, l'utilisant comme un outil pour représenter les Bouriates selon leurs propres idées, idéaux et objectifs concrets. La vision de la nationalité bouriate par Žamcarano est alors ramenée par son(ses) inventeur(s) vers la capitale de l'Empire pour être diffusée par la presse libérale russe. La raison pour laquelle c'est la vision de Žamcarano qui paraît dominer, plutôt que celle de ses adversaires d'Irkoutsk, a beaucoup à voir avec le fait qu'il a noué de meilleurs liens personnels avec les membres de l'élite intellectuelle de Saint-Petersbourg. Cette dernière préfère également sa vision qui souligne l'importance du «patrimoine culturel et historique» plutôt que les réalités contemporaines du terrain, pour pouvoir imaginer un peuple en particulier en tant que nation. C'est précisément comme cela qu'à Saint-Petersbourg, Oldenburg et d'autres partisans de Žamcarano comprennent ce qu'une communauté nationale est censée être, à savoir une communauté liée par la culture, la religion et une histoire commune³². Il y a peu de réflexion dans le dialogue entre Žamcarano et ses interlocuteurs impériaux sur la façon dont eux-mêmes contribuent à la construction de ce «patrimoine culturel et historique» et sur la mesure dans laquelle ce «patrimoine» résulte aussi de la politique impériale russe. Au lieu de cela, ils croient que la vision qu'ils promeuvent est le produit de développements autochtones depuis longtemps enracinés.

Cette vision pour laquelle Žamcarano joue un rôle si important ne fait que croître après 1917. À cette époque, selon Banzar Baradiin (1878-1937), un camarade bouriate militant de Transbaïkalie, Žamcarano travaille sans relâche pour parvenir à l'autonomie

des Bouriates, en s'assurant qu'elle ne sera pas compromise par l'imposition de la domination soviétique dans la région³³.

En 1923, au moment où la République autonome bouriate-mongole est créée en tant que partie de la Russie soviétique, la plupart de ses dirigeants nouvellement nommés (tous bouriates de Transbaïkalie) voient le bouddhisme comme leur «religion nationale», évaluent le rôle des Datsanes de manière positive et perçoivent les lamas comme partie intégrante de l'intelligentsia naissante de la Bouriatie³⁴. La langue littéraire bouriate devra être basée sur le dialecte mongol Khalkha, dont Žamcarano a déjà été le défenseur dès le début du XX^e siècle³⁵. D'après une analyse de la situation des «autochtones» de la Sibérie orientale effectuée en 1923 pour la branche locale de la Société russe de géographie par un auteur bouriate, la façon dont le peuple bouriate est perçu à ce moment-là est tout à fait conforme à ce que le groupe de Žamcarano revendique depuis la première décennie du XX^e siècle³⁶. Ce rapport soutient que le préjugé selon lequel les «autochtones» sont «en permanence dans un état de sommeil mental et moral» a déjà disparu à la fin de la période impériale grâce aux efforts conjoints des savants impériaux et de leurs associés locaux tels Žamcarano³⁷. Dans la ligne des perceptions exprimées à la fin de la période impériale par Žamcarano et ses partisans chez les libéraux intellectuels de Saint-Petersbourg, l'auteur décrit les «autochtones» (*tuzemcy*) de Sibérie comme «supérieurs et plus cultivés que les [colons] russes» dans «leurs méthodes d'éducation des enfants..., leur attitude envers les femmes, [et] les relations avec leurs voisins»³⁸; ils s'alignent ainsi sur les principaux paramètres que l'on utilise dans les études ethnographiques pour mesurer le niveau de civilisation d'une communauté particulière.

Dans les années 1920, le mouvement idéologiquement le plus puissant chez les Bouriates, est celui du renouveau bouddhiste. Ce mouvement prône la réforme et la modernisation du bouddhisme selon des lignes que les Bouriates comme Žamcarano ont déjà exposées pendant la révolution de 1905³⁹. Son histoire est celle des interactions multidirectionnelles qui s'exercent entre les divers groupes «traditionalistes» et «modernistes» parmi les Bouriates, les savants impériaux de Saint-Petersbourg et, dans les années 1920, aussi au niveau des autorités soviétiques. L'idéologie du mouvement est également influencée par le mouvement de renouveau contemporain (*obnovlenčeskoe dvizhenie*) dans l'Église orthodoxe russe et par les tendances réformatrices dans le bouddhisme japonais⁴⁰. Dans leur lutte contre les «traditionalistes», Žamcarano et les autres réformateurs bouriates insistent sur la compatibilité du bouddhisme avec la pensée européenne – idée partagée par les savants impériaux de Saint-Petersbourg. Au moment du premier Congrès spirituel des bouddhistes en 1922, on ajoute une revendication sur la compatibilité du bouddhisme avec le communisme et le marxisme, ce qui facilite ainsi la mise en place d'une situation qui semble a posteriori

paradoxe⁴¹. Dans les années 1920, le régime communiste athée donne aux bouddhistes de l'Union soviétique plus de facilités dans la pratique de leur religion que cela n'a été le cas à la fin de l'époque tsariste⁴².

Les activités de Žamcarano ne se limitent pas à imposer sa vision sur les Bouriates d'Irkoutsk. Il voit aussi les Bouriates dans le cadre d'une communauté plus large du peuple mongol, qui comprend aussi ceux qui vivent en dehors des frontières de l'Empire russe. Ici sa vision rejoint temporairement celle des objectifs des gouvernements tsaristes et soviétiques. Depuis 1911, il est un agent tsariste avant de devenir agent soviétique à partir de 1920, mais cette définition ne résume pas tous les aspects de ses activités. Comme nous avons pu le voir, il est conscient de son rôle de bâtisseur de nation, pour qui la promotion de la cause bouriate, comme il la comprend, est de la plus haute importance⁴³.

On ne peut écarter l'idée que lorsqu'il travaille pour le gouvernement tsariste en Mongolie-Extérieure entre 1911 et 1917, puis pour le Komintern et le gouvernement soviétique entre 1920 et 1932, ou qu'il intervient dans l'espionnage sous le nom de Cyben Begzeev, Žamcarano exerce une activité qui n'est pas seulement celle d'un représentant de la périphérie coloniale qui a peu d'occasions de faire ses propres choix, mais aussi celle d'un individu qui agit tout simplement par opportunisme politique. Ses écrits continuent à refléter la perception qu'il a de lui-même en tant que personne investie d'une mission. Cette mission, selon ses propres paroles, est de veiller à ce que les Bouriates de Transbaïkalie restent l'«avant-garde des Mongols», sans jamais glisser dans une position d'«arrière-garde»⁴⁴. Dans les années 1920, sa conviction selon laquelle les Bouriates devraient agir en tant que passerelles des valeurs européennes vers l'Asie – ce que Žamcarano annonce déjà dans la première décennie du siècle – est prise temporairement à son compte par la direction du Commissariat soviétique des Affaires étrangères⁴⁵. Ainsi, quand il établit en Mongolie-Extérieure un système scolaire et un Comité d'apprentissage inspiré du modèle russe et qu'il crée en 1921 la plateforme politique du Parti populaire de Mongolie, Žamcarano réalise non seulement les objectifs du régime soviétique, mais aussi ses propres espoirs et idéaux. Simultanément, il continue à promouvoir le bouddhisme comme fondement de la culture et du mode de vie des Mongols. Il est important de noter pour notre compréhension de Žamcarano qu'il continue à défendre cette position même après que la politique de tolérance de Moscou par rapport au bouddhisme a laissé place, à partir de 1928, à une campagne anti-religieuse acharnée. Il continue à défendre son idée du bouddhisme comme composante essentielle de l'identité des Mongols même durant les interrogatoires que lui fait subir le NKVD quand il est arrêté en 1937. Pour justifier son rejet de la campagne du gouvernement soviétique contre le bouddhisme, il avance : «je considérerais comme contre-révolutionnaire et une provocation la décision d'éliminer les monastères et les lamas»⁴⁶... ».

La chute de Žamcarano comme homme politique à la fin des années 1920 ne résulte pas seulement du fait que sa vision de la nation bouriate et des Mongols en tant que communauté culturelle est devenue incompatible avec la feuille de route du gouvernement soviétique; en réalité ses voyages transfrontaliers répétés l'ont aussi rendu politiquement suspect à un moment où le régime soviétique devient de plus en plus isolationniste. Žamcarano doit enfin faire face à un problème supplémentaire, car certains membres du gouvernement de la République populaire de Mongolie ne sont que trop heureux de le voir évincé de sa position de leader à Oulan-Bator, du fait que, selon eux, il ne peut être leur compatriote en tant que chef national mongol, tout en étant un colonisateur représentant d'une puissance impériale étrangère. Son cas complique donc notre capacité à tracer la frontière entre colonisateurs et colonisés, tout en permettant de souligner également l'ambiguïté des relations entre la promotion des politiques impériales et la résistance qui se dresse face à elles.

PERCEPTIONS ORIENTALISTES

Žamcarano se voit tout au long de sa vie rappeler sa position de sujet colonial. L'identité d'*inorodec* (allogène) qui lui est imposée de l'extérieur limite ses droits. En 1897, on exige de lui qu'il se convertisse au christianisme orthodoxe, et son refus du baptême provoque son expulsion de son gymnase de Saint-Petersbourg. En 1904, lorsque l'université de Saint-Petersbourg demande à la police du district de Tchita d'émettre un passeport à durée illimitée (*bessročnyj*) pour qu'il puisse voyager librement à travers l'Empire afin d'effectuer des recherches académiques sur le terrain, la demande lui est refusée. On lui rappelle que comme *inorodec* il n'a «pas le droit de posséder un document qui n'est réservé qu'aux membres des catégories privilégiées⁴⁷». Ce n'est donc pas surprenant que ses écrits soient imprégnés de plaintes au sujet de l'exploitation des Bouriates par les administrateurs impériaux russes⁴⁸.

Cependant, au même moment, certains de ses actes peuvent être considérés comme ceux d'un colonisateur, notamment lorsqu'il utilise un langage nettement «orientalisant» pour parler des communautés ciblées par sa «mission civilisatrice», en particulier les Bouriates d'Irkoutsk et la population de Mongolie-Extérieure. Pour Žamcarano, ces communautés ne sont pas «l'Autre extérieur» mais une part rétrograde du «Soi» qui doit être éclairée afin de pouvoir participer à une cause historique. Dès la première décennie du XX^e siècle, comme pour ses autres visions, il commence à propager de telles perceptions chez ses interlocuteurs de l'élite impériale. Voici ce qu'il écrit en 1909 :

«La région est engloutie dans l'obscurité; cette ignorance, cette ambiance infernale sont perpétuées [...] par des conditions défavorables [...]. Il n'est pas exclu que les Bouriates vont continuer

à guérir leurs malades par l'intermédiaire de sacrifices sanglants [...] et] par des rituels chamaniques [...] pour des années à venir⁴⁹.»

Ce qui pourrait changer tout cela, serait une scolarisation massive dans leur langue maternelle en utilisant l'écriture que Žamcarano est alors en train de créer. Fait révélateur, tout en rejetant les approches chamaniques pour traiter la maladie, Žamcarano salue les méthodes de guérison tibétaines, sur lesquelles les Bouriates de Transbaïkalie comptent souvent, et critique les médecins européens pour ne pas savoir apprécier la valeur de la médecine tibétaine⁵⁰. Comme indiqué plus haut, les descriptions de Žamcarano sont prises pour argent comptant par Oldenburg, Klementz et Šternberg – les principaux commentateurs des affaires bouriates à Saint-Petersbourg. Dans de telles circonstances, les objections de ses adversaires d'Irkoutsk ont peu de chance de se faire entendre dans la capitale impériale.

La population de la Mongolie-Extérieure, y compris les élites locales, est de la même façon dénigrée par Žamcarano. Dans sa description, ce pays enfoncé dans le «Moyen Âge», est «politiquement et culturellement immature»⁵¹. On trouve d'ailleurs exactement les mêmes déclarations dans les rapports de l'OGPU soviétique sur la Mongolie, comme celle qui en 1924 soutient que :

«Les Bouriates... se trouvent à un niveau politique plus élevé que leurs homologues fonctionnaires mongols; ils (les Bouriates) sont mieux éduqués et sont transmetteurs d'idées et principes culturels, qui sont nouveaux pour la Mongolie [...]»⁵².

Dans ce contexte, on n'est pas non plus surpris qu'en 1924, au moment où se crée la République populaire de Mongolie, 49 membres de son gouvernement signent à Ugra (future Oulan-Bator) une proclamation anti-bouriate qui est partout affichée en ville. Reflétant la forte animosité que les élites politiques mongoles nourrissent par rapport à la présence de Bouriates soviétiques en leur sein, la proclamation, qui mentionne nommément Žamcarano, soutient que les Bouriates, avec leurs «maîtres russes rouges», font seulement semblant lorsqu'ils disent travailler pour le bien commun du peuple mongol et soutenir le bouddhisme. Žamcarano et trois autres Bouriates du gouvernement mongol sont traités de «chiens gloutons» qui veulent détourner l'argent du gouvernement pour finalement s'échapper avec leur butin vers l'Union soviétique⁵³.

La question de la limite entre colonisateurs et colonisés est étroitement liée à celle du cadre d'action. Dans l'espace impérial russe et soviétique (comme dans d'autres espaces impériaux), le cadre d'action des gens soumis à l'impérialisme européen n'est pas seulement lié à de la résistance, mais suppose parfois aussi une implication étroite dans la politique impériale et coloniale⁵⁴. Comme nationalisme et impérialisme ne

s'opposent pas nécessairement et directement l'un à l'autre, la résistance et la participation à la domination impériale/coloniale peuvent également aller de pair. C'est ce que nous constatons dans le cas de Žamcarano.

En dépit de ses actifs emprunts à un appareil tant conceptuel que discursif et à d'autres pratiques tirées des contextes impériaux russes, Žamcarano n'est pas un consommateur passif de ces discours et pratiques. Il réinvente souvent les cadres conceptuels empruntés en les transformant pour son propre usage et en veillant à ce que ses interprétations soient retransférées vers la capitale impériale russe. Ainsi, il joue un rôle crucial dans la manière dont les Bouriates et les Mongols commencent à être perçus par les élites impériales et la nouvelle élite soviétique. Si l'on compare la chronologie des lettres que Žamcarano a envoyées aux savants impériaux, des articles parus dans la presse et des écrits de ces mêmes savants, on constate que c'est à la veille et pendant la révolution de 1905 que Žamcarano formule, avant d'influencer par la suite les savants impériaux et les premiers politiques soviétiques, des descriptions qui font des Bouriates de Transbaïkalie le « groupe de l'avant-garde » des Mongols, du bouddhisme la « religion nationale » des Bouriates, et du système clanique le « fondement moral » de la manière de vivre bouriate. Si en 1882, le Sibérien régionaliste et expert des *inorodcy* sibériens, Nikolaj Jadrincev, conclut que les colons russes en Sibérie sont corrompus par l'influence négative des *inorodcy* « arriérés » et « racialement inférieurs », à partir de 1903 Žamcarano témoigne systématiquement du contraire⁵⁵. Dès les années 1910, l'interprétation de Žamcarano commence à être acceptée des libéraux mêlés aux élites impériales et fait ensuite partie du récit anti-colonial que les bolcheviks diffusent à la suite de la révolution de 1917⁵⁶.

Nous pouvons voir que la position que Žamcarano a occupée en tant que sujet de l'Empire russe a pu être oppressante pour lui, mais qu'elle lui a aussi donné de la force, en particulier vis-à-vis de certains de ses collègues bouriates et pendant la période qu'il a passée en Mongolie-Extérieure, où il a été perçu par les autorités locales comme un colonisateur à la solde de l'impérialisme russe. Le monde dans lequel il a évolué n'est pas celui d'un activiste nationaliste étroit; Žamcarano, au contraire, est un sujet transnational et transculturel. Mais sa vision des Bouriates, comme communauté ethnoculturelle distincte jouissant du droit à une autonomie nationale, et avec, en plus, une mission civilisatrice à mener dans la population mongole tout en servant de passerelle entre Europe et Asie et entre bouddhisme et communisme, a été ambitieuse au point d'en devenir utopique.

Les sujets transnationaux et transculturels qui, tels Žamcarano, se sont formés dans le cadre des expériences de l'activisme public des dernières décennies du régime

impérial et des années 1920, sont parmi les victimes principales de la répression soviétique des années 1930, quand l'isolationnisme du système soviétique commence à prendre de l'ampleur et que les impulsions utopiques du début du XX^e siècle et de la révolution commencent à être perçues comme un danger pour la consolidation du régime stalinien.

Traduit de l'anglais par Valerie Kean et Claude Rapin,
revu par Svetlana Gorshenina

NOTES

* Le présent article est un texte original qui ne figure pas dans l'édition des actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013.

1. Voir, par exemple, M. Aust, R. Vilpius, A. Miller (éd.), *Imperium inter pares : Rol' transferov v istorii Rossijskoj imperii (1700-1917)*, Moscou, Novoe literaturnoe obozrenie, 2010; D. Lieven, *Empire. The Russian Empire and Its Rivals*, London, John Murray, 2000; K. Barkey, M. von Hagen (eds.), *After Empire. Multiethnic Societies and Nation-Building. The Soviet Union and the Russian, Ottoman and Habsburg Empires*, Boulder, Westview Press, 1997. La perspective eurocentrique est dans une certaine mesure contestée dans J. Burbank, F. Cooper, *Empires in World History : Power and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2010.

2. V. Bobrovnikov, « Russkij Kavkaz i francuzskij Alžir : slučajnoe shodstvo ili obmen opytom kolonial'nogo stroitel'stva ? », V. Tolz, « Rossijskie vostokovedy i obščeevropeskie tendencii v razmyšlenijah ob imperijah konca XIX–načala XX veka », les deux in M. Aust et alii (éd.), *Imperium inter pares, op. cit.* (note 1), p. 182-209, 266-307.

3. M. Khodorkovskii, *Bitter Choices : Loyalty and Betrayal in the Russian Conquest of the North Caucasus*, Ithaca, Cornell University Press, 2011; *idem*, *Where Two Worlds Met : the Russian State and the Kalmyk Nomads, 1600-1771*, Ithaca, Cornell University Press, 1992; A. Khalid, *The Politics of Muslim Cultural Reform : Jadidism in Central Asia*, Berkeley, University of California Press, 1998; K. Kollmar-Paulenz, « Systematically Ordering the World : the Encounter of Buriyat-Mongolian, Tibetan and Russian Knowledge Cultures in the 19th Century », in Ph. Bornet, S. Gorshenina (éd.), *Orientalismes des marges : Éclairages à partir de l'Inde et de la Russie*, Lausanne, Université de Lausanne, numéro spécial d'*Études de Lettres*, vol. CCXCVI, n° 2-3, 2014, p. 123-146. Voir aussi F. Cooper, A. L. Stoler (eds.), *Tensions of Empire Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley, University of California Press, 1997.

4. Cet aperçu biographique est basé sur les sources suivantes : C. Ž. Žamcarano, « Avtobiografija i spisok trudov », Centr vostočnyh rukopisej, Institut mongolovedenija, buddologii i tibetologii Sibirskogo otdelenija RAN (TsVRK IMBT SO RAN), f. 6, op. 1, d. 43, l. 2a-b; B. Cybikov, Š. Čimitdoržiev, *Cyben Žamcarano*, Ulan-Ude : Biografii vydajuščihja dejatelej Burjatii, A. M. Rešetov, « Nauka i politika v sud'be C. Ž. Žamcarano », *Orient*, vyp. 2-3, 1998, p. 5-55; B. Cybikov, *Burjatskie učenyje national-demokraty*, Ulan-Ude, Izdatel'stvo BNTs SO RAN, 2003, p. 172-198.

5. V. Tolz, « Russia's Own Orient ». *The Politics of Identity and Oriental Studies in the Late Imperial and Early Soviet Periods*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 119-133.

6. Lorsque l'instauration d'un État de Mongolie est proclamée (1911), la Russie a tenu à renforcer son influence sur lui.

7. Žamcarano a également été accusé d'être dirigeant d'une organisation secrète nationaliste pan-mongole.

8. Voir, par exemple, L. R. Pavlinskaja, *Burjaty: Očerki etničeskoj istorii*, Saint-Petersbourg, Evrazijskij dom, 2008 ; R. W. Montgomery, *Late Tsarist and Early Soviet Nationality and Cultural Policy: The Buriats and Their Language*, Lampeter, Edwin Mellen, 2005. Dans son *Putevyje dnevniki, 1903-1907 gg.*, Ulan Ude, Respublikanskaja tipografija, 2011, p. 26, Žamcarano se plaignait que les administrateurs impériaux russes appliquaient souvent l'ethnonyme « Bouriates » à tous les peuples mongols qui vivaient autour du lac Baïkal, plutôt qu'aux « vrais Bouriates » (« *nastojščih burjat* »).
9. C. Žamcarano, « O pravosoznani burjat », *Sibirskie voprosy*, 1906, n° 2, p. 184.
10. Comme personnages particulièrement significatifs nous avons, entre autres, Agvan Doržiev, Banzar Baradiin, Gombožab Cybikov et Elbek-Dorži Rinčino.
11. P. W. Werth, « The Limits of Religious Ascription: Baptized Tatars and the Revision of "Apostasy", 1840s-1905 », *Russian Review*, vol. 59, n° 4, 2000, p. 493-511.
12. TsVRK IMBT SO RAN, f. 6, op. 1, d. 16, l. 1a-2b: lettre de Žamcarano au Premier ministre russe Sergueï Witte du 7 février 1905 concernant les besoins des Bouriates bouddhistes ; *ibid.*, f. 6, op. 1, d. 16, l. 3a-4b, « Rešenje s'ezda zabajkal'skikh burjat po voprosam svobody veroisповедaniya, 26-29 aprèl'ja 1905 g. », qui a notamment exigé que les autorités russes cessent de coller « l'étiquette de Lamaïsme à la religion bouddhiste [des Bouriates] ».
13. PF ARAN (*Sankt-Petersburgskij filial arhiva Rossijskoj Akademii nauk* – Archives de l'Académie des sciences de Russie, branche de Saint-Petersbourg), f. 208, op. 3, d. 210, l. 16-18.
14. *Ibid.*, l. 4.
15. *Ibid.*, l. 18.
16. V. Tolz, « *Russia's Own Orient* », *op. cit.* (note 5), p. 101-110.
17. PF ARAN, f. 208, op. 3, d. 210, l. 6-6ob.
18. E. H. Dugarova-Montgomery, « Pis'mo Agvana Doržieva », in B. V. Bazarov (éd.), *Burjatskie nacional'nye demokraty i obščestvenno-političeskaja mysl' mongol'skikh narodov v XX v.*, Ulan-Ude, FGOU VPO VSGAKI, 2008, p. 262-263.
19. PF ARAN, f. 208, op. 3, d. 210, l. 4ob, 6 ; C. Žamcarano, *Putevyje dnevniki*, *loc. cit.* (note 8), p. 19.
20. PF ARAN, f. 208, op. 3, d. 210, l. 4ob, 6.
21. Note 21 Voir, par exemple, C. Žamcarano, « Burjaty i osvoboditel'noe dviženie », *Sibirskie voprosy*, 1907, n° 7, p. 6-7.
22. PF ARAN, f. 208, op. 3, d. 210, l. 2ob-4ob.
23. Cité in B. Cybikov, *Burjatskie učenyje nacional-demokraty*, *op. cit.* (note 4), p. 185.
24. C. Žamcarano, « O pravosoznani burjat », *loc. cit.* (note 9), p. 170.
25. R. A. Rupen, « The Buriat Intelligentsia », *The Far Eastern Quarterly*, 1956, 15/3, p. 385, 388, 390-3.
26. M. Bogdanov, « Burjatskoe "vozraždenie" », *Sibirskie voprosy*, 1907, n° 3, p. 38-49.
27. A. M. Pozdneev, « Otčet o poezdke k terskim, ural'skim i orenburgskim kalmykam », Arhiv vostočkovedov, Institut vostočnykh rukopisej RAN (AV IVR RAN), f. 44, op. 1, d. 60, l. 97 ; *idem*, « O novom burjat-mongol'skom alfavite », AV IVR RAN, f. 44, op. 1, d. 69, l. 1-5.
28. PF ARAN, f. 208, op. 3, d. 28, l. 23 ; *ibid.*, f. 208, op. 3, d. 210, l. 16, 18 ; *ibid.*, f. 208, op. 3, d. 196, l. 18-19.
29. V. Tolz, « *Russia's Own Orient* », *op. cit.* (note 5), p. 128, 141.
30. D. A. Klements, « Pessimizm na burjatskoj počve », *Sibirskie voprosy*, 1907, n° 10, p. 7-23 ; *idem*, « Zametki o kočevom byte », *Sibirskie voprosy*, 1908, n° 49-52, p. 7-57.
31. L. Ja. Šternberg, « Burjaty », in A. Kasteljanskij (éd.), *Formy nacional'nogo dviženija v sovremennykh gosudarstvax*, Saint-Petersbourg, Obščestvennaja pol'za, 2010, p. 605-606, 622, 623. Il analyse C. Žamcarano, « Burjaty I osvoboditel'noe dviženie », *loc. cit.* (note 21), p. 6-7.
32. V. Tolz, « *Russia's Own Orient* », *op. cit.* (note 5), p. 122.
33. Cité in A. M. Rešetov, « Nauka i politika v sud'be C. Ž. Žamcarano », *loc. cit.* (note 4), p. 19.
34. N. N. Koz'min, « Tuzemnaja intelligencija Sibiri », *Sibirskaja živaja starina*, 1923, n° 1, p. 72-89.
35. *Otčet IV Plenuma Vsessojuznogo Central'nogo Komiteta Novogo Alfavita proishodivšego v gorode Alma-Ata*, sans lieu, 1931, p. 34-35. Voir aussi R. W. Montgomery, *Late Tsarist and Early Soviet Nationality and Cultural Policy*, *op. cit.* (note 8), p. 238-253.
36. N. N. Koz'min, « Tuzemnaja intelligencija Sibiri », *loc. cit.* (note 34), p. 84-87.
37. *Ibid.*, p. 73.
38. *Ibid.*, p. 74.
39. Le mouvement de renouveau bouddhiste a reçu une impulsion importante au cours des travaux de la Commission du gouvernement provisoire concernant la révision de la législation sur les bouddhistes de la Russie. K. M. Gerasimova,

- Obnovlenčeskoe dviženie burjatskogo lamaistkogo duhovenstva (1917-1930)*, Ulan-Ude, Burjatskoe knižnoe izdatel'stvo, 1964, p. 24-26. La Commission du gouvernement provisoire a suggéré de cesser d'utiliser le terme Lamaïsme dans la législation russe des questions religieuses. Le terme a toutefois été « réhabilité » durant la période soviétique et certains chercheurs russes l'utilisent même aujourd'hui, alors que la plupart des spécialistes occidentaux du bouddhisme reconnaissent maintenant son caractère problématique.
40. R. H. Sharf, « The Zen of Japanese Nationalism », *History of Religion*, vol. 33, n° 1, 1993, p. 1-43 ; O. O. Rozenberg, *Vvedenie v izučenie buddizma (po japonskim i kitajskim istočnikam)*, part. II: *Problemy buddijskoj filosofii*, Pétersbourg, Izdaniya fakul'teta vostočnykh jazykov Petrogradskogo universiteta, 1918.
 41. « Protokoly zasedaniya pervogo Vsesojuznogo duhovnogo sobora buddistov SSSR », AV IVR RAN, razrjad II, op. 1, d. 373, l. 2-3, 24-25 ; « Protokoly 3-ego buddijskogo duhovnogo soveta Burjatii », *ibid.*, l. 29-30 (ces protocoles de deux rencontres différentes sont rangés dans le même fichier d'archives).
 42. A. I. Andreev, *Hram Buddy V severnoj stolice*, Saint-Petersbourg, Nartang, 2004.
 43. A. Kallinikov, « U istokov mongol'skoj revoljucii », *Hozjajstvo Mongolii*, vol. III, n° 10, 1928, p. 65-68 ; B. V. Bazarov (éd.), *Burjatskie nacional'nye demokraty*, *op. cit.* (note 18), p. 38, 40.
 44. Cité in B. Cybikov, *Burjatskie učenyje nacional-demokraty*, *op. cit.* (note 4), p. 185.
 45. A. I. Andreev, *Hram Buddy v severnoj stolice*, *op. cit.* (note 42), p. 96-99, note le rôle particulièrement important d'Agvan Doržiev, un Bouriate de Transbaïkalie qui a été conseiller du Dalaï Lama, dans la promotion du rôle spécial que les Bouriates pourraient jouer dans la politique étrangère soviétique.
 46. Cité in A. M. Rešetov, « Nauka i politika v sud'be C. Ž. Žamcarano », *loc. cit.* (note 4), p. 40.
 47. Rossijskij gosudarstvennyj istoričeskij arhiv (RGIA), f. 14, op. 15, d. 520, l. 10.
 48. Voir, par exemple, PF ARAN, f. 208, op. 3, d. 210, l. 2ob, 3ob et 4 ; C. Žamcarano, *Putevyje dnevniki*, *loc. cit.* (note 8), p. 11-12, 14, 19, 21-22.
 49. C. Žamcarano, « Ongony aginskikh burjat » *Zapiski Imperatorskogo Rossijskogo Geografičeskogo Obščestva*, vol. 34 ; *Sbornik v čest' semidesjatiletija G. N. Potanina*, Saint-Petersbourg, 1909, p. 393-4. Voir aussi PF ARAN, f. 208, op. 3, d. 210, l. 4, 6-6ob.
 50. C. Žamcarano, *Putevyje dnevniki*, *loc. cit.* (note 8), p. 12.
 51. Cité in A. M. Rešetov, « Nauka i politika v sud'be C. Ž. Žamcarano », *loc. cit.* (note 4), p. 40.
 52. Le rapport de l'OGPU est publié dans B. V. Bazarov, L. B. Žabaeva, *Burjatskie nacionalnye demokraty i obščestvenno-političeskaja mysl' mongol'skikh narodov v pervoj treti XX veka*, Ulan-Ude, Izdatel'stvo Burjatskogo naučnogo centra SO RAN, 2008, p. 319-329 (citation à la p. 326).
 53. *Ibid.*, p. 307-309.
 54. Voir Chr. Bayly, *Empire and Information. Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, et F. Cooper, *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, Berkeley, University of California Press, 2005, p. 24-32.
 55. N. M. Jadrincev, *Sibir' kak kolonija*, Saint-Petersbourg, Tipografija M. M. Stasjuleviča, 1882, p. 31.
 56. V. Tolz, « *Russia's Own Orient* », *op. cit.* (note 5), p. 129-130, 137.

FRÉDÉRIC HITZEL*

EHESS-CNRS, Paris

Les collections orientales d’Henri Moser

Au moment où, un peu partout dans le monde, de nouveaux départements des arts de l’islam s’ouvrent ou sont rénovés, les historiens s’interrogent sur le rôle des « inventeurs », ces personnages de l’ombre qui ont découvert, rapporté et collectionné des objets, des textiles ou des manuscrits d’autres civilisations. À la différence de régions proches, comme l’Égypte ou la Turquie, l’Asie centrale est restée longtemps une *terra incognita*, difficile d’accès avant la construction de la grande ligne de chemin de fer transasiatique, mettant à mal le traditionnel voyage archéologique et artistique en Orient. Outre la difficulté de déplacement, il était difficile pour les voyageurs de se procurer des « souvenirs exotiques ». Mais comme partout, il existe des aventuriers audacieux qui ont su braver les dangers pour rapporter des objets, des manuscrits, des céramiques et toutes sortes d’œuvres d’art inestimables, et ce dans des conditions parfois extravagantes. C’est le cas du suisse Henri Moser qui effectua quatre voyages en Asie centrale (en 1868, 1869-1870, 1882-1883, 1889-1890) et constitua, dans sa propriété suisse de Charlottenfels, à Schaffhouse, l’une des plus belles collections orientales du XX^e siècle¹.

Notre communication sera, à plusieurs égards, une affaire « d’histoire croisée », entre histoire européenne et histoire de l’Asie centrale, entre histoire des savoirs et histoire du patrimoine, entre histoire de l’art et études orientales.

L’AVANCÉE RUSSE EN ASIE CENTRALE

Alors que l’Empire ottoman, l’Iran et l’Inde moghole étaient parcourus et décrits par les Européens dès le XVII^e siècle, la vie de l’Asie centrale se déroulait pour l’essentiel à l’abri des regards occidentaux. Cela tient sans doute moins au fanatisme prétendu des

populations qu'au morcellement politique qui compliquait les déplacements, et à la situation à l'écart des grandes routes, désormais maritimes, qui privait le voyage d'enjeux.

À partir des années 1840, sous prétexte de protéger les frontières orientales de l'Empire russe qui subissent les attaques incessantes des hordes de pillards des steppes, le tsar Nicolas I^{er} chargea le général Vasilij Perovski de s'emparer de quelques points du territoire et de dresser des fortifications². La guerre de Crimée ainsi que la révolution de Pologne retardèrent les opérations russes qui reprirent dans les années 1860. En 1865, le général Černjaev s'emparait de Tachkent. Après deux défaites des armées de l'émir de Boukhara face aux Russes du général Kaufmann (mai 1866 et mai 1868), la ville de Samarkand capitulait, tandis que l'émir de Boukhara s'empressait d'acheter la paix moyennant le versement de 125 000 tillas (1 875 000 francs).

En juin 1869, l'émir de Boukhara conclut un accord avec les Russes qui s'engageaient à respecter son territoire, en contrepartie d'une annexion de la Boukharie orientale (de Samarkand au Pamir). Le khan de Khiva continua de résister jusqu'en 1873, date à laquelle il fut battu et la partie du khanat située sur la rive droite de l'Oxus annexée au Turkestan. À son tour, en 1876, le Kokand fut incorporé à l'empire du tsar sous le nom de province de Ferghana.

Les protectorats accordés à Khiva et à Boukhara qui restèrent sous l'autorité de dynasties locales, donnèrent l'illusion à leurs souverains d'être à la tête de régions indépendantes. Les frontières restèrent cependant très perméables, comme le soulignent les voyageurs qui s'aventurèrent dans ces contrées lointaines.

Les conquêtes successives ont dès lors complètement changé la configuration du Turkestan. Il comprend désormais un Turkestan indépendant, un Turkestan chinois et un Turkestan russe. Ce dernier est borné au nord par la Sibérie occidentale (le nouveau gouvernement de la steppe), à l'est par le Turkestan chinois et la Dzungarie, au sud par le Turkestan indépendant, et à l'ouest par la mer d'Aral.

Quelques années plus tard, vers 1888, l'achèvement du chemin de fer ouvra progressivement la région. L'Asie centrale sera désormais parcourue, photographiée et filmée, abondamment sinon librement. C'est dans ce contexte que Henri Moser découvrit ces nouveaux horizons. Il fut sans doute un des rares savants européens et occidentaux à s'être rendu dans les lieux les plus reculés du Turkestan. Son nom reste associé à de magnifiques récits de voyage, mais également à l'une des plus belles collections d'objets d'art centrasiatique qu'il constitua tout au long de ses voyages.

BIOGRAPHIE D'UN VOYAGEUR

Pour pouvoir pénétrer en Asie centrale, mieux valait être russe ou travailler pour la Russie. Or, le père d'Henri Moser, Johann-Heinrich Moser (1805-1874), bien que

Suisse, est un riche industriel qui a fait fortune dans l'horlogerie, d'abord dans la fabrication de montres au Locle, dans le Jura Suisse, puis en tant que vendeur talentueux sur le marché russe à partir des comptoirs de Moscou et de Saint-Petersbourg. Henri Moser héritera de son père un penchant pour l'aventure et des liens étroits avec l'empire russe, d'autant que, né à Saint-Petersbourg le 13 mai 1844, il était détenteur de la nationalité russe. Le jeune Moser eut une enfance heureuse, dans un milieu aisé, gâté par sa mère, Charlotte Moser-Mayu, qui s'exprimait en français avec lui. La famille étant originaire de Schaffhouse, une ville pittoresque sur les bords du Rhin, en Suisse alémanique ; le père décida d'y installer sa famille dans une magnifique demeure, le château de Charlottenfels, qu'il fit construire sur les hauteurs de Schaffhouse dominant les chutes du Rhin. Henri Moser, alors âgé de 4 ans, vécut désormais dans cette ville, son éducation ultérieure l'amenant à fréquenter des pensions le plus souvent en Suisse romande.

Henri Moser ne manifeste aucun penchant particulier, sauf pour l'équitation. À 18 ans, son père prend l'initiative de lui faire connaître le monde et l'emmène avec lui à Paris, Londres, Saint-Petersbourg, Moscou et Nijni-Novgorod. Peine perdue, le fils préfère la cavalerie et intègre une école militaire d'où il sortira, deux ans plus tard, lieutenant-guide de la cavalerie nationale. En 1866, il est envoyé en Russie par son père à l'effet de se former dans les bureaux de l'entreprise familiale à Moscou et Saint-Petersbourg. Sous prétexte de vendre des montres dans les foires, il effectue un long voyage par Nijni-Novgorod, Iekaterinbourg, jusqu'en Sibérie (Tobolsk, Irkoutsk). Il fréquente à cette occasion davantage des officiers russes en garnison dans ces villes que les marchands ; il poussera même jusqu'à la frontière chinoise dans la suite du colonel Korolkoff.

En 1868, à l'âge de 24 ans, Henri Moser se décide à faire seul un voyage d'exploration vers l'Asie centrale. Il découvre la steppe kazakhe, se rend à Tachkent, Mazar-e Charif, puis revient par la vallée du Ferghana, visite Kokand, Marguilan et Andijan, d'où il s'infiltré dans le Turkestan chinois, tout cela avec de très faibles moyens et un bon cheval.

Son deuxième voyage en Asie centrale, en 1869-1870, le conduit le long du Syrdarya dans les villes de Turkestan et Tchimbent, et le long du Transcaspien vers Tachkent, Samarkand et Boukhara.

Mais c'est son troisième voyage, en 1882-1883, lequel va durer plus de dix-huit mois, qui va être le plus intéressant et le plus riche sur le plan de la documentation. Henri Moser, qui s'est fait des relations dans l'intelligentsia russe et dont la sœur a épousé un noble polonais (le tsar étant le protecteur de la noblesse polonaise), fait en effet partie de la suite du lieutenant général Michel Tcherniaïeff, le nouveau gouverneur général du Turkestan, héros russe qui s'était illustré lors de la guerre de Crimée et dans la prise de Tachkent (1865). Ce voyage est extrêmement bien documenté puisque Moser envoie régulièrement des comptes rendus publiés par le *Journal de Genève*,

lesquels formeront l'ossature du fameux ouvrage *À travers l'Asie centrale*, imprimé à Paris à partir de 1885³.

Dans cet ouvrage, Moser nous donne une multitude d'informations sur les régions traversées, les populations rencontrées, et les objets qu'il a collectionnés tout au long de ses déplacements. La première partie de son récit raconte son voyage, dans la suite du général Tcherniaïeff, d'Orenbourg à Tachkent. Puis, dans une seconde partie, son voyage vers Samarkand et Boukhara dans la suite d'un autre grand personnage, l'ambassadeur du tsar Alexandre III, le prince Ferdinand de Wittgenstein, à l'occasion de sa visite à l'émir de Boukhara.

Après avoir été accueilli avec les honneurs par l'émir de Boukhara, Henri Moser quitte le prince Ferdinand de Wittgenstein (nov. 1882) pour descendre l'Amou-darya (Oxus), atteindre la forteresse russe de Petro-Alexandrovsk puis l'oasis de Khiva. Quittant ainsi la région des turbans blancs pour la zone turcomane des bonnets en mouton noir, il traverse le désert Kara Koum et rejoint la colonie russe installée près d'Achkhabad. De là, il passe la frontière persane et, après un court séjour à Téhéran, rejoint Bakou via la Caspienne, puis gagne l'Europe par Constantinople.

En 1889-1890, Henri Moser entreprendra un quatrième et dernier voyage en Asie centrale vers le Turkestan. Il passera par Bakou, traversera la Caspienne et Krasnovodsk, puis Achkhabad et Merv. Ensuite il prendra la direction de Kouchka et, sans avoir atteint la frontière, reviendra par le Transcaspien sur Tchardjouï. Il se rendra une dernière fois à Boukhara, Samarkand, et Tachkent.

Tout au long de ses voyages, parfois hors des délégations officielles russes, Moser tente de se fondre dans les populations en adoptant les costumes locaux. Généralement, il porte sur la tête un *kolpak* en astrakan frisé blanc, bonnet haut de 20 cm, à fond rouge, orné de galons de général, un vêtement en peau de daim, une chemise en soie rouge et des bottes molles ; à la ceinture un couteau de chasse, un revolver, et un sabre, porté en sautoir à la russe, une belle lame du Khorassan dont le karaoul-Bégui de Boukhara lui a fait cadeau⁴. Une autre fois, il enfle « le tchalvar boukhariote, large pantalon en peau de chevreau, serré à la taille par un châle de cachemire servant de ceinture ; le veston en peau très souple, et le haut bonnet de fourrure blanche pour atténuer les rayons du soleil. Vêtu de cette façon, avec un bon coursier entre les jambes, on voyage avec un vrai plaisir »⁵.

Il utilise les moyens de locomotion du pays, le *tarantas*, une grosse charrette à fortes roues sur laquelle on a placé une grosse caisse, munie à l'arrière d'une capote⁶. Mais, fêru d'équitation, il préfère le plus souvent se déplacer à cheval.

Pendant ses voyages, Moser trouve le moyen d'exercer toutes sortes de petits métiers comme soldat dans la garnison russe de Tachkent, dresseur de chevaux turkmènes pour l'armée russe, éleveur de vers à soie pour un marchand italien, boulanger, maître dans les bains turcs, expert en irrigation dans le Zeravchan, ce qui lui vaut de

publier une étude sur ce dernier sujet⁷. En qualité de spécialiste agricole, il sera même amené à se consacrer au commerce du ver à soie, une marchandise très demandée par le marché italien éprouvé par une épidémie.

Tout au long de son récit, on sent qu'il est émerveillé par « l'œuvre civilisatrice » des Russes en Asie centrale, plutôt que par l'attitude des Anglais qui, à la même époque, sont très présents en Afghanistan, mais considèrent ce pays comme un glacis protégeant leur empire indien, dont ils tirent les plus larges profits⁸. Il aime être dans l'action et ressent les changements comme bénéfiques ; mais finalement, le laxisme de l'administration coloniale russe le décevra et il préférera alors rentrer définitivement en Europe.

En 1890, Moser entamera une seconde carrière prestigieuse en qualité de diplomate. Il sera nommé commissaire général des provinces de Bosnie-Herzégovine pour le compte de l'Autriche-Hongrie⁹. Dans les années 1905, la richesse, de surcroît, lui viendra. Grâce à des spéculations dans les gisements de cuivre « sibériens » (en fait au Kazakhstan), dont il obtiendra la concession grâce à sa nationalité russe, il s'enrichira, ce qui, comme nous le verrons plus loin, lui permettra d'assouvir sa passion pour les arts asiatiques.

LA DÉCOUVERTE D'UN MONDE EN PLEINE MUTATION

L'occupation russe du Turkestan a eu de profondes répercussions, tant dans le domaine économique que sur le plan humain. Dès leur installation, les Russes ont en effet cherché à développer l'agriculture en introduisant de nouvelles plantes, principalement le coton et le tabac ; ils ont considérablement augmenté la superficie des terres arables en aménageant de nouveaux systèmes d'irrigation. Cette politique vise également à sédentariser les populations nomades.

Les Russes vont d'autre part développer de nouvelles voies de communication pour permettre un meilleur contrôle de leurs possessions. Cette politique leur permet par la même occasion d'inonder le marché de leurs produits manufacturés lesquels, au cours des dernières décennies, avaient été fortement concurrencés par les produits anglais importés via l'Inde.

Ces changements sont rapides et bouleversent le mode de vie des populations locales, comme en témoignent les écrits d'Henri Moser. Entre son premier séjour à Tachkent en 1869 et son second séjour en 1882, la ville a été complètement transformée par l'occupant russe. Les jardins ont cédé la place à des maisons, puis sont apparues des boutiques qui proposent pêle-mêle de l'eau-de-vie, des comestibles, du tabac, des bottes et des parfums ; les arbres ont été coupés pour servir de combustible. Les rues, autrefois encombrées, sont désormais spacieuses, bien alignées, éclairées le soir et bordées des deux côtés de canaux, le long desquels les passants peuvent trouver dans la journée de la fraîcheur sous les arbres abritant les trottoirs. Les bâtiments

officiels en imposent par leur architecture, tandis que les implantations industrielles et commerciales prennent chaque année une nouvelle extension : on compte un grand nombre de distilleries d'eau-de-vie, de brasseries, de fabriques de cigarettes, de raffineries de sucre qui emploient chaque année davantage de personnel.

La Tachkent russe ressemble ainsi de plus en plus à une capitale européenne ; ses rues sont sillonnées de fiacres et de phaétons, l'on y voit des hôtels, des restaurants, des cafés, des brasseries, des confiseries, des boutiques ; de nouveaux métiers apparaissent tels que tailleurs, bottiers, horlogers, bijoutiers, coiffeurs, chaisiers, banquiers, assureurs, agents immobiliers. Le club militaire abrite de somptueux salons dans lesquels la communauté russe organise des bals et le nouveau théâtre de Tachkent offre des représentations théâtrales, ainsi que des opéras et des opérettes. La ville possède également une bibliothèque et deux journaux locaux, la *Gazette du Turkestan* et la *Gazette asiatique*, un séminaire pédagogique et deux gymnases. Les lecteurs sont de plus en plus nombreux grâce aux effets bénéfiques de l'instruction publique. En 1868, on comptait 17 écoles élémentaires avec 737 élèves ; alors qu'en 1882, Henri Moser en compte plus de 60 pour près de 4 000 élèves¹⁰. Enfin, l'observatoire de Tachkent est devenu un centre scientifique de premier ordre, de par la clarté du ciel, exceptionnelle dans ces régions. Les informations sont transmises par télégraphe aux observatoires de Moscou et de Saint-Petersbourg.

Les changements survenus ont fatalement des conséquences sur le mode de vie des habitants et modifient leur comportement. L'émir de Boukhara, Mozaffar-ed-Din, le protecteur de l'Islam, le grand savant musulman, qui, il y a encore vingt ans, lorsqu'il s'entretenait avec le voyageur hongrois Vambéry¹¹, « reprochait au sultan de Roum (c'est-à-dire le sultan ottoman de Constantinople) de se couper la barbe, de ne plus se coiffer du turban et de porter des habits de la forme de ceux des infidèles », et qui fit exécuter « un marchand boukhariote pour s'être vêtu d'une chemise en soie rapportée de la Russie », ce même Mozaffar porte aujourd'hui l'uniforme russe. Et Moser note :

« Jadis, l'Émir frémissait d'indignation au seul nom de chrétien ; maintenant il possède un bureau de télégraphe qui fonctionne dans sa capitale grâce à ces mêmes chrétiens. Assis sur son trône, les jambes ballantes, l'Émir fait songer à une marionnette, et de fait il ne se meut que par les fils tirés à Tachkent¹². »

Même son harem, qui ne comprend plus que neuf femmes, a dû se moderniser. L'émir fait porter les vêtements européens à ses femmes, leur impose le corset et prend soin de leur commander des robes dans les plus chics magasins de Moscou¹³.

La gestuelle change aussi. Le même émir de Boukhara qui, autrefois, exigeait que ses invités s'inclinent devant lui – tout comme le khan de Khiva –, leur serre

désormais la main¹⁴. Il fume des cigarettes russes en public¹⁵. Quant aux repas, Moser est parfois confronté à des situations cocasses, comme ce souper à l'européenne, qui lui est servi sous la yourte dans l'oasis de Khiva. Il s'empresse de relever dans son journal la présence d'objets surprenants : plats en cristal, verres à pied, couteaux, fourchettes, et une série de bouteilles de vin de Champagne et de liqueurs¹⁶. Il est même étonné de voir ses hôtes boire « à grands verres des liqueurs écœurantes comme l'anisette ou le curaçao, et dévorer avec cela des plats préparés à la graisse de mouton »¹⁷.

Toutes ces transformations inquiètent Moser. Dans le bazar de Tachkent, il note que :

« Malheureusement, le goût européen tend à remplacer dans cet article [les broderies] les beaux dessins de l'antique ornementation locale. J'y vois, à mon grand étonnement, des tapis de table avec un dessin étrusque ; le vendeur est stupéfait que je les laisse de côté pour choisir dans son fond de vieilles loques dont les couleurs sont fanées, mais qui brillent de toute la richesse du dessin oriental¹⁸. »

À Boukhara, il remarque que les cotonnades russes fabriquées pour l'Asie centrale coûtent maintenant moins cher que celles de l'industrie locale. Les produits russes envahissent les intérieurs traditionnels, comme les ustensiles en métal : chaudières en fonte, samovars en cuivre, seaux en fer ; il en est de même du sucre blanc sous forme de pains et des faïences. L'industrie lyonnaise n'est pas absente. Elle est représentée dans les bazars de la Boukharie par des étoffes en soie de couleurs très voyantes que l'on désigne par le terme *frenghi*, c'est-à-dire francs :

« La mode change aujourd'hui, elle veut des tissus à fond rose ou rouge, coupés par des bandes vertes de la largeur de deux doigts, et parsemés de bouquets de fleurs ; ils sont adoptés par une classe élevée de fonctionnaires, précédant dans la hiérarchie les porteurs de *khalats* en cachemire¹⁹. »

Dans ce contexte, une fois de plus, l'émir de Boukhara donne l'exemple puisque le sol de la salle du trône est couvert de tapis européens.

« Chose singulière, – écrit Moser –, tandis que chez nous on applique tous ses efforts à imiter les tapis d'Orient sans y réussir, ici, l'on trouve ces produits de notre industrie dans la salle du trône d'un souverain asiatique²⁰. »

Face à ces bouleversements, Henri Moser n'a dès lors plus qu'une obsession, essayer de sauver le maximum d'objets de cette civilisation en voie de disparition face au colonisateur russe et à sa modernité.

ACQUISITIONS

Tout au long de ses voyages en Asie centrale, Moser échange et achète toutes sortes d'objets. Dès qu'il arrive dans une ville, son premier réflexe est de repérer et de se rendre dans les bazars.

À cette époque, comme cela existe encore de nos jours dans quelques villes orientales, le bazar est à la fois un marché et un atelier où l'artisan travaille en attendant le client. Le plus important bazar est celui de Tachkent, où Henri Moser s'intéresse plus particulièrement à certains secteurs : ceux des chaudronniers, des couteliers et des orfèvres, enfin des artisans travaillant le cuir.

Connaissant les us et coutumes des commerçants, il sait parfaitement que les plus beaux objets ne sont pas ceux qui sont exposés à la vue des passants, mais ceux qui se trouvent au fond des échoppes, le plus souvent cachés dans un coffre²¹. Aussi, prend-il le temps de discuter et de mettre les vendeurs en confiance. Les chaudronniers l'intéressent plus particulièrement car il est passionné par les théières (*kounganes*), les couteaux et poignards (*kard, kindjal*).

Les orfèvres l'intéressent aussi pour les bijoux que les femmes arborent ici, « des colliers en argent, à charnières et décorés de turquoises de très bon goût ; des diadèmes à porter sur le front, avec une grosse perle ou une clochette destinée à pendre entre les sourcils »²². Mais ce sont surtout les ceintures qu'il recherche car, dans ces contrées, les hommes ont l'habitude de porter « des ceintures couvertes de grosses boucles, ou boutons en argent niellé ou doré, à fermoir carré, large de deux mains », lesquelles leur donnent fier allure.

Moser ne marchande pas directement, préférant s'en remettre à celui qu'il appelle l'*aksakal*, c'est-à-dire un homme bien introduit et influent, lequel marchande pour lui. Dernier conseil au lecteur, « pour bien acheter au bazar, il faut y voir préalablement ce que l'on veut acquérir, puis envoyer pour faire l'emplette un indigène de confiance »²³.

Quant aux ouvriers du cuir, Moser les recherche car il apprécie « les selles si curieusement ornementées de l'Asie centrale, les brides couvertes de turquoises ou simplement plaquées d'argent ». Une dernière spécialité de Tachkent qu'il recherche, ce sont « les belles broderies sur drap, sur velours et sur coton »²⁴.

Une autre façon d'acquérir des pièces de choix est le don. Moser acquiert par ce biais de nombreux *khalat*, des armes, des chevaux et des tapis.

Le *khalat* (*hilat* en arabe) est le vêtement que tous les habitants de ces régions portent. Comme il l'explique lui-même, il s'agit d'une « espèce de robe de chambre sans poches, dont les manches, d'une longueur démesurée, sont très amples aux épaules et étroites aux extrémités »²⁵. Il existe plusieurs types de *khalat* selon la richesse et l'importance sociale des individus :

« Le *khalat* porté par les riches est souvent en soie ou en velours couvert de broderies ; le pauvre se contentera d'un *khalat* en simple cotonnade. De même, le grand ceinturon de cuir, est remplacé chez le pauvre par une ceinture en étoffe de coton qui le serre à la taille ; on y suspend une gibe-cièrre, un couteau et un sac contenant de la poudre et de la grenaille²⁶. »

Dans son ouvrage, Moser décrit en détail les échanges de cadeaux entre le général Tcherniaïeff et Rahmatullah, l'ambassadeur de l'émir de Boukhara à Tachkent. Il souligne la magnificence qui entoure ces moments :

« Rahmet-Oullah se lève, entr'ouvre son *khalat* et en sort la lettre de l'Émir, immense pli cousu dans une pièce de brocart d'or qu'il présente des deux mains en s'inclinant profondément. Le général la reçoit debout. Un aide de camp de service remet aux ambassadeurs les cadeaux du général. C'est, pour Ramet-Oullah, une robe de brocart d'or et une magnifique coupe en argent, du plus beau travail russe. Le second ambassadeur reçoit une robe de velours grenat et une coupe moins riche. Les ambassadeurs passent ces vêtements par-dessus les leurs. À leur tour, chaque ambassadeur remet au général, de la part de l'Émir, un sabre à lame du Khorassan, contenu dans un fourreau de velours rouge, rehaussé du plus beau travail oriental en or et pierres précieuses. En outre, par les portières donnant sur la cour d'honneur, on voit seize chevaux turcomans, *argamaks* et *karabayrs*, fantastiquement sellés et harnachés, avec des brides en or couvertes de turquoises et des chabraques à broderies d'or, défilent devant le général, conduits à la main par des serveurs des ambassadeurs aux riches costumes orientaux. Le coup d'œil est grandiose, d'une richesse de couleur intraduisible ; c'est l'Orient dans tout son faste.

Durant ce temps, on ouvre les ballots. Il y a là 260 *khalats* en drap d'or des Indes, des châles de Cachemire, en soie de toutes couleurs ; des étoffes de turban en laine de chameau aux riches broderies qui feraient le bonheur d'une Européenne ; enfin, une série de tapis persans et boukhariotes de dimensions et de couleurs exceptionnelles²⁷. »

Outre les vêtements traditionnels, Henri Moser est fasciné par les armes, les chevaux et leurs superbes harnachements, dont la « bride d'or, semée de turquoises ; la chabraque, en velours rouge et vert, pailletée d'or »²⁸.

Cependant, il sait pertinemment qu'il ne pourra pas tout ramener avec lui, et qu'il doit donc faire des choix. Au terme de son séjour à Boukhara (octobre 1882), il a déjà reçu 140 *khalats* et 17 chevaux avec harnachements complets. En conséquence, « je choisis les plus beaux pour ma collection que je veux emmener en Europe ; quant au reste, il se liquidera en cadeaux dans la suite de mon voyage, jusqu'aux frontières de la Perse ». Il note que ses collègues n'en font pas de même et, devant retourner à Tachkent, n'hésitent pas à vendre « ces produits de la munificence orientale, ce qui donne naissance à un trafic des plus drôles » :

«Chaque jour la cour extérieure de l'hôtel de l'ambassade s'emplit de marchands et d'*aksakals* ; il s'y établit un véritable bazar : *khalats*, harnachements, chevaux, sont estimés, évalués et acquis par ces trafiquants, qui, au fond, rachètent ces cadeaux pour le compte de l'Émir. Les mêmes présents vendus aujourd'hui nous seront offerts de nouveau à la visite du lendemain ; je puis certifier le fait, m'étant amusé à marquer de mon sceau quelques échantillons de cette garde-robe ambulante²⁹. »

Il est évident que si la plupart des objets ont été acquis en toute légalité, il arrive parfois que certains soient le fruit de pillages. Bien que ce type de méfait ne laisse généralement pas de traces, Moser ne peut s'empêcher d'évoquer une acquisition pour le moins délicate. Lors de son premier séjour à Samarkand, après avoir visité les différents monuments de la ville, un mollah lui montra une pierre oblongue portant une inscription en koufique en lui disant : «Voici la vraie pierre tumulaire du grand Timour». Aussitôt, Moser conçut le projet de rapporter ce bloc en Europe. Ce n'était pas facile, car il s'agissait d'une pierre pesant plus d'un quintal. Aidé d'un de ses amis, il réussit son méfait, «Dieu sait avec quelles peines»³⁰.

Moser conservera cette pierre quelques années dans sa propriété de Charlottenfels, puis il l'enverra au savant Vambéry. Ce dernier, en le remerciant, lui indiquera que la pierre volée ne portait pas le nom de Timour, mais que ce qu'il avait transporté à travers les déserts, à la sueur de son front, ne parlait que des hauts faits d'un saint de Balkh, du commencement de l'ère musulmane.

«Néanmoins, j'appris par le professeur Vambéry, que les caractères tracés sur cette pierre, déposée au musée de Pesth, forment le plus ancien fragment d'inscription de ce genre existant en Europe³¹. »

LA COLLECTION

Tout au long de ses voyages, Moser prend soin d'expédier en Europe ses collections dès qu'il trouve un moyen de transport adéquat et sûr. À Khiva, il expédie des caisses, notamment celles qui contiennent :

«Les plus beaux [...] cadeaux que le Khan m'a envoyés la veille de mon départ. Je ne vous parlerai pas des *khalats* en soie et en draps d'or, ils ont tous été repassés en d'autres mains. Je n'ai gardé qu'un habit khirvain fermant avec une magnifique agrafe d'or. Mais Sa Hautesse m'a fait don d'un beau cheval de Merv tout harnaché d'argent avec housse et chabraque de Khiva ; c'est moins brillant à l'œil que le harnachement boukhare, mais bien plus coûteux ; de plus, un tapis de Merv, de ceux qu'on n'achète pas, qui sont faits pour les rois et qui n'ont pas de prix. Et ce qui devait m'étonner le plus, ce fut l'envoi du *ptchaous* (*ptchak*), poignard en argent, distinction

honorifique [...] que les Khans décernent rarement ; le Palvan Divan, en me remettant cet insigne de la part de son souverain, me dit que Sa Hautesse me l'envoyait en mémoire de mon séjour dans sa capitale³². »

Les collections d'Henri Moser sont ensuite entreposées dans le château familial de Charlottenfels à Schaffhouse. Outre les objets rapportés de ses voyages, il complète sa collection en parcourant les salles de vente et les boutiques d'antiquaires, principalement à Paris³³. Posséder une collection est une chose, la mettre en valeur en est une autre.

C'est en 1876, probablement après avoir découvert l'Exposition universelle de Vienne de 1873, que l'idée lui vint de présenter ses acquisitions aux habitants de sa ville natale. Cette première présentation fut modeste mais le succès le surprit et le décida à répéter l'opération dans plusieurs villes helvétiques. Cette initiative fut cependant sans lendemain.

Après son troisième voyage en Asie centrale, il décida d'organiser de nouvelles expositions. Cette fois-ci, il voulut davantage ouvrir ses collections, d'autant que l'histoire et la géographie du Turkestan, totalement méconnues, commençaient à intéresser le public. À partir de 1888, il exposa à Genève, Berne, Zurich, Neuchâtel, Stuttgart, puis à Paris en 1891³⁴. À cette époque, Paris était la capitale incontournable des arts de l'islam³⁵ et il accepte d'autant plus volontiers l'idée de prêter que l'exposition, «Les Russes en Asie», se déroule dans un lieu prestigieux, le théâtre Marigny sur l'avenue des Champs-Élysées, à deux pas du palais présidentiel. Le président Sadi Carnot lui-même, et son épouse, assisteront d'ailleurs à l'inauguration le 4 juillet 1891³⁶.

Mais l'issue de cette opération fut tragique pour Moser car une partie de la recette des entrées disparut et plusieurs objets précieux furent volés. Jugé responsable du déficit de l'exposition, Moser dut se résoudre à vendre dans l'urgence au British Museum, pour un prix dérisoire, une partie de sa collection de céramiques. À la suite de cette déconvenue, Henri Moser n'acceptera qu'une fois, et encore avec réticence, de prêter quelques pièces lors de la première exposition d'art musulman qui se tint au palais de l'Industrie à Paris en 1893.

La collection de Henri Moser resta longtemps stockée jusqu'à ce que ce dernier achète le château familial de Charlottenfels en 1907 (lequel avait dû être vendu en 1889 pour éponger les dettes familiales), avec l'argent provenant de spéculations autour d'actions de la mine d'or (en fait du cuivre) d'Akmolinsk, en Sibérie occidentale.

Il s'attacha aussitôt les services d'un savant iranien Mirza Yuhanna Dawud qui, pendant cinq ans, inventoria, analysa et catalogua la collection ; les plus beaux objets furent accrochés aux murs de Charlottenfels, devenant désormais accessibles aux intimes.

Son intention étant de faire don du château et de la collection à la ville de Schaffhouse, dès 1909 il rédige des documents en ce sens. Dans le même temps, un éditeur allemand de Leipzig, Karl W. Hiersemann, prend l'initiative de publier un catalogue monumental, en trois langues (allemand, anglais, français), avec de magnifiques reproductions (44 pl. lithographiées) des plus belles armes et armures orientales.

À l'abri des regards, Henri Moser s'éteindra dans la maison familiale de Charlottenfels le 15 juillet 1923. Il avait 79 ans. La totalité de sa collection, qui comprend des armes (épées, dagues, couteaux), harnachements, vêtements, textiles, bijoux, vaisselle, manuscrits, à quoi il faut ajouter un gigantesque fonds photographique constitué par Henri Moser lui-même, se trouve désormais mise en valeur au musée historique de la ville de Berne (Bernisches Historisches Museum)³⁷, au plus grand profit de la population, des collectionneurs et des chercheurs.



Figure 1. Carton d'invitation d'Henri Moser à l'exposition de sa collection à Paris en 1891 © F. Hitzel.



Figure 2. Portrait d'Henri Moser. Gravure in H. Moser, *À travers l'Asie centrale*, op. cit. (note 3), frontispice © D.R.

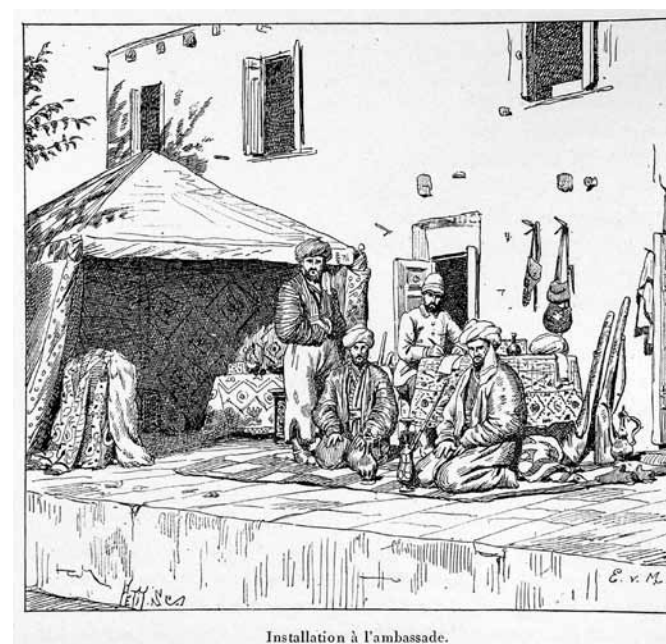
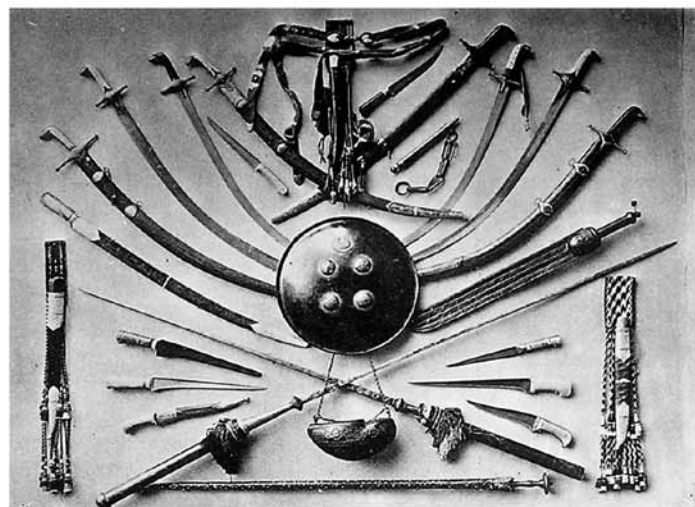


Figure 3. Installation à l'Ambassade, in H. Moser, *À travers l'Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 148 © D.R..



ARMES DE BOUKHARA.



COLLECTION DE KOUNGANES.

Figure 4. Collection d'Henri Moser: armes de Boukhara et kounganes, in H. Moser, *À travers l'Asie centrale*, op. cit. (note 3), en face de p. 152 © D.R.

NOTES

* Le présent article constitue la version originale de la première publication parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand: Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 177-188.

1. Sur Henri Moser, voir P. Lichtenhahn, *Dr h.c. Henri Moser Charlottenfels: Zu seinem 100. Geburtstag*, Schaffhausen, Schoch, 1944; R. N. Balsiger, E. J. Kläy, *Bei Schah, Emir und Khan. Henri Moser Charlottenfels, 1844-1923*, Schaffhausen, Meier Verlag, 1992; S. Gorshenina, *La Route de Samarcande. L'Asie centrale dans l'objectif des voyageurs d'autrefois*, Genève, Olizane, 2000, p. 214-216.

2. L. de Meaux, *La Russie et la tentation de l'Orient*, Paris, Fayard, 2010, p. 41-74.

3. H. Moser, *À travers l'Asie Centrale: la Steppe kirghize, le Turkestan russe, Boukhara, Khiva, le pays des Turcomans et la Perse, impressions de voyage; par Henri Moser*, ouvrage orné de 170 gravures dont 117 dessins de M. E. van Muyden, et 16 héliotypies, Paris, E. Plon-Nourrit, 1885.

4. H. Moser, *À travers l'Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 191.

5. *Ibid.*, p. 445.

6. *Ibid.*, p. 4.

7. H. Moser, *L'Irrigation en Asie centrale: étude géographique et économique*, Paris, Société d'éditions scientifiques, 1894.

8. H. Moser, *À travers l'Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 346.

9. H. Moser, *L'Orient inédit à travers la Bosnie et l'Herzégovine*, dessins de Georges Scott, Paris, Cie internationale des wagons-lits et des grands express européens, 1895.

10. H. Moser, *À travers l'Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 81-82.

11. Armin Vambéry (1832-1913), est un géographe et orientaliste hongrois, célèbre pour les récits de ses voyages en Orient, notamment *Voyage d'un faux derviche dans l'Asie centrale*, Pest, Heckenast Gusztáv, 1864.

12. H. Moser, *À travers l'Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 186-187.

13. *Ibid.*, p. 251.

14. *Ibid.*, p. 179, 253, 264.

15. *Ibid.*, p. 255.

16. *Ibid.*, p. 259.

17. *Ibid.*, p. 259.

18. *Ibid.*, p. 105.

19. *Ibid.*, p. 173.

20. *Ibid.*, p. 179.

21. *Ibid.*, p. 103.

22. *Ibid.*, p. 104.

23. *Ibid.*, p. 105.

24. *Ibid.*, p. 105.

25. *Ibid.*, p. 15-16.

26. *Ibid.*, p. 15-16.

27. *Ibid.*, p. 87-88.

28. *Ibid.*, p. 202.

29. *Ibid.*, p. 164-165.

30. *Ibid.*, p. 114-115.

31. *Ibid.*, p. 115.

32. *Ibid.*, p. 264.

33. M. Moser, *Une Vie. Henri Moser Charlottenfels*, Lausanne/Genève/Neuchâtel/Montreux/Berne, Payot & Cie, 1929, p. 86, écrivait: «Du temps qu'il vivait à Paris, soit de 1890 à 1908, il passait tous ses moments de loisir à l'hôtel Drouot et chez les Orientaux de la rue Lafayette. Tout le monde le connaissait et l'appréciait pour sa complaisance et ses manières affables. Dès qu'un envoi arrivait de l'Orient, armes, bronzes, tapis, manuscrits, tissus, un Arménien du nom de Brimo venait le quérir et Moser passait souvent dix-huit heures sans rentrer chez lui, dans les sous-sols infects de la rue Blanche

où les ballots de marchandises étaient déposées. Que de découvertes ! Que de joies délirantes, quand il rentrait avec une pièce qu'il cherchait depuis longtemps ! »

34. T. Zobrist, *Catalogue des collections ethnologiques rapportées de l'Asie centrale par Henri Moser*, Neuchâtel, Imprimerie de la Société typographique, 1887.

35. R. Labrusse, « Paris, capitale des arts de l'Islam ? Quelques aperçus sur la formation des collections françaises d'art islamique au tournant du siècle », *Bulletin de la Société de l'Histoire de l'Art français*, 1997 [1998], p. 275-310.

36. *Le Figaro*, 5 juillet 1891.

37. E. Demole, *Les Collections orientales de Henri Moser à Charlottenfels*, Genève, Impr. H. Jarrys, 1911 ; R. von Pfaff, « Henri Moser-Charlottenfels und seine Orientalische Sammlung », *Sonderdruck aus Schaffhauser Beiträge zur Geschichte*, vol. LXII, 1985, p. 117-156 ; R. Zeller, E. F. Rohrer, *Orientalische Sammlung Henri Moser-Charlottenfels. Beschreibender Katalog der Waffensammlung*, Bern, Bernisches Historisches Museum, 1955.

SOPHIE BASCH*

Université Paris-Sorbonne

L'Asie centrale de Claude Anet, reporter et collectionneur

La littérature française du XX^e siècle a moins honoré les voyages en Asie centrale au sens étendu (incluant une partie de la Perse) que la littérature anglaise avec Freya Stark, Vita Sackville-West ou Robert Byron, ou la littérature suisse avec Annemarie Schwarzenbach, Ella Maillart et, dans une moindre mesure, Nicolas Bouvier. Pour le XIX^e siècle, les *Trois Ans en Asie* (1859) d'Arthur de Gobineau, suivis de *Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale* (1865) et des *Nouvelles asiatiques* (1876), recueil de six récits situés dans le Caucase, la Perse, l'Azerbaïdjan, l'Afghanistan, demeurent le fleuron littéraire des impressions d'Asie centrale, région aux définitions imprécises. L'écrivain-diplomate, nommé premier secrétaire de la légation française à Téhéran où il se rendit en 1854 par mer et en caravane, puis renvoyé en Perse comme ambassadeur en 1861, demeure la référence des pèlerins francophones dans ces régions, qu'il s'agisse de Claude Anet dans les premières décennies du XX^e siècle, ou de Nicolas Bouvier au début des années 1960, à une époque où, pour citer Bruce Chatwin à propos de Robert Byron, « on pouvait encore espérer raisonnablement trouver en Afghanistan ce que, *mutatis mutandis*, Delacroix trouva à Alger »¹. Pour les voyageurs du XX^e siècle, l'Asie centrale apparaît bien comme le lieu du nouvel orientalisme, sinon comme le véritable foyer de l'orientalisme opposé aux rivages trop explorés et désormais galvaudés du Levant. La difficulté de l'accès, qui transforme toute expédition en parcours initiatique, ajoute au prix de l'aventure.

Claude Anet dont il sera ici question n'est pas le moins intéressant des auteurs précités, même s'il est le moins connu, malgré la publication de romans à succès, dont les adaptations cinématographiques renforcèrent encore la popularité : *Ariane, jeune fille russe* (1920) connut trois adaptations dont la plus célèbre reste celle de Billy Wilder

(*Ariane*, 1957), et *Mayerling* (1930), sur le drame qui menèrent au suicide le prince héritier d'Autriche Rodolphe et sa maîtresse Marie Vetsera, fut porté deux fois à l'écran, par Anatole Litvak en 1936 et par Terence Young en 1968. Mais tout le monde ou presque a oublié – ou ignore – qui se cache derrière ces ouvrages et ces films.

Né Jean Schopfer en 1868 à Morges (canton de Vaud) dans une famille protestante française exilée en Suisse depuis deux siècles, mort à Paris en 1932, Claude Anet – dont le pseudonyme reprend le nom du rival de Jean-Jacques Rousseau dans le cœur de Mme de Warens – est un «homme pressé» de la génération qui précéda celle de Paul Morand. Brillant tennisman (il consacre en 1927 une biographie à la championne Suzanne Lenglen), grand voyageur, ami de nombreux peintres dont Pierre Bonnard qui fait le portrait de sa femme («Madame Claude Anet», collection privée) et de sa fille («Leila Claude Anet», Norton Simon Art Foundation) et qui illustre ses *Notes sur l'amour*², collectionneur d'art ottoman et d'art persan, polyglotte, traducteur des 144 quatrains d'Omar Khayyām avec son ami Mirza Muhammad Kasvini³, critique pour *La Revue Blanche* et pour la *Gazette des Beaux-Arts*, reporter pour *Le Temps* et pour *Le Petit Parisien* et témoin à ce titre de la révolution de 1917⁴, il fait partie de ces faux paresseux débordants d'activité, de ces amateurs mondains et éclairés à cheval entre deux siècles : sachant concilier la contemplation et la vitesse, héritier de la passion du XIX^e siècle pour les arts décoratifs de l'Islam, passionné de sport et d'inventions mécaniques. Cette dernière qualité l'amena à entreprendre en 1905 une expédition qui parut l'année suivante dans un gros volume rouge cartonné, illustré de nombreuses photographies hors texte : *Les Roses d'Ispahan. La Perse en automobile à travers la Russie et le Caucase*⁵. En fréquentant le milieu de *La Revue Blanche* dirigée par les frères Natanson où il côtoyait Jules Renard, Tristan Bernard, Marcel Schwob, René Boylesve, Léon Blum, Misia Sert et Bonnard, et en publiant dans la maison d'édition annexée à la revue un recueil de nouvelles, *Petite Ville*, Claude Anet attira l'attention de la poétesse Anna de Noailles, descendante des familles princières roumaines Brancovan et Bibesco. C'est en compagnie de membres de cette famille, le prince Georges Valentin Bibesco et sa jeune épouse Marthe, de leur cousine Mme Michel Phérékyde et d'un «sportsman roumain», M. Léonida, que Claude Anet prit le chemin de l'Asie centrale. Pour certains, le voyage s'appuyait sur un prétexte professionnel : Marthe Bibesco suivait son mari nommé en 1905 par le roi Carol de Roumanie pour une mission diplomatique auprès du chah de Perse, Mozafaredin. Deux ans après Claude Anet, en 1908, la princesse publia à son tour le souvenir de ce voyage, sur la recommandation de Maurice Barrès : *Les Huit Paradis* reçut un accueil enthousiaste de la critique, enchanté Marcel Proust et lança sa carrière littéraire. Il ne sera guère question ici, sinon pour mentionner un effet de contrepoint, de cet ouvrage de prose lyrique où une jeune femme s'essaie à la littérature en cherchant sans doute à concurrencer sa cousine Anna de Noailles qui s'était déjà imposée

sur la scène littéraire parisienne où elle incarnait «l'Orientale»⁶. Par le contraste qu'ils présentent avec le reportage de Claude Anet, ces charmants tableaux impressionnistes permettent de mesurer la distance entre les rêveries orientalistes toujours en faveur dans l'opinion, et une relation qui annonce les «travelogues» des voyageurs anglais, mêlant sur le modèle de l'enquête les péripéties de la route et les considérations politiques aux méditations philosophiques et aux réflexions sur l'art. Cette équipée pionnière est aussi un défi héroïque :

«N'oublions pas [...] les trois vaillantes automobiles qui nous ont portés : une Mercedes 40-chevaux 1904, châssis court, découverte ; une Mercedes 20-chevaux, une Fiat 16-chevaux, même année, mêmes caractéristiques⁷.»

Inaugurant le genre un an plus tôt, en 1905, Octave Mirbeau avait publié le récit de son voyage en automobile à travers la France, la Belgique, la Hollande et l'Allemagne, sous le titre *La 628-E8* (le numéro matricule de sa voiture).

L'aventure aboutit à une publication spectaculaire par son format et par son iconographie – l'ouvrage servit du reste de livre de prix dans les lycées. Elle fut suivie en 1924 par un volume dans la collection des «Cahiers verts» chez Grasset, relatant les deux voyages successifs de Claude Anet, plus accomplis et de plus grand intérêt littéraire.

Dans une chronique parue le 20 juillet 1924 dans le grand journal argentin *La Prensa*, l'écrivain Lucien Descaves, un des membres fondateurs de l'Académie Goncourt, ne ménageait pas ses louanges à ce dernier ouvrage :

«Claude Anet sous ce titre : *Feuilles persanes*, a fait paraître cette année, dans la Collection des Cahiers verts, trois petits tableaux de la vie persane, qu'il connaît bien : *La route de Mazandéran*, *La femme lapidée*, et *L'esprit persan*, souvenirs de ses voyages en 1909 et 1910, «aux temps de la révolution libérale faite par les fédais caucasiens que menait le Sipahdar, et par les sauvages Bakhtyares sous le commandement de l'aimable Sardar Assad.»

L'auteur ajoute, dans son avant-propos :

«J'ai décrit ce qui reste de la Perse d'autrefois, sans me préoccuper des changements minimes qu'une révolution politique peut amener sur la face de l'empire qu'a gouverné jadis Xerxès. Si je fuyais l'Europe ce n'était pas pour entendre au cœur de l'Asie le bruit des vaines disputes que l'on mène sur les bords de la Seine, de la Tamise ou de la Néva. Et l'on ne trouvera pas non plus dans ces pages des renseignements sur les pétroles du Lauristan (le Lorestan, une des trente provinces de l'Iran), grâce auxquels des spéculateurs heureux ont des jardins de roses à Maidenhead et perdent quelques millions à Deauville en été.»

Claude Anet en profite pour nous dire ce que la formation de son esprit doit à la Perse : « Sans mes mois de Téhéran, écrit-il, l'âme slave, où il y a encore tant du parfum de l'Asie, me serait restée fermée »⁸.

La dernière phrase est capitale pour comprendre que la Perse de Claude Anet – qui pousse jusqu'à Samarkand et Boukhara – est bien à proprement parler une Asie centrale, une région de transition, médiane et médiatrice, reliant la Russie à l'Orient. Le motif de ces trois voyages (1905, 1909, 1910) à l'avant-veille de la Première Guerre mondiale, tel qu'il est exprimé dans la première citation, n'est pas moins intéressant : fuir l'Europe vers des régions touristiquement vierges car difficilement accessibles, chargées d'histoire, fournissant une alternative au Levant trop arpenté du Grand Tour, réactivant un nouveau romantisme. C'est dans le même esprit et en quête des mêmes sensations que voyagent Freya Starck, Rita Sackville-West, Annemarie Schwarzenbach et Robert Byron.

Une anecdote résume le dégoût de ce siècle borné, appliqué, pratique et pragmatique dont Claude Anet condamne les dispositions avec un dédain ironique, dans la meilleure tradition du dandysme :

« Rentré à Paris, on m'a demandé :

Vaut-il la peine d'aller à Ispahan ?

J'ai répondu de la façon suivante :

John W. Robinson, de Birmingham, ayant gagné beaucoup d'argent décida de se retirer des affaires. Et comme il s'ennuyait, il voyagea. Il ne s'intéressait qu'à ce qui avait été l'occupation de toute sa vie. Aussi visita-t-il les villes étrangères seulement pour voir comment s'y pratiquait le commerce des fers et aciers qui avait été le sien. Il arriva en Perse et, après beaucoup de fatigues, gagna Ispahan. Il se fit conduire au bazar et, l'ayant parcouru, ne prit qu'une note sur son carnet, celle-ci :

« Le marché des fers et aciers à Ispahan ne vaut pas la peine qu'on a de s'y rendre ».

Cette brève histoire renferme une morale⁹. »

La curiosité de Claude Anet touchera quant à elle tous les sujets. Les pages sur le Caucase et sur la Crimée, où le monde russe se noue à l'Orient, manifestent le talent de l'auteur pour le croquis, la scène saisie sur le vif qui, une dizaine d'années plus tard, nourrira quatre volumes de témoignages sur la révolution russe. À Yalta, apprenant que Maxime Gorki réside dans une villa voisine après avoir été emprisonné pendant la révolution de 1905, le petit groupe rend visite au fondateur du réalisme socialiste soviétique. Anet ne manque pas de l'interroger sur ses rapports avec Tolstoï :

« Il a une admiration infinie pour l'œuvre du romancier. C'est le plus grand écrivain de la Russie ;

jamais il ne pourra dire ce que Tolstoï fut pour lui dans les heures de peine. Puis il connut l'homme et l'aima ; leur intimité fut complète.

Mais le Tolstoï d'après les romans, le Tolstoï apôtre mêlé aux luttes où s'engage aujourd'hui la Russie ! Il a publié, après les événements de janvier, une lettre dans le *Times* qui a causé la plus grande tristesse à ses amis d'autrefois. Gorki voulait y répondre. Mais il y eut alors dans la presse russe un tel déchaînement d'attaques basses et méprisables contre Tolstoï, que Gorki, l'ami des anciens jours, ne voulut pas, bien qu'il lui en coûtât de se taire, élever la voix¹⁰. »

Observateur attentif des mouvements politiques, Claude Anet s'inquiétera, quelques chapitres plus loin, des exactions contre les Arméniens dans le Caucase, sujet moins réputé que les massacres perpétrés en Turquie dont il accroît l'ampleur au niveau d'une question régionale qui dépasse l'Empire ottoman :

« Dans les sphères gouvernementales, on a la conviction que les comités secrets arméniens sont les auteurs des troubles d'ordre politique qui sévissent au Caucase.

Je crois que c'est là une erreur.

Les Arméniens font de la politique, c'est vrai. Qui n'en fait en Russie.

Mais il faut considérer que ce sont les Arméniens qui ont le plus à souffrir de l'anarchie où se trouve le Caucase et qu'il serait vraiment inexplicable que les gens intelligents et avisés qu'ils sont se plussent à perpétuer un état de troubles qui leur est, plus qu'à aucuns autres, préjudiciable. Qui massacre-t-on ? Les Arméniens. Qui a le plus à perdre aux grèves et aux troubles économiques ? Les Arméniens, qui forment précisément la classe commerçante et active.

Les Arméniens ont au contraire intérêt à ce que le pays soit apaisé, à ce que l'ordre soit rétabli. [...] Ils veulent un pouvoir politique juste et fort qui les protège. Jusqu'ici le gouvernement actuel les a maltraités. Ils désirent sa chute. Quel est le Russe intelligent aujourd'hui qui ne se réjouira avec eux de la fin du régime autocratique et bureaucratique¹¹ ? »

Les *Feuilles Persanes* de 1924, qui rassemblent les impressions des voyages de 1909 et de 1910, reprennent et enrichissent la plupart des motifs égrenés dans *La Perse en automobile*. Claude Anet y affirme la même volonté de fuite de l'Europe. Mais la tonalité générale est plus désabusée et c'est avec un détachement amusé qu'à Téhéran il signale sa rencontre avec un révolutionnaire arménien :

« Sur un ton tranquille, Akbar Mirza me le présente :

– Onik Agapiantz, bombiste.

C'est une spécialité des Arméniens que de fabriquer les bombes. Lorsque j'ai traversé pour la première fois le Caucase en 1905, pendant les troubles, les Arméniens luttèrent contre les Tatars à coups de bombes et laissaient à ces Infidèles les fusils dont l'emploi leur paraissait démodé¹². »

Mais plus que l'actualité, le fil conducteur est cette fois la chasse aux antiquités, le plus passionnant des sports : enluminures, tapis, faïences, verreries... Telle est la quête qui engage le voyageur sur les routes de la Transcarpie et du Turkestan, jusqu'à Tachkent :

« Je veux aller plus loin vers l'est, m'enfoncer au cœur de l'Asie, je veux voir Méched la Sainte, l'éblouissante Boukhara et la plus belle Samarkand, la ville impériale de Timour Leng¹³. »

Se moquant des chasses dans la savane africaine, Claude Anet préfère poursuivre en Perse et en Asie centrale une lionne en bronze apportée par Alexandre le Grand que chasser le vrai fauve. Comme les chasseurs d'Afrique, il a ses rabatteurs, ses braconniers, les marchands et leurs intermédiaires :

« Le voyage, je l'ai comme eux, mais dans des conditions infiniment plus séduisantes. Car où vont-ils, je vous prie ? Dans la brousse. Et moi, sur les grandes routes que les hommes ont tracées il y a des centaines de siècles. Sur mon chemin, je trouve Constantinople et Samarcande, cités impériales, Ispahan et Boukhara, Rhagès qui n'est plus que poussière, Tiflis et Hamadan, Méched et Koum, villes saintes. Ils connaissent le Congo, j'ai traversé l'Oxus qui fut longtemps la frontière du monde arien contre le Touran¹⁴. »

L'archéologie est à la fois l'alliée et l'ennemie du collectionneur. L'intérêt des antiquaires pour les fouilles, parfois clandestines, de Rhagès (Ray ou Chahr-e-Rey) et de Sultanabad (Soltan Abad, l'actuelle Arak, capitale de la province de Markazi) ont compliqué la chasse et la concurrence est rude :

« La découverte des faïences de Rhagès et de Sultanabad, leur beauté sans pareille, la nouveauté de leur décor et son raffinement, les prix élevés qu'elles ont atteint en Europe et en Amérique ont déchaîné un vent de folie sur la Perse. Chacun a espéré trouver sous terre la belle pièce, céramique ou bronze incrusté d'argent, par quoi il s'enrichirait. [...] On va chercher dans la plaine au nord de Sultanabad une colline à éventrer ; on intéresse le gouverneur au résultat des fouilles. Tout le monde est devenu antiquaire en Perse et ma blanchisseuse en m'apportant mon linge m'offre des fonds de coupes recollés provenant de Rhagès¹⁵. »

La quête des antiquités abolit à la fois le temps et les frontières. Les frontières actuelles n'ont aucun sens au regard des objets collectionnés qui s'inscrivent dans une très longue durée historique, et qui étendent la Perse bien au-delà de ses limites contemporaines. C'est pourquoi Claude Anet se montre particulièrement réceptif au discours d'un médecin d'Ispahan, Sardar Assad, qui vise au rétablissement d'une « Grande Perse » :

« C'est un grand patriote dans le cerveau de qui se mêlent confusément les thèses libérales à la mode aujourd'hui et les rêves impérialistes les plus fous. Il veut qu'on vote la Constitution à Téhéran et qu'on dote la Perse d'un Parlement. Cela fait, pourquoi la Perse qui régna pendant vingt siècles sur la moitié de l'Asie ne reprendrait-elle pas ses frontières anciennes ? Elle a eu Bagdad et Boukhara, et Merv et Samarcande et l'antique Bactriane, l'Afghanistan d'aujourd'hui. Pourquoi ne battrait-elle pas, comme le Japon, le voisin moscovite¹⁶ ? »

À l'opposé du cliché représentant l'esthète prisonnier de ses trésors entre les quatre murs de son appartement, le sportif Claude Anet voit dans l'amateur d'art l'aventurier des temps modernes. C'est ainsi que la nostalgie du collectionneur, fût-il un observateur avisé de l'actualité, abolit les frontières spatiales et temporelles pour restaurer l'unité d'une Asie centrale que ses objets précieux, marques d'une culture millénaire, étendent de la Russie à la Perse. Loin d'être futile, la passion d'Anet pour les arts décoratifs permet de replacer au centre de l'Orient cette Asie qui, quoique « centrale », est demeurée aux marges de l'orientalisme français.

NOTES

* Le présent article est paru en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev *et alii* (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 189-194.

1. B. Chatwin, « Préface » [1981], in R. Byron, *Route d'Oxiane*, Paris, Payot, 2002 [1937], p. 10-11.

2. C. Anet, *Notes sur l'amour*, Paris, G. Crès & Cie, 1922.

3. *Idem*, *Les 144 quatrains d'Omar Khayyam, traduits littéralement par Claude Anet et Mirza Muhammad*, Paris, La Sirène, 1920.

4. *Idem*, *La Révolution russe*, Paris, Payot. Reprint, Paris, Phébus, 2007 [1919].

5. *Idem*, *Les Roses d'Ispahan. La Perse en automobile à travers la Russie et le Caucase*, Paris, Librairie Félix Juven, 1906.

6. Voir Chr. Peltre, « Du Bain turc au Gulistan : Anna de Noailles et le voyage à Constantinople (1887) », *Le Voyage au féminin. Perspectives historiques et littéraires (XVIII^e-XX^e siècles)*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2009, p. 59-70.

7. C. Anet, *La Perse en automobile*, Paris, Juven, 1906, p. XII.

8. Parue en espagnol, cette chronique a été publiée en français d'après le manuscrit sur le site des Amis de Lucien Descaves : <http://www.lucienescaves.fr/Le-journaliste/Chroniques/Chroniques-litteraires/54-Lauteur-de-notre-nouveau-roman-inedit-M-Claude-Anet-20-juillet-1924>

9. C. Anet, *La Perse en automobile*, *op. cit.* (note 7), p. IX-X.

10. *Ibid.*, p. 53. La lettre en question, « A Great Iniquity », parut dans *The Times* le 1^{er} août 1905. Tolstoï y exprimait l'espoir que les idées de l'économiste américain Henry George sur l'impôt unique triompheraient du chaos.

11. *Ibid.*, p. 101.

12. C. Anet, *Feuilles Persanes*, Paris, Grasset, 1924, p. 14.

13. *Ibid.*, p. 65-66.

14. *Ibid.*, p. 44.

15. *Ibid.*, p. 61-62.

16. *Ibid.*, p. 218.

ISABELLE KALINOWSKI*

CNRS-ENS, UMR 8547 « Pays Germaniques : Histoire, Culture, Philosophie »

Carl Einstein et *L'Art des nomades d'Asie centrale*

Auteur de textes littéraires de fiction et de textes sur l'art, Carl Einstein (1885-1940), qui fut à tous égards un homme des avant-gardes, est surtout connu pour avoir été parmi les premiers, en Allemagne, à écrire d'éblouissants plaidoyers en faveur de *La Plastique nègre* (1915) et de la peinture cubiste (*L'art du XX^e siècle*, 1931 ; *Georges Braque*, 1934). Son engagement en faveur d'autres formes d'art, alors encore largement ignorées en Allemagne comme en France, est moins souvent évoqué, mais n'en constitue pas moins un chapitre passionnant de l'œuvre de cet esprit extraordinairement curieux des cultures lointaines, dont l'intuition artistique était très sûre. Carl Einstein fut ainsi un des premiers auteurs non-académiques à publier, en 1931, simultanément en Allemagne et en France, un texte sur « L'art des nomades d'Asie centrale »¹, dont nous nous proposons d'examiner ici la teneur. Doté d'une immense culture, Einstein ne pratiquait pas l'histoire de l'art dans un cadre académique : non seulement parce que, juif, il ne pouvait espérer mener une carrière universitaire en Allemagne, mais aussi parce que son caractère contestataire ne le prédisposait guère à la vie réglée et bien établie d'un « professeur ordinaire ». Ce n'est pas un hasard si, exilé en France dès les années 1920, il se rapprocha de Georges Bataille, le chartiste sulfureux, avec lequel il collabora à la publication de la revue *Documents*, organe de surréalistes dissidents (1929-1931). Ce support fut justement un des points de jonction entre la connaissance d'arts archaïques qui n'était jusque-là guère répandue au-delà de cercles érudits et une avant-garde décomplexée, qui valorisait sans hésitation le genre de l'essai aux dépens de l'article savant. Einstein, qui fut plusieurs fois sollicité pour publier dans la collection allemande de vulgarisation artistique *Orbis pictus* (*La Plastique africaine*, 1921 ;

L'estampe japonaise ancienne, 1922), était à la fois un critique d'art respecté et un polémiste redouté. Il ne fut pas seulement un franc-tireur de la scène intellectuelle franco-allemande ; il n'hésita pas à abandonner celle-ci, en 1936, pour s'engager aux côtés des républicains espagnols dans la colonne Durutti. Quelques années plus tard, cherchant à fuir les nazis, il fut bloqué à la frontière franco-espagnole et périt comme Walter Benjamin en 1940, en se jetant dans le gave de Pau.

Le texte de 1931 sur l'art des nomades d'Asie centrale réévaluait très positivement la place occupée, dans l'histoire générale de l'art, par des cultures « trop peu prises en compte par les savants [...] parce qu'elles se trouvaient en dehors de la zone cultivée, classique ». Dans le cosmos artistique personnel d'Einstein, les polarités étaient inversées : la « zone classique », identifiée à une sphère de décadence, d'académisme et de « paraphrase », était reléguée à la marge, tandis que des arts comme les arts nomades se voyaient reconnaître une position éminente de créateurs de formes nouvelles.

L'article s'ouvrait sur le constat d'un « éclectisme » de l'art nomade, dont Einstein ne situait pas l'origine dans une forme de relativisme esthétique mais dans une nécessité d'ordre magique : remplacer les « démons » anciens par des nouveaux, par des « démons étrangers » assimilés au cours des déplacements, lorsque les premiers étaient devenus inopérants et ne remplissaient plus efficacement leurs fonctions.

« L'art des nomades, un style vécu en transit. Ici et là, on fait halte et on s'étonne, on voit chez des peuples étrangers des signes nouveaux dont les forces sont magiques : on est éclectique, on choisit dans bien des lieux les symboles de maintes croyances et on se fie à des démons étrangers quand ses propres démons anciens ne veulent pas apporter leur secours. Un art ornemental de voyageurs ; les formes s'attirent et circulent comme les caravanes ou les troupes². »

Cet éclectisme artistique dérivé d'un syncrétisme magique était au principe d'une autre grande caractéristique de l'art nomade tel que le définissait Einstein : sa capacité de renouvellement des formes, par la pratique constante d'associations inattendues et imprévisibles. Celles-ci, parce qu'elles obéissaient d'abord à des attentes magiques, déjouaient la logique autonome de l'évolution des formes artistiques locales ; en même temps, Einstein précisait qu'elles ne constituaient pas un « simple puzzle d'ornements ». Elles ne s'opéraient pas sur le modèle du collage surréaliste, dont il était prompt à dénoncer la nature gratuite et arbitraire, mais tissaient entre des composantes hétérogènes – nous reviendrons un peu plus loin sur ce point – les liens d'un processus sans cesse réitéré de *métamorphose*. La contingence des rapprochements ainsi opérés par l'art nomade disparaissait pour faire place à une forme exacerbée de motivation symbolique.

L'éclosion de formes artistiques nouvelles, caractéristique, selon Einstein, des productions « nomades » auxquelles il attribuait par excellence, dans l'histoire des arts,

la fonction de dépassement des « classicismes » figés et de leurs routines stylistiques, ne procédait pas par invention *ex nihilo*. Paradoxalement, ces innovations possédaient un caractère « conservateur » : elles ne créaient pas des formes inédites mais métamorphosaient, par l'association, celles qui existaient déjà. Sur le plan rituel, de la même façon, les « démons » nouveaux qui étaient adoptés ne tiraient leur efficacité que de l'annexion et du déplacement auxquels ils étaient soumis et qui leur rendaient vie ; en réalité, eux aussi avaient « perdu leur force », comme les démons usés que les nomades cherchaient à remplacer. Les formes neuves de l'art nomade représentaient ainsi simultanément des synthèses qui voyaient le jour pour la première fois et des résurgences de formes anciennes et désaffectées. Pour Einstein, ces créations artistiques nouvelles réactivaient ainsi des mémoires refoulées :

« [Un art] difficile à interpréter car les œuvres les plus récentes conservent encore un fonds ancien ; les temps s'entrecroisent en elles presque au hasard ; un art curieusement conservateur, qui ne reprend souvent les motifs importants que lorsqu'ils ont perdu leur force.

Cet art populaire est plein de symboles oubliés, les signes et coutumes de vainqueurs dispersés par le vent sont souvent conservés par lui sans qu'il les comprenne, ou bien le souvenir de vaincus de longue date a laissé en lui une trace fragile. Des formes anciennes, mortes, sont conservées, des croyances oubliées ou enfouies reprennent voix. Ces pièces témoignent encore de la vieille croyance aux démons, le Bon-Po, qui a ensuite été recouverte par le bouddhisme ; mais les emblèmes de la vision bouddhique reculent jusqu'aux couches plus anciennes de la croyance aux démons³. »

Einstein situait ainsi l'art nomade dans une temporalité double : « acrobate des états temporels », il portait un avenir des formes qui rompait avec le déjà connu mais renouait en même temps avec des passés oubliés qu'il autorisait à ressurgir. Il était porteur de déplacement, de rupture et de dissociation, mais rétablissait au même moment la continuité des temps. Les mémoires anciennes, dans l'analyse d'Einstein, ne pouvaient se perpétuer que dans cette discontinuité. Les nomades étaient ainsi les agents de la survie de mémoires qui n'étaient pas les leurs. Leur « conservatisme » éclectique ne faisait en aucun cas d'eux des « collectionneurs ». Les peuples itinérants, les « mille-pattes », portaient à la fois le mort et le vif, et détenaient surtout la clé de la transmutation de l'un dans l'autre. En cela, ils remplissaient une fonction un peu comparable à celle que, dans son texte sur *Le Cavalier bleu*, Einstein attribuait à l'inconscient, qui « stocke les héritages oubliés » mais dans lequel « sommeillent les forces non encore adaptées » qui vont permettre d'arracher à la fixité ces vestiges de passé.

Appliqué, par extension, à la question de la conservation matérielle des œuvres anciennes, ce principe pouvait-il être invoqué dans les controverses sur la gestion coloniale de certains patrimoines artistiques extra-européens ? Impliquait-il que, dans la

perspective d'Einstein, le transfert de certaines œuvres dans les musées européens était à même de leur donner une seconde vie ? À cette question, lui-même répondait plutôt par la négative. Du constat selon lequel la survie des patrimoines artistiques pouvait appeler leur déplacement plutôt que leur immobilisation définitive dans leur lieu d'origine, il ne tirait pas la conclusion que l'appropriation de pièces d'art « exotique » par les Européens était légitime. Si la mémoire des cultures locales n'avait pas vocation, selon lui, à être l'apanage exclusif de leur lieu « natif », elle ne pouvait en aucun cas être ravivée dans les musées aussi longtemps que ceux-ci oblitéraient la fonction première des œuvres (leur fonction magique) pour les réduire à de purs objets esthétiques. Il s'agissait là d'une « falsification » dénoncée par Einstein dans un article polémique écrit à l'occasion de la réouverture du musée d'ethnologie de Berlin, en 1926 :

« L'entrée au musée signe la mort naturelle de l'œuvre d'art, elle marque le passage à une éternité spectrale, très limitée, disons à l'éternité esthétique. [...] Sans la prière, le retable est mort ; des natures faibles cherchent à ranimer une vague religiosité là où tout n'est plus qu'esthétisation : une atmosphère poétique est censée apporter un ersatz de la grandeur de l'œuvre, de sa particularité, de sa vie. Les ravissements de la dévotion ont disparu pour faire place à la méthode de l'histoire de l'art, aux discussions sur le style, l'auteur, des questions qui, dans le cercle des fidèles, étaient totalement incongrues. Le retable était beau parce qu'il était ceint des angoisses, des désirs et des cris de terreur qui montaient vers Dieu, parce qu'il était la partie la plus modeste de toute une action, parce qu'il était habité par l'ombre du Dieu et servi par des prêtres, non des employés de musée⁴. »

Le texte se concluait cependant sur une exhortation à renforcer l'activité de recherche scientifique et de pédagogie au sein du musée d'ethnologie de Berlin : tout comme à l'égard de sa propre activité de critique d'art, Einstein pouvait simultanément adopter un point de vue très dépréciatif sur les musées comme « chambres froides » où s'entassaient pêle-mêle les « trophées de la voracité et de la curiosité des Européens et des Américains » et défendre, malgré tout, le principe d'une exposition qui avait le mérite de « rendre visibles » des objets et qui était susceptible, grâce au renfort de « l'ethnologie », de donner à voir des « cultures vivantes ». Il ne s'agissait cependant là, pour lui, que d'un pis-aller. Débouchant exclusivement sur une transformation des arts lointains en « art décoratif », l'appropriation savante et muséale était fondamentalement incapable de réaliser ce que seuls les arts nomades étaient à même d'obtenir : le renouvellement simultané des formes artistiques et des « ravissements de la dévotion ».

La faculté de métamorphose inhérente aux arts nomades était associée par Einstein avec l'étroite proximité unissant ces derniers au monde des animaux et des paysages naturels : une promiscuité si grande que les uns pouvaient se fondre dans les autres dans une sorte de mouvement perpétuel.

« Dans cet art, l'écart entre l'homme et l'animal est encore mince. De l'homme peuvent fleurir des animaux, des poissons, des dragons, des mille-pattes, etc., l'homme et les autres créatures sont apparentées par la métempyscose. [...] Un style animalier car on vit avec des animaux. Des ornements parce qu'on arpente sans fin les routes en caravane. Les chemins se croisent et les bêtes aussi. Le vent dans le ciel forme des nuages animaux et du désert s'élèvent des ornements, fantômes pleins de menaces⁵. »

On ne saurait cependant se méprendre sur la signification qu'Einstein attribuait à cette proximité avec la nature. Il ne suggérait aucunement que l'art nomade était prisonnier d'un rapport mimétique avec l'environnement naturel et comme englué dans ce dernier. Il valorisait au contraire dans les « métamorphoses » de l'art nomade un pouvoir créateur capable de transcender les déterminismes naturels et les « naturalismes ». Le terme de « magie » revêtait chez lui une acception fréquente dans l'ethnologie et la sociologie religieuse allemande de son temps (par exemple chez Franz Boas et chez Max Weber) : synonyme de « symbolisme », la magie formait un couple antithétique avec le « naturalisme ». Dans l'interprétation d'Einstein, la magie était avant tout entendue comme un mode non naturaliste d'accès au réel, c'est-à-dire comme une technique destinée à métamorphoser celui-ci plutôt qu'à le reproduire. En ce sens, elle représentait un pouvoir révolutionnaire éminent, capable de bousculer l'inertie des systèmes de représentation « réalistes ». C'est à ce titre qu'Einstein opérait volontiers un rapprochement entre les arts nomades et certaines formes d'art moderne. Il écrivait par exemple : « On voit bien avec l'art moderne, Picasso en particulier, combien la figuration magique est proche de nous. On recommence à inventer des figures qui ne sont pas placées sous la dépendance des naturalismes »⁶. Dans son très beau texte sur *Le Cavalier bleu* (1926), Einstein appliquait à la description d'œuvres de Paul Klee les termes précis qu'il utilisait ailleurs à propos de l'art nomade. Il distinguait dans ces tableaux :

« D'étranges figures qui poussent dans un désert pâle et atone ; ou bien d'autres dont les facettes étincellent comme des soleils ; ce sont des formes dans lesquelles sont emprisonnés des astres, ou peut-être l'étoile d'un ancêtre qui s'est incarné en eux. Les hommes peuvent pousser en tant que plantes ou connaître le repos des minéraux, briller en astres ou s'éteindre en lunes. Cela signifie que l'homme est un acrobate des états temporels : autant de rayons qui émanent de lui. Voilà pourquoi son destin est de se soumettre à tous les états et à toutes les métamorphoses ; l'homme est le jeu rêvé d'une métamorphose incessante⁷. »

Ce jeu des « métamorphoses incessantes » était, pour Einstein, l'incarnation par excellence de la vie car il correspondait à une forme de « fuite devant l'identité morte »⁸, pour reprendre une formule qui aurait pu servir de définition de l'art nomade

en général. Même les dieux tiraient leur puissance, non d'une identité immuable, mais de leur capacité de métamorphose, dont les arts plastiques portaient témoignage. Einstein notait que, dans la littérature orale ou écrite, la fonction de «l'apostrophe au dieu» était la même : en «accumulant et additionnant les métaphores», on suggérait le pouvoir du dieu de se «métamorphoser de symbole en symbole» et, par-là, de faire «la preuve de son efficacité sans limite sur les astres, les animaux, la terre et la mer»⁹.

En même temps, dans les infinies métamorphoses des arts nomades, Einstein percevait la marque d'une angoisse sourde. Selon lui, c'était «la terreur de la vaste étendue vide qui les entoure» qui contraignait les artistes nomades «à recouvrir têtes et bêtes de signes bavards», comme pour «tuer le désert» ou imprimer sur lui des «tatouages symboliques»¹⁰. Inversement, ce «flot de visions» constituait aussi une menace : ceux qui les recevaient couraient le risque d'être submergés par des «hallucinations», par exemple lorsqu'ils percevaient des formes animales dans les nuages ou des «ornements» dans les étendues du désert. Mais ce danger, dans la perspective d'Einstein, pouvait être jugulé dans les arts nomades dans la mesure où ceux-ci étaient portés par des collectifs, des groupes qui leur conféraient un sens et ne laissaient pas l'individu seul en face de ses visions. En revanche, dans le texte sur le *Cavalier bleu*, Einstein insistait sur le désarroi dans lequel étaient plongés les artistes modernes qui, dans leur révolte contre le donné, s'ouvraient à l'expérience de visions et de perceptions nouvelles. À la différence des nomades, ils demeuraient pris dans des «hallucinations subjectives» et n'étaient pas capables de franchir ce seuil hallucinatoire pour créer des objets d'art susceptibles de toucher une autre individualité que la leur. C'est surtout la figure de Kandinsky qu'Einstein associait à un tel enfermement. L'expansion visionnaire avait alors «pour prix la perte du monde vu» : «Les choses étaient pulvérisées sous l'effet d'un pur solipsisme optique : ruine de l'objet». Le peintre «s'épuisait» dans l'invention d'une «mystique dévoreuse de la forme», qu'il ne pouvait partager avec quiconque.

Dans *L'Art des nomades d'Asie centrale*, Einstein évoquait non sans tendresse la douleur associée à l'errance sans fin en observant que, sur les têtes de métal sculptées par les nomades, celle-ci était inscrite sur la peau des visages, comme une balafre : «Ces têtes sont saturées d'images qui suggèrent des voyages sans fin. Les joues noircies sont comme parcourues de chemins». Il remarquait également sur ces joues la présence du motif animalier qu'il appelait le «mille-pattes». Le sens de cette douleur, explicité dans d'autres textes, était ainsi pour lui le danger d'être exposé à un excès de signaux extérieurs reçus sur un mode de trop grande passivité (fig. XXV).

Bien qu'Einstein ait volontiers associé la sculpture à la sédentarité, à l'urbanité, à l'architecture et au matériau immobile entre tous, la pierre, il consacra la majeure partie de ses essais sur la sculpture à des œuvres potentiellement mobiles, des statuettes de

bronze, ici, de bois, ailleurs, plutôt qu'à des effigies de pierre inamovibles. Il privilégia invariablement la ronde-bosse «portative» ; il ne s'intéressait guère aux bas-reliefs architecturaux. Il évoquait fréquemment le rapport organique entre sculpture et architecture, mais les formes plastiques qui retinrent son attention étaient le plus souvent détachées de tout support bâti. Sa définition de la sculpture s'inscrivait ainsi dans une polarité plutôt que dans l'assignation limitative à une position statique. La part «minérale» de cet art, engagée dans la solidité de la pierre, avait pour pendant un versant plus aérien, qui trouvait son expression exemplaire dans les bronzes travaillés au repoussé, ou encore dans les statuettes et masques de bois creusé. Les sculptures métalliques des nomades ne relevaient pas de la première catégorie, celle des formes pleines et saturées de matérialité ; elles appartenaient à la seconde, dans laquelle la figure sculptée se déployait comme une enveloppe, à la frontière délicate d'un espace vide. L'attention qu'il portait à ce modèle de sculptures, exemplairement illustré dans les arts nomades, se rattachait à une tradition allemande qui, au moins depuis Gottfried Semper (1803-1879), avait cherché à promouvoir une alternative au modèle de la sculpture grecque classique et à la plénitude et à la densité de ses figures de marbre blanc. Chez Semper, la revalorisation d'une conception aérienne du relief était allée de pair avec une défense militante de la polychromie et des arts textiles. Einstein, lui, n'insistait guère sur la présence des couleurs dans les arts nomades d'Asie centrale et n'écrivit aucun texte sur les peintures murales redécouvertes à son époque. Il attribuait davantage à ces arts la tonalité monochrome de bronzes patinés par d'interminables voyages dans le temps et l'espace. Les couleurs et la vie de ces sculptures aux yeux turquoises étaient, dans son regard, moins matérielles que visionnaires, rêvées et impalpables.

ANNEXE

Carl Einstein, *L'Art des nomades d'Asie centrale*. Sur l'exposition de la galerie de *La Nouvelle Revue française*, 1931

Le texte qui suit parut initialement en allemand dans *Die Weltkunst*, IV, 11, 1931, 15 mars, p. 2 *et sq.* Une version française fut ensuite publiée en guise d'introduction au catalogue édité par la galerie de *La Nouvelle Revue française* pour une exposition organisée du 16 mars au 10 avril 1931. Des variations significatives peuvent être observées entre ces deux versions : c'est la raison pour laquelle la version française a été traduite en allemand dans le tome III de l'édition des œuvres complètes de Carl Einstein (C. Einstein, *Werke*, t. III, 1929-1940, Liliane Meffre, Marion Schmid (Hrsg.), Berlin : Medusa, 1985, p. 191-194 et p. 559-561). Nous donnons ici une traduction française

établie à partir du texte allemand original : elle reprend certaines formules de la version française lorsque le texte premier l'autorise.

«L'art des nomades, un style vécu en transit. Ici et là, on fait halte et on s'étonne, on voit chez des peuples étrangers des signes nouveaux dont les forces sont magiques : on est éclectique, on choisit dans bien des lieux les symboles de maintes croyances et on se fie à des démons étrangers quand ses propres démons anciens ne veulent pas apporter leur secours. Un art ornemental de voyageurs ; les formes s'attirent et circulent comme les caravanes ou les troupeaux.

On vit avec les bêtes, ce sont donc elles que l'on représente en premier lieu. On conserve une étroite parenté avec elles, on connaît bien leurs mouvements. Les bêtes sont la première condition de l'existence nomade. Donc presque une famille, protectrice ou menaçante.

L'orage parcourt la nappe du ciel, dragon furieux qui se débat. Une tribu aux mille pattes se hisse sur la joue de falaises escarpées.

Un art populaire, trop peu pris en compte par les savants, traité avec un certain mépris parce qu'il se trouve hors de la zone cultivée, classique. Difficile à interpréter car les œuvres les plus récentes conservent encore un fonds ancien ; les temps s'entrecroisent en elles presque au hasard ; un art curieusement conservateur, qui ne reprend souvent les motifs importants que lorsqu'ils ont perdu leur force.

Cet art populaire est plein de symboles oubliés, les signes et coutumes de vainqueurs dispersés par le vent sont souvent conservés par lui sans qu'il les comprenne, ou bien le souvenir de vaincus de longue date a laissé en lui une trace fragile. Des formes anciennes, mortes, sont conservées, des croyances oubliées ou enfouies reprennent voix. Ces pièces témoignent encore de la vieille croyance aux démons, le Bon-Po, qui a ensuite été recouverte par le bouddhisme ; mais les emblèmes de la vision bouddhique reculent jusqu'aux couches plus anciennes de la croyance aux démons.

Un chef est malade. On va voir le sorcier ; un homme qui connaît les secrets des métaux et qui maîtrise leurs forces. Chez lui, on commande une tête, une âme de bois grossièrement sculptée, couverte de signes. Pour protéger la tête, peut-être la recouvre-t-on d'un casque sassanide, afin d'éviter que l'âme ne s'échappe par la fissure d'un cheveu arraché. Une couronne de masques d'épouvante, presque scythes ou tibétains, ceint la tête afin d'éloigner les mauvais esprits. Des yeux, turquoises incrustées dans des couronnes de feuilles, nous fixent ; la langue de métal franchit la barrière des dents, vieux motif d'épouvante depuis Méduse. Peut-être prononce-t-on des incantations magiques. Des oreilles en ailettes surplombent les sourcils et souvent le mille-pattes arpente la joue étroite. On ne peut s'empêcher de penser aux oreilles à ailettes des morts et aux vers-âmes qui sont des signes d'immortalité sur les masques de Nouvelle-Guinée. Que le chef guérisse ou qu'il meure, la tête est brûlée. Peut-être sa médecine est-elle passée en lui pour le guérir, ou bien la tête magique était sans pouvoir, ou bien, peut-être, le démon de la maladie est sorti du malade et entré dans la tête. Dans tous les cas, étant donné que les têtes de ce genre ne sont pas considérées comme des œuvres d'art mais comme des instruments magiques, elles sont détruites

après usage. Soit parce que leurs forces sont épuisées ou pour éviter que quelqu'un d'autre n'utilise la force du fétiche dans un but maléfique.

Quoi qu'il en soit, on craint les sorciers qui ont la connaissance des métaux et on se méfie d'eux, surtout parce que ces forgerons savent aussi fabriquer les armes de mort. Les sorciers ou les forgerons sont souvent le croisement d'un saint et d'un hors-caste. Celui qui apporte la bénédiction est aussi celui qui est redouté, évité et regardé avec suspicion.

En voyant ces têtes, on pense à un culte ancien des crânes ; peut-être peut-on faire le rapprochement avec les gobelets-crânes des Tibétains. La présence d'un crâne de jeune yack à décor métallique nous confirme peut-être dans cette idée. On emploie souvent des os pour préparer des remèdes magiques et ils sont considérés comme la partie durable du corps humain.

Ces têtes sont saturées d'images qui suggèrent des voyages sans fin. Les joues noircies sont comme parcourues de chemins. Sur le front, on imprime une sorte de svastika ou un emblème chinois. Des méandres d'inspiration occidentale sont arrivés jusque-là et dessinent la base du crâne. Le dragon chinois plante ses griffes dans les têtes, des poissons porte-bonheur sont représentés, l'univers animal des Scythes est ici perpétué, des motifs formels sassanides reviennent sans cesse.

Les caravanes circulent et le nomade fait un usage éclectique des formes et des symboles étrangers, tout en les soumettant aux croyances magiques anciennes.

Ces têtes fleurissent comme des microcosmes. Elles donnent naissance à des démons, des fleurs et des animaux, épousant le cours des méandres que les caravanes parcourent sans fin. Les années tournent et elles tournent elles aussi de Leh à Lhassa et Kashgar, aller-retour, comme des mille-pattes. Les voyageurs circulent d'achats en ventes et ils échangent des marchandises et des formes. Ils apportent des turquoises, ils achètent de la laine et empruntent des motifs qui leur paraissent posséder une force magique et qu'ils martèlent sur les têtes cylindriques colorées de noir¹¹.

Les têtes métalliques les plus simples, sphériques, aux dents qui dépassent et aux canines pointues, nous semblent être le thème le plus ancien. Ces crânes s'épanouissent parfois en une ornementation ajourée, en masques en forme de disque. L'influence de la technique métallurgique tibétaine est manifeste. Des motifs sassanides, mais aussi plus récents, sont visibles sur les théières, des démons animaux protègent du mauvais sort la boisson qui réchauffe et préserve la vie.

Dans cet art, l'écart entre l'homme et l'animal est encore mince. De l'homme peuvent fleurir des animaux, des poissons, des dragons, des mille-pattes, etc., l'homme et les autres créatures sont apparentés par la métempsyrose.

Jamais il ne nous faut supposer un simple puzzle d'ornements ; plutôt le langage, plein de foi, des mythes ; car ces têtes ne sont pas une parure esthétique, elles sont destinées à conserver la force magique. Si elles sont vidées de leur pouvoir bénéfique ou menaçant, on les brûle. Les nomades ne sont pas des collectionneurs.

De vieilles croyances sont ici à l'œuvre et ces têtes portent la marque de migrations anciennes des hommes et des formes, tout comme l'art scythe est avant tout une épopée de voyages, de guerres et de chasses.

D'un point de vue artistique, donc, il faudrait parler d'un éclectisme des nomades. Un style animalier car on vit avec des animaux. Des ornements parce qu'on arpente sans fin les routes en caravane. Les chemins se croisent et les bêtes aussi. Le vent dans le ciel forme des nuages animaux et du désert s'élèvent des ornements, fantômes pleins de menaces.»

NOTES

* Le présent article est paru en russe dans les actes du colloque de Samarkand: Sh. Mustafayev *et alii* (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand: IICAS, 2013, p. 195-201.

1. Le texte «Zentralasiatische Nomadenkunst» parut initialement en allemand dans *Die Weltkunst*, IV, 11, 15 mars 1931, p. 2 *et sq.* Une version française fut ensuite publiée en guise d'introduction au catalogue édité par la galerie de *La Nouvelle Revue française* pour une exposition organisée du 16 mars au 10 avril 1931. Nous citerons ici notre traduction, parue une première fois dans le numéro «Einstein et les primitivismes» de la revue *Gradhiva*, 2011, novembre, vol. XIV (numéro spécial «Carl Einstein et les primitivismes»), p. 230-233, et reproduite *infra*.

2. C. Einstein, «L'art des nomades d'Asie centrale», voir *infra*.

3. *Ibid.*

4. C. Einstein, «Das Berliner Völkerkunde-Museum. Anlässlich der Neuordnung», *Der Querschnitt*, vol. VIII, 1926, p. 588-592 (repris in Carl Einstein, *Werke*, t. II, 1919-1928, M. Schmid (Hrsg.), Berlin, Medusa, 1981, p. 446-453).

5. C. Einstein, «L'art des nomades», *loc. cit.*

6. C. Einstein, «Exotische Kunst», *Die Kunstauktion*, 02.03.1930; réédité in C. Einstein, *Werke*, t. III, 1929-1940, L. Meffre, M. Schmid (Hrsg.), Berlin, Medusa, 1985, p. 130. Également en français: «Art exotique», *Gradhiva*, 2011, novembre, vol. XIV, p. 195.

7. C. Einstein, «Der Blaue Reiter», *Die Kunst des XX. Jahrhunderts*, 1931, Berlin, Propyläen-Kunstgeschichte. Également en français: «Le Cavalier bleu», *Gradhiva*, 2011, novembre, vol. XIV, p. 228.

8. C. Einstein, *Exhibition of Bronze Statuettes B.C.*, New York, Stora Art Galleries, p. 3-14; réédité in C. Einstein, *Werke*, t. III, 1929-1940, L. Meffre, M. Schmid (Hrsg.), Berlin: Medusa, 1985, p. 222-245. Également en français: «Exposition de statuettes de bronze antiques antérieures à notre ère», *Gradhiva*, 2011, novembre, vol. XIV, p. 234.

9. *Ibid.*

10. Ce passage ne figurait pas dans la version allemande du texte et fut ajouté par Einstein dans la version française (cf. C. Einstein, *Werke*, t. III, 1929-1940, L. Meffre, M. Schmid (Hrsg.), Berlin, Medusa, 1985, t. III, p. 558).

11. La version française du texte comportait un passage supplémentaire par rapport à l'original allemand: «Ces objets sont parsemés de signes. On pourrait presque parler d'un tatouage symbolique. Les hommes du désert veulent peupler le vide angoissant... la terreur de la vaste étendue vide qui les entoure les contraint à recouvrir têtes et bêtes de signes bavards... on tue le désert». (Texte reproduit in C. Einstein, *Werke*, t. III, p. 558).

PARTIE IV

LA MODERNITÉ IMPORTÉE

UNE VUE DE L'EXTÉRIEUR ET DE L'INTÉRIEUR

SHAHIN MUSTAFAYEV*

Institut d'études orientales de l'Académie nationale des Sciences de l'Azerbaïdjan, Bakou,
Azerbaïdjan ; ancien directeur de l'Institut international des études centrasiatiques (IICAS) de
l'UNESCO, Samarkand, Ouzbékistan

M. F. Akhundov et la philosophie des Lumières

Un pont spirituel d'un siècle à l'autre

*« Je me croirais le plus heureux des mortels, si je pouvais faire
que les hommes pussent se guérir de leurs préjugés. »*

MONTESQUIEU¹

Charles Louis de Secondat de Montesquieu, homme de lettres et figure majeure du XVIII^e siècle, un des grands philosophes qui, avec Voltaire, ont marqué le siècle des Lumières, auteur des *Lettres persanes* et du traité *de L'Esprit des lois*, est mort en 1755. Un siècle exactement plus tard, Mirza Fatali Akhundov (1812-1878), homme de lettres azerbaïdjanais, écrivit ses comédies, fondements du théâtre national, suivies de sa nouvelle satirique *Les Étoiles trompées* et de son œuvre philosophique *Trois lettres du prince indien Kémal-ed-Dovlé au prince persan Jélal-ed-Dovlé, et réponse de ce dernier*. Les intellectuels azerbaïdjanais ont célébré en grande pompe le centenaire de la naissance de Mirza Fatali Akhundov en 1911². La même année Abdurauf Fitrat (1886-1938), poète centrasiatique, intellectuel et homme politique, publiait son ouvrage *Récits d'un voyageur indien*.

À première vue, qu'y a-t-il de commun entre ces événements qui se sont déroulés dans des pays distincts, dans des milieux culturel et religieux différents, et de plus, séparés chacun d'un siècle l'un de l'autre. En réalité, ces dates ont entre elles un lien symbolique. Mais pas seulement. Elles sont sur le fil du temps réel, qui relie les traditions spirituelles et intellectuelles de l'Europe et de l'Orient, preuve de l'unité des valeurs humaines, et indice des voies et du potentiel des transferts interculturels.

Montesquieu a écrit son roman épistolaire *Les Lettres persanes*, un des plus brillants exemples de la prose romanesque philosophique, dans lequel le système politique de la France de l'époque du Roi-Soleil Louis XIV et la toute-puissance de l'Église catholique sont soumis à une critique impitoyable. En 1720, par crainte de poursuites, il s'est senti obligé de publier son ouvrage sous le sceau de l'anonymat. Néanmoins, cette œuvre empêcha son élection à l'Académie française. Montesquieu eut recours à une allégorie littéraire pour éviter les attaques des pouvoirs civil et religieux. C'est pourquoi *Les Lettres persanes* se présentent comme écrites par un Persan nommé Uzbek (et ses amis), «qui voyage à travers l'Europe et critique la vie en France du point de vue d'un homme habitué à vivre dans un pays despotique d'Orient, mais qui découvre un gouvernement despotique plus grand encore dans la France monarchique»³.

On peut avec une part de certitude affirmer qu'Akhundov a écrit son œuvre philosophique majeure, *Les Lettres de Kémal-ed-Dovlé*, sous l'influence intellectuelle des *Lettres persanes* de Montesquieu. Et il se sentit, comme Montesquieu, obligé de mettre ses idées socio-politiques dans la bouche de son héros principal – le prince indien Kémal-ed-Dovlé, descendant de la dynastie des Timourides, de Babur et des Grands Moghols. L'auteur l'appelle «le descendant du grand Tamerlan», «le petit fils des empereurs Baber-Shah et Humayun-Shah». Kémal-ed-Dovlé, tout comme Uzbek des *Lettres persanes*, voyage à travers l'Europe et l'Iran (la Perse) et, comparant la situation désastreuse des pays musulmans «arriérés» à la société florissante européenne, il critique le despotisme du système politique de la Perse et les pressions exercées par l'Église. Et tout comme Montesquieu, Akhundov fut obligé de dissimuler son nom d'auteur, comprenant qu'il était en danger, si ce dernier venait à être découvert⁴. Malgré tous ses efforts, il n'eut pas le loisir de voir son œuvre fondamentale publiée; elle circulait sous forme de manuscrits.

Au début du XX^e siècle, déjà, le représentant du djadidisme du Turkestan, Abdurauf Fitrat, qui faisait ses études à Istanbul, écrivit et publia *Les récits d'un voyageur indien*⁵ – une œuvre également pamphlétaire dirigée contre le système despotique du khanat de Boukhara et contre l'obscurantisme du clergé, qui confinait le peuple ordinaire dans une existence archaïque et sans avenir. Fitrat, comme ses prédécesseurs Montesquieu et Akhundov utilise dans son œuvre l'allégorie, faisant parler son voyageur indien pour critiquer l'ordre établi dans son pays⁶.

C'est ainsi que la vague de libération spirituelle amorcée par les philosophes français des Lumières déferla jusqu'en Asie centrale. Il est indéniable que Mirza Fatali Akhundov a joué un rôle prépondérant dans ce transfert culturel.

Akhundov est né en 1812 à Nukha (Sheki) dans le Nord de l'Azerbaïdjan. Son père était natif du sud de l'Azerbaïdjan (iranien). Dès l'enfance, le jeune garçon fut préparé à une carrière religieuse, c'est pourquoi il avait été confié à un établissement musulman

à Gandja. Il apprit à parler l'arabe et le persan couramment, ainsi que la théologie musulmane. Toutefois, un de ses professeurs, un poète de renom et un intellectuel éclairé, Mirza Shafi Vazeh (mort en 1852) le dissuada de prendre la voie religieuse, à cause de la présence dans les rangs de cette communauté d'une foule d'hypocrites et de charlatans et le convainquit de choisir une autre voie⁷. Cet entretien changea radicalement la vie du jeune homme. Il renonça à ses plans, alla vivre à Tiflis, le centre administratif du Caucase de la période coloniale, apprit le russe, fut engagé comme traducteur au Bureau du général-gouverneur du Caucase en qualité de spécialiste des langues orientales, parvint au grade de colonel, et, le plus important, put se consacrer à sa formation d'autodidacte et à son œuvre scientifique et littéraire.

L'œuvre majeure de cet homme, *Les lettres de Kémal-ed-Dovlé*, a été écrite en 1863-1865 en persan. L'auteur lui-même l'a traduite en azerbaïdjanais (turc) et en russe, et rêvait, comme il l'écrit à l'éditeur pressenti de Saint-Petersbourg, de voir des traductions en français, allemand et anglais. Akhundov considérait qu'après l'édition originale en persan, «il pourrait se vendre dans tous les territoires musulmans, et même en Asie centrale, nouvellement soumise, où la langue littéraire dominante était le persan, et dans tous les territoires anglo-indiens, particulièrement dans le gouvernement de Bombay, sans la moindre gêne ni difficulté, mais qu'il ne fallait pas compter sur sa vente libre en Perse ni en Turquie»⁸...

Les conceptions philosophiques et politiques de l'auteur largement exposées dans ce texte étaient complètement novatrices au milieu du XIX^e siècle, non seulement pour l'Azerbaïdjan mais pour tout le monde musulman. Akhundov remarquait qu'il n'y avait pas une question religieuse ou politique qu'il n'abordât dans son ouvrage, que même par la traduction, on voyait qu'il prêchait à l'intention des musulmans et que ces pensées depuis longtemps familières aux lecteurs européens ne devaient pas leur sembler superflues, puisque le livre ne leur était pas destiné mais était écrit à l'intention des musulmans, pour qui ces conceptions étaient entièrement inédites⁹.

Le héros principal de l'œuvre, le prince indien, Kémal-ed-Dovlé, fait une critique comparative de l'ordre existant, en opposant l'«Âge d'or» de la Perse préislamique à la situation incroyablement désastreuse et déshonorante dans laquelle se trouve le pays à l'époque de l'auteur. Ce prince considère que la faute de cette chute profonde de la Perse incombe à la conquête arabe et la propagation de l'islam. Elles n'ont rien apporté, selon lui, sinon le despotisme, la superstition religieuse, et l'obscurantisme, et sont ainsi devenues la cause principale des maux d'un empire jadis prospère et éclairé¹⁰. Pour le héros, la sortie de cet abîme historique viendrait des réformes et des institutions politiques de progrès, de la science et des connaissances à emprunter à l'Europe.

Certains spécialistes considèrent cette thèse majeure de l'auteur comme les prémices du nationalisme perse, si développé au XX^e siècle, et le rangent parmi les fondateurs de

ce mouvement idéologique. Toutefois, il est peu probable qu'il faille s'en tenir à cette interprétation partielle. En réalité, ce faux panégyrique de la Perse ancienne n'est rien de plus qu'un simple procédé littéraire commode pour critiquer le despotisme civil et religieux de l'Iran du XIX^e siècle, despotisme que l'auteur reliait indubitablement à l'islam. La prospérité de la Perse ancienne était-elle dans son œuvre inspirée par une connaissance profonde de la culture orientale, en particulier persane ? Ne provenait-elle pas de l'influence de la littérature philosophique française dans laquelle le mythe de la Perse jouissait d'une popularité certaine ? Rousseau écrivait bien que :

« Les premiers Perses, nation singulière chez laquelle on apprenait la vertu comme chez nous on apprend la science ; qui subjugué l'Asie avec tant de facilité, et qui seule a eu cette gloire que l'histoire de ses institutions ait passé pour un roman de philosophie¹¹. »

Sans doute les deux. L'exemple de la Perse correspondait au plus haut point à l'intention de l'auteur de rendre son œuvre aussi compréhensible et accessible pour les peuples orientaux à qui il adressait l'essentiel de son pamphlet, que pour les Européens qui devaient estimer à sa juste valeur la voix du philosophe musulman, adepte du progrès et d'une rénovation de la société orientale traditionnelle.

On trouve par ailleurs des indices de l'influence européenne dans le choix de la Perse ancienne en qualité de modèle de monarchie éclairée à suivre. L'auteur manifeste ses regrets d'avoir été dans l'impossibilité d'étudier l'histoire de ce pays d'après la littérature musulmane, pour la simple raison que toutes les anciennes sources furent détruites par les conquérants arabes, et justifie ainsi la nécessité d'avoir eu recours aux œuvres historiques de l'Antiquité (c.à.d. européennes), les seules conservées sur le sujet. Il n'y a pas que cela. Le mythe de la Perse ancienne donne lieu à controverse à la fin de l'ouvrage dans une lettre du prince perse Jélal-ed-Dovlé, le contradicteur du héros principal. Jélal-ed-Dovlé prouve de manière suffisamment convaincante que l'idéal dessiné par le prince Kemal ne correspond pas dans la réalité à la vérité historique.

Les fondements idéologiques de la pensée de cet auteur relèvent indubitablement de la philosophie des Lumières européennes et en particulier françaises du XVIII^e siècle. Il y puisa justement non seulement les postulats qui fondent sa vision du monde, sa compréhension de la nature, de la société et de la raison humaine, mais il lui emprunta aussi une philosophie concrète et une terminologie socio-politique. Les spécialistes de son œuvre supposent qu'il connaissait les travaux de plusieurs figures emblématiques, philosophes, écrivains, historiens européens des XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles – Spinoza, Voltaire, Rousseau, Holbach, Mill, Buckle, Renan, etc. Ses manuscrits contiennent des notes et commentaires sur les travaux de certains d'entre eux¹².

Comme de nombreux représentants européens des Lumières (Locke, Rousseau, Montesquieu, Voltaire, etc.) le philosophe azerbaïdjanais était guidé dans la critique du système politique existant par la doctrine du droit naturel. Les lois naturelles, de son point de vue, ce sont les lois fondées sur la raison, des lois que la nature donne à l'homme. La nature a offert à l'homme le droit à la liberté, au bonheur, à la satisfaction de ses besoins naturels physiques et spirituels. C'est pourquoi cet ordre naturel et rationnel des choses doit être assuré par l'État.

En même temps, il adhéraait complètement aux idées des philosophes français du XVIII^e siècle dans leurs conceptions de l'histoire générale des peuples, et en particulier il faisait sienne leur appréciation de la situation historique des peuples orientaux. Il appliquait ces idées aux régimes politiques des pays musulmans de son époque, en particulier à la Perse, et opposait l'Europe « des Lumières » à l'Orient « despotique ». Il avait une bonne connaissance de la typologie des différents gouvernements – républicain, monarchique, despotique –, exposée dans les travaux des philosophes des Lumières, en particulier dans *De l'esprit des lois*, où Montesquieu définit trois espèces de gouvernements : le républicain celui sous lequel « le peuple en corps [...] ou [...] une partie du peuple, [...] a la suprême puissance » ; le monarchique, celui sous lequel « un seul gouverne, mais par des lois fixes et établies, au lieu que dans le despotique, un seul, sans loi et sans règles, entraîne tout par sa volonté et ses caprices »¹³. Seulement, tout l'Orient, dans les œuvres de ces auteurs, tombait justement dans cette dernière catégorie.

La Perse, dans les travaux de l'auteur des *Trois lettres du prince indien Kémal-ed-Dovlé au prince persan Jélal-ed-Dovlé et la réponse de ce dernier* était le symbole classique du despotisme oriental qui gouvernait non par des lois, comme les monarchies européennes, obligatoires, y compris pour les rois, mais par l'arbitraire sans limites d'un Padischah despote. Il expliquait ainsi un terme, nouveau pour ses compatriotes, qu'il empruntait à la littérature européenne :

« Le despote – ainsi nomme-t-on celui qui détient le pouvoir, qui dans ses actes ne se soumet à aucune loi ni ne les observe, qui règne sans limite sur les biens et la vie du peuple, qui agit toujours comme bon lui semble. Les masses populaires, qui se trouvent sous son pouvoir, se métamorphosent en esclaves lâches et méprisables, perdent totalement leurs libertés et droits de l'homme¹⁴. »

Le gouvernement despotique des pays musulmans, selon lui, était la source de leur arriération générale, la cause de tous les maux sociaux, qui les rongeaient de l'intérieur – l'oppression, l'injustice, la violence. L'exploitation excessive de la paysannerie la condamnait à la ruine et à la misère, aggravant ainsi le malheur du peuple et sapant définitivement les bases économiques du pays. Cet état de fait entraînait une gabegie phénoménale dans le système administratif, financier et juridique du pays, l'arbitraire

et la corruption de fonctionnaires vénaux y régnaient. Le despotisme était ainsi la cause fondamentale de l'arriération de tout le monde islamique dans son développement politique, économique et culturel, comparé à l'Europe. Les pays musulmans connurent une stagnation moyenâgeuse, perdirent tout dynamisme et toute volonté de progrès et devinrent ainsi l'objet de la risée du monde civilisé.

Les philosophes français, dont s'inspirait Akhundov, étaient partisans de gouvernements distincts, en fonction de leurs idées politiques – monarchie éclairée, monarchie constitutionnelle, ou république. Toutefois tous ces philosophes – des plus modérés aux plus radicaux – étaient unanimes à condamner les gouvernements despotiques qu'ils estimaient être l'apanage des peuples arriérés. Ils critiquaient sévèrement les hommes politiques réactionnaires en Europe qui par exemple jugeaient possible de prendre pour modèle le système juridique de l'Empire Ottoman pour sa simplicité et son efficacité pratique. Montesquieu, par exemple écrivait que le gouvernement despotique n'a besoin ni de système juridique ni de système pénal, puisque la loi est soumise dans ces États à la volonté de celui qui détient le pouvoir, le despote. Son désir est au-dessus de toutes les règles sociales qui peuvent être changées selon son seul caprice. Il indiquait que «dans les États despotiques, il n'y a point de loi : le juge est lui-même sa règle»¹⁵.

Fidèle aux traditions intellectuelles de la philosophie française des Lumières, il développait dans ses *Lettres* la même idée en prenant des exemples concrets tirés de la Perse de son temps. Il indiquait que le désordre le plus complet régnait dans le domaine de la procédure judiciaire dans le pays et qu'il n'existait aucune règle bien établie ni aucune uniformité. Ainsi, si un homme en frappait un autre au visage, la victime ne savait à quelle instance se vouer pour porter plainte. Les uns allaient voir le *mujtahid*, les autres le *Sheikh-al-islam*, les troisièmes l'*imam-juma* «parce que jusqu'à présent, depuis le début de l'islam, il existe un gouvernement théocratique insensé en Perse», les quatrièmes – le commissaire du marché, les cinquièmes le chef de police, les sixièmes le prince. Et, dans la mesure où «il n'y a aucune directive concernant une convention commune dans laquelle tout crime correspondrait à un châtement précis», «tout dépend de l'arbitraire, à commencer par les autorités les plus humbles jusqu'aux plus hautes»¹⁶.

Les philosophes français des Lumières avaient remarqué que dans la mesure où, dans les États d'Orient, «les hommes [étaient] tous esclaves», il n'y avait ni citoyens ni lois, mais uniquement des sujets, qui dépendaient entièrement de l'arbitraire du tyran en place, il était alors naturel que le principe d'honneur qui dominait en Europe fût totalement absent dans ces États¹⁷.

Rousseau a écrit que, sous le despotisme :

«Tous les particuliers [redevenaient] égaux parce qu'ils n'[étaient] rien, et que les sujets n'[ont] plus d'autre loi que la volonté du maître, ni le maître d'autre règle que ses passions, les notions du

bien et les principes de la justice s'évanouissent derechef; c'est ici que tout se ramène à la seule loi du plus fort¹⁸.»

Cette conclusion navrante permet sans doute de comprendre certains archétypes de l'histoire de l'Orient, qui façonnent directement la psychologie du peuple. Akhundov donne des exemples saisissants de la vie de la Perse de son temps, qui confortent les postulats théoriques des philosophes français. Il écrit que :

«En France et en Angleterre, il est interdit de frapper ou de supplicier tout être vivant, même les animaux, mais en Perse, à l'opposé, il arrive fréquemment qu'on place les pieds des grands seigneurs dans une «*felakke*», véritable instrument de supplice, et qu'on bastonne la plante de leurs pieds. Cela n'empêchera pas ces mêmes grands seigneurs, quelques temps plus tard, d'élire des ministres et des commandants en chef et d'exiger d'eux servilité et fidélité. En même temps, la nature de ces grands seigneurs est tellement marquée par l'influence du modèle despotique du gouvernement, qu'elle reste dépravée par la lâcheté, l'esclavage et l'absence d'ambition, et ils n'ont pas l'impression d'être humiliés par ce supplice corporel. Et après ce genre de pénalité et la honte subie, ils sont encore en mesure de rechercher des satisfactions et plaisirs dans la vie¹⁹.»

Il convient de noter que dans les premiers temps de son activité, comme les représentants modérés des Lumières en France, cet auteur était politiquement pour une monarchie constitutionnelle et le parlementarisme²⁰. Il considérait comme modèle de souverain éclairé Pierre I^{er} de Russie dit le Grand et le roi de Prusse Frédéric II dit également le Grand. Dans l'Orient musulman, d'après lui, celui qui mériterait de porter ce titre serait le souverain qui :

«Prendra des informations sur les autres parties du monde, sur les succès de la science, dans les autres pays sur le type de gouvernement des autres puissances, sur le système d'éducation de la jeunesse chez les autres nations, et se mettra à imiter les têtes couronnées étrangères dans leurs actes, adoptera leur manière de gouverner, fondée sur la justice et l'amour du peuple et de la patrie, renoncera à la violence exercée contre ses sujets, se préoccupera du bien-être de son peuple, les débarrassera de la pauvreté, de la misère, de la nudité et de la faim, assurera les frontières de ses terres [...], il ouvrira des établissements scolaires dans toutes les parties de son royaume, érigera partout des hôpitaux, préférera s'occuper des affaires de l'État aux jeux de la chasse, et comme Pierre le Grand et Frédéric le Grand, reconstruira sa patrie dans tous les domaines et élèvera sa puissance au niveau des États européens bien ordonnés²¹.»

Toutefois, nous voyons que ses idées ont progressivement évolué. Dans *Les Lettres* il note qu'un monarque doit avoir la confiance de la nation pour diriger le pays et établir

les lois avec sa participation, fonder les parlements²², être guidé dans tous ses actes par les lois, et n'avoir aucun droit d'accomplir d'acte arbitraire²³, quel qu'il soit. En même temps, il est prêt à exprimer des idées politiques plus radicales. Il estimait qu'au cas où celui qui détient le pouvoir s'oppose à l'introduction dans le pays d'ordonnances et de lois progressistes et continue à diriger par des méthodes despotiques, le peuple a moralement le droit de faire la révolution et de renverser par la force sa tyrannie²⁴.

L'idée clé dans la conception du monde de Mirza Fatali Akhundov – c'est la liberté. La liberté pour lui, comme pour les philosophes des Lumières c'est un droit naturel et indestructible de tout homme à la naissance. Le chapitre premier du *Contrat social* de Rousseau s'ouvre sur une phrase devenue maxime «L'homme est né libre, et partout il est dans les fers»²⁵. L'auteur azerbaïdjanais lui fait écho dans ses *Lettres* : «tout être humain né au monde doit jouir d'une liberté totale, comme l'exige le bon sens»²⁶. Paraphrasant Rousseau, il aurait pu ajouter qu'en même temps, les musulmans se trouvent partout dans les fers. Selon lui, si le monde islamique est tombé dans un état si lamentable, c'est parce qu'il est submergé de croyances, de pratiques religieuses et d'ignorance, ce qui explique qu'il soit pauvre et sans droits, qu'il «n'a pas goûté à la saveur de la liberté», n'a pas connu son essence et sa valeur, et est resté ignorant «des droits de l'humanité»²⁷. Dans un cas contraire, il aurait trouvé en lui les forces «de briser les chaînes de l'esclavage qui entrav[ai]ent sa raison et son corps et [aurait] pris la voie du progrès et de la civilisation». Toutefois l'auteur s'adresse au peuple et dit qu'un bouleversement pareil n'est possible qu'à «l'aide des sciences ; aux sciences tu n'accéderas sans aspiration au progrès ; le progrès tu ne comprendras sans le libéralisme, le libéralisme tu ne concevras sans absence de foi mais la foi sera tant qu'existera cette religion que tu exècras»²⁸.

De cette façon, les racines de toute forme d'esclavage et l'absence de liberté y compris l'absence des libertés politique et économique, résident dans l'absence de liberté de la raison humaine. Le philosophe partageait complètement les idées de ses prédécesseurs européens sur le rôle majeur de la conscience, de la raison, dans le développement de la société. La raison était pour lui le critère fondamental dans la connaissance et l'explication du monde.

C'est pourquoi il est si déterminé et catégorique dans son rapport à la religion dont il estime que l'unique vocation est de soutenir le despotisme, et d'enchaîner la conscience de l'individu par des croyances en tous genres. Il se pose ici en voltairien convaincu, le successeur du philosophe français qui lançait contre l'Église catholique le fameux mot d'ordre guerrier – «écraser l'infâme». Il considérait que la responsabilité de l'arriération du monde musulman, la régression sociale et économique de ces pays, l'abjection de leur régime politique étaient imputables à la religion : «le commencement de tous ces troubles vient des Arabes et de leur religion, qui conduit à un despotisme accompli»²⁹.

La justesse de cette assertion n'est pas le sujet ici, laissons la question entre parenthèses. Toutefois, admettons que cette prise de position si vindicative et sans appel dans son rapport à la religion et aux régimes despotiques était inspirée par un projet favorable à l'homme – sortir son peuple de l'ignorance et de l'arriération pour le mettre sur la voie du progrès. Le credo de Mirza Fatali Akhundov se définissait ainsi :

«Notre but consiste à extirper l'ignorance et les pratiques de nos coreligionnaires et faire de notre patrie un pays prospère en favorisant la diffusion des sciences et connaissances dans les masses populaires. Notre but consiste à porter haut le drapeau de la liberté, de la justice et donner au peuple la possibilité de bâtir sa vie sereinement, d'aller vers la prospérité et une vie sans contrainte³⁰.»

Le philosophe azerbaïdjanais n'était pas seul à exprimer cette opinion, il suivait absolument les traditions des philosophes des Lumières.

Au clergé du monde musulman qui s'octroyait le droit de régner sur les esprits, il oppose tout comme ses précurseurs français le type du libre penseur ou, selon le terme en usage, le «philosophe», comme il nomme le modèle de celui qui pense librement, maîtrise les connaissances scientifiques modernes et refuse la théologie. «Le philosophe est libre dans les fers» écrivait le jeune Voltaire, en évoquant dans son épître le modèle du libre penseur européen de l'époque des Lumières³¹. Akhundov lui fait écho et explique que le philosophe c'est :

«Une personne qui maîtrise les sciences théoriques et détermine la cause de l'ordonnance générale de toutes choses en accord avec les lois de la nature. Le philosophe ne croit absolument pas dans les forces surnaturelles [...] et considère ceux qui croient en ces inventions de l'esprit, comme des représentants stupides, insensés et peu estimables du genre humain. Selon les Européens, il n'y a pas d'homme plus accompli qu'un philosophe³².»

En fait, c'était l'image ou le précurseur de l'intellectuel musulman qui avait émergé de la société civile, mais son idéal lui-même était emprunté à la littérature française des Lumières.

Selon Akhundov, la cohabitation du clergé et du «philosophe» est aussi impossible que la cohabitation de la foi et de la science. Il est là solidaire de Diderot, qui s'adressait au roi, dans son *Discours d'un philosophe à un roi* dans les termes suivants :

«Sire, si vous voulez des prêtres, vous ne voulez point de philosophes, et si vous voulez des philosophes, vous ne voulez point de prêtres ; car les uns étant par état les amis de la raison et les promoteurs de la science, et les autres les ennemis de la raison et les fauteurs de l'ignorance, si

les premiers font le bien, les seconds font le mal ; et vous ne voulez pas en même temps le bien et le mal³³. »

Akhundov estimait également que les collisions entre les deux étaient inévitables puisqu'elles s'opposaient de par leur nature et représentaient des mondes différents. L'auteur affirmait que :

« La foi et la science sont deux choses opposées qui s'excluent mutuellement et ne peuvent s'unir dans un seul individu. Si tu optes pour la foi, quelle qu'elle soit, c'est que tu ignores la science. Si tu connais la science, tu n'as pas la foi en Dieu. Si quelqu'un veut conserver la foi en Dieu il ne doit ni s'instruire ni évoluer, mais celui qui désire s'instruire et évoluer doit qu'il le veuille ou non renoncer à toute foi³⁴. »

Les convictions inhérentes à cette vision du monde faisaient de Mirza Fatali Akhundov un partisan du matérialisme qu'il prônait ouvertement dans ses ouvrages. Tout comme les philosophes matérialistes français, qui affirmaient qu'« il n'est et il ne peut rien y avoir hors de l'enceinte (c.-à-d. la nature – Sh. M.) qui renferme tous les êtres »³⁵. Il voyait dans la nature ou l'Univers sa propre cause. Il écrivait que « l'ensemble des atomes forment un tout qui constitue l'univers qui nous entoure et cet Univers est à la fois créateur et peut être créé lui-même »³⁶. C'est justement le matérialisme qui nourrissait les convictions anticléricales et athées de ces penseurs. De là ce refus de la religion, qui était considérée par le philosophe azerbaïdjanais et ses précurseurs français comme un ensemble d'errances et d'illusions. Holbach notait que :

« La religion n'est que l'art de semer et de nourrir dans les âmes des mortels des chimères, des illusions, des prestiges, des incertitudes d'où naissent des passions funestes pour eux-mêmes ainsi que pour les autres ; ce n'est qu'en les combattant que l'homme peut être mis sur la route du bonheur³⁷. »

Des libres penseurs virulents, anticléricaux, comme Voltaire, estimaient que « Tant qu'il y aura[it] des fripons et des imbéciles, il y aura[it] des religions »³⁸. De là, un discours si passionnel et pamphlétaire à l'adresse de la religion et de l'Église catholique. Sans conteste, la découverte de cette littérature donna à Mirza Fatali Akhundov l'audace et la force de décision d'émettre une critique encore jamais vue de l'islam et du clergé musulman.

Comme les philosophes des Lumières en France, il s'efforça de dévoiler les causes de l'apparition de l'islam, de prouver à ses compatriotes la vérité qui lui semblait évidente, à savoir que les religions apparaissent au cours du développement historique de

la société des hommes, sans la participation de « forces surnaturelles » et sont ainsi le produit d'un processus historique. Il suivait dans cette question l'autorité de Diderot, Holbach et des autres matérialistes français qui avaient prouvé que le christianisme avait été formé au cours d'une longue période par les hommes eux-mêmes, qui avaient apporté aux premiers enseignements et pratiques religieuses des modifications substantielles en y introduisant quelques révisions plus modernes. Pareillement, il écrivait que l'islam et le Coran n'étaient pas des vérités d'ordre supérieur mais l'œuvre du prophète Muhammad : « le Coran est du début jusqu'à la fin l'œuvre de son imagination [du prophète – Sh. M.] »³⁹. Difficile de trouver plus d'audace chez un homme vivant dans la communauté traditionnelle musulmane où la moindre allusion à une si flagrante « incroyance », une telle insoumission étaient passibles de mort.

Les philosophes des Lumières avaient débarrassé la nature de la prétendue spiritualité à la base de laquelle reposait la conviction que le monde matériel est créé et gouverné par une force spirituelle supérieure (un dieu, une idée, etc.). Ils considéraient que Platon était le père de cette doctrine.

« La spiritualité, – écrivit Holbach –, est devenue le dernier retranchement de la théologie, qui est parvenue à faire un Dieu plus qu'aérien dans l'espérance, sans doute, qu'un pareil Dieu serait inattaquable ; il l'est en effet, vu que l'attaquer, c'est combattre une pure chimère [...] en distinguant la nature de son moteur, les hommes sont tombés dans la même absurdité, que lorsqu'ils ont distingué leur âme de leur corps, la vie de l'être vivant, la faculté de penser de l'être pensant⁴⁰. »

On trouve des pensées similaires chez Akhundov, lorsqu'il affirme qu'en dehors d'un organisme vivant, la vie n'existe pas, comme l'âme n'existe pas sans le corps, qu'avec la mort et la dissolution du corps se dissout et disparaît l'âme, qui n'est rien d'autre que l'ensemble de l'activité du cerveau. Comme il l'écrivait en s'appuyant sur les lois de la physique :

« Tu assembles, selon les lois de la science plusieurs matières, et elles produisent soudain une force électrique, qui, si elle parcourt un conducteur électrique crée un champ magnétique, et quand tu les sépares, la force électrique qu'elles ont produites disparaît. Tout comme cette force électrique, l'âme disparaît après la dissolution de l'organisme. C'est pour cette raison que les spéculations de nos oulémas, comme quoi les âmes, après la dissolution du corps humain, continuent d'exister dans des réceptacles ou habitacles, ne résistent pas à la critique parce que l'âme quoi qu'elle soit, ne peut vivre séparée du corps, c'est-à-dire sans un organisme, exactement comme la raison ne peut vivre sans le cerveau, après la dissolution du cerveau ; là où est la raison est l'âme après la dissolution de l'organisme. Il n'y a donc pas lieu de penser que l'âme après sa séparation du corps terrestre existe, à l'intérieur d'un corps n'ayant rien de terrestre, éthéré et aérien⁴¹. »

Son argumentation peut sembler naïve d'un point de vue scientifique moderne. Toutefois, ses arguments sont bien plus fondés et intelligibles que les sermons des mollahs ignorants que les malheureux membres de la communauté subissaient chaque jour du haut des chaires (*minbars*) en Perse (et pas seulement) à son époque, et qui étaient l'objet de la dérision caustique et sarcastique de l'auteur dans ses œuvres.

Les philosophes français estimaient que déjà les hommes de la préhistoire avaient créé l'image de Dieu à leur propre image. Des hommes ignorants accordèrent un statut surnaturel à une nature toute puissante et indomptable, dont dépendait entièrement leur existence, et, dans leur imagination, l'ornèrent de toutes sortes de qualités propres. Holbach écrit dans *le Système de la nature*, que :

«Ce fut cette âme du monde, cette énergie de la nature, ce principe actif que les hommes personifièrent, séparèrent par abstraction, ornèrent tantôt d'attributs imaginaires, tantôt de qualités empruntées à leur essence propre. Tels sont les matériaux aériens dont ils se sont servis pour composer leur Dieu ; leur âme propre en fut le modèle ; trompés sur la nature de celle-ci, ils n'eurent jamais des idées vraies de la Divinité, qui n'en fut qu'une copie exagérée ou défigurée au point de méconnaître le prototype sur lequel on l'avait originellement formée⁴².»

La question de l'origine et de la formation des représentations religieuses préoccupait aussi le philosophe azerbaïdjanais. Il avait étudié la littérature théologique musulmane et maîtrisait parfaitement le sujet. Mais c'étaient les conclusions de la littérature européenne des Lumières qui lui servaient de base théorique pour en juger, en particulier les œuvres de Holbach, avec lesquelles l'adresse suivante qu'il a adressée aux théologiens musulmans est en plein accord :

«Et bien, très honorables théologiens de la Charia, si la substance divine sous tous ses aspects est distincte de la vôtre, alors de quel droit et sur quelle base lui reconnaissez-vous des qualités qui sont les vôtres ? Si vous considérez plutôt sa substance distincte de la vôtre, alors de quelle manière ses qualités peuvent-elles se confondre avec les vôtres ? Avez-vous une preuve rationnelle ? La substance divine est distincte de la vôtre, vous ne pourrez jamais la comprendre ni la définir, et dans ce cas, vous ne pourrez comprendre ses qualités ni les définir. Vous êtes juste en mesure de déterminer vos propres qualités et tout ce que vous attribuez à la substance divine n'existe pas⁴³.»

Mirza Fatali Akhundov fut un des premiers philosophes musulmans à bien connaître les sciences naturelles étudiées en Occident ; il avait pu apprécier le rôle du progrès scientifique dans l'évolution de la conception du monde des nouvelles générations, et avait compris à quel point le monde musulman, enlisé dans une scolastique médiévale,

avait du retard par rapport à l'Occident sur les plans économique, politique et culturel. Il avait parfaitement conscience du rôle néfaste du clergé, qui régnait sur les esprits ignorants et incultes, et luttait par tous les moyens contre l'arrivée de nouveaux courants de pensée et l'introduction du rationalisme dans la communauté musulmane. Dans la critique des croyances religieuses, tout comme les philosophes des Lumières, il s'appuyait largement sur les avancées en sciences naturelles. Il constatait que l'étude des lois de la nature permettait plus aisément de traiter les phénomènes prétendus surnaturels, les miracles, les révélations, la magie, la sorcellerie, etc. comme de simples divagations de l'esprit et que tous les anges, djinns, esprits, diables et autres créatures mythiques de même nature, qui sont pléthore dans les croyances populaires et religieuses des musulmans, n'étaient rien d'autre que le fruit de l'imagination des hommes⁴⁴.

Par exemple, il exhortait les membres de sa communauté à ne pas croire les chimères propagées par les poltrons de derviches sur l'existence de la supposée « pierre philosophale », qui était censée transformer de simples métaux en métaux précieux, même si ces racontars étaient sanctifiés par l'imam Ali. Le philosophe indiquait que les lois de la chimie rendaient l'existence de la « pierre philosophale » impossible⁴⁵. Ou il se moquait habilement des affirmations de Majlisi, un des théologiens chiites influents en Iran au XVII^e siècle qui ne résistait pas à la critique rationaliste. Akhundov écrivait :

«Si Muhammad Baqir Majlisi, affirme avec conviction l'immortalité du prophète Khizr, la vie millénaire du prophète Noé et celle de trois millénaires du sage Luqman, c'est que c'est sans doute un parfait imbécile ; s'il l'affirme avec hypocrisie, c'est que c'est sans doute un fieffé charlatan⁴⁶ ! »

L'état d'esprit des matérialistes français qui s'en prenaient à la toute-puissance de l'Église catholique en Europe n'était pas étranger au philosophe azerbaïdjanais. Holbach soulignait que :

«Tout le système religieux des chrétiens, depuis son origine, n'eut jamais pour objet que l'exaltation du clergé et l'abaissement des laïques. À l'aide de la foi, dont les Ministres de l'Église inculquèrent constamment la nécessité, les peuples furent retenus dans leur ignorance primitive, dans une enfance perpétuelle, qui les fit rester sous la tutelle de leurs instituteurs. Les souverains et les sujets, également incapables d'ouvrir leurs paupières appesanties par la foi, ne furent en tout temps occupés qu'à travailler à la grandeur, à l'opulence et à soutenir le Pouvoir de l'Église [...]. Et les Docteurs sont parvenus à régner sur un monde qu'ils ont couvert des plus épaisses ténèbres⁴⁷. »

La vindicte était la même lorsque la voix azerbaïdjanaise critiquait les oulémas musulmans, convaincue qu'ils s'étaient transformés consciemment ou non en véritables dévots et faisaient obstacle aux réformes et aux progrès en Orient. La littérature

persane de son époque, écrivait-il, gravitait autour de diverses pratiques religieuses, qui débouchaient sur une codification de règles sans valeur et une ordonnance sévère de tous les instants de la vie quotidienne des fidèles (par exemple, pour les ablutions, les prières ; ou encore si un doute survenait en cours de prière sur le nombre de prosternations à accomplir ; à chaque obligation, sa formulation. Au cours du soulagement des besoins naturels il ne faut pas tourner le dos au sud, c'est-à-dire à La Mecque et le corps, durant ce temps, doit porter tout son poids sur la jambe gauche, etc., etc.). Et « ce genre de fadaïses, – s'indigne l'auteur –, porte le nom ronflant d'« ensemble de règles de la Charia » ! »⁴⁸.

Pourquoi Akhundov ne se serait-il pas décidé à démasquer la nature sociale du clergé musulman de son époque, si ses précurseurs européens, un siècle plus tôt, avaient déjà préparé le terrain de la libre pensée ; si Helvétius avait pu, sans se cacher, accuser sans vergogne les prêtres chrétiens d'être prêts à tout pour s'enrichir au point que tout leur était bon : « point de ruses, de mensonges, de prestiges, d'abus de confiance, enfin de moyens, vils et bas, que les prêtres n'aient employés pour s'enrichir »⁴⁹.

Akhundov voyait en son pays une situation similaire, provoquée par la cupidité insatiable des hauts dignitaires de l'Église auréolés de leur titre :

« Une population ignorante, inculte et affamée erre sans but et partout ; dans les rues et ruelles, des mendiants en cohorte arrêtent les passants, les harcelant de demandes insistantes d'aumône, à chaque pas on tombe sur un faux descendant du prophète enturbanné de bleu, celui qui marche dans la rue et dit : je n'irai pas chercher du bois dans la forêt, je n'irai pas puiser l'eau à la rivière, je ne labourerai pas la terre, je ne sais pas faire les moissons, je me nourris gratis et je promène mon corps désœuvré partout puisque je suis le descendant de ces ancêtres qui t'ont acculé à ta situation déshonorante actuelle. Paye ton aumône au padischah chaque année après la rupture du jeûne, donne aux pauvres ton aumône obligatoire (*Zakat al fitr*), donne au profit du clergé une part notoire de tes terres (*zakât*), achète des moutons et sacrifie-les le jour du sacrifice, prends cent ou deux cents *tomans* (monnaie) et va en Arabie pour te prosterner à la mosquée de La Mecque, et en chemin, avec l'argent que tu as emporté avec toi, nourris les Arabes affamés et, enfin, selon les préceptes du Coran, donne-moi un cinquième des profits que tu as gagnés à la sueur de ton front, du commerce de la terre, de toute peine ou entreprise⁵⁰ ! »

Ce qui se dégage de l'esprit et de la logique de l'enseignement des philosophes européens, c'est qu'une morale sociale et une éthique, libre de toute sanction religieuse, sont possibles et même souhaitables. Ils étaient convaincus que l'exécution logique des propositions de leur nouvelle philosophie permettrait aux hommes d'avoir conscience de leurs besoins et intérêts authentiques et naturels, d'accepter et de suivre les grands principes d'une morale humaniste, libre des croyances religieuses, de

manifestar une solidarité sociale, de respecter les droits et libertés réciproques, et de créer ainsi une société du bonheur, de la vertu et de la b atit de, en d'autres termes, « le royaume de la raison ».

Là encore Akhundov manifesta sa solidarité avec la philosophie des Lumières. Selon lui, la religion contenait trois disciplines : la foi, l'office religieux et la morale. La tâche de la religion était d'élever le sens moral tandis que les deux premières ne devaient servir que de moyen pour atteindre ce but. Dans de nombreux pays européens et du Nouveau Monde la science et l'enseignement sont devenus les fondements désormais fiables du sens moral de la société et de la morale. La nécessité de la foi et des offices religieux a été mise en doute. Mais dans la mesure où en Asie la science et l'enseignement n'existaient pas, la foi et les offices religieux ont pris une importance majeure, en eux-mêmes, reléguant à l'arrière-plan la raison d'être de la religion –   savoir la morale⁵¹.

Selon la conviction profonde du philosophe azerbaïdjanais, aucun dogme religieux, aucune peur des horreurs d'un monde de l'au-delà ne pouvait détourner l'homme d'actes ou d'actions criminels dans le monde des vivants. Seule la raison, les connaissances et la conscience constituaient une base solide à une morale normale de l'homme⁵².

« Certains simples d'esprit, –  crivait Akhundov, – pensent que la peur de l'enfer pousse les hommes à s'abstenir d'accomplir des crimes. Mais, quel musulman, dominé par la peur de l'enfer, hésitera à s'approprier le bien d'autrui, s'il en a l'opportunité ? Quel est celui qui hésitera   caresser une fille ou une femme mariée, si l'occasion s'en pr sente⁵³ ? Tous les voleurs, brigands et assassins sont issus des couches populaires incultes qui croient à l'enfer. A-t-on déjà vu un seul voleur, un seul brigand ou un assassin parmi les sages, les philosophes, les intellectuels et les gens éclairés qui, eux, n'y croient pas du tout⁵⁴ ? »

Ce n'est pas tout ; le philosophe pensait que l'éducation des enfants, « dans la crainte de Dieu », conformément aux dogmes, comme c'est le cas dans la communauté musulmane, conduisait à des conséquences qui leur étaient fatales. Selon lui, dans l'imaginaire des parents des familles musulmanes traditionnelles, Dieu doit être un monstre effrayant, vindicatif et cruel et, comme ils partent du principe que leurs enfants sont élevés dans la peur de ce monstre, qui les terrifie autant que Le Terrible, Le Grand Inquisiteur, ils estiment que les effets en seront bénéfiques *ad vitam aeternam*. Alors que les enfants élevés ainsi « deviennent de fieff s imbéciles et pour la plupart des canailles »⁵⁵.

Akhundov avait une sainte horreur de la polygamie rendue licite par la religion. Il réserve une place majeure dans son ouvrage à cette question fondamentale de la société musulmane. Il voyait là un des maux de ladite société et était solidaire des figures de proue de la pensée européenne qui estimaient :

«Qu'indépendamment des circonstances qui peuvent la faire un peu tolérer, elle n'est point utile au genre humain, ni à aucun des deux sexes, soit à celui qui abuse, soit à celui dont on abuse. Elle n'est pas non plus utile aux enfants⁵⁶.»

Akhundov s'en prenait vivement à la religion qui cautionnait ce phénomène aussi détestable et infâme. Il écrivait que la tolérance de la polygamie en islam était la cause de la réclusion des femmes. Il déclarait ouvertement, en donnant des exemples tirés de la vie familiale du prophète que la cause majeure de l'enfermement des femmes dans les pays musulmans pouvait être la volonté de leurs époux de maintenir dans la soumission les nombreuses femmes et concubines de leur harem, de les isoler au maximum de tous contacts indésirables avec le monde extérieur. À ce propos, ces idées correspondent tout à fait à celles de Montesquieu, qui écrivait que la conséquence naturelle de la polygamie était la «clôture des femmes, leur séparation d'avec les hommes, [puisque] [...] l'ordre domestique le demande ainsi : un débiteur insolvable cherche à se mettre à couvert des poursuites de ses créanciers»⁵⁷.

Ce phénomène, d'après Akhundov, a eu des conséquences particulièrement néfastes, pour l'avenir de l'islam qui «a agi cruellement avec les femmes et les a privées pour des siècles et des siècles du plus grand des droits de l'individu, c'est-à-dire, la liberté»⁵⁸. Il considérait qu'avec ces droits et ce mode de vie, les femmes musulmanes étaient condamnées à rester éternellement privées d'éducation, d'instruction, de liberté. La réclusion ne suffisait pas à extirper le vice qu'est l'adultère ; le Coran avait beau exiger pour ce faire d'exclure des harems le service des hommes, il n'avait pas prévu que cela engendrerait le métier inhumain d'«une industrie d'eunuque». C'est dans la nature des choses, que la nature humaine se révèle plus forte que tous les interdits religieux. Les philosophes des Lumières condamnaient aussi bien l'enfermement des femmes que la polygamie, «considérant que c'était encore une des grandes erreurs de notre prophète»⁵⁹. Akhundov apostrophait ses compatriotes :

«Sachez que l'enfermement des femmes, est non seulement considéré comme un acte de tyrannie suprême à l'égard de cette moitié de l'humanité, mais qu'il présente également d'innombrables inconvénients pour la gent masculine ; à partir d'aujourd'hui, ne gardez plus les femmes enfermées, donnez-leur l'éducation et l'instruction, ne soyez pas leurs oppresseurs⁶⁰.»

C'est ainsi qu'il dressait une liste assez longue de griefs contre l'islam que l'on peut étendre. Toutefois, on notera que l'esprit anti-islamique qu'il affectait, ne signifiait absolument pas qu'il éprouvât plus de sympathie pour les autres religions. Il avait envie de «régler ses comptes» avant tout avec l'islam, parce qu'il y voyait précisément la source des maux et la cause de l'arriération de son peuple, de

l'ensemble du monde musulman. En même temps, Il était un disciple en droite ligne des Lumières, ce mouvement qui avait étudié les strates profondes de l'histoire de la société, les causes réelles de l'apparition de la foi et du culte. Comme ses prédécesseurs, il ne reconnaissait d'autorité à aucune foi, parce qu'elle était en contradiction avec les principes de la Raison et de la Science. Son héros principal écrivait dans une de ses lettres :

«Cher Jélal-ed-Dovlé, ne va pas conclure d'après mes paroles que j'ai personnellement trahi l'islam et que je donne ma préférence à une autre religion ; bien au contraire, je suis, en fait, totalement indifférent aux religions, quelles qu'elles soient. Le salut de l'âme *post mortem* n'attire pas ma sympathie⁶¹.»

Faut-il le dire, dans la société musulmane intolérante et figée du milieu du XIX^e siècle c'était faire preuve d'une audace incroyable. Car cet homme avait parfaitement conscience de ce qui pouvait arriver aux dissidents dans la communauté traditionaliste, de ce qui les attendait, s'ils s'exprimaient ouvertement sans les occulter, leurs idées contraires aux «vérités» colportées parmi le peuple, par le *Tableau des Saints*, selon l'expression imagée d'Holbach. Akhundov n'avait aucune illusion quant à l'issue regrettable qui l'attendait dans ce cas. Il écrivait :

«L'imbécillité qui permet de croire aveuglément en une telle idiotie, dépasse bien sûr la pure sottise, mais essaye un peu de faire admettre au clergé et au peuple que l'honorable imam a formulé une idiotie absolue et que les autorités qui ont témoigné de son authenticité dans leurs œuvres prennent les hommes pour des imbéciles. Le premier sans ambages prononcera ton arrêt de mort et le second l'exécutera sans pitié et sans le moindre scrupule⁶².»

En même temps le courage et la détermination avec lesquelles les philosophes européens méprisaient l'autorité de la religion chrétienne et de ses prêtres l'incitaient à remplir sa mission dans la communauté musulmane, avec la même abnégation. La connaissance de l'histoire de l'Europe lui donnait l'assurance que les peuples musulmans aussi, malgré les obstacles, prendraient la voie de la civilisation et du progrès. Dans ses notes sur «*John Stuart Mill à propos de la liberté*» il expliquait à ses compatriotes le sens des concepts comme la liberté, la civilisation, le progrès, il s'appliquait à montrer la voie à suivre pour surmonter le repli et l'arriération, et pour ce faire, donnait des exemples pris dans l'histoire de l'Europe. Il leur rappelait qu'au Moyen Âge, les peuples européens se trouvaient eux-mêmes dans la situation des «chevaux de moulin», ces bêtes qui tournaient toujours autour de leur axe central, loin du développement et de la culture. Toutefois, la situation avait changé :

«Au Moyen Âge du calendrier de la chrétienté, – écrivait-il –, des penseurs sont apparus, des philosophes, ils se sont débarrassés du joug des prêtres, se sont soulevés contre l'Église catholique, porteuse d'obscurantisme et d'ignorance, ils sont sortis d'une soumission aveugle aux prêtres et ont pris le chemin de la révolution [...] Peut-on imaginer, – conjurait-il, non sans émotion –, Newton et Watt, et des milliers d'amis de l'humanité comme eux, moteurs du progrès actuel des peuples européens, des philosophes et des penseurs, devenir les esclaves des obscurantistes? Peut-on les imaginer reconnaître les prêtres comme leurs maîtres, les suivre et exécuter leurs ordres⁶³ [...]?»

Il considérait que les peuples musulmans devaient impérativement suivre la voie ouverte par l'Europe, s'ils souhaitaient sortir de la situation déshonorante et misérable dans laquelle les avaient acculés le despotisme et le fanatisme religieux. Matérialiste et athée incontestablement dans l'esprit des Lumières, l'auteur azerbaïdjanais était toutefois pragmatique dans la vie réelle. Il était assez lucide pour comprendre que la probabilité de l'emporter sur la religion par la seule force de simples ouvrages philosophiques était minime, «car la religion est une plante rampante et vivace qui ne périt jamais», selon l'expression bien choisie de Diderot⁶⁴. Akhundov avait parfaitement conscience du fait que ses idées philosophiques et politiques étaient trop radicales pour les masses musulmanes endormies et comprenait qu'il existait fort peu de chance, à l'époque, pour qu'il se trouvât plusieurs dizaines de personnes disposées à lui manifester leur entière solidarité. S'il avait fallu un siècle entier à la raison et au bon sens pour se frayer une voie en Europe sur un chemin semé des ronces de l'ignorance et de l'obscurantisme, rien ne prédisait que ce processus puisse se dérouler dans les pays musulmans avec moins d'embûches et plus rapidement.

C'est pourquoi, partant de l'expérience historique des peuples européens, il estimait qu'il fallait d'abord, dans un premier temps, réformer l'islam, – question qui reste singulièrement à l'ordre du jour des théologiens musulmans et des philosophes contemporains, cent cinquante ans après la publication des *Lettres de Kémal-ed-Dovlé*. Il considérait que l'islam pouvait et devait changer, se réformer, tout comme la chrétienté qui avait vu apparaître le protestantisme, s'adapter aux exigences de l'époque contemporaine, éliminer les normes arriérées et dogmatiques des pratiques religieuses, qui empêchaient les musulmans d'avoir accès aux fruits de la civilisation moderne, de la science, du progrès.

«Peut-on se reposer sur la solidité et la longévité d'une croyance qui ne soit fondée sur la raison ou la philosophie? – écrivait-il. – La religion de l'islam, pourra, le cas échéant, être solide et durable quand les propagateurs de la foi, s'appuyant sur les sciences, seront en mesure de connaître sa nature et son essence, d'en déterminer la nécessité et la forme. Il se produira alors

en elle un changement et une réforme, quelques pratiques religieuses peu contraignantes seront conservées, certaines règles relatives aux droits des peuples aussi, et des modifications indispensables y seront apportées, la peine de mort sera abolie, ainsi que la mutilation des corps, et toutes les pratiques religieuses pénibles, instaurées pour adorer Dieu, et comme chez les Européens et les Américains, il y aura des protestants, mais des protestants dans l'islam, à distinguer des autres nations⁶⁵. »

Par l'intermédiaire d'un adepte de Kémal-ed-Dovlé, Akhundov explicite les idées de son héros, qui n'est en fait que le porte-parole de l'auteur, et l'exposé qui s'ensuit résonne comme un credo pour ses contemporains :

«En fait, l'auteur ne souhaite pas du tout que notre peuple devienne incroyant et tombe dans l'irréligion et la négation de Dieu; il prône seulement l'idée que l'époque et la culture exigent une réforme radicale de l'islam, qui doit être faite en conformité avec le monde civilisé et son esprit progressiste, qui instaure la liberté et l'égalité des droits des hommes et des femmes, qui limite le despotisme oriental par des institutions politiques judicieuses, et prescrit à chaque musulman et musulmane l'obligation de s'instruire⁶⁶. »

L'œuvre du philosophe azerbaïdjanais occupe donc une place unique dans l'histoire de la pensée sociale des pays musulmans. Il est un des premiers penseurs du monde musulman à avoir compris et fait siennes la conception du monde et les idées théoriques des Lumières. En fait, il est devenu le vecteur du transfert culturel des valeurs intellectuelles et spirituelles de la philosophie française du XVIII^e siècle, dans la communauté musulmane orientale. Il s'est donné pour mission ardue de propager le rationalisme, de nettoyer «les écuries d'Augias» des consciences musulmanes, après les avoir libérées d'une scolastique médiévale. Ce faisant, il comprenait parfaitement que ce travail avait été accompli en Europe par une cohorte entière de figures prestigieuses. Quelle que soit la façon d'apprécier l'impact de son œuvre, avant comme maintenant et où que ce soit dans le monde musulman, il est évident que le moteur en était sa volonté humaniste de libérer ses compatriotes et coreligionnaires des préjugés qui avaient asservi leur raison, de les appeler à réformer tout le système social, politique et religieux de leurs pays, pour rattraper le progrès et la civilisation contemporaine. Il n'y avait aucun doute pour lui, «l'humanité dans toute l'Asie et dans certaines parties de l'Europe ne pourrait atteindre le bonheur que lorsque la raison dans les affaires spirituelles se libérerait de sa réclusion séculaire»⁶⁷. Il devint un des premiers représentants des Lumières en Azerbaïdjan, le père spirituel des philosophes, celui qui ouvrit la voie au développement de l'identité et de la culture nationale. En dépit de son destin personnel tragique, son œuvre et ses idées furent reprises par une

pléiade illustre de jeunes intellectuels azerbaïdjanais dans la seconde moitié du XIX^e et au début du XX^e siècle.

Traduit du russe par Fabienne Mariengof, revu par Michel Espagne, Svetlana Gorshenina et Claude Rapin



Figure 1. Mirza Fatali Akhundov (1812-1878) © D.R.



Figure 2. Caricature de la revue *Molla Nasreddin* (n°12, 1911). Légende en azerbaïdjanais : «Au nom de mes ancêtres, faites-moi la charité, à moi qui suis un misérable et pauvre sayyid.» Dans le dessin, inscription : « Paysans affamés » © D.R.

NOTES

* Le présent texte est une traduction de la version parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 219-235.

1. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, livre 1, 1748, Préface, p. XXXII.

2. À l'époque on croyait que sa date anniversaire était 1911 et non 1912.

3. N. Sarkutov, préface de l'édition des œuvres de Montesquieu en russe : «*Persidskie pis'ma*». *Razmyšlenija o pričinah veličija i padenija rimljan*, Moscou : Canon-Press-C, Kučkovo Pole, 2002, p. 7. Voir également, Montesquieu, *De l'esprit des lois*, op. cit. (note 1), p. XXXII.

4. «Encore une fois je le répète, – écrivait Akhundov à son éditeur pressenti à Saint-Petersbourg, – que je ne suis que le détenteur de ce livre, et non l'auteur, c'est pourquoi je vous demanderais de ne pas me citer ni dans l'original, ni dans la traduction, parce que je ne souhaite pas attirer sur moi la méchanceté et l'inimitié de ma nation qui dans son état actuel d'ignorance, ne comprend pas encore que je me soucie de son bien. L'auteur de l'original est Kemal-ed-Dovlé, pour le traducteur, vous imaginerez un pseudonyme» : M. Fatali Akhundov, *Izbrannye filosofskie proizvedenija*, Bakou, Azernešr, 1982, p. 167.

5. A. Fitrat, *Rasskazy indijskogo putešestvennika (Boukhara, telle qu'elle est)*, traduit du persan, A. N. Kondrat'ev, Samarkand, 1913.

6. R. Abdulaev, D. Alimova, I. Bagirova, Ž. Ermekebaev, I. Sulaev (éd.), *Istorija obščestvenno-kul'urnogo reformatorstva na Kavkaze i v Central'noj Azii (XIX-načalo XX veka)*, Samarkand, IICAS, 2012, p. 96.
7. S. F. Mamedov, *Mirza-Fatali Akhundov*, Moscou, Mysl', 1978, p. 28.
8. M. Fatali Akhundov, *Izbrannye*, *op. cit.* (note 4), p. 163-164.
9. *Ibid.*, p. 165.
10. Montesquieu, dans *De l'Esprit des lois*, a exprimé l'idée que «la religion des Guèbres (des zoroastriens –Sh. M.) rendit autrefois le royaume de Perse florissant; elle corrigea les mauvais effets du despotisme: la religion mahométane détruit aujourd'hui ce même empire»: Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, 1748, Livre XXIV, ch. XI.
11. J.-J. Rousseau, *O. C. T. quatorzième*, 1793, Édition numérique, Mélanges, t. IV, p. 173.
12. S. F. Mamedov, *Mirza-Fatali Akhundov*, *op. cit.* (note 7), p. 38; Mirza Fatali Akhundov, *Izbrannye*, *op. cit.* (note 4), p. 10.
13. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, 1748, Livre II, chap. 1, «*De la nature des trois divers gouvernements*».
14. M. Fatali Akhundov, *Izbrannye*, *op. cit.* (note 4), p. 156.
15. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, 1748, Livre VI, chap. 3, O. C. «*Dans quels gouvernements et dans quels cas on doit juger selon un texte précis de la loi*», p. 228.
16. M. Fatali Akhundov, *Izbrannye*, *op. cit.* (note 4), p. 48-49.
17. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, 1748, Livre VI, chap. 1, O. C. «*De la simplicité civile dans les divers gouvernements*», p. 227.
18. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754), Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 251-254.
19. M. Fatali Akhundov, *Izbrannye*, *op. cit.* (note 4), p. 51.
20. S. F. Mamedov, *Mirza-Fatali Akhundov*, *op. cit.* (note 7), p. 122.
21. M. Fatali Akhundov, *Izbrannye*, *op. cit.* (note 4), p. 49-50.
22. Akhundov (*ibid.*, p. 159) ajoute à cela une note concernant le parlement: «Le parlement – c'est un organisme constitué de deux chambres. L'une est composée des élites de la société. Toutes les lois de l'État sont rédigées dans la première chambre et sont transmises à la deuxième pour y être débattues. Les lois adoptées par les deux chambres sont effectives une fois signées par le monarque. Le monarque n'a aucun droit de contester ces lois».
23. *Ibid.*, p. 61.
24. *Ibid.*, p. 157.
25. J.-J. Rousseau, *Du Contrat social* (1762), Livre I, chap. 1.
26. M. Fatali Akhundov, *Izbrannye*, *op. cit.* (note 4), p. 56.
27. D'après Akhundov (*ibid.*, p. 56), il y a deux types de liberté. La liberté spirituelle et la liberté physique (ou corporelle, «civile»). La première, comme il l'affirme, «nous est confisquée par le clergé et en ce qui concerne les matières spirituelles, c'est-à-dire les affaires religieuses, nous ne sommes rien que les esclaves du clergé [...]». La seconde liberté nous est confisquée par le despote. À tout instant de notre vie, nous servons de moyen à la satisfaction de ces différents caprices [...]. L'indépendance religieuse et l'indépendance civile sont les fondements de la liberté et chacune d'elles a diverses ramifications sur lesquelles existe une quantité d'ouvrages européens [...]. En français, la liberté spirituelle se nomme la "liberté morale", celle du corps, "la liberté physique"».
28. *Ibid.*, p. 56.
29. *Ibid.*, p. 43.
30. *Ibid.*, p. 25.
31. Voltaire, *Épître à Monsieur l'abbé Servien, prisonnier au château de Vincennes*, 1714, O. C., t. XI, 1819, *Épîtres et Stances*, III, p. 8.
32. M. Fatali Akhundov, *Izbrannye*, *op. cit.* (note 4), p. 155.
33. D. Diderot, *Discours d'un Philosophe à un Roi*, O. C., t. IV, *Miscellanea philosophiques*, Garnier, 1875-1877, IV, p. 33-36.
34. M. Fatali Akhundov, *Izbrannye*, *op. cit.* (note 4), p. 155.
35. Holbach, *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral, par le baron d'Holbach* (1775), 1821, chap. 1, «De la nature», p. 2.
36. M. Fatali Akhundov, *Izbrannye*, *op. cit.* (note 4), p. 85.

37. Holbach, *Système de la nature*, *op. cit.* (note 35), chap. 22, «Des idées vraies ou fondées sur la nature sont les seuls remèdes aux maux des hommes. Récapitulation de cette première partie. Conclusion», p. 389.
38. Voltaire, *Lettre à Frédéric II, roi de Prusse*, 5 janvier 1767.
39. L'auteur exprime la même idée dans un autre passage: «Admettons que le Coran soi, la plus foisonnante et la plus délicate des œuvres prosaïques écrites en arabe, il ne faut pas en déduire son origine surnaturelle et merveilleuse, puisque tout œuvre foisonnante et délicate est incontestablement le fruit du talent d'un homme»: M. Fatali Akhundov, *Izbrannye*, *op. cit.* (note 4), p. 45 (cit.), 116.
40. Holbach, *Système de la nature*, *op. cit.* (note 35), chap. 4, «Du panthéisme ou idées naturelles de la Divinité», p. 132, 151.
41. M. Fatali Akhundov, *Izbrannye*, *op. cit.* (note 4), p. 122-123.
42. Holbach, *Système de la nature*, *op. cit.* (note 35), chap. 4, «Du panthéisme ou idées naturelles de la Divinité», p. 152.
43. M. Fatali Akhundov, *Izbrannye*, *op. cit.* (note 4), p. 94.
44. Sur cette question d'actualité tout à fait banale pour la société musulmane ordinaire et pas seulement pour celle-là, en particulier pour ses couches sociales les plus basses, il ne pouvait pas se retenir de faire des remarques caustiques à l'adresse des prophètes qui avaient apporté au monde leurs religions. «Si le prophète avait eu connaissance de l'absurdité de ces inventions, tout comme nous, il n'aurait pas du tout [eu l'audace de les diffuser et ne se serait pas du tout] décidé à les raconter et devenir ainsi la risée des peuples futurs. Il pensait que si ses ennemis allaient émettre un doute, cela ne pourrait concerner que la conformité de son récit mais en aucun cas l'existence des anges et des djinns, l'existence des phénomènes surnaturels, ce qui ne l'aurait pas troublé et n'aurait pas heurté sa dignité, puisque les prophètes précédents avaient aussi propagé ce genre de légendes et n'y voyaient là aucun déshonneur»: *ibid.*, p. 89.
45. *Ibid.*, p. 87.
46. *Ibid.*, p. 77. Dans un passage similaire, l'auteur, sarcastique, raille l'autorité factice et le savoir de l'ouléma légendaire: «Il s'avère que notre honorable Allah n'a pas déposé une seule once de bon sens dans nos cervelles et qu'il nous traite, nous, ses esclaves, comme des imbéciles. Il en a, ma foi, parfaitement le droit, en effet, n'a-t-il pas devant lui l'exemple flagrant du mollah Akhund Muhammad Baqir Majlisi? Il en découle que nous sommes tous stupides, alors pourquoi ne pas nous ridiculiser, ne pas nous inculquer ces chimères; comment prouverons-nous que nous ne sommes pas les frères d'esprit du mollah? Si nous ne sommes pas ses condisciples, pourquoi n'avons-nous pas relevé les incohérences de ces propos tirés du calendrier de l'Hégire, et qu'à l'inverse, écoutant nos oulémas, nous glorifions en permanence cet insensé de Khizr et admirons sa sottise et sa science illusoire, comme s'il était l'égal de Copernic, qui a découvert que la terre tournait autour du soleil, ou l'égal de Newton, qui a découvert la loi de la gravitation des planètes célestes»: *ibid.*, p. 79.
47. Holbach, *Tableau des Saints, ou Examen de l'esprit, de la conduite, des maximes et du mérite des personnages que le christianisme révère et propose pour modèles*, 1770, t. II, chap. 10, p. 280-282.
48. M. Fatali Akhundov, *Izbrannye*, *op. cit.* (note 4), p. 43-44.
49. C.-A. Helvétius, *De l'Homme, de ses facultés intellectuelles, et de son éducation*, 1797, t. I, p. 120.
50. M. Fatali Akhundov, *Izbrannye*, *op. cit.* (note 4), p. 48.
51. *Ibid.*, p. 153.
52. Akhundov (*ibid.*, p. 68-69) écrivait: «Ainsi, la peur que provoque l'enfer, ne peut être considérée comme une cause suffisante pour empêcher l'homme de commettre un crime. À mon avis, [...] la nature humaine elle-même peut avoir une influence non négligeable sur la question de l'abstinence du crime, parce que la nature humaine éprouve toujours le plaisir de bien faire et le remord de conscience de mal faire, et la science et l'instruction jouent là un rôle majeur [...]».
53. À cette question fait écho l'affirmation de Montesquieu: «Il y a de tels climats où le physique a une telle force que la morale n'y peut presque rien. Laissez un homme avec une femme: les tentations seront des chutes, l'attaque sûre, la résistance nulle. Dans ces pays, au lieu des préceptes, il faut des verrous. Un livre classique de la Chine regarde comme un prodige de vertu de se trouver seul dans un appartement reculé avec une femme sans lui faire violence»: Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, 1748, Livre XVI, chap. 8, p. 221.
54. Akhundov poursuit ce passage par l'accusation suivante: «Les monstres musulmans dans les pays d'Afrique qui se permettent en permanence de pratiquer l'excision sur de jeunes noires, de les vendre sur les marchés en terre musulmane, et leurs riches maîtres musulmans qui s'autorisent à les acheter et les garder dans leurs harems, ces véritables réserves de femmes sous la garde des eunuques, – tous ces gens croient bien à l'enfer»: M. Fatali Akhundov, *Izbrannye*, *op. cit.* (note 4), p. 67.
55. *Ibid.*, p. 67.

56. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Livre XVI, chap. 6, «De la polygamie en elle-même», 1835, O. C., p. 538.

57. *Ibid.*, livre XVI, chap. 7, «De la séparation des femmes d'avec les hommes».

58. M. Fatali Akhundov, *Izbrannye, op. cit.* (note 4), p. 109.

59. *Ibid.*, p. 136.

60. *Ibid.*, p. 112.

61. *Ibid.*, p. 136.

62. *Ibid.*, p. 74. En accusant le clergé chiite d'avoir éveillé un fanatisme religieux aberrant, parmi les masses incultes, parce qu'ils organisaient chaque année des reconstitutions de l'«Achoura» pour commémorer l'assassinat de l'imam Hussein, petit-fils du Prophète Muhammad, le libre-penseur azerbaïdjanais adjurait, courroucé et amer : «Oseras-tu quelque part, dans un coin du royaume de Perse, sous l'influence de la persécution des oulémas-charlatans, [ouvrir] la bouche [et] dire au peuple ignare : "tu pleures les Arabes exterminés, fondateurs de ta secte, dans tes représentations tragiques, On ne peut rien y faire ! Au souvenir de ce triste épisode, tu te martèles la tête et la poitrine ! On ne peut rien y faire ! Mais à quoi bon en même temps s'automutiler à coups de poignards et de couteaux ? À quoi bon envoyer à Kerbala et à Nadjaf des caravanes de cadavres mutilés, tu infestes l'air de cette odeur de mort fétide et en cours de route, lors des étapes, tu suscites le dégoût et la répugnance chez les voyageurs par cette odeur pestilentielle ignoble ?" Que doit faire un pauvre libre penseur, quand les rebuts de l'humanité – les oulémas l'empêchent d'émettre une simple objection à ce sujet ? » : *Ibid.*, p. 56-57.

63. *Ibid.*, p. 205-206.

64. D. Diderot, *Discours d'un Philosophe à un Roi*, O. C., t. IV, *Miscellanea philosophiques*, Garnier, 1875-77, IV, p. 33-36.

65. M. Fatali Akhundov, *Izbrannye, op. cit.* (note 4), p. 99.

66. *Ibid.*, p. 155.

67. *Ibid.*, p. 151.

ALEXANDRE DJUMAEV*

Membre de l'Union des compositeurs d'Ouzbékistan et du Conseil international pour la musique traditionnelle, Tachkent, Ouzbékistan

Les « prodiges » et innovations de Russie et d'Europe perçus par l'« autochtone centrasiatique »

L'étude comparée des cultures est depuis longtemps pratiquée dans les recherches contemporaines. Cette méthode a ses avantages, permettant d'attirer l'attention sur l'image de chacun, «de part et d'autre», ses sensations subjectives et ses représentations. Un projet germano-russe né et mené à Wuppertal, au milieu des années 1980, est sous cet angle un bon exemple. Son objectif était d'étudier la vision que les jeunes Allemands avaient de la Russie et des Russes, et inversement¹. Les titres de certaines des publications liées à ce projet étaient parlants : «Regard des Allemands sur la Russie», «La Russie et les Russes vus par les représentants allemands du Mouvement des Lumières», «L'Allemagne et les Allemands vus par les Russes».

Dans ce type d'études, la perception visuelle est pratiquement la source essentielle des recherches. Elle intervient également dans l'examen des paradigmes de civilisation «Orient» – «Occident» ou «Islam» –, «Christianisme»². L'«œil», ici, est une métaphore conceptuelle généralisée. Il englobe les autres sensations primaires – auditives, tactiles, olfactives. Et les observations primaires réalisées «dans le réel». N'est-ce pas ce dont il s'agit lorsque les peuples autochtones ont une perception immédiate «par l'oreille» d'une musique russe et quand les Russes en ont une d'une musique d'un peuple «différent»? Ou encore, lorsqu'on évoque la perception auditive par les Centrasiatiques du bruit d'un train (*gumbur-gumbur*)? Cette perception auditive est renforcée par l'image du train (*ātaš arāba* – «*arāba* (chariot) de feu»). Cette dissection des significations en tadjik et ouzbek peut parfaitement s'expliquer par l'«isolement» des formes de la perception sensorielle.

La connaissance «par les yeux» «humanise» et rend les recherches historiques vivantes. Mais elle augmente le risque de subjectivisme, suscité en cas d'«aberrations visuelles». La connaissance «existentielle» de la culture «des autres» s'apparente d'une certaine façon à la perception artistique. La réaction psycho-émotionnelle immédiate de l'homme centrasiatique est le reflet de sa conscience mytho-poétique et ethno-nationale. Elle s'est exprimée dans les significations par un langage mytho-poétique, chargé d'images symboliques. Le choc culturel immédiat passé, les nominations-symboles ont changé, se sont ajustés et sont restés comme des «témoignages historiques», des anachronismes culturels. Dans le cas du train susnommé on a affaire à tout un enchaînement de nominations : *ātaš arāba* – *āhan arāba* – *gumbur-gumbur* – *šaytān arāba* – *qarā tulpar* («le coursier noir» chez les Kirghiz)³ – *po-is* («transcription» phonétique du russe *poezd* – train) et, enfin, le signifiant contemporain *poezd*. L'histoire des relations de l'Asie centrale et de la Russie permet de mettre en évidence ce type d'«enchaînement», lorsqu'on aborde la perception conceptuelle des innovations, ce que nous examinerons plus avant⁴.

Malgré les contacts innombrables que l'Asie centrale eut avec la Rus' – Russie, il n'y eut pas d'interactivité permanente, constante et durable entre ces deux cultures. On peut parler de l'impermanence des contacts, qui sont restés dans l'ensemble discrets, de périodes de reflux – de diminution et d'extinction –, et d'afflux – de rétablissement et d'essor. C'est ce qui explique que, pour les différents groupes de la population, le transfert culturel russo-européen a souvent pris la forme d'une «intervention culturelle», dont l'impact sur les consciences a été fort. Les premières représentations des uns comme des autres concernant la culture, la vie quotidienne, les coutumes, les mœurs, ont reposé fréquemment sur des opinions superficielles ou trompeuses. Les «connaissances orales» se sont transmises sous forme de rumeurs, d'observations fortuites, et d'affirmations sans fondement. Elles se sont développées en stéréotypes stables, capables de perdurer. Certains acteurs de la vie culturelle dans le Turkestan de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle ont prêté toute leur attention aux éléments trompeurs et préconçus qui pouvaient alimenter les caractéristiques des deux cultures.

La Turquie ottomane, les pays arabes, l'Iran, l'Inde, ont aussi connu ce type de transfert, ce qui permet de mettre en valeur les points communs et les différences essentielles entre ces cas de figure et le transfert russo-centrasiatique. La question de définir une typologie du processus de perception et d'appropriation des valeurs culturelles étrangères dans différents pays et régions s'est donc posée.

La pénétration des valeurs culturelles en Asie centrale s'est effectuée par divers «canaux», que les travaux de recherches ont désormais vulgarisés. Nous examinerons brièvement certains d'entre eux, en liaison avec la thématique étudiée.

La diplomatie a joué un rôle essentiel dans la manière dont se sont formées les représentations des protagonistes. L'offre de cadeaux était considérée comme une part obligée des relations diplomatiques dans les ambassades. Des collections d'«objets étonnants» sont désormais connues dans l'histoire des relations commerciales, économiques et diplomatiques entre l'Asie centrale et la Russie. Ces cadeaux étaient destinés, comme il se doit, aux têtes couronnées et aux dignitaires. Leur champ et degré d'influence sur le mode de pensée du reste de la population restaient limités.

Plus stables et démocratiques que les échanges culturels étaient les échanges commerciaux. L'activité des marchands (*tuğğār*; *ahl-i tuğğār*) était intrinsèquement liée aux voyages. Les voyageurs-négociants traversaient les villes d'Asie centrale pour pénétrer dans les pays musulmans, en Russie, en Europe. Ils véhiculaient non seulement des objets, mais aussi des connaissances et des idées. Vraisemblablement, ils acheminaient également les dénominations des objets «prodigieusement étranges», introduits par leurs soins.

Le voyage est le mode d'exploration préféré dans la culture islamique pour appréhender l'environnement. Une source poétique postérieure écrite en ouzbek est, à ce sujet, révélatrice :

«Musofir bo'lmagan bo'lmas musulmon⁵.

Musofir bo'lgil andin olgil iymon.

(N'est pas musulman, celui qui ne voyage pas,

Sois d'abord un voyageur et adopte ensuite la foi⁶).»

Un grand nombre d'auteurs ont écrit sur l'utilité et les règles des voyages (*adab*). Un genre littéraire particulier consacré aux voyages des musulmans a ainsi vu le jour. En farsi et turc ancien, des termes généraux définissent cette littérature, *siyāḥat nāma* ou *saḡar nāma*, *Le Livre des voyages*.

Bien que le voyage fût traditionnellement encouragé comme un bienfait agréé par dieu pour chaque musulman⁷, pour un habitant d'Asie centrale son champ d'application au Moyen Âge restait essentiellement le pèlerinage (*ḥadjj*) à La Mecque, à Médine. La route traversait généralement les pays de l'Orient musulman, mais pouvait varier. Un grand nombre de fidèles d'Asie centrale, bien avant la conquête russe, avaient déjà accompli des voyages en Russie et en Europe. Leur nombre augmente sensiblement à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle. Des dizaines de voyageurs ont laissé des descriptions de leurs pérégrinations enrichies d'une information abondante sur les «choses prodigieuses» qu'ils voyaient en terres étrangères⁸. Les voyageurs accordaient une attention toute particulière aux pèlerinages des *djadid*, qui publiaient leurs souvenirs et carnets de voyage personnels. L'expérience formatrice

acquise au cours de ces voyages leur servait de base pour œuvrer activement à l'éducation des autres.

Si les cadeaux des ambassadeurs étaient des pièces uniques, généralement fabriquées sur commande, les marchandises et objets rapportés par les marchands-voyageurs et les pèlerins du *hadj* étaient des objets de consommation courante. Les uns comme les autres étaient désignés comme des « prodiges ». Les nominations correspondantes communes en tadjik et ouzbek étaient '*ağība* (pl. '*ağā'ib*), *mu'ğiza* (pl. *mu'ğizāt*) : merveille, miracles, prodiges. Dans le langage populaire également : *farāngi* (européen), *amrikon* (*amrikoi*), *gambur* et autres⁹. Certaines nominations se retrouvent dans les titres des sources écrites.

De toute évidence, les tentatives d'appréhension par l'élite musulmane centrasiatique de la civilisation européenne avaient déjà cours avant l'installation des Russes dans la région. Les connaissances d'une « autre philosophie » provenant des documents européens et russes parvenaient en Asie centrale à travers des traductions de l'arabe, du russe, et des langues européennes. Elles constituaient une perception opposée – mythopoétique et réaliste des innovations européennes qui s'installait par la suite dans la « politique culturelle » consciente des *djadid*.

Un grand nombre d'observations précieuses sont déposées dans des notes « à usage personnel », dans des remarques inscrites « dans la marge », dans la correspondance personnelle. Ce type de source, contrairement aux œuvres importantes de caractère historique est moins bien conservée. On peut trouver des notes éparses et des réflexions sur la civilisation européenne dans les collections de l'Institut Al-Biruni d'études orientales de l'Académie des Sciences d'Ouzbékistan. Comme les fragments anonymes ou extraits en persan, qui ont été constitués en 1781 et qui contiennent des références à l'Encyclopédie Britannique : sur l'explication du terme et sur la signification de l'institution « *kumpānī* » par exemple de la *East-India Company*, du terme « *pārlamān* » (parlement) « sur le système parlementaire dans la politique d'État britannique, et sur certaines autres questions intitulées *dīgar falsafa* (autre philosophie, c'est-à-dire institution) »¹⁰.

En 1904, un certain Azimaddin al-Alavi traduisait de l'arabe en tadjik l'œuvre de Hassan Hussaini at Tavirani (XIX^e siècle), *Les Clés des enseignements de la traduction [du livre]*, « *Les pensées phares de la nécessité du voyage et des carnets de route* », qu'il dédiait à l'émir de Boukhara Abd al-Ahad (1885-1910) :

« [L'ouvrage est] consacré aux causes qui ont contribué aux progrès des peuples européens dans les domaines économique, militaire, culturel. L'auteur considère que les voyages et les carnets de route en sont les raisons principales. Les découvertes par les Européens des autres pays, l'étude de la vie, de l'histoire, de la science et de la culture des autres peuples, la mise en œuvre de leurs réalisations – dit l'auteur – ont servi de moteur à l'essor culturel qui s'ensuivit en Europe. L'essentiel

de l'ouvrage est consacré à un classement des versets du Coran, des hadiths et des maximes où il est question de l'utilité des voyages¹¹. »

Le choc culturel provoqué par les innovations et ses conséquences inattendues ont souvent été exploités par des hommes d'État en visite et par d'autres voyageurs. Le but recherché était de produire une impression inoubliable sur la population centrasiatique et, par-là, d'accélérer et de faciliter l'instauration de relations amicales ou de confiance, de faire bonne impression. Chef d'une mission diplomatique à Khiva et Boukhara en 1858, le colonel N. P. Ignatiev s'arma d'un appareil photo, quasiment le premier en Asie centrale, escomptant par cette invention extraordinaire à l'époque, stupéfier les esprits et établir avec les membres de la communauté locale des relations d'amitié¹². L'appareil et le photographe avaient quelque chose de magique pour les habitants de Khiva et suscitaient leur frayeur. Toutefois, ce sentiment fut progressivement maîtrisé, pour laisser place à la curiosité et au désir de se faire photographier, et ce, aussi bien chez les gens simples que chez les personnes de marque¹³.

Dans un second temps, la peur de la magie ayant disparu (du fait de la répétition du prodige et de sa rapide renommée), l'objet suscita la curiosité et le désir de comprendre le processus même d'obtention des photographies, ce qui est décrit un peu plus tard, après l'affermissement de la présence russe en Asie centrale, par N. A. Maev :

« La veille, le bek avait appris avec étonnement qu'un de ses hôtes, M. Krivcov, faisait de la photographie et avait apporté avec lui des appareils photographiques. Le bek et l'émir en personne avaient entendu parler de cet art ingénieux de réaliser des portraits instantanés depuis longtemps et ils désiraient fort avoir le photographe pour convive. Le bek implorait qu'on lui montrât comment tout cela fonctionnait, mais Monsieur Krivcov refusa catégoriquement d'entreprendre des travaux de photographie avant l'arrivée de l'émir et sans son autorisation¹⁴. »

Et plus loin, Maev nous explique comment l'émir de Boukhara Muzaffar (1860-1885) exprima sa joie « de voir tout ce qui était nouveau », posa des questions sur la façon d'obtenir des photographies, examina l'appareil et émit le désir de se faire photographier¹⁵.

Bien plus tard, au début du XX^e siècle, la situation se répéta avec l'apparition en Asie centrale et au Turkestan du gramophone. Parmi les différentes innovations techniques qui venaient de Russie (la photographie, les machines à coudre Singer, le télégraphe, le téléphone, le train, les montres, le phaéton, la typographie, et beaucoup d'autres choses encore), c'est précisément le gramophone qui sèmera un certain trouble dans la société. Il marquera fortement les esprits scientifiques et la création artistique des intellectuels musulmans locaux de l'époque – écrivains, poètes, musiciens, théologiens – et permettra

de faire évoluer les goûts artistiques et les préférences d'une société sévère, conservatrice et traditionnelle; il contribuera enfin à l'émergence d'autres valeurs culturelles¹⁶.

Bien qu'ils soient apparus au Turkestan beaucoup plus tard que l'appareil photo, le gramophone et le phonographe suscitèrent une réaction analogue lorsque les gens en firent la découverte. Le choc culturel se manifestait dans les expressions qui l'accompagnaient: «un miracle», «un tour de passe-passe», «de la sorcellerie». Les témoignages à ce sujet proviennent de nombreux contemporains; nous nous référerons aux souvenirs de certains membres de la communauté intellectuelle en Ouzbékistan. Tašmuhamed Kary-Nijazov (1897-1970), personnalité du monde scientifique, témoigne ainsi:

«L'apparition du phonographe (puis du gramophone) a eu à peu près le même effet que le télégraphe. J'avais 9 ou 10 ans, lorsque j'en ai vu un pour la première fois. C'était un jour de marché. Sur la place, pas loin d'une maison de thé, un phonographe trônait sur une table, qui rappelait un tabouret haut. Ce support était entièrement recouvert d'un tissu rouge. Quelques spectateurs avaient formé un cercle autour de lui, à distance respectable. Le propriétaire de l'appareil fit quelque chose et on entendit soudain un chant mélodieux. Les cris d'étonnement fusèrent de partout: "c'est un vrai prodige!". Le phonographe fut très vite éteint. Après avoir retiré le pavillon-amplificateur, montrant aux spectateurs un écouteur, le propriétaire de l'appareil déclara que ceux qui le souhaitent pouvaient écouter la chanson avec des écouteurs, après s'être acquittés de cinq kopeks. Plusieurs personnes s'installèrent près de l'appareil et se mirent, chacun à leur tour, à écouter la mélodie avec les écouteurs. À proximité de l'appareil, même sans écouteur, on entendait tout de même un peu la musique, il est vrai, le son était faible et confus. Quand les auditeurs commencèrent à se séparer, plusieurs badauds les entouraient: – le son était très faible, mais nous aussi, nous avons entendu la chanson, – dit l'un d'eux, – Mais vous, vous avez dû avoir un très bon son? – Oui, effectivement. – Et qu'est-ce que cela signifie, tout ça? – C'est évident, c'est un tour de passe-passe. – D'accord, mais vous avez eu le fin mot de l'histoire? – Le secret est dans le tabouret. – Qu'est-ce que vous entendez par là? – Le chanteur est niché à l'intérieur. – C'est parfaitement exact, je partage votre opinion, – dit le spectateur. Bien entendu, moi aussi j'étais de cet avis¹⁷.»

L'écrivain ouzbek Aybek (1905-1968) se souvient également:

«Ils m'avaient amené devant une sorte de caisse vernie, surmontée d'un énorme cornet. L'un des gamins tourna l'orifice vers nous. Un plateau noir se mit à tourner à toute vitesse à la surface de ladite caisse et on entendit de la musique sortir de ce conduit, et quelqu'un se mit à chanter en russe. Je ne comprenais pas un mot, mais surpris, j'écoutais avec intérêt. Quel était ce miracle?! Ensuite, j'ai demandé à voix basse: – C'est quoi ça? De la sorcellerie? Comment s'appelle ce truc? Les garçons rigolèrent. – C'est un gramophone. À Tachkent, il n'y en a pas, c'est mon père qui vient tout juste de le rapporter de Moscou, dit un des gamins, les yeux brillants. – Tout le

mystère est dans ces plateaux, ce sont eux qui font la musique. – Et il arrêta aussitôt l'appareil. – Bon, ça suffit, tu écouteras ça à un autre moment. "Si seulement je pouvais le toucher" pensais-je en moi-même. – et le réentendre!¹⁸!"»

L'ouverture d'une maison de thé privée dans la partie ancienne de la ville de Tachkent en 1905 fut un événement historique qui reste un témoignage remarquable de la découverte collective du gramophone. L'initiative en revenait à un entrepreneur, qui s'intéressait largement à la culture, Il'homdjon Inogomdjonov (1872-1938), plus connu sous le nom d'Il'hom Samovarči (Il'hom, dit le «propriétaire d'une maison de thé»). Il avait fait l'achat à Moscou de ce gramophone pour son salon de dégustation et y avait invité un chanteur célèbre à l'époque, Mulla Tujči Tašmuhamedov (Tujči Hofiz, 1868-1943), pour l'ouverture de l'établissement. Une annonce publique sur la présence du «gramophone miraculeux» (*mu'gizotdir girmofon*) attira une foule de gens dans cette maison de thé. L'écoute de la musique provoqua de vives réactions, des voix s'élevèrent pour crier à la sorcellerie et au miracle (*mu'gizot*), à la présence de Lilliputiens dissimulés dans la caisse noire, etc. C'était le chanteur en personne, qui, pour dissiper les fausses interprétations, donnait la version scientifique et conforme à la réalité de ce phénomène¹⁹.

Après cet événement, l'engouement pour le gramophone au Turkestan grandit sérieusement. Les deux enthousiastes qui s'étaient trouvés parmi les pionniers de «l'affaire du gramophone» au Turkestan, après en avoir maîtrisé les mystères, transformèrent leur intérêt en activité commerciale. Il'homdjon Inogomdjonov établit des relations avec l'usine de fabrication à Varsovie et le studio d'enregistrement à Riga, fondant une filiale analogue à Tachkent. Au début des années 1910, Mulla Tujči Tašmuhamedov, le chanteur ouzbek, ouvrit des bureaux de vente de gramophones et de disques à Tachkent, Khodjent et Andijan. Ce fut le début d'une ère de frénésie d'enregistrements pour les chanteurs et musiciens du Turkestan et de Boukhara, dans laquelle s'impliquèrent des entreprises russes et européennes. Et, conjointement, d'une ère nouvelle dans la vie socio-culturelle et intellectuelle de la région.

Les signes et les descriptions du gramophone et du phonographe dans le lexique du quotidien et le lexique littéraire des peuples d'Asie centrale sont remarquables. Il est caractérisé comme «une merveille étonnante» (*ağoib bir mu'gizot*), «une machine-chanson» ou une «machine à chanter» (*mošina-košuk*), etc. Le poète de Tachkent Hislat (Mulla Sayid Haibatulla Khodja – 1880-1945) appelle l'appareil «la machine qui enregistre une chanson» (*košukni olguchi mošina*), avec une indication sur sa localisation possible – dans une maison de thé et des salles d'invités (*mihmānkhāna*)²⁰. Les poètes de l'époque chantent les louanges du gramophone en tadjik et en ouzbek. Parmi eux se détache Tašhodža Asiri Hudžandi (1864-1915), qui lui a consacré un

grand poème en ouzbek («*Gromufin*»)²¹. Ce poème, largement diffusé au Turkestan, fut traduit en tadjik. Le poète utilise des images impressionnantes et traditionnelles, des épithètes, des hyperboles enthousiastes, et des comparaisons fantastiques pour la promotion inédite du gramophone. L'éloge d'Asiri dépasse toutes les limites par ses comparaisons venues d'un monde imaginaire «alternatif». Le gramophone est désigné par le terme d'«enchanteur», un être dont la substance sonore a donné une âme à un corps sans vie (allusion évidente à l'âme qui, grisée par la musique, entra dans le corps d'Adam), et même le Christ (al-Masih) a, auprès du gramophone, acquis les capacités d'animer les êtres : le chant du gramophone dépasse largement Muhammad Ibn Dâwûd et son *Livre de Vénus* ; il n'a pas son pareil, etc.

L'apparition du train n'a pas inspiré moins de créativité chez les intellectuels centrasiatiques et une grande partie de la population. Comme nous l'avons déjà noté, cette réaction fut traduite en tadjik et en ouzbek et, ce qui est à souligner, dans un lexique identique. Le terme en tadjik *arāba-i* et en ouzbek *ataš arāba* (le chariot de feu) est fixé à la fin du XIX^e siècle chez plusieurs auteurs et dans diverses éditions²². Il a continué à être en usage dans la première décennie du XX^e siècle²³. Parallèlement, d'autres dénominations des réalités proches apparaissent : *rāh-i āhan* (chemin de fer), *araba-i āhanī* ou *āhan arāba* (chemin de fer)²⁴. Au début du XX^e siècle, une devinette anecdotique sur le train circulait dans les milieux littéraires iraniens, énigme destinée à des consciences façonnées par des images séculaires : «qu'est-ce qui peut se substituer au tapis du prophète Hazrat Sulaiman à notre époque ? – Le chemin de fer (*rāh-i āhan*)»²⁵. Par ailleurs, une chanson iranienne, populaire et satirique écrite à Téhéran par Valentin Žukovskij (1858-1918), célèbre iranisant russe, met en image les émotions des jeunes beautés de Téhéran à l'occasion de l'installation du chemin du cheval de fer :

«Le Roi des rois d'Iran
A apporté un engin à Téhéran.
Ô Roi, mais qu'as-tu fait là ?
Tu as ruiné Téhéran,
Les femmes en ont perdu la tête.
Elles ont tellement pris le train,
Qu'elles ont cassé le marchepied.
Une fumée épaisse a rempli l'air :
Des épouses enjouées vont voir un aïeul.
Je ne veux ni gilet à bordure festonnée,
Ni souliers pailletés,
Je ne veux pas non plus de voile fin,
Je veux juste un train.

L'engin est arrivé à nos portes,
J'ai tendu mon billet au soldat,
J'ai vu un mastodonte, la peur m'a saisie :
Et s'il allait se ficher dans mon âme ?
L'engin est parti pour Dawlat-Abad.
J'ai payé un *kran*²⁶ pour rien.
Je mourrai l'âme en paix,
Je voudrais bien un train²⁷. »

À la même époque l'image de l'omnibus (*konka*) s'était introduite même dans l'art de peinture murale (principalement dans les salles d'accueil, *mihmānkhāna*) des villes du Turkestan russe :

«À la fin du XIX^e siècle – début du XX^e siècle de nouveaux motifs apparaissent dans les décorations architecturales : paysages de ville, dessins d'omnibus, etc. À Khodjent, à Ferghana, on pouvait voir dans certaines maisons cossues appartenant à des notables et des juges (les *baï* et les *kazii*), de la peinture murale, grossièrement inspirée des modèles décoratifs anciens, qui représentaient des bancs, des maisons alignées devant lesquelles un train passait. On vit apparaître un art décoratif influencé par les objets manufacturés russes, jusqu'aux décors des étiquettes. L'univers traditionnel de l'ornementation était envahi par ces choses inutiles venues d'ailleurs²⁸. »

L'image du train a occupé une place particulière dans les arts poétiques, musicaux, populaires et décoratifs. Une chanson sur les trains était très populaire au Turkestan d'avant la révolution. Son titre était purement phonétique «*Gumbur-Gumbur*»²⁹. Comme l'assemblage *ataš araba* cette dénomination reflétait deux formes de perception sensorielle : la perception auditive et la perception visuelle. Les chanteurs boukhariotes (les *mawrigikhān*) mélangeaient dans leurs textes lyriques le bruit du roulement d'un train et l'image d'un rossignol, comme, par exemple, dans un des chants traditionnels, appartenant au genre national *shiru-shakar*, en tadjik et ouzbek :

«Pois kelib gildilab,
Bulbuli boghi man, biō
(Le train est arrivé avec fracas,
Viens, rossignol de mon jardin)³⁰. »

On trouvait des exemples d'image de train également dans l'art décoratif³¹.

Les exemples du chemin de fer et du train, de la photographie et du gramophone, et beaucoup d'autres témoignages analogues, permettent de voir très clairement les

étapes de la perception et de l'appropriation des innovations techniques et culturelles européennes. On peut les ramener à la typologie suivante, définie au préalable en termes à la fois diachroniques et synchroniques :

- a) premier choc culturel de rejet, d'incertitude et de peur ;
- b) engouement et appropriation ;
- c) « acquisition » et intégration dans la culture autochtone.

L'étape initiale – le choc au contact de l'« objet prodigieux » ou de la « chose magique » et l'apparition d'une situation de choc culturel – ne peut se limiter dans le temps à une période historique (initiale) donnée. Les faits montrent que cette période peut accompagner les innovations techniques au fur et à mesure de leur apparition (presque soixante ans se sont écoulés entre l'apparition de la photographie et celle du gramophone). À chaque fois, ce phénomène consiste en une expérience émotionnelle et sensorielle immédiate, qui saisit la sphère de la conscience ethno-nationale et mytho-poétique. L'immédiateté de la situation permet de caractériser cette phase (par analogie avec le principe de Marx) comme la « période primitive d'accumulation des impressions ».

Pour des catégories bien déterminées de la population (en premier lieu, les intellectuels musulmans), le choc culturel et l'acquisition conséquente des valeurs culturelles conduisaient souvent à des situations paradoxales, à une autocritique culturelle dévastatrice. En Asie centrale, ce scénario a fonctionné à deux reprises, après l'arrivée des Russes dans la seconde moitié du XIX^e siècle – début du XX^e siècle et lors de la chute complète du « rideau de fer » au début des années 1990. Dans les deux cas, la vague d'autocritique ravageuse a engendré (avec d'autres facteurs) des changements catastrophiques dans les systèmes sociaux et dans la conscience de « l'autochtone centrasiatique ».

La conscience populaire renvoyait les innovations, le perfectionnement de ce qui était déjà familier, la création d'appareils techniques, à la magie et au merveilleux, voyait souvent dans leur apparition les « machinations du démon ». Le comportement face à ces phénomènes était plus neutre dans les milieux artisanaux et industriels et dans certains secteurs d'activité, et des dénominations étaient finalement trouvées pour les « machinations » en question. C'est le cas pour le chemin de fer et le train (*ṣayṭān arāba*)³².

Les différentes couches et groupes de la société centrasiatique, à l'exception, visiblement, des juristes et théologiens musulmans, « classaient » les innovations techniques d'origine russo-européenne dans la catégorie « magies » et « merveilles ». Même les *djadid* qui se mirent, dès le début du XX^e siècle, à démystifier les secrets

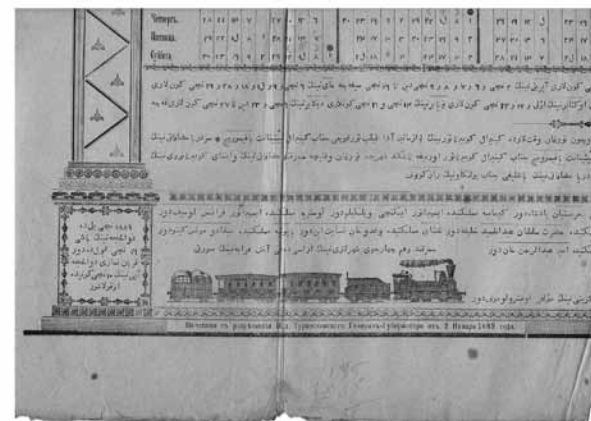
de ces « merveilles » et à les promouvoir parmi la population éclairée du Turkestan et de Boukhara, employaient des termes et adjectifs en usage dans le peuple comme *'aḡā'ib*, *mu'ḡiza*, etc. Le titre de la brochure en ouzbek de l'écrivain Hadji Muhammad Usman Bek Ish Muhammad ugli est *Recueil des merveilles et perfections de l'univers* (*Ġamī' 'aḡā'ib al-faḍā'il 'ālam*)³³. Cet ouvrage donne le descriptif et le mode d'emploi de certains de ces objets, comme la montre, le microscope, l'électricité, le train, le phonographe, ou encore le bateau à vapeur³⁴. Le texte est accompagné d'illustrations, parmi lesquelles une image ancienne de phonographe en train d'enregistrer un musicien (fig. 3).

La première étape était suivie par celle de la légitimation officielle et juridique (loi islamique et fatwa des théologiens). La pensée théologique examinait les innovations selon un ensemble de critères (*bid'a*)³⁵. Avant d'être acceptées dans la société, il leur fallait franchir différents obstacles comme, avant tout, la barrière socio-psychologique³⁶. La confrontation intellectuelle qui exprimait des jugements de valeurs opposés était souvent incontournable. Le rapport au gramophone est un cas de figure justement édifiant. L'appareil avait, comme d'autres innovations, ses partisans farouches (cf. plus haut) et ses détracteurs. Pour la partie conservatrice des intellectuels musulmans, adeptes de la loi traditionnelle immuable et de règles bien déterminées de la vie sociale, le mauvais usage de l'appareil pouvait être sujet à caution. On savait que, parallèlement aux salles d'accueil et maisons de thé, l'appareil était utilisé dans des établissements de mauvaise réputation – bouges, tavernes, restaurants, maisons closes où l'on pratiquait la consommation d'alcool, la danse, et autres divertissements – présents dans un certain nombre de villes du Turkestan et d'Asie centrale. Là, le gramophone avait un répertoire correspondant à son usage. Cette sphère d'exploitation ne pouvait que provoquer une réaction négative. Le gramophone tomba alors parmi les formes de divertissement condamnables, à l'image d'autres instruments, de certains genres musicaux et musico-poétiques. Cette question a été évoquée dans une revue musulmane théorique, dans laquelle le gramophone fait partie des Interdits (*ḥarām*) aux musulmans, au même titre que les instruments et attributs musicaux comme le chant poétique en vers (la *qaṣīda*), les chants d'amour ou *ghazals* lyriques (*'aṣikana gazallar*) et autres divertissements³⁷.

Parallèlement dans la société, à travers différents textes descriptifs et explicatifs et dans la pratique, « le champ d'information et de connaissance » se formait et s'élargissait. C'est justement ce qui accélérât le processus de dépassement des barrières psychologiques ou autres sur la voie de l'acquisition des innovations. Et, enfin, dans certains cas (comme cela s'est produit avec la diffusion du gramophone), l'innovation devenait la cible des entreprises, embrassant de larges couches de la population culturelle et se transformant avec le temps en composante naturelle et inséparable de la culture nationale.

Sur cette voie, l'appropriation initiale «lexicale» et imagée n'était rien d'autre qu'une tentative inconsciente d'«intégrer» ces innovations dans un système de coordonnées culturelles nationales, de les relier à une échelle traditionnelle mytho-poétique de valeurs de la conscience culturelle de la communauté. Toutefois, ici une situation paradoxale guettait les «partisans du nouveau». La maîtrise et l'appropriation des choses prodigieuses venues de l'étranger, qui étaient devenues une partie de la culture nationale, entraînaient la disparition d'une certaine partie de la conscience ethno-nationale et mytho-poétique. Extérieurement cela se traduisait par le remplacement de symboles signifiants particuliers par des symboles russes et européens rationnels (par exemple, à la place de symboles sémantiques et multi-signifiants, vint une dénomination unique, le «train»). S'internationalisant, la culture «se dépersonnalisait» et passait par une phase de «déculturation». L'écroulement de la conscience mytho-poétique se révélait être le prix incontournable à payer pour parvenir à un essor culturel sécularisé et orienté sur la technique. Bien sûr, pour un temps, jusqu'à la phase suivante du choc culturel inversé, à la recherche d'un «prodige», cette fois-ci, national : et jusqu'aux tentatives de clore cette phase, et de faire contrepoids aux «prodiges» de la mondialisation contemporaine.

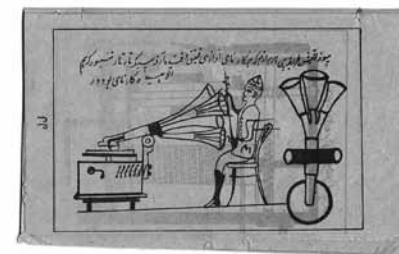
*Traduit du russe par Fabienne Mariengof,
revu par Michel Espagne, Svetlana Gorshenina et Claude Rapin*



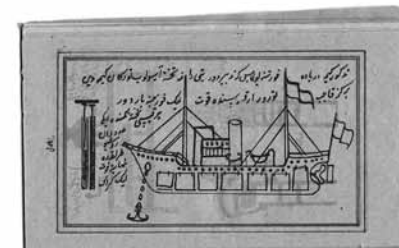
1



2



3



4

Figure 1. Dessin d'un train avec une légende précisant «dessin du train (*ātaš arāba*) entre les villes de Samarkand et Tchardjouï». In *Kalendar' na 1889-j god* © D.R.

Figure 2. Couverture du livre *Hadji Muhammad Usman Bek Ish Muhammad ugli*, 1913.

Figure 3. Dessin d'un musicien avec un instrument sato (ou *gidzak*) devant un phonographe et un court descriptif sur les «procédés d'enregistrement d'un son». In *Hadji Muhammad Usman Bek Ish Muhammad ugli*, 1913, p. 55 © D.R.

Figure 4. Dessin d'un bateau à vapeur (*kema*) avec un court descriptif de sa structure. *Ibid.*, p. 68 © D.R.

Figures 5 et 6. voir cahier iconographique, XXVI et XXVII.

NOTES

* Le présent texte est une traduction de la version parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 245-247.

1. L. Kopeliev, «Znakomim s Vuppertal'skim proektom. Russkie i nemci...», *Kniga istoričeskikh sensacij*, Moscou, Raritet, 1993, p. 169.
2. Parmi les nombreuses formulations, je rapporterai ici les exemples suivants : A. Maalouf, *The Crusades through Arab Eyes*, translated by Jon Rothschild, New York, Schocken Books, 1985 ; A. Ja. Gurevič, *Kul'tura i obščestvo srednevekovoj Evropy glazami sovremennikov (Exempla XIII veka)*, Moscou, Izdatel'stvo «Iskusstvo», 1989 ; N. A. Samojlov, «Azija (k. XIX–n. XX vv.) glazami russkikh voennykh issledovatelej», *Strany i narody Vostoka*, pod obščej redakciej M. N. Bogoljubova, vyp. 28. Geografija. Ètnografija. Istorija. Kul'tura, Saint-Petersbourg, Centr «Peterburgskoe vostokovedenie», 1994, p. 292-324 ; B. Babadžanov, «Russkaja kolonizacija Central'noj Azii glazami mestnyh musul'manskikh intellektualov», in E. V. Abdullaev (éd.), *Uzbekistan i Japonija na vozroždajuščemsja Šelkovom puti (sbornik dokladov naučnoj konferencii)*, Tachkent, 14-16 décembre 2006, Tachkent, 2007, p. 33-48.
3. Je dois la dénomination *qara-toulpar* à une communication personnelle de l'ethnomusicologue kirghize Saghynaly Subanaliev.
4. Sur la perception des nouveautés culturelles et techniques de la Russie en Asie centrale, en particulier du train et du chemin de fer, cf. également : A. Djumaev, «Najdëm li my sebja v potoke peremen? Dinamika istoričeskogo processa i kartiny mira v kul'ture sredneazijskikh narodov», *Družba narodov*, n°4, Moscou, 2008, p. 161-183.
5. La première ligne est une maxime (*makal*) très connue dans le passé, incluse par V. P. Nalivkin dans un manuel (cf. *Tirma Kitab ki dżanab Nalifkin tarafidan dżam' kilungan' edi, Turkistan dar-al-'ulum aš-Šarkijaning sa' i va ihtimami bilan ukučilar učun tab' va nasr bo'ldi. 2-nči tab'*, Tachkent, 1920, p. 3).
6. Harabatij, *Masnavij Harabatij. Ba ihtimam-i Mulla Zafar Bik Muhammad ugli*, Tachkent, Litografija Jakovlev, s/d, p. 47.
7. Cf. par exemple Al-Islah, «*Ulamu salafining bakiəsi*», *Al-Islah. Musulman'skij žurnal*, Tachkent, dj. 1, n°6, 1915, p. 164-167 (sur l'utilité des voyages, avec renvois aux sources musulmanes).
8. Cf. l'article de vulgarisation : A. Kurbanmamadov, «Licom k Evrope», *Zvezda Vostoka*, Tachkent, n°3, 2004, p. 100-113.
9. À *farangi* se rapportaient les objets importés : les tissus, les chaussures, les vêtements, fabriqués au-delà du monde musulman. Cf. T. A. Abdullaev, S. A. Hasanova, *Odežda uzbekov (XIX – n. XX vv.)*, Tachkent, FAN 1978, p. 22, 101. Le lexique «étranger» s'est reflété dans les chants anciens des Boukharïotes – des femmes musiciennes (*sōzanda*) et des hommes musiciens (*mawrigikhân*) –, dans les textes tadjiks et ouzbeks des chansons populaires. Généralement, ce lexique était marqué par l'aspect stylé et élégant des objets qui suscitaient vénération et amour. Cf. édition : N. Nurčonov, B. Kobilova, *Mavrigi (Musikii an'anaviy' èroniëni (Buhoro)*, Douchambé, Bureau de la coopération suisse, 2008, p. 100 («*Tuflī amrikon boshi, oh batcha*»), 408 («*Muzai gambur ba po kardan*»), 512, 530.
10. *Sobranie vostočnyh rukopisej Akademii Nauk Uzbekskoj SSR*, t. X, éd. D. G. Voronovskij, Tachkent, FAN, 1975, p. 259 (manuscrit n°3720/1).
11. *Sobranie vostočnyh rukopisej Akademii Nauk Uzbekskoj SSR*, t. XI, éd. A. Urunbaev, R. P. Džalilova, 1987, p. 26 (manuscrit n°2194). Cf. également, la version abrégée en tadjik pour l'émir Abd al-Ahad du livre renommé de D. N. Logofet, *Strana bezpravija. Buharskoe hanstvo i ego sovremennoe sostojanie*, Saint-Petersbourg, Russkaja Skoropëčatnja, V. Berezovskij, 1909 : *Sobranie vostočnyh rukopisej Akademii Nauk Uzbekskoj SSR*, t. X, éd. D. G. Voronovskij, Tachkent, FAN, 1975, p. 30, manuscrit n°5972 (*Mamlakat bi hukuk*).
12. T. M. Devel', «Al'bom fotografij missii polkovnika N. P. Ignateva v Hivu i Buharu 1858 goda», *Strany i narody Vostoka*, pod obščej redakciej M. N. Bogoljubova, vyp. 28. Geografija. Ètnografija. Istorija. Kul'tura, Saint-Petersbourg, Centr «Peterburgskoe vostokovedenie», 1994, p. 259-271, ici p. 262.
13. *Ibid.*, p. 267-268. Ce n'est visiblement pas un hasard si c'est à Khiva qu'on vit le premier photographe en exercice apparaître au Turkestan, et qu'ensuite on en vit un en Ouzbékistan ainsi qu'un opérateur de cinéma, Hudajbergan Devanov (1878-1940).
14. N. A. Maev, *Očerki Buharskogo hanstva*, Saint-Petersbourg, 1879, p. 89.

15. *Ibid.*, p. 97-98.
16. Pour plus de détails sur l'histoire de l'appropriation du gramophone voir A. B. Džumaev, «Predmet ljubvi i počitanija. Iz istorii rasprostranjenija gramofona v Srednej Azii», *Inye berega. Žurnal o russkoj kul'ture za rubežom*, Moscou, n°1 (25), 2012, p. 72-79.
17. T. N. Kary-Niazov, *Razmyšlenija o projdennom puti*, Moscou, Politizdat, 1970, p. 38-39.
18. *Aybek*, «Detstvo», in *Aybek. Sobranie sočinenij*, t. IV, Tachkent, Izdatel'stvo literatury i iskusstva im. Gafura Guljama, 1986, p. 323.
19. Cf. à ce sujet A. B. Džumaev, «Predmet ljubvi i počitanija», *loc. cit.* (note 16), p. 76. Également, sur le même événement : T. S. Vyzgo, *Razvitie muzykal'nogo iskusstva Uzbekistana i ego svyazi s russkoj muzykoj*, Moscou, Muzyka, 1970, p. 53, 296 ; B. Nasriddinov, *Tučči Hofiz. Haëti va ižodi hakida*, Tachkent, Gafur Gulom nomidagi adabiëti va san'at naşpriëti, 1971, p. 29-31 ; Sirožiddin Ahmad, «Kalbi san'atkor ëdi», *Uzbekiston adabiëti va san'ati*, 15.07.2005, n°29 (3806), p. 6.
20. *Armughan-i Hislat*, Tachkent, Lit. Arifdžanova, 1912, p. 5. Cf. également : B. Nasriddinov, *Tučči Hofiz*, *op. cit.* (note 19), p. 24.
21. T. Asiri Hudjandi, *Izbrannye proizvedenija*, sostavlenie, vstupitel'naja stat'ja i primečanija Saadullo Asadullaeva ; Moscou, Glavnaja redakcija vostočnoj literatury, Nauka, 1982, p. 155-156.
22. Cf. A. Mahdum Danish, «*Risala ya Muhtasari az ta'rih-i saltanat-i hanadan-i mangitiya*», Ba sa'ji va ihtimam va tashih-i 'Abd al-Ghani Mirzaif, Stalinabad, Nasrijat-i davlati-ii Tadjikistan, 1960, p. 164 ; A. Muhtarov, *Dil'sod i eë mesto v istorii obščestvennoj mysli tadžiskogo naroda v XIX-načale XX vv.*, Douchambé, Doniš, 1969, p. 154 (voir également comment la poëtesse Dilshod-Barno écrit sur son voyage en train (*ataš-araba*) : 1889inči jilning Kalindari ja'ni Ajëm-nomasi (Kalendar' pour 1889). *Bezplatnoe prilozhenie k Turkestanskoj Tuzemnoj gazete za 1889-j god. Uşbu Ajëm-nomasi ta'lif kilguči Turkiston Vilojati gazetining muallifi Ustruumufdur*, sostavitel' N. P. Ostroumov, Tachkent, Tipo-Litografija S. I. Lahtin).
23. Cf. H. Muhammad Usman Bik Iš Muhammad ugli, *Džami' 'adžaib al-fazail 'alam*, Namangan, Litografija «Ishakija», 1913, p. 29 (*ataš araba*).
24. A. Mahdum Danish, «*Risala ya Muhtasari*», *loc. cit.* (note 22), p. 158, 162, 163 ; Mirza 'Abdal' Azim Sami, *Ta'rih-i salatin-i mangitiya*, éd. par L. M. Epifanova, Moscou, Izdatel'stvo vostočnoj literatury, 1962, p. 112.
25. *Az Sad bab-i Mulla Ghazanfar ba amr-i Saiāh Abd ar-Rahman*, Tachkent, Litografija O. A. Porcev, 1917, p. 94.
26. *Kran* : monnaie persane en 1825.
27. V. Žukovskij, *Obrazcy persidskogo narodnogo tvorčestva*, Saint-Petersbourg, 1902, p. 253. Cité d'après : E. È. Bertel's, *Izbrannye trudy. Istorija literatury i kul'tury Irana*, Moscou, Izdatel'stvo «Nauka», Glavnaja redakcija vostočnoj literatury, 1988, p. 505-506.
28. V. Čepelev, *Iskusstvo Sovetskogo Uzbekistana*, Léningrad, Izdatel'stvo Leningradskogo oblastnogo Sojuza sovetских hudožnikov, 1935, p. 28. Cette observation contredit l'opinion généralement répandue qui situe l'apparition d'éléments négatifs parmi les changements survenus dans l'esthétique traditionnelle, à la seule époque soviétique. Plus précisément il s'agit ici du désordre manifeste observé à partir des années soixante dans «l'évolution du système ornemental», de l'éclectisme et du kitsch qui prédominaient alors dans cet art (cf. A. Hakimov, «Hudožestvennye remesla Uzbekistana V period nezavisimosti», *Moziydan sado/Èho istorii*, Tachkent, 2013, n°3 (59), p. 10-11, ici p. 10).
29. T. Vyzgo, A. Sandel', *Ahmedžan Umurzakov*, Moscou, «Sovetskij kompozitor», 1960, p. 7.
30. N. Nurčonov, B. Kobilova, *Mavrigi*, *op. cit.* (note 9), p. 458.
31. Par exemple, un fragment de broderie avec un train pour motif, exécuté à Samarkand en 1912 (cf. : D. A. Fahretidinova, *Dekorativno-prikladnoe iskusstvo Uzbekistana*, Tachkent, Izdatel'stvo literatury i iskusstva im. Gafura Guljama, 1972, p. 25). Sur d'autres broderies, empreintes des innovations techniques, cf. N. A. Belinskaja, *Dekorativnoe iskusstvo gornogo Tadžikistana (Tekstil')*, Douchambé, Izdatel'stvo AN Tadžikskoj SSR, 1965, p. 7.
32. Cf. en particulier : S. T. Ljubimova, *V pervye gody*, Moscou, Gosudarstvennoe izdatel'stvo političeskoj literatury, 1958, p. 7.
33. H. Muhammad Usman Bik Iš Muhammad ugli, *Džami'*, *op. cit.* (note 23). L'auteur a accompli son pèlerinage à La Mecque (*hajj*) et plusieurs voyages en dehors du Turkestan – à Istanbul, en Égypte (*Misir*), en terre du Shām.
34. La lithographie «Ishakija» à Namangan, où a été publiée la brochure, appartenait à l'homme de lettres Ishak-khan Ibrat ; dans ses œuvres, il se réfère souvent à diverses innovations, introduisant un lexique russe. Cf. T. Ibrat Ishokkhon,

Tanlangan asarlar: Našrga tajërlovčilar, suzboši, izoh va lugat mualliflari: Ulugbek Dolimov, Nurboj Žabborov, Tachkent, «Maʼnavijat», 2005.

35. Sur le problème des rapports à l'innovation liée à l'apparition au Turkestan des Russes, cf. en particulier: M. Junus h'adjab. M. Amin-H'adja (Ta'ib), *Tuhfa-ji Ta'ib*, B. M. Babadžanov, Š. H. Vahidov, H. Komatsu (eds.), Central Asian Research Series, n° 6, Tachkent-Tokyo, Islamic Area Studies Project, 2002.

36. À ce sujet, en conformité de l'imprimerie chez les musulmans de Russie cf.: A. B. Halidov, «Arabskoe knigopečatanie v Rossii», *U vremeni v plenu. Pamjati Sergeja Sergeeviča Cel'nikera*, Moscou, Izdatel'skaja firma «Vostočnaja literatura», 2000, p. 138-147, ici p. 139.

37. Al-Islah, «Muhtaram al-Islah mažallasining 19-nči numirinda Mullo Šokir Aliboj ugli tarafindan surodmiš savolga žavob», *Al-Islah. Musul'man'skij žurnal*, Tachkent, dj, n° 21, p. 645-650, ici p. 645-646.

SVETLANA GORSHENINA*

Fonds national suisse de la recherche scientifique (FNS), Universités de Lausanne et de Manchester

Le mythe du Transcaspien, ou comment l'administration coloniale russe a façonné le regard des étrangers

Quelques-uns des Français invités par le général Annenkoff à l'inauguration du chemin de fer de Samarkand sont rentrés à Paris. Ces heureux voyageurs ont traversé l'Europe, toute la Russie méridionale, le Caucase, la mer Caspienne, ont passé par Merv et Bokhara, ont inauguré la gare de Samarkand, éclairée à la lumière électrique, visité le tombeau de Tamerlan et exécuté beaucoup d'autres fantaisies géographiques, et, finalement, ils sont revenus sur le boulevard parisien, tout cela en 44 jours.

Feuille d'avis de Neuchâtel et du vignoble neuchâtelois, 29 juin 1888, p. 4.

But [...] I have seen/ Afrasiab's cities only, Samarkand,/ Bokhara, and lone Khiva in the waste,/ And the black Toorkraun tents; and only drunk/ The desert rivers, Moorghub and Tejend,/ Kohik [Zeravshan], and where the Kalmuks feed their sheep,/ The Northern Sir, and the great Oxus stream,/ The yellow Oxus.

Matthew Arnold, *Sohrab and Ruslant*, 1905, d'après Curzon, 1889, p. 105.

Malgré une timide ouverture à l'aube du XIX^e siècle, les Occidentaux ne peuvent réellement accéder au Turkestan occidental qu'après sa soumission à la Russie dans les années 1860-1880, et surtout lorsque le chemin de fer Transcaspien commence à relier de manière stable la région au centre de l'empire (fig. 1). Les étapes initiales de la construction de cette ligne, de 1880 à 1888, n'ont jamais été omises dans les histoires de l'Asie centrale russe¹. Dès son lancement, cette réalisation industrielle a

été analysée à tous les niveaux – militaire, diplomatique, scientifique, technique ou littéraire – en rapport avec les projets des puissances occidentales et à la lumière des transformations socio-politiques qui ont bouleversé le Turkestan durant la modernisation forcée qui lui a été imposée. Les historiens d'horizons divers n'ont rien négligé, que ce soit dans la reconstitution des étapes de ce « chantier du siècle », dans les apports de personnages-clés comme le général Mikhaïl N. Annenkov (1835-1899)², ou dans les réflexions relatives aux réactions des « indigènes » qui ont vu le train comme un *Šaitan araba*, le « véhicule de Satan »³.

Cependant, le rôle du Transcaspien dans la cristallisation des représentations du Turkestan en Russie et dans le monde n'a pratiquement pas été abordé, même si les chercheurs ont commencé à se pencher sur la réception des effets engendrés par cette construction au sein des élites politiques, militaires et diplomatiques françaises⁴. C'est cet aspect, précisément, qui sera analysé dans le présent article, dans la mesure où il offre également un point de vue intéressant sur la problématique plus globale du transfert des pratiques coloniales entre les élites des puissances politiques, ce transfert se déroulant conformément au principe du mimétisme tout en suivant la logique interne classique des situations coloniales⁵.

UNE STANDARDISATION DES IMPRESSIONS

Opter pour un nouvel itinéraire

Alors que pendant les travaux cette réalisation avait été considérée comme impossible aussi bien en Europe qu'en Russie, les premiers témoignages directs débordent d'enthousiasme, surtout à l'égard d'Annenkov auquel on doit d'avoir accompli la construction du Transcaspien :

« Si bien et si vite, que dans son pays, où, d'habitude, les choses attendent longtemps avant d'être exécutées et menées à bonne fin, beaucoup de ses compatriotes nous demandaient encore, à notre arrivée à Saint-Petersbourg, si le chemin de fer existait réellement et s'il marchait bien, si c'était un chemin de fer comme les autres ou simplement un jouet d'enfant. Et ils paraissaient tout étonnés quand nous leur confirmions les résultats énoncés par les journaux : le passage de l'Amou Darya, la prochaine arrivée d'une locomotive à Bokhara, l'inauguration impatientement attendue et si prochaine de la gare de Samarcande⁶. »

Tandis que depuis l'Occident on le considère encore tantôt comme une « merveille », tantôt comme rien d'autre qu'une « pure fable »⁷ c'est pour ce chemin de fer que les voyageurs finissent désormais par opter dans leur grande majorité lorsqu'ils organisent leur visite de l'Asie centrale.

Les raisons qui les attirent vers la construction du général Annenkov sont nombreuses. Le gain de temps, avant tout, est considérable : dans l'année qui suit l'inauguration de la voie ferrée, la durée du voyage de Saint-Petersbourg à Samarkand par Tiflis et Bakou passe à seulement sept jours et demi (dans le meilleur des cas)⁸, tandis qu'auparavant il fallait vingt-cinq jours rien que pour la distance Orenbourg-Tachkent par l'ancienne route postale à travers la steppe⁹. Ce contraste entre la route caravanière et la voie ferrée a été reproduit par exemple comme symbole du Turkestan sur la médaille commémorative dessinée par le médaillier I. A. Gebhardt (Gebhardt) pour l'Exposition centrasiatique de 1891 à Moscou (fig. 2)¹⁰. La réduction de la durée va de pair avec la régularité des trains¹¹ et leur confort¹². Ensuite, le Transcaspien garantit une meilleure sécurité : on n'a plus à craindre les modifications significatives de parcours découlant des situations imprévues de toutes sortes, tant climatiques qu'humaines, qui pouvaient toujours survenir avec les plus vulnérables caravanes de chameaux ou les escortes de cavaliers. Le sentiment de sécurité est tel que les voyageurs n'abordent généralement pas la question des dangers liés aux « tribus errantes », sauf sous la forme de sous-entendus rappelant qu'il s'agit d'un « pays dans lequel un Européen ne pouvait, sous peine de mort assurée, s'aventurer, il y a dix ans »¹³. À ces avantages il faut en outre ajouter l'importante économie financière représentée par ce moyen de locomotion avec, en 1889, un tarif de seulement 80 francs pour la totalité du trajet¹⁴.

Le constat est évident : la mise en exploitation du chemin de fer ne pouvait que bouleverser très rapidement et radicalement la manière de se déplacer dans la région, tant pour les personnes que pour les biens. « Actuellement – s'exaltent les observateurs occidentaux en 1888 –, le chemin de fer transcaspien, c'est la Province transcaspienne elle-même comme le Nil est l'Égypte »¹⁵.

Par conséquent, dès le moment où les itinéraires traditionnels sont abandonnés et que l'exploration de l'Asie centrale ne se déroule pratiquement plus que le long de la voie ferrée après l'obligatoire traversée de la Caspienne, le voyage au Turkestan russe, apprivoisé et réduit à des itinéraires unifiés, perd rapidement son teint hasardeux et romantique. Sur les 1 440 km environ que couvre la distance d'Ouzoun-Ata à Samarkand, les récits des Occidentaux sont rythmés par les spécificités du chemin de fer de la région. Depuis les wagons, le regard porté sur cette nouvelle colonie du tsar suit invariablement l'ordre dicté par les rails, au rythme d'un train à la vapeur avançant à travers les sables à la vitesse de 25-40 km à l'heure, s'attardant toujours sur les mêmes paysages, les mêmes villes, les mêmes monuments, les mêmes sites archéologiques, observant les mêmes scènes récurrentes, glissant hâtivement sur les visages des mêmes habitants dont la vie peut être reconstituée en pointillé d'un récit à l'autre (fig. 3). Ainsi, les observations des militaires, des nobles et autres notables, des scientifiques et même des écoliers se répètent les unes après les autres avec de légères modifications¹⁶.

Lord George Nathaniel Curzon (1859-1925), le plus critique des auteurs analysés dans cet article, permet de brosser, pour cette époque précise¹⁷, le portrait du voyageur idéal qui arrive en Asie centrale comme un Ulysse, excité par l'attente de découvrir sur place des merveilles comme les bazars de Boukhara, ou, à Samarkand, la pierre d'intronisation et la sépulture de Tamerlan. Il ne peut regarder sans émotion l'Oxus, qui «comme l'Euphrate et le Gange, roule sa charge majestueuse depuis des temps immémoriaux à travers les légendes et les annales de l'Est», ni s'empêcher de voir «dans un Turkoman du désert ou dans un Tartar enturbanné du khanat un type original de l'humanité». Terrassé par trop de «merveilles», mais pas nécessairement par leur beauté, il est déchiré entre les contrastes de ces pays inscrits dans un paysage surprenant de montagnes enneigées, de plaines sans fin, d'une mer sans rivage de sable et parsemée d'îlots de rare verdure : «la vicissitude alterne [ici] avec la grandeur et la tristesse», «le labeur sédentaire [avec] la liberté vagabonde du désert», «des villes densément peuplées [avec] des tentes de feutre»; «les grands fleuves périssent dans les marais et marécages». «L'amant de l'histoire ancienne peut se promener sur les traces d'Alexandre ou [...] de Gengis Khan torride; comparer Hérodote et Marco Polo aux faits [observés]; rechercher une relique de la civilisation européenne perdue des royaumes bactrien ou sogdien, ou de la magnificence elle aussi disparue du Grand Mogol». En même temps, il profite de «l'opportunité de renouveler sur place sa connaissance des étapes successives» de l'avancée des légions du tsar blanc vers le cœur de l'Asie. «Devant ses yeux, – conclut Curzon en indiquant la clé de son excitation –, les sables d'une époque expirante s'envolent et le sablier du destin se renverse de nouveau».

Le critique britannique laisse cependant de côté le fait que les impressions de ce voyageur-type reposent sur un mélange de mauvaises connaissances de l'histoire de l'Asie centrale, d'idées reçues (qui incluent à l'époque les théories raciales et civilisationnistes) et d'opinions générées par la propagande de l'administration coloniale russe qui, ensemble, déterminent le regard occidental porté sur le Turkestan russe.

Stratigraphie des informations

Cette image-type du Turkestan russe va perdurer jusqu'en 1917. Un des moments-clés durant lequel cette image se forme se situe dans les années 1886-1889 quand le train arrive à la gare de Samarkand qui devient ainsi et définitivement une des destinations principales de tous les voyages au Turkestan russe, ce but couronnant l'ensemble du Transcaspien.

C'est à partir de cet événement que les anciennes publications «de référence» commencent à s'estomper progressivement. Les œuvres qui, comme celles de Nikolaj Khanykov (1822-1878), d'Arminius Vambéry (1832-1913) et d'Eugène Schuyler (1840-1890), ont été rédigées juste avant la conquête ou durant les premières années du

gouvernorat du Turkestan constituent des «classiques» qui permettent de reconstituer les derniers moments de l'époque précoloniale et les débuts de la présence russe dans la région. Leur statut est ébranlé par l'avènement du Transcaspien : les Occidentaux partant en Asie centrale ne retiennent généralement que les passages qui parlent des endroits par lesquels passe désormais la voie ferrée. Les épisodes des «ex-textes classiques» liés aux itinéraires caravaniers ou à l'ancienne route postale Orenbourg-Tachkent ne sont cités que pour comparer le passé et le présent dans le but de souligner les avantages du chemin de fer. L'économie de temps, particulièrement impressionnante, que permet la traversée de l'Asie centrale «à la vapeur» par rapport aux routes traditionnelles est calculée et répétée de manière immodérée¹⁸ (*supra*).

Cependant, les anciens témoignages ne disparaissent pas aussitôt, mais se mêlent dans des proportions variables aux nouveaux renseignements. Par exemple, Samarkand garde sa position de ville la plus attrayante pour les touristes : en suivant des clichés dont les racines remontent à la fin de l'époque précoloniale et évoquant toujours les mêmes Marco Polo (1254-1324) et Ruy Gonzales de Clavijo (d. 1412), les observateurs distinguent de plus en plus la «nouvelle ville européenne» «digne de toute l'admiration», car c'est un véritable parc plein de villas, de l'«ancienne ville indigène», «repoussante et infecte», où se cachent les «magnifiques constructions timourides» qui ont besoin d'«être sauvées d'urgence»¹⁹.

La stratigraphie des informations devient alors très compliquée, surtout parce que celles que fournit l'ensemble des voyageurs-contemporains sont toujours présentées comme «véridiques», alors que la tendance générale est de mythologiser les pays parcourus à travers un résumé de publications préalablement lues et d'anecdotes entendues sur place. De plus, migrant d'une publication à l'autre et repris à des niveaux divers, ces renseignements – souvent accompagnés d'images – acquièrent définitivement le statut d'une évidence ou même d'un dogme, même s'ils ne servent qu'à construire un mythe. Un des exemples les plus frappants où l'on voit les voyageurs occidentaux fabriquer des légendes avec la participation de l'administration coloniale russe est la pierre Kok-taş dont l'identité se transforme progressivement en soi-disant pierre d'intronisation de Tamerlan²⁰.

Le poids des précurseurs directs est tel que leurs informations forment non seulement les points de vue en aiguissant le regard vers certains aspects prédéfinis, mais définissent également les itinéraires de certains de leurs successeurs. Léon de Beylié (*infra*), par exemple, prend la décision de ne pas visiter Boukhara et de se limiter à Kagan, station du Transcaspien située à 12 km de la ville historique, car cette ville n'a pas suffisamment séduit Arminius Vambéry, Napoléon Ney et Eugène-Melchior de Vogüé (*infra*) et surtout parce que l'émir – le principal attrait pour tous les voyageurs européens avides de recevoir ses cadeaux somptueux – est absent au moment de

son voyage («Boukhara sans Émir ne valait pas ce gros sacrifice»)²¹. Afin de rétablir l'équilibre, soulignons qu'au même moment Curzon échappe à ces idées reçues et définit Boukhara, qu'il visite, comme la ville la plus intéressante de l'Asie²².

Textes choisis pour une lecture croisée

Le mécanisme de cette standardisation des impressions occidentales et de leur dépendance de l'agenda politique peut être reconstitué à travers la lecture croisée des récits des voyageurs français et britanniques et du roman d'aventures de Jules Verne qui seront confrontés à la vision des Russes, maîtres du lieu à cette époque. Accessoirement, les textes choisis seront complétés par d'autres observations de l'époque, que l'on citera de manière plus fragmentaire.

Ces textes sont tous étroitement liés à la construction, à l'inauguration et aux premières années de fonctionnement du Transcaspien. Ils résultent des observations faites par les personnes qui ont été officiellement invitées à ces événements ou par des voyageurs indépendants (qui peuvent avoir parfois été frustrés de ne pas avoir été reconnus en tant qu'officiels), russophiles ou russophobes, connaisseurs de la région ou totalement étrangers au Turkestan.

Le premier groupe de textes, parus avant l'arrivée du chemin de fer à Samarkand, est surtout constitué par les travaux issus de la plume d'Edgar Boulangier (1850-1899), ingénieur du ministère français des Travaux publics²³. Ayant à peine terminé l'expertise des problèmes de la ligne de chemin de fer transsaharien de l'Afrique française (1885), Boulangier se rend en 1886 au Turkestan russe avec pour mission d'étudier la construction du Transcaspien (cette expérience pouvant servir au Soudan), puis, en 1890, en Sibérie où l'administration russe lance la construction du Transsibérien²⁴. Malgré son caractère technique, son rapport est réédité plusieurs fois en France et devient finalement une œuvre-clé de l'histoire de la construction du Transcaspien d'où ses successeurs puisent sans remords d'innombrables renseignements historiques, détails techniques et illustrations.

Cette source peut être complétée par les observations du comte Armand Pierre de Cholet (1864-1924), jeune et brillant lieutenant envoyé en Asie centrale en mission de renseignement en 1887-1888²⁵. À la différence de celles de Boulangier, ses observations sont cependant considérées comme superficielles par certains de ses contemporains, car trop semblables à un roman d'aventures personnelles²⁶; ceci n'empêche toutefois pas de le citer souvent sur la base du fait qu'il serait la première personne à avoir longé «toute la frontière depuis la Perse jusqu'aux rives du Mourgab et [avoir suivi] jusqu'en Afghanistan les deux grands chemins d'Hérat et des Indes : les vallées du Tedjend et du Mourgab»²⁷.

Le deuxième groupe de textes est représenté par les publications des officiels invités par Annenkov à Samarkand en 1888 pour l'inauguration du Transcaspien. Parmi

les représentants officiels de la France à cette fête figure notamment Napoléon-Paul Ney (1849-1900), petit-fils du maréchal du même nom et président du Racing-Club de Paris, un habitué des salons mondains qui, un an auparavant, a assisté avec le même statut à l'inauguration de la statue de la Liberté à New-York²⁸. Sans avoir été réédité, son livre – qu'il a écrit sur le vif au lendemain du voyage – a été largement diffusé en France grâce, sûrement, à la manière qu'a eue l'auteur de raconter ses impressions et à l'abondance de détails amusants, d'anecdotes et d'ouï-dire. Le public mondain de Paris non seulement est convaincu de la réalité de cette voie ferrée, mais est surtout renforcé dans le désir de visiter Samarkand, la «Venise la belle» de l'Asie russe²⁹.

Les impressions de Ney sont atténuées par celles de George Dobson, un journaliste russophile convaincu, installé depuis plusieurs années en Russie en tant que correspondant du quotidien britannique *The Times*. S'étant associé de lui-même à la délégation française, Dobson arrive à Samarkand juste après la fin des festivités, mais se présente lui-même comme le premier Britannique ayant été admis sur la totalité du Transcaspien³⁰. Ses lettres, publiées d'abord en août-octobre 1888 dans le *Times*, ont été ensuite complétées et réunies sous la forme d'un livre; elles constituent jusqu'à nos jours une source historique majeure et sont à ce titre comparables au principal ouvrage d'analyses publié en anglais par Eugène Schuyler (1840-1890), un diplomate américain qui a visité le Turkestan en 1873.

Le troisième groupe de publications est représenté par deux voyageurs parvenus à Samarkand quelques mois après les festivités de l'inauguration. Le premier, Léon de Beylié (1849-1910), un général passionné d'archéologie et connu grâce à son service en Indochine³¹, parvient au Turkestan en juin-juillet 1888, tandis que le second, George Nathaniel Curzon (1859-1925), futur vice-roi de l'Inde³² (1899-1905), vient en septembre-octobre de la même année. Alors que Beylié voyage sur son propre compte, les étrangers invités dans un «but publicitaire» par Annenkov connaissent d'excellentes conditions de voyage dans un train spécialement aménagé à cet effet par l'ingénieur en chef du Caucase Slatkovskij³³. L'ouvrage de Beylié forme un contraste frappant avec l'analyse de Curzon, leurs textes s'adressant à un public complètement différent. Le premier, de caractère plutôt intime, est publié à Grenoble à 300 exemplaires et n'est jamais mis dans le commerce, tandis que le second est préparé par son auteur comme une «véritable» et «objective» encyclopédie du Turkestan à l'usage de tous, des hommes politiques aux lecteurs de base: composé à partir de lettres écrites sur le vif et publiées de novembre 1888 à janvier 1889 dans le quotidien *Manchester Courier*, ce livre «holiste» de Curzon traite toutes les questions, de la politique et de la géographie aux conseils vestimentaires et hygiéniques à destination des futurs voyageurs³⁴. Alors qu'il ne connaît rien au Turkestan russe, Beylié reproduit aveuglément les données de ses prédécesseurs qu'il nomme en partie explicitement, notamment l'érudit et

géographe Elisée Reclus (1830-1905), dont les considérations centrasiatiques remontent en grande partie à des sources russes (comme, entre autres, le médecin militaire Oskar Heyfelder), ainsi que Boulangier et Ney, cités plus haut. En revanche, Curzon se vante de réunir toute l'information disponible (surtout les données russes publiées) et d'en tirer une analyse critique échappant aux « classiques » des anglophones comme les relations de Joseph Wolff et d'Arminius Vambéry³⁵; preuve en est, à la fin du livre, la bibliographie très détaillée qu'il a élaborée avec l'assistance du bibliothécaire du British Museum G. K. Fortescue.

Le rôle joué par l'ensemble de ces publications dans l'élaboration des clichés est mesurable à la lecture d'un ouvrage qui sera présenté ici en tant que représentant d'un quatrième groupe de sources : le roman de Jules Verne, *Claudius Bombarnac*³⁶. Consacrée aux aventures d'un intrépide reporter envoyé en Asie par le journal *Le XX^e siècle*, la narration se développe le long du chemin de fer censé relier le Caucase à Pékin³⁷. Fortement marqué par l'empreinte des publications précédentes, par un ton arrogant et des conclusions hâtives, le récit reproduit tous les épisodes les plus banals, du typique « voyage au Turkestan », dans lequel se reflètent les efforts de la propagande de l'administration coloniale tsariste et toutes les nuances de la « question d'Orient » discutée des cabinets officiels aux salons mondains. En même temps qu'il préserve le mécanisme que l'on observe chez les voyageurs réels (notamment Beylié), le récit des aventures de Claudius Bombarnac constitue la quintessence des idées reçues de l'époque à l'égard du Turkestan. Inventé par Jules Verne (1828-1905), grand amateur de récits de voyages facilement transformables en romans à succès³⁸, Bombarnac n'est ni copié sur un voyageur concret, ni inspiré par la personnalité de l'écrivain qui n'a jamais visité l'Asie centrale. C'est un personnage composite dont certaines aventures sont à mettre en rapport avec les périples connus : au premier plan figure la première mission scientifique française menée au Turkestan en 1876-1877 et en 1879 par l'ethnologue et linguiste Charles-Eugène Ujfalvy (1842-1904) et son épouse Marie d'Ujfalvy-Bourdon, en compagnie du même Boulangier. On peut cependant aussi citer le naturaliste et explorateur Jean Chaffanjon (1854-1913) et, dans une moindre mesure, Elisée Reclus, le botaniste Guillaume Capus (1857-1931) et l'explorateur Pierre-Gabriel Bonvalot (1853-1933)³⁹. Vu sous cet angle, le texte ressemble à un patchwork souvent bien pâle en comparaison avec les récits formés *in situ*.

Aucune de ces œuvres ne peut être pleinement considérée comme un *Baedeker*⁴⁰ de la région, mais leur confrontation aux publications en russe et la lecture croisée des textes aide à dévoiler, à travers quelques épisodes choisis, selon quel mécanisme les représentations « collectives » ont pu se cristalliser et comment avec elles s'est finalement construite une « mémoire collective » fortement dépendante des agendas politiques.

Cette approche offre en même temps l'occasion de comparer deux regards extérieurs au Turkestan russe – celui des Britanniques et celui des Français. L'expertise des premiers se limite à quelques rares noms en dépit du fait que l'Angleterre ait été l'un des principaux acteurs du *Great Game*⁴¹, tandis que les seconds sont représentés par un nombre important de publications qui, selon Curzon, n'ajoutent rien à la connaissance de la région malgré leur style fleuri⁴².

Les limites chronologiques choisies – de 1886 à 1889 – placent notre analyse au niveau de la micro-histoire et reflètent la vitesse des bouleversements survenus au Turkestan après sa soumission à la Russie. Cette tâche est compliquée par les particularités du travail rédactionnel de l'époque qui autorise d'aller allègrement puiser dans les autres publications des idées et de la documentation iconographique sans toujours en fournir les références exactes ni les autorisations. La fermeture relative de la région, la quantité limitée des premiers voyageurs visitant le Turkestan russe à l'époque de la construction du Transcaspien et, par conséquence, le nombre réduit des publications facilitent toutefois cette analyse.

QUELQUES EXEMPLES

La lecture croisée de l'ensemble de ces œuvres confirme l'observation bien connue selon laquelle, lorsqu'ils partent vers des pays lointains, les voyageurs ne cherchent pas nécessairement à faire des découvertes nouvelles, mais aspirent plutôt à retrouver confirmation de ce qu'ils ont lu ou entendu auparavant. Faisant toujours irruption à la surface d'une nouvelle description, car leur poids est important, les connaissances préalables à un voyage réel constituent une stratigraphie spécifique de savoirs qui permet d'établir la trajectoire d'un transfert d'informations et la généalogie des idées reçues.

« Toucher l'Histoire »

Considérée comme une région au passé illustre, l'Asie centrale inspire chez les voyageurs le sentiment qu'ils peuvent toucher l'Histoire. Personne n'échappe à la tentation d'esquisser à grand traits la chronologie des événements les plus marquants du pays. Dans la panoplie des représentations centrasiatiques évoquées par les visiteurs de l'époque certaines images remontent à l'époque médiévale quand l'Asie centrale était interprétée tantôt comme le siège du Paradis ou une terre avoisinante, tantôt comme une Tartarie associée au fleuve Tartare qui suppose un lien direct avec l'enfer⁴³.

Souvent superficielles, ces réflexions sur le passé poussent en outre les voyageurs à mythologiser le vu en définissant des objets-clés, aussi bien parmi les créations du génie humain comme les monuments timourides de Samarkand, que parmi les créations

naturelles comme, notamment, l'Oxus/Amou-darya que l'imaginaire commun lie à Alexandre le Grand⁴⁴.

Cependant, dans les récits occidentaux le Turkestan est surtout associé au « berceau de l'humanité » au gré des théories aryennes et touraniennes – contradictoires, mais complémentaires – qui inondent littéralement les publications scientifiques du XIX^e - début du XX^e siècles et selon lesquelles, en tant qu'Aryens, les Européens proviennent originellement de Haute Asie (à savoir le plateau septentrional de l'Iran, le Pamir, ou l'Himalaya)⁴⁵. Parmi les voyageurs, beaucoup perçoivent le périple au Turkestan comme une remontée dans l'Histoire, selon un parcours destiné à suivre « en sens inverse, la longue route historique de l'humanité » :

« Il me semblait, – écrit de Vogüé –, que je remontais d'un siècle toutes les 100 lieues. La terre se faisait toujours plus vaste et plus vide, à mesure que j'avais, plus indéterminée et plus libre ; elle échappait chaque jour davantage aux prises de l'homme. Et l'homme, lui aussi, se faisait plus rare, plus vide de pensée, moins actif et plus primitif. Dans le paysage et sur les figures humaines, les aspects devenaient plus calmes, plus pittoresques aussi, à mesure qu'ils devenaient moins cérébraux, si je puis dire. Oui, je viens de lire l'histoire universelle à rebours⁴⁶ [...] »

L'influence de ces idées se fait ressentir fortement dans tous les essais de classification des « types » et des « races » centrasiatiques, même si à un niveau plus détaillé on devine que toutes les schématisations – particulièrement celles des francophones – reposent à quelques exceptions près sur l'instruction anthropologique dressée en 1874 par Julien Girard de Rialle (1841-1904) et sur des descriptions faites par Ch.-E. Ujfalvy lors de sa mission turkestanaise de 1876-1877⁴⁷.

Le patrimoine est fortement touché par cette banalisation. Progressant d'une station à l'autre, les Occidentaux ne manquent pas de visiter les « ruines » dispersées le long de ce chemin de fer, et ne perdent aucune occasion de discuter du destin des monuments « abandonnés » en voie de disparition. Les clichés s'élaborent au rythme des arrêts programmés avec l'aide des accompagnateurs russes et sous l'influence des guides publiés en Russie et des relations de leurs prédécesseurs (fig. 4)⁴⁸.

Transcaspien et colonisation

Le sujet central devient logiquement le chemin de fer lui-même, l'historique de sa construction et les pronostics sur son avenir.

Les récits, à commencer par celui de Boulangier, abondent en détails sur les premières étapes – sans aucun doute internationales – de la gestation du projet⁴⁹ et sur les conditions naturelles et militaires difficiles de la construction du Transcaspien où la main-d'œuvre est fournie par les bataillons transcaspiens du chemin de fer avec

un nombre limité de travailleurs civils⁵⁰ ; les sujets abordent aussi le comportement héroïque des soldats russes, l'utilisation dans le désert du Karakoum de la « méthode américaine » de construction⁵¹ et l'adoption du chemin de fer Decauville⁵² (fig. 5) ; ils évoquent le caractère folklorique des premières voitures bricolées avec des izbas dans l'attente de la livraison de vraies voitures modernes⁵³, mais aussi le *know-how* des ingénieurs russes dans la plantation de saxaouls (*Haloxylon*) le long des rails pour stopper l'avancement du sable ou dans l'érection du grand pont sur l'Amou-darya⁵⁴ ; tous les petits problèmes qui surgissent régulièrement lors d'un voyage sur le Transcaspien ne sont enfin pas oubliés⁵⁵. Bien qu'ils partagent l'impression que les difficultés de sa construction ont été très exagérées⁵⁶, de nombreux voyageurs demeurent assez admiratifs face à la réalisation russe. Selon le point de vue récurrent à l'époque, cette dernière « ne le cède en rien au canal de Suez et au chemin de fer Trans-Américain⁵⁷ », ni au chemin de fer en Inde⁵⁸.

Tout en soulignant le caractère plutôt non rentable du Transcaspien à ses débuts, aucun des voyageurs n'ignore son potentiel stratégique. Le Transcaspien est indiscutablement vu par tous comme un chemin de fer « de conquête et de pénétration »⁵⁹ :

« Si cette rapidité d'exécution étonne les Européens, on comprendra sans peine que les Tekkés de Merv en demeurent absolument stupéfaits. “À quoi bon, disent-ils, essayer de lutter contre ces Russes qui viennent de mettre en courant deux bandes de fer entre la mer et notre oasis ?”. Ces bandes de fer, qui ont permis la conquête, ont achevé la soumission, faite aujourd'hui sans arrière-pensée⁶⁰. »

« En un mot, la construction du chemin de fer signifie la russification finale de toute la steppe turkmène du Khorasan jusqu'à Khiva et de la mer Caspienne jusqu'à l'Oxus⁶¹. »

Beaucoup de voyageurs signalent d'ailleurs que la construction de ce chemin de fer devait initialement garantir le succès de la seconde campagne militaire de 1880 contre les Akhal-téké dont le but était la prise de Géok-tépé et la « pacification des tribus turkmènes ». Cette tâche est confiée au général Mikhaïl D. Skobelev (1843-1882), le premier qui ait formulé l'idée qu'il fallait rapidement construire cette ligne de chemin de fer pour pouvoir plus facilement acheminer des vivres pour l'armée dans cette région désertique difficile d'accès⁶².

Cette première tâche ayant été accomplie avec succès, les observateurs considèrent le Transcaspien comme une garantie pour une future pénétration russe en Inde⁶³. Reprenant à son compte l'historique du Transcaspien dressé par Ney⁶⁴, Léon de Beylié compare les distances par rapport à la Russie et à l'Angleterre, calculant la longueur des trajets entre la ville d'Hérat – à l'époque considérée comme une tête de pont pour l'invasion de l'Inde – et les premiers avant-postes russes (8 jours) et indo-britanniques

(24 jours), les gares les plus proches de la ville (respectivement 16 et 39 jours) et l'éloignement des capitales (25 jours depuis Saint-Petersbourg et 68 depuis Londres). La position la plus avantageuse est à l'évidence du côté russe. Dans son optique, c'est la station de Merv qui, sur le Transcaspien, deviendra sûrement la base à partir de laquelle une armée marchera sur Hérat⁶⁵. Par ailleurs, la prise de Merv par les Russes donne naissance au néologisme «mervousness», un nom qui évoque bien la nervosité ambiante au Royaume-Uni où l'on considère que «Merv est la clé d'Hérat, Hérat la clé de Kandahar, et Kandahar la clé de l'Inde»⁶⁶. Sur le plan stratégique, la conclusion de Beylié – partagée par pratiquement tous les Occidentaux – est que le Transcaspien «permettra aux Russes, en cas de conflit avec l'Angleterre, de jeter en quelques jours, et sans avoir recours aux réserves d'Europe, une armée de cinquante mille hommes en un point quelconque des frontières de Perse et d'Afghanistan»⁶⁷.

À cette vague de spéculations politico-militaires Curzon ajoute une réflexion d'ordre économique en estimant qu'avec le temps cette entreprise initialement militaire constituera un atout économique redoutable qui mettra en danger la suprématie de la Grande-Bretagne en Asie⁶⁸.

Finalement, dans l'optique ambiante où tout le monde est fasciné par le rêve de compression de l'espace propre à l'époque de l'industrialisation, le Transcaspien constitue la première étape qui mènera à la réalisation d'une voie ferrée continue de l'Europe à l'Inde, voire même à la Chine⁶⁹.

Comparaison des situations coloniales

La comparaison de la colonisation «à la russe» avec celles des puissances occidentales reste également à l'ordre de jour de tous⁷⁰. Comme l'écrit Ney, «les campagnes des Russes en Turkestan, leurs progrès en Asie centrale, présentent un intérêt tout spécial pour le lecteur français», car ils constituent des parallèles proches avec les étapes de la colonisation française en Afrique⁷¹.

Approuvant généralement le résultat global de la conquête russe, les Occidentaux restent souvent très critiques par rapport à certains épisodes comme, notamment, la prise sanglante de Géok-tépé – «la Plevna turkomane» – en 1881 par le général Mikhaïl D. Skobelev, que les indigènes surnomment le «khan aux yeux sanglants» et que les Occidentaux comparent souvent au général britannique Gordon⁷².

En même temps, tout en constatant une violence extrême, les Européens répètent les observations négatives de Vambéry et de Bonvalot à l'égard des populations natives⁷³ et aimeraient savoir comment les Tekkés, «ces brigands aux mines rébarbatives», «sont devenus de fidèles sujets du czar» et «un peuple complètement asservi» au point de cultiver paisiblement la terre, «ce qui est terriblement humiliant», de «promener mélancoliquement leurs troupeaux», de se déployer «dans les milices

gouvernementales» sans «la moindre expression de haine ou de méfiance» et, enfin, de porter humblement les bagages des voyageurs «qu'ils eussent volés avec délices, les armes à la main, quatre ans auparavant»⁷⁴. Rapportée par Boulangier et reprise par Beylié, la réponse du général D.-K. (Alexandre M. Dondukov-Korsakov, 1820-1893), gouverneur de la lieutenance du Caucase⁷⁵, a été très précise : «J'ai fait un discours et deux pendants»⁷⁶.

Une observation semblable ressort également par rapport au système de protectorat établi par les Russes à l'égard de l'émirat de Boukhara, que Beylié qualifie sans ambiguïté de protectorat à robinet (avec une allusion au contrôle des canaux)⁷⁷.

Cependant, ce n'est pas sur la violence de la conquête que se concentre l'attention des observateurs étrangers, mais sur le «merveilleux esprit colonisateur» des Russes et leur «talent remarquable de fraternisation avec le conquis» qui pousse leurs pires ennemis à mettre l'uniforme et partir au service du tsar blanc⁷⁸ :

«Le Slave est de mœurs douces, – écrit Beylié –, il est bon enfant, se mêle à la population du pays, en adopte le genre de vie (peu différent du sien, après tout) en parlant la langue, s'y marie, prend sa retraite et y fait souche⁷⁹.»

«[Les Russes] n'arrivent pas au lieu choisi pour les délibérations avec un luxe qui pourrait rappeler le camp du Drap d'or; ils viennent, au contraire, avec une simplicité, et [...] une bonhomie incroyable. On se serre la main, on se regarde en vieux amis qui n'ont pas été fâchés de se mesurer, mais qui, la tempête étant passée, sont tout heureux de se connaître. On fraternise, on s'entraide; aux femmes et aux enfants on offre des vêtements; aux hommes on offre des cigarettes et du thé, et le général en chef lui-même, les mains dans les poches, le visage souriant, ayant à ses côtés son interprète, échange avec les anciens de bonnes paroles qui, loin de rouvrir la blessure, la pansent et font que d'ennemis on devient immédiatement amis⁸⁰ [...]»

Les paroles de Skobelev lui-même, telles que rapportées par Boulangier, ajoutent de la crédibilité à ces impressions :

«Frapper fort et longtemps jusqu'à ce que la résistance soit vaincue, et alors reformer les rangs, cesser tout massacre, être bon et humain pour l'ennemi par terre. La soumission faite, les troupes doivent être ramenées dans les limites de la plus étroite discipline : aucun adversaire ne doit plus être touché⁸¹.»

Le rôle des simples soldats russes semble essentiel dans cette soumission «pacifique» :

«En France, c'est le pioupiou qui gagne les batailles, – écrit Beylié –, en Russie, c'est le pioupiou qui fait les colonies et les rattache à la mère patrie par l'assimilation⁸².»

En comparant plusieurs situations coloniales dont il est l'observateur ou un acteur, Beylié admire les soldats russes, «calmes et stoïques», à propos desquels il sort un jugement tout à fait singulier en notant que même dans la pire situation ils «ne songent même pas à se procurer le soulagement de quelques jurons bien sentis, comme cela est recommandé aux charretiers latins qui se respectent»⁸³.

Un autre élément important dans la comparaison entre les méthodes de colonisation des Britanniques et des Russes réside dans l'attitude des officiers :

«Les officiers, de leur côté, – écrit Beylié –, n'ont pas cette morgue et cette fierté qui font détester les Anglais par tous leurs administrés indigènes. Ils sont simples, conciliants, très abordables, bien qu'ils aient la main lourde lorsqu'il s'agit de frapper»⁸⁴.

Il observe ensuite avec un grand étonnement que :

«Dans le service comme hors du service, il n'existe aucune différence sociale entre les officiers de diverses origines. L'officier européen de grade inférieur obéit sans hésiter à l'officier indigène de grade supérieur, et ce dernier peut atteindre le sommet de la hiérarchie militaire au même titre que ses camarades slaves sans éveiller les susceptibilités de personne.

Cet exemple serait-il bon à suivre chez nous ? Je ne le crois pas. Notre civilisation est trop vieille, nos préjugés trop enracinés, notre système nerveux trop délicat, l'écart entre les peuples que nous «protégeons» et nous, trop grand, pour que nous puissions tenter avec succès de pareils essais d'assimilation»⁸⁵.

Boulangier ajoute de son côté :

«L'étude approfondie des moyens de domination employés par les Russes serait certainement aussi intéressante en elle-même que profitable à la France ; cinq ou six ans après la conquête, vous ne remarquez aucun indice faisant soupçonner qu'il y a ici une armée conquérante et une race vaincue. Bien au contraire, les aptitudes militaires des indigènes peuvent être utilisées sans danger pour la formation de corps spéciaux, et le jour où, par la faute de l'Angleterre, l'orage éclaterait aux frontières de l'Inde, on entendrait parler de la cavalerie turkmène»⁸⁶.

Pour compléter cette comparaison du côté britannique, Cholet ajoute que :

«Dans les Indes, l'Anglais, se trouvant en présence de peuples colossalement riches et de contrées merveilleusement productives, ne s'est guère préoccupé du bien-être de l'habitant et n'a songé en principe qu'à tirer parti au plus vite des ressources immenses que lui offraient ses nouvelles provinces. Il n'y avait rien dans ce dernier sentiment que de très louable, mais, dans la pratique,

il s'est laissé entraîner à exploiter peut-être trop durement ses nouveaux sujets, et n'a pas su se les attacher dès l'abord. Témoin ces effroyables révoltes qu'il n'a pu étouffer que dans le sang, et l'animosité sourde, mais constante, qui a toujours persisté dans certaines contrées. Le Russe, bien plus souple et d'un caractère bien plus asiatique qu'européen, a mieux compris ce qu'il avait à faire. C'est ainsi qu'il a toujours bien plus cherché à s'attacher les peuples conquis par l'affection que par la crainte, et qu'il a toujours respecté et leurs coutumes et leur religion»⁸⁷.

Le déterminisme environnemental, à savoir la continuité continentale entre la métropole et les colonies russes, est invoqué pour expliquer la différence entre les méthodes de colonisation⁸⁸.

En somme, «philosophes et rêveurs»⁸⁹, les Russes dont les dirigeants coloniaux sont «plus puissants que n'importe quel fonctionnaire anglais en Inde, sans excepter le vice-roi»⁹⁰, transforment l'ancienne Asie centrale comme s'ils étaient de «vrais Européens» :

«Les écrivains qui contestent aux Russes les aptitudes des races occidentales et ne manquent aucune occasion de donner tort à la Russie dans ses conflits avec l'Angleterre, – écrit Boulangier –, feraient bien de quitter leur cabinet pour se rendre compte par leurs yeux du tour de force qui vient de s'accomplir en Asie et dont le développement se poursuivra, s'il le faut, sans défaillance, jusqu'au résultat final, fatal, inéluctable»⁹¹.

Tous les voyageurs partagent également l'idée selon laquelle la conquête russe a apporté le «Progrès» au Turkestan et répètent mot à mot le programme «civilisateur» de l'administration tsariste :

«Il n'est pas douteux que dans peu d'années l'action du chemin de fer, l'aménagement rationnel des eaux, [la reconstruction des anciens barrages, réservoirs et canaux], l'extension des plantations de cotonniers, etc., n'amènent une modification radicale dans l'aspect et la richesse du pays ; [le coton d'Amérique], à peine introduit depuis cinq ans par le général Komaroff [...] est appelé dans cette région à un avenir immense. [...] sous l'intelligente administration de la Russie, [Samarkand] tend à devenir non seulement un débouché important pour les produits de la région, mais encore une ville industrielle fabriquant elle-même les tissus, les vins et les principaux articles d'exportation demandés à l'Europe»⁹².

L'appréciation de Boulangier est encore plus positive :

«Quiconque a visité sérieusement la Russie et étudié de près la force d'expansion qui fait craquer ses frontières, en revient convaincu qu'à cette race slave, pleine de vitalité et de sauvage énergie,

appartiendra un jour – bientôt peut-être – la suprématie en Europe, et, pour peu que l'Angleterre s'obstine à refuser une main loyalement tendue, la domination universelle⁹³. »

Du côté britannique, Dobson pense également que les Russes ont apporté la « Civilisation » en Asie⁹⁴, tandis que, se référant à Sir Henry Rawlinson (1810-1895), Curzon insiste surtout sur le renforcement de la sécurité, gage d'un bon développement dans le futur⁹⁵.

En somme, selon les visiteurs du Turkestan russe, le monde occidental doit applaudir le retour de la Russie en Asie centrale avec l'apparition d'un empire « digne de Timour ou d'Alexandre »⁹⁶. À travers le prisme aryen ce « retour » des Russes, associés pleinement aux Européens, devient encore plus glorieux dans les écrits des voyageurs :

« Ayant achevé la conquête du globe, les aînés reviennent découvrir le nid patrimonial ; ils y reviennent, riches de tout ce qu'ils ont appris dans leur rude entreprise, pour remettre en valeur l'héritage délaissé⁹⁷. »

LE RÔLE DE L'ADMINISTRATION RUSSE DANS L'ÉLABORATION DE L'IMAGE DES NOUVELLES POSSESSIONS DE L'EMPIRE

La fixation de cette nouvelle image de l'Asie centrale se produit dans le cadre étroit de représentations récurrentes qui ne sont généralement pas libres de l'influence russe ou sont en partie directement inspirées par le travail publicitaire de l'administration coloniale du Turkestan.

L'« *Otkrytyj list* » ou comment obtenir l'autorisation d'entrer dans le pays

L'entrée même au Turkestan, dont le statut officiel reste toujours celui d'un district militaire, dépend directement du bon vouloir des élites politiques et militaires russes. Celles-ci peuvent refuser l'autorisation spéciale de visiter le Turkestan – l'*otkrytyj list* – ou l'accorder avec des précisions sur l'itinéraire projeté, sur les limites de la liberté de déplacement, sur le type d'activité que le candidat est autorisé à pratiquer durant son voyage et sur son but⁹⁸. Selon Curzon, cette permission n'a pu être délivrée en 1888 qu'avec l'accord de plusieurs décideurs : le général-gouverneur du Turkestan Rosenbach, le général-gouverneur de la Transcaspiie Komarov, le chef du département asiatique Zinov'ev, le ministre des Affaires étrangères Giers et son collègue Vlangali, ou le ministre de la Guerre Vanovskij. L'autorisation de visiter l'émirat de Boukhara dépend également de l'agent politique russe installé dans la capitale du protectorat depuis 1885 (il s'agit à l'époque de Čarikov qui a fait ses études à Édimbourg)⁹⁹. Cette situation montre l'essentiel de ce « spectacle de rapports diplomatiques, ou plutôt de

dictat » à l'égard de Boukhara où la russification paraît à Dobson comme un fait déjà accompli¹⁰⁰. D'autre part, les généraux-gouverneurs du Turkestan disposent du droit d'expulser les étrangers de la région et même la possession de l'*otkrytyj list* ne garantit pas que le voyage se fera sans problème. Il faut en outre également se procurer un passeport qui permette de s'enregistrer dans chaque ville auprès de la police locale, ainsi qu'une *podorožnaja* autorisant de se déplacer sur les routes postales¹⁰¹.

Les difficultés administratives peuvent être facilement multipliées, car les règlements permettant de se procurer l'*otkrytyj list* et les autres documents ne sont pas toujours clairement explicités. C'est en arrivant à Tiflis que Beylié apprend du chancelier du consulat français Eychène :

« Qu'il m'est absolument nécessaire, pour pénétrer en Turkestan, d'avoir une permission du ministre de la Guerre à Saint-Petersbourg. J'avais bien une vague idée de cette obligation en quittant la France, mais aucun Russe n'avait su me renseigner d'une manière précise à ce sujet¹⁰². »

Cet oubli aurait pu faire avorter son voyage, mais la situation est rétablie par le général Sergej A. Šeremet'ev (1836-1896), gouverneur par intérim de la province, qui, par télégraphe, demande – avec succès – à Saint-Petersbourg d'accorder une autorisation à Beylié¹⁰³.

Cette situation est typique pour les Français qui, à ce moment précis, rencontrent en Russie un accueil systématiquement bienveillant¹⁰⁴. Avec l'*otkrytyj list* qui leur est accordé sans trop de problèmes, ils peuvent aussi recevoir l'autorisation de s'éloigner du tracé du Transcaspien pour visiter des régions stratégiques comme les frontières persanes ou afghanes¹⁰⁵.

Un tel succès n'est pas garanti à tout le monde : beaucoup de voyageurs – italiens, britanniques, allemands, espagnols – se voient refuser ce document en dépit du soutien de leurs ambassades en Russie et plusieurs d'entre eux voient leur voyage définitivement abrégé à Bakou¹⁰⁶. À défaut d'explications claires, pour comprendre les refus les Occidentaux peuvent imaginer plusieurs motifs allant de considérations géopolitiques (y compris notamment la peur de voir des étrangers polyglottes – « agents de renseignements » – s'approcher de la frontière russo-afghane au moment d'une possible rébellion) jusqu'à de simples manifestations de jalousie entre, d'un côté, les départements des ministères des Affaires étrangères et de la Guerre à Saint-Petersbourg et, de l'autre, l'administration coloniale sur place¹⁰⁷. Ce n'est pas par hasard si Isabelle Mary Phillips écrit en 1899 que « les Russes ont soigneusement préservé des regards le progrès qu'ils ont fait à pas de géants en un laps de temps merveilleusement court »¹⁰⁸.

Les « mesures drastiques » de l'administration tsariste en rapport avec la situation géopolitique ne sont pas propres au Turkestan russe, car on observe une situation

analogue en Iran et en Afghanistan. Même «ouverte» par les Russes, l'Asie centrale reste dans son ensemble une des régions les plus fermées du monde.

Récolter la documentation

Une fois l'*otkrytyj list* en poche, les Occidentaux sont très bien accueillis. Les efforts de l'administration coloniale russe vers la voie de la modernisation de l'Asie centrale sont considérés positivement, cette perception étant en quelque sorte préprogrammée par l'accueil chaleureux des Russes du Turkestan et par les conditions confortables offertes aux invités de marque lors de leurs voyages sur le Transcaspien (avec des voitures du luxe personnelles, des wagons-terrasses adaptés à l'observation du paysage, des cartes détaillées dressées par l'état-major russe, etc.). De plus, les élites russes sont pour les Européens de véritables passeurs qui ouvrent les portes du monde centrasiatique en fournissant souvent les clés de sa compréhension. En effet, sans connaître souvent le russe, ni – ce qui est plus systématique – les langues de l'Asie centrale¹⁰⁹, mais bien armés de lettres de recommandation¹¹⁰, les Occidentaux sont souvent contraints de se faire une opinion sur la base des renseignements qu'ils reçoivent des officiers russes francophones ou anglophones¹¹¹. Même les plus préparés, comme Curzon, n'y échappent pas lorsqu'ils puisent leur information des publications russes, des cartes géographiques et topographiques dressées par l'état-major russe, des données statistiques ou des schémas iconographiques présentant les «types» humains et les «vues» du Turkestan, sélectionnés par les administrateurs sur place¹¹². Le rôle des informateurs indigènes est la plupart du temps négligé dans les récits des visiteurs.

Les hôtes russes accompagnent les voyageurs le long des chemins battus vers les monuments les plus célèbres dont ils délivrent des commentaires historiques ou littéraires agrémentés de morceaux choisis et adaptés de récits folkloriques locaux préalablement traduits par des collègues orientaux ou des orientalistes du Turkestan ou du Centre¹¹³. Ce mécanisme a été bien repéré par Jules Verne dont le Claudius Bombarnac se fait accompagner par le major russe Noltitz¹¹⁴. Un tel encadrement n'est pas perçu de manière négative par les étrangers. Au contraire, ces derniers considèrent que les officiers et les services consulaires facilitent considérablement leurs recherches. Les noms de certains des officiers russes intervenant comme informateurs reviennent régulièrement dans les récits, comme, par exemple, celui du général Alexandre V. Komarov (1830-1904), gouverneur de la région Transcaspienne de 1883 à 1890 et membre de la Société impériale russe d'archéologie¹¹⁵.

Outre plusieurs types de courses de chevaux, le programme standard prévoit également la présentation des «vues typiques» les mieux adaptées aux prises photographiques et des rencontres avec des «représentants typiques des races de l'Asie

centrale», comme le raconte plus tard John Thomas Woolrych Perowne (1863-1954), qui se fait seconder par le Russe W. de Klemm :

«Nous avons trouvé les anciens du village [tekke à côté de Merv] prêts à nous recevoir, qui, après s'être soumis au feu concentré de chaque instrument photographique disponible, ont été assez heureux de se disperser vers leurs maisons et leurs tentes, et nous avons été emmenés voir la fabrication de tapis et nous sommes sentis passer dans un mode de vie primitif à l'air libre. Nous avons inspecté quelques *kibitkas*, photographié les femmes et les enfants [...]. Dès que quelqu'un [parmi nous] a exprimé le souhait de photographier des femmes autochtones, l'ordre a été donné et elles sont venues dans toute leur gloire avec la coiffure agencée d'argent, et ont fait un groupe très réussi accroupi au pied d'une de leurs *kibitkas*¹¹⁶.»

Cette particularité des voyages au Turkestan permet de comprendre pourquoi dans la documentation iconographique on retrouve les mêmes personnages (comme, par exemple, le bek de Tchardjouï, fig. 6), les mêmes points de vue dans les photographies panoramiques, ou les mêmes monuments et sites archéologiques.

L'intervention russe dans la transformation du regard de l'étranger va plus loin encore : vers la fin des années 1890, afin d'inverser l'impression négative de l'assaut de Géok-tépé, l'administration russe reçoit l'ordre du général-gouverneur Kuropatkin d'organiser sur place une parade rassemblant une quarantaine de survivants et dont le déroulement est commenté par des militaires russes et organisé de manière que les voyageurs européens puissent prendre des photographies¹¹⁷; un musée y est ensuite organisé à la gloire des soldats russes victorieux avant de devenir incontournable des voyageurs du Transcaspien (fig. 7).

Du côté français, l'arbre généalogique des «images choisies» se laisse aisément reconnaître, que ce soit dans le livre de Marie d'Ujfalvy-Bourdon¹¹⁸, dont les gravures sont tirées notamment des œuvres de Vasilij Vereščagin (1842-1904) et de Nikolaj Karazin (1842-1908), ou dans les rapports de Boulangier, voire plus tard dans les photographies de Paul Nadar (1856-1939), dont la qualité artistique est par ailleurs indiscutable.

Du côté britannique la filière peut être un peu différente : tirant quelques images des œuvres de ses amis personnels, comme par exemple le major Yate, Curzon utilise par exemple aussi des dessins de Karazin qui lui sont parvenus à travers quelques illustrations de journaux russes que lui a prêtées Charles Thomas Marvin¹¹⁹.

Le point de convergence de cette double chaîne figure sans doute dans le roman de Jules Verne, dont les illustrations regorgent de détails pittoresques où les personnages centrasiatiques sont déjà largement exotisés. Les illustrations de la première édition du roman ont été élaborées par l'artiste Léon Benett (né Hippolyte Léon Benet,

1839-1916), un grand amateur des «pays d'Orient» et de motifs «exotiques» qui n'a cependant jamais mis les pieds en Asie centrale (fig. 8). Beaucoup de détails communs permettent de définir les sources d'inspiration de l'artiste qui, outre les photographies de Paul Nadar, a puisé dans les œuvres déjà composites de M. d'Ujfalvy-Bourdon et d'E. Reclus (Benett connaît d'ailleurs bien l'œuvre de ce dernier, puisqu'il en est l'illustrateur attitré).

L'inauguration du Transcaspien à la gare de Samarkand

La transformation de russophobes en russophiles (selon l'expression de Curzon) est également assurée par les festivités qu'Annenkov organise régulièrement à l'achèvement de chaque tronçon du Transcaspien¹²⁰.

C'est ainsi, par exemple, que l'inauguration de la gare de Samarkand le 15 (27) mai 1888¹²¹ (fig. 9) est conçue par lui comme un événement-clé qui ne doit pas provoquer de tensions diplomatiques¹²². Afin de ne pas mécontenter Londres et Berlin, ces festivités qui coïncident avec le sixième anniversaire du couronnement du tsar Alexandre III (1845-1894) ne revêtent pas de statut officiel. La présence du tsar est également évitée sous le prétexte qu'on ne doit pas engager «les frais énormes qu'entraînera pour la Russie le voyage, si l'on veut qu'il soit digne du Tsar». En même temps, pour cacher l'absence quasi-totale d'intérêt dont font preuve pour le nouveau chemin de fer les commerçants et industriels russes de Moscou et de Saint-Petersbourg (ces derniers boycottant littéralement ces festivités)¹²³, Annenkov s'efforce de donner une dimension cosmopolite à l'événement et se montre extrêmement soucieux d'assurer la plus large publicité à sa réalisation, s'inspirant probablement du lancement de l'*Orient-Express* à Paris en 1883 par le Belge Georges Nagelmackers, qui lui-même a appris la notion de publicité chez les frères Pullman lors d'un voyage qu'il a fait aux États-Unis en 1867¹²⁴. C'est dans le même état d'esprit de Nagelmackers qui rêvait de supprimer les frontières et de comprimer l'espace entre l'Europe et l'Orient, qu'Annenkov pense faire de cette inauguration le symbole d'une future ouverture du Transcaspien à toutes les nationalités¹²⁵.

Cette idée généreuse ne rencontre pas un large écho dans la haute administration russe qui ne veut pas transformer «une ligne purement militaire, construite à des fins stratégiques [...] en une large route pour les nations»¹²⁶. Par conséquent, les étrangers sont invités au nom personnel d'Annenkov selon une liste qui a été auparavant approuvée par le gouverneur du Turkestan Nikolaj O. Rosenbach (1836-1910) et par plusieurs ministères de Saint-Petersbourg. Ces festivités officielles finissent par ressembler à une fête privée organisée par Annenkov pour sa gloire personnelle¹²⁷.

Lié à l'élite militaire française par des amitiés personnelles, Annenkov, «l'un des généraux russes les plus connus à Paris»¹²⁸, réussit à accueillir à Samarkand autour de

200 personnalités importantes, parmi lesquelles figurent au moins douze écrivains et hommes politiques ou militaires français, deux ou trois représentants de la presse française dont l'un a été délégué par le ministre du Commerce, une dizaine d'amis personnels parisiens¹²⁹, un Britannique¹³⁰, le vice-président de la Société impériale russe de géographie, le maire de Baku, ainsi que deux filles d'Annenkov, sa nièce la princesse Galitzine et son beau-frère Eugène-Melchior de Vogüé (1848-1910), spécialiste de littérature russe et publiciste écrivant dans la *Revue des Deux-Mondes* et au *Journal des Débats*, ainsi que secrétaire de l'ambassade française à Saint-Petersbourg depuis 1878. Les frais de voyage de ces premiers touristes étrangers sont entièrement pris en charge par l'organisateur¹³¹. Un des critères dans le choix des invités étrangers – une condition également exigée pour le premier voyage de l'*Orient-Express* qui a compté à son bord deux journalistes du *Times* et du *Figaro*, ainsi que le romancier Edmond About (1828-1885)¹³² – repose sur les capacités littéraires des hôtes. Ces derniers, à l'exemple de Ney et de Vogüé, vont d'abord très rapidement produire des éloges passionnés dans les colonnes de la presse parisienne, puis sortir des rapports enthousiastes plus détaillés sous forme de livres où la gare de Samarkand apparaît comme «un rayonnement lumineux, étincelante dans la nuit» grâce aux ampoules électriques des couleurs de l'arc-en-ciel branchées sur une locomotive¹³³.

«[...] Les circonstances ne se prêtaient guère à l'étude; ce fut, – écrit de Vogüé –, un rêve à toute vapeur, avec une succession rapide de visions, de fêtes, de surprises. Annenkov nous montrait les *Mille et Une Nuits* dans la lanterne magique¹³⁴.»

Les observateurs plus critiques qui risquent de présenter l'événement d'un point de vue non programmé par l'administration russe sont soigneusement évités. Même Arminius Vambéry (1832-1913), le linguiste, géographe et explorateur d'origine hongroise qui a effectué un voyage au Turkestan en 1861-1864, n'est pas accepté par le ministère des Affaires étrangères malgré l'invitation personnelle d'Annenkov¹³⁵ et l'envie très forte que le savant manifeste dans plusieurs demandes officielles: selon les administrateurs de Saint-Petersbourg la région du Transcaspien doit être gardée des yeux malveillants¹³⁶, tandis que Vambéry a pris «une attitude si nettement hostile à la Russie, lui prêtant les projets les plus odieux, que sa présence parmi nous était impossible»¹³⁷.

Désireux d'orienter dès le départ les impressions des témoins directs, Annenkov décide de former de lui-même un bloc de données «premières». Il prépare avec Oskar Heyfelder (1828-1890) un livre sur l'histoire de la construction du Transcaspien qu'il publie à Hanovre en allemand¹³⁸. Son co-auteur, chef de la section sanitaire du Transcaspien et auteur d'un manuel très populaire sur la chirurgie de guerre¹³⁹, est une des personnes incontournables des visiteurs occidentaux au Turkestan: polyglotte, bon

connaisseur des conditions locales et témoin direct des événements-clés de la colonisation russe (il a auparavant été le médecin-chef de l'expédition de Skobelev à Géok-tépé en 1881 et a joué un rôle décisif en 1888 lors d'une épidémie de choléra à Boukhara)¹⁴⁰. Le but est finalement atteint, car beaucoup d'Occidentaux définissent ce livre comme la meilleure publication sur le sujet¹⁴¹.

Cette histoire écrite est renforcée au niveau iconographique par l'édition de *Transcaspien*, un album photographique composé de 38 planches qui illustre de manière détaillée toutes les gares du Transcaspien¹⁴². Même si nous ne disposons ni de sa date, ni du nom de l'auteur, il semble que cet album soit à lier effectivement aux préparatifs de l'inauguration de la gare de Samarkand. On peut donc supposer, à titre provisoire, que son auteur ait été le photographe Alexandre K. Engel (1848-1918), qui a par ailleurs créé un autre album, *Vues de Transcaspienne (Zakaspijskie vidy)*, et qui sera, plus tard, dès 1896, le photographe officiel du chemin de fer Transcaucasien.

La seconde collection visuelle créée par l'administration russe est représentée par un album de dessins créés par Nikolaj N. Karazin (1842-1908) et intitulé de manière identique *Vues de Transcaspienne (Zakaspijskie vidy)*. Quelques mois avant les festivités, Karazin est envoyé au Turkestan en mission officielle – son voyage se fait dans un wagon spécialement transformé en atelier ambulant! – afin de préparer une série de dessins qui fixent toutes les étapes importantes de la construction du Transcaspien. On prévoit de réunir tous ces dessins, surchargés en détails exotiques, dans un album de luxe pour la préparation duquel l'administration russe accorde 100 000 francs français¹⁴³. D'après le projet initial, ces aquarelles auraient dû accompagner le texte en français d'Eugène-Melchior de Vogüé, beau-frère du général Annenkov (son épouse Alexandra Annenkov a été demoiselle d'honneur de l'impératrice Maria Alexandrovna). Il est difficile de savoir aujourd'hui si cet album a été réalisé selon ce projet et aurait par conséquent été, selon la volonté d'Annenkov, offert à tous les invités étrangers comme album-souvenir des festivités de Samarkand. On peut cependant affirmer que ces œuvres de Karazine ont servi de source aux nombreuses gravures qui se sont déplacées d'une publication à l'autre en cumulant de plus en plus de détails exotiques¹⁴⁴ (*supra*).

Par ailleurs, l'idée de faire immortaliser par un artiste l'histoire et l'itinéraire du Transcaspien revient bientôt à l'ordre du jour quand, trois ans plus tard, en 1891, Aleksej N. Kuropatkin (1848-1925), à l'époque chef militaire du district Transcaspien, invite au Turkestan un autre artiste, Pavel Ja. Pjaseckij (1843-1919), qui fera du chemin de fer un grand panorama long de 170 archines (120 mètres) (fig. 10)¹⁴⁵.

Par ailleurs, le rôle du Transcaspien en tant que canal principal par lequel l'image du Turkestan est cristallisée pour son exportation dans le monde entier transparaît dans le cadre de l'Exposition centrasiatique montée en 1891 au Musée d'histoire à Moscou

où l'on construit le département ethnographique et du chemin de fer en y reproduisant largement les éléments du Transcaspien.

Bien que l'administration russe ait su utiliser avec succès la propagande pour créer des représentations du Turkestan à l'adresse des étrangers, ces derniers, même les russo-philés les plus convaincus, n'ont pu éviter d'ajouter dans leurs récits une observation particulière que dans le contexte du présent recueil on peut considérer comme un refus de transfert dans le cadre d'une société coloniale où personne n'échappe à des mimétismes réciproques.

Rendant hommage aux résultats des efforts entrepris par l'administration coloniale russe pendant les premières années consécutives à la conquête, les Occidentaux notent que la cause profonde du succès de la colonisation «à la russe» dans les domaines économiques, militaires ou culturels repose surtout sur un «caractère russe particulier» qui est à la base profondément «asiatique» et lui permet ainsi de se mélanger à la population indigène¹⁴⁶. L'apogée de ce jugement – qui provoque d'ailleurs un très profond ressentiment parmi les élites russes¹⁴⁷ – figure dans les conclusions de Curzon qui écrit que «la conquête de l'Asie centrale est la conquête d'un Oriental par un autre Oriental»¹⁴⁸. Les réflexions de Vogüé sur le «secret de l'assimilation rapide» sont de la même tonalité :

«[...] Les Russes réussissent par leurs défauts autant que par leurs qualités; ils sont servis en Orient par leur poids mort, par ce quelque chose d'inachevé qui retarde en Occident leur accession à la vie européenne¹⁴⁹.»

Cette opinion, malgré sa dureté, restera pour des décennies gravée dans l'esprit des voyageurs qui se sentent toujours aptes à émettre à l'égard du Turkestan des jugements de valeur – négatifs, car nourris de théories raciales – sans être nécessairement connaisseurs de la région¹⁵⁰. L'impossibilité de faire changer ce point de vue peut donc être considérée comme l'échec le plus grand de la machine de propagande de l'administration coloniale russe, alors même qu'elle avait investi toutes ses forces dans la création d'une image homogène et positive du Turkestan russe susceptible de pouvoir être propagée partout dans le monde.



Figure 1, ci-contre. Le général Annenkov, constructeur du Transcaspien. D'après le *Recueil Turkestanais*, vol. 401, p. 76 © D.R.

Figure 2, ci-dessous. Carte du Transcaspien. In A. I. Rodzevič, *Očerk postrojki Zakaspijskoj voennoj dorogi i eja značenijsja dlja russko-sred-neaziatskoj promyšlennosti i torgovli*, Saint-Pétersbourg: tip. S. Muller et I. Bogelman, 1891, hors texte © D.R.

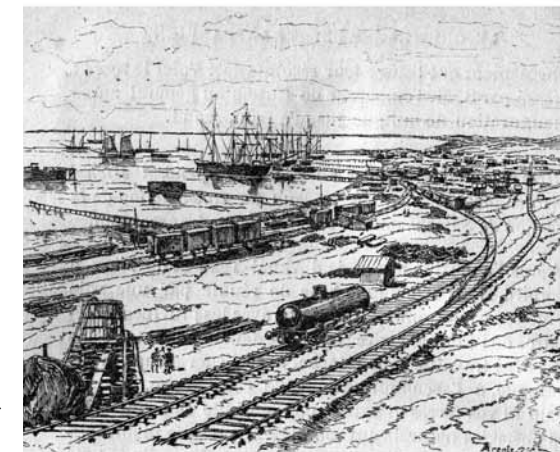
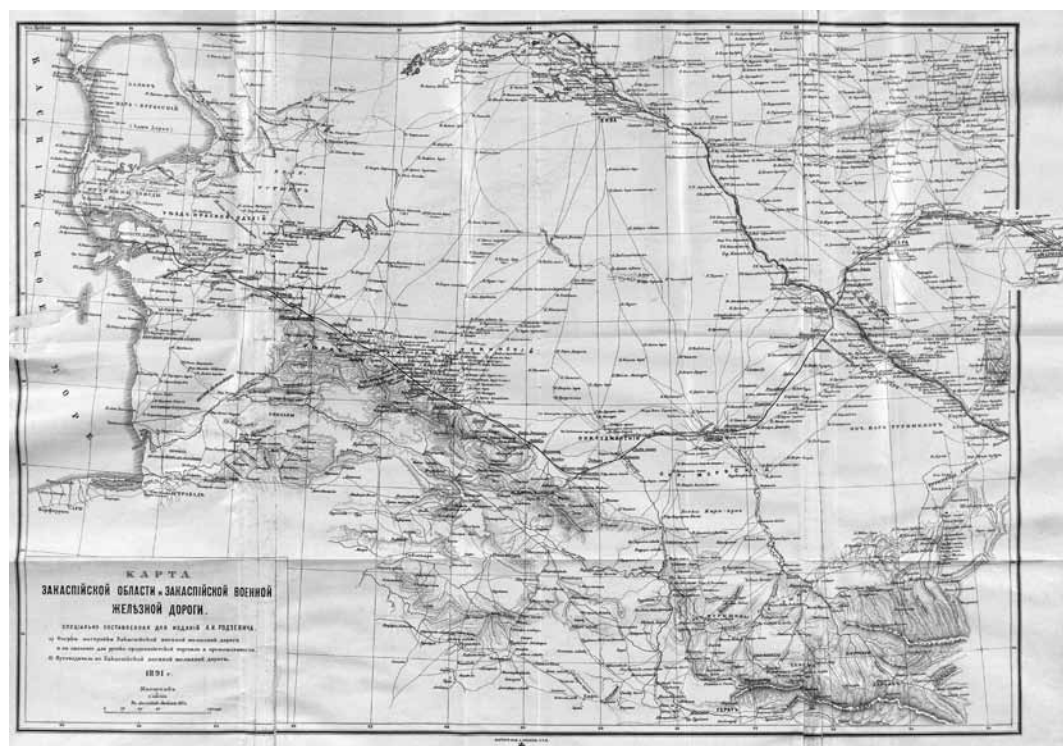


Figure 3. Vue sur Ouzoun-Ada, gravure d'Arens. In N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 169 © D.R.



Figure 4. Chemin de fer transcaspien. D'après le *Recueil Turkestanais*, vol. 401, p. 78 © D.R.



Figure 5. Les ruines du Vieux Merv, gravure par Kohn. In E. Boulanger, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1), p. 229 © D.R.

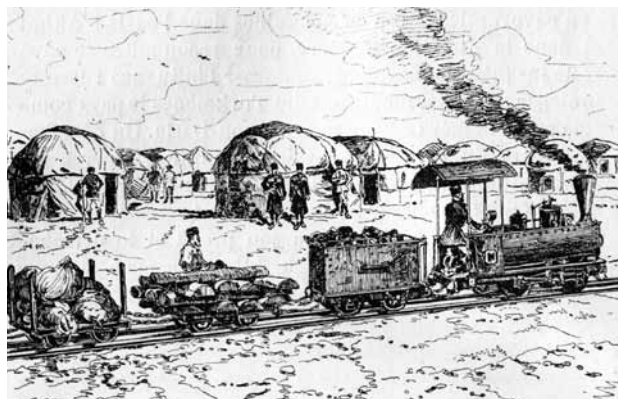


Figure 6. Le chemin de fer Decauville, in N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 228

Figure 7. Portrait du Bek de Tchardjouï, gravure de Thiriart. In E. Boulangier, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1), p. 287 © D.R.

Figure 8, ci-dessous. Vue générale de la station de Géok-tépé. In G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), en face de la p. 158 © D.R.

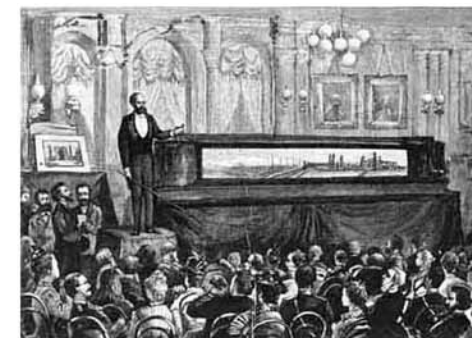


Figure 9, en bas à gauche. Bazar exotisé à Samarkand, gravure de Moller d'après un dessin de Léon Benett. In J. Verne, *Claudius Bombarnac*, op. cit. (note 12), p. 192 © D.R.

Figure 10, ci-dessous. L'arrivée du premier train à Samarkand. In G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), en face de la p. 1 © D.R.



Figure 11, ci-dessous. Présentation publique par P. Ja. Pjaseckij du panorama du Transcaspien à Saint-Pétersbourg; gravure de Shubler d'après un dessin de Pjaseckij. In Anonyme, «P. Ja. Pjaseckij i ego živopisnye otčety o svoih putešestvijah», *Niva*, 1895, n° 3, p. 66-68; <http://zerrspiegel.orientphil.uni-halle.de/1996.html> © D.R.



NOTES

* Le présent texte constitue une version revue et augmentée de la première publication parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 258-273.

1. Le Transcaspien a été construit en sept ans et demi et en trois étapes : un premier tronçon, long de 232 km, est posé à travers le pays des Tekkés du port Mikhaïlovsk sur la Caspienne à Kizil-Arvat entre le 25 août 1880 et fin 1882, « en temps de guerre, [grâce à une] main-d'œuvre uniquement militaire et dans des conditions assez anormales » ; de janvier 1885 à décembre 1886 un deuxième tronçon long de 806 km est ajouté entre Kizil-Arvat et Tchardjouï sur la rive gauche de l'Amou-darya ; de novembre 1886 au 15 mai 1888 un troisième tronçon finit par couvrir les 368 km séparant Tchardjouï de Samarkand. En même temps une ligne de 28 km est construite entre Mikhaïlovsk et Ouzoun-Ada, car le premier port à Mikhaïlovsk, « inaccessible aux grands navires », cède sa place de terminus de chemin de fer à Ouzoun-Ada, « port provisoire un peu moins mauvais, et qui sera plus tard Krasnovodsk, où un véritable port doit être aménagé en eau profonde par d'importants travaux déjà en cours d'exécution » : E. Boulanger, *Voyage à Merv. Les Russes dans l'Asie centrale et le chemin de fer transcaspien*, Paris, Hachette, 1888, p. 81-82 ; É. Blanc, « Le chemin de fer transcaspien », *Annales de Géographie*, vol. IV, n° 16, 1895, p. 325-345, ici p. 325, 327-328, 330. Selon des observateurs de l'époque les derniers changements sont dus à des intrigues nouées contre le général M. N. Annenkov, constructeur et plus tard administrateur du Transcaspien : George Dobson, *Russia's Railway Advance Into Central Asia. Notes of a Journey from St. Petersburg to Samarkand*, London, W. H. Allen & Co, 1890, p. 116-125 ; George Nathaniel Marquis of Curzon, *Russia in Central Asia in 1889 and the Anglo-Russian Question*, London/New-York, Longmans, 1889, p. 43-44.

2. M. N. Annenkov a été introduit dans la haute administration militaire russe à partir de 1863 : il a été impliqué en 1863-1864 dans la pacification d'une révolte polonaise ; en 1871, durant la guerre franco-prussienne, il a été attaché militaire en Prusse, puis à Paris ; de 1869 à 1878, notamment pendant la guerre russo-turque en 1877, il a enfin été responsable des déplacements de l'armée russe et du transport de l'eau par voie ferrée. C'est dans ce contexte qu'en 1880 il a été chargé de la construction du chemin de fer en Transcaspie, d'abord du premier tronçon de Mikhaïlovsk à Kizil-Arvat, puis en 1887-1888 d'un segment du troisième tronçon de Tchardjouï à Samarkand, avant de gérer lui-même l'ensemble de la ligne jusqu'en 1890.

3. Parmi les meilleurs témoignages de l'époque on peut voir les textes suivants : Oskar Heyfelder, M. N. Annenkov, *Transkaspien und seine Eisenbahn : nach Acten des Erbauers Generalleutnant M. Annenkov*, Hannover, Th. Mierzinski, 1888 (réédit. en 1889 : Hannover, Helwingsche Verlagsbuchhandlung) ; E. Boulanger, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1) ; Napoléon Ney (Commandant), *En Asie centrale à la vapeur. La mer Noire, la Crimée, le Caucase, la mer Caspienne, les chemins de fer sibériens et asiatiques, inauguration du chemin de fer transcaspien, l'Asie centrale, Merv, Bokhara, Samarkand. Notes de voyage*, préface de Pierre Véron, Paris, Garnier frères, 1888 (notamment p. 286-288 pour la chronologie) ; G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1) ; E. Blanc, « Le chemin de fer », loc. cit. (note 1), 1895. Parmi les études contemporaines, voir Z. K. Ahmedžanova, *K istorii stroitel'stva železnych dorog v Srednej Azii (1880-1917)*, Tachkent, Nauka, 1965 ; C. Poujol, « La construction du chemin de fer transcaspien au Turkestan de 1880 à 1917 : reflet des mentalités et conséquences », *Innovation technologiques et mentalités*, Paris, Éditions du CNRS, 1991, p. 187-206 ; F. Lantz, « Mouvement et voies de communication en Asie centrale. L'avènement d'une colonie », in S. Gorshenina, S. Abashin (éd.), *Le Turkestan russe : une colonie comme les autres ?*, Paris, Complexe, Collection de l'IFÉAC – *Cahiers d'Asie centrale*, 2009, n° 17/18, p. 289-417. Sur la réaction des habitants locaux voir plus spécifiquement G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), p. 196-197 ; G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 154 ; A. Džumae, « Najdëm li my sebja v potoke peremen ? Dinamika istoričeskogo processa i kartiny mira v kul'ture sredneaziatskikh narodov », *Družba narodov*, n° 4, Moscou, 2008, p. 161-183.

4. F. Lantz, « Mouvement et voies », loc. cit. (note 3).

5. La comparaison entre l'expérience russe et celle des puissances occidentales attire de plus en plus l'attention. Pour des précisions bibliographiques voir Ph. Bornet, S. Gorshenina, « Zones marginales des études post-coloniales : nouvelles approches et comparaisons entre les mondes indien et russo-soviétique », in Ph. Bornet, S. Gorshenina (éd.), *L'Orientalisme des marges : Éclairages à partir de l'Inde et de la Russie*, numéro spécial d'*Études de Lettres*, Lausanne, Université de Lausanne, 2014, n° 2-3 (vol. 296), p. 51-58.

6. A. Pierre de Cholet, *Excursion en Turkestan et sur la frontière Russo-Afghane*, Paris, E. Plon, Nourrit, 1889, p. 36.

7. E. Boulanger, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1), p. 47.

8. Ce calcul de N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), 1888, p. 339, invité spécial d'Annenkov, semble un peu trop enthousiaste par rapport à la situation générale. Selon les calculs de G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), p. 437-439, les itinéraires allant de l'Europe ou Saint-Petersbourg/Moscou à Samarkand exigent entre 10 jours, 10 heures et 9 minutes, et 12 jours et 23 heures. Selon G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 3, il faudrait 10 ou 11 jours de Saint-Petersbourg à Samarkand, mais, avec de la chance, le temps peut être facilement réduit de 2 ou 3 jours. Au Turkestan même, en 1888-1889 il ne faut que 4 à 5 jours pour rejoindre Samarkand à partir d'Ouzoun-Ada d'où part la ligne de chemin de fer : N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), 1888, p. VII ; L. de Beylié, *Mon Journal de voyage de Lorient à Samarcande*, Grenoble, Imprimerie F. Allier père et fils, 1889, p. 119 ; G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 62. En même temps, la durée du trajet du train postal qui circule deux fois par semaine peut parfois descendre jusqu'à 63 heures et 15 minutes : G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), p. 438-439.

9. E. Bykov, « Beglyj rasskaz o medlennom prodviženii v Taškent. Neskol'ko svetlyh myslej o temnoj storone našego položenija v Srednej Azii », *Voennyj sbornik*, 1869, n° 4, in *Turkestanskij sbornik*, Saint-Petersbourg, 1870, t. 24, p. 79-145, ici p. 125. Pour d'autres témoignages sur les rapports entre les distances et la durée des voyages, voir : S. Gorshenina, *Explorateurs en Asie centrale. Voyageurs et aventuriers de Marco Polo à Ella Maillart*, Genève, Olizane, 2003, p. 104.

10. <http://www.znak-auction.ru/img2.htm?c=9b4cd3> (consulté le 12 avril 2014).

11. À cette époque il y a deux trains de voyageurs par semaine, alors que chaque jour il part également un train de marchandises, qui circule plus lentement et auquel sont habituellement rattachés des wagons de troisième classe pour les voyageurs : E. Boulanger, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1), p. 135 ; A. Boutroue, « En Transcaspie : notes de voyage accompagnées d'une carte », extrait de l'*Annuaire du Club Alpin Français de 1896*, Paris, Ernest Leroux, 1897, p. 5-36, ici p. 13-15.

12. Le confort du Transcaspien reste relatif. Très éloigné, de ce point de vue, des trains américains de Pullman ou de l'*Orient Express*, les trains transasiatiques ne contiennent généralement que des places de deuxième ou troisième classes. N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 322, remarque que la première classe serait ici inutile, car le Transcaspien transporte essentiellement des militaires. Selon Dobson, cependant, la première classe correspond à « une ou deux voitures spécialement réservées au général Annenkov et au général-gouverneur » ; pour les musulmans on a prévu des voitures séparées de troisième classe et publié des horaires de train en persan et en turki afin de simplifier les pèlerinages jusqu'à Meshed : G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), p. 126-127, 155, 180 ; G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 155. En 1892 Claudius Bombarnac est déjà installé par son inventeur dans un wagon de première classe (J. Verne, *Claudius Bombarnac. Carnet d'un reporter*, Paris, J. Hetzel, Collection Les voyages extraordinaires, [1892], p. 50-51), alors que, à défaut encore d'une première classe, J. Th. Woolrych Perowne doit en 1897 voyager en deuxième classe, où il fournit ses propres couvertures, cousins et serviettes de toilettes (J. Thomas W. Perowne, *Russian Hosts and English Guests in Central Asia*, London : Scientific Press, 1898, p. 40-41). En outre, le Transcaspien n'est pas lié à des hôtels de luxe comme c'est le cas avec l'*Orient Express* dont les voitures sont branchées au *Péra Palace* d'Istanbul ou au *Ghèstreh Palace* du Caire.

13. A. P. de Cholet, *Excursion*, op. cit. (note 6), p. 39 (citation) ; J. Verne, *Claudius Bombarnac*, op. cit. (note 12), p. 88 ; G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. IX, 160-161 ; J. Th. Woolrych Perowne, *Russian Hosts*, op. cit. (note 12), p. IX-X.

14. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 92. Selon N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 107, un rouble vaut 2,50 francs en 1888, ce qui donne 32 roubles pour un billet. Une année plus tard, Curzon signale que la deuxième classe coûte 38 roubles : G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 62. À titre de comparaison, dans les années 1890 les voyageurs ne paient plus que 15 roubles pour le même trajet en deuxième classe (environ 42 francs français de l'époque) et dix roubles en troisième classe (28 francs) : A. Boutroue, « En Transcaspie », loc. cit. (note 11), p. 15.

15. Rapport pour le MAE cité in F. Lantz, « Mouvement et voies », loc. cit. (note 3), p. 307, n. 52.

16. Sur l'appartenance socio-professionnelle des voyageurs : S. Gorshenina, *Explorateurs*, op. cit. (note 9), p. 88-94.

17. G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 9-10.

18. La fascination de la vitesse est telle que la presque totalité des voyageurs ne peut s'empêcher de décompter les jours de voyage : sur un total de 49 jours, de Beylié aurait, selon ses propres calculs, passé 20 dans des villes, 3 jours dans des voitures, 5 sur des bateaux et 21 dans le train : L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 181.

19. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 120-121 ; G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), p. 207-208, 221-223. Voir le résumé de ces observations chez J. Verne, *Claudius Bombarnac*, op. cit. (note 12), p. 147 : « Chose inévitable, depuis la conquête russe [...] il existe toujours deux villes juxtaposées, à Tachkent comme à Samarkande, à Boukhara comme à Merv ». Sur la structure double de Tachkent où les deux parties ne s'amalgament pas comme à Bombay, Calcutta et Madras en raison de la date récente de la conquête et du caractère militaire de la ville, voir G. N. Curzon, *Russia*, op. cit.

- (note 1), p. 239. Également J. Sahadeo, *Russian Colonial Society in Tashkent, 1865-1923*, Bloomington, Indiana University Press, 2007.
20. R. Sela, «The 'Heavenly Stone' (Kök Tash) of Samarqand: A Rebels' Narrative Transformed», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, vol. 17, 2007, p. 21-32.
21. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 116-117, 126-127. Cette idée pourrait venir de N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 429, qui écrit que Boukhara «manque de caractère». Selon Eugène-Melchior de Vogüé, *À toute vapeur vers Samarcande*, éd. par F. Lantz, Paris, Éditions Transboréal, 2015 [1ère éd. : «Lettres d'Asie», in *Spectacles contemporains*, Paris, Armand Colin, 1891], p. 99-101, «la tristesse et l'infection de la ville passent toute imagination [...] une Venise puante». Claudius Bombarnac relate en se référant à Vambéry que le palais de l'émir est «d'un aspect sinistre [...] bien que les canons de bronze qui en défendent l'entrée semblent plus artistiques que méchants» : J. Verne, *Claudius Bombarnac*, op. cit. (note 12), p. 117.
22. G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 153.
23. E. Boulanger, «Chemin de fer transcaspien : rapport de mission adressé à M. le Ministre des Travaux publics, en février 1887», *la Revue du génie militaire*, avril-juin, Paris, Berger-Levrault & Cie, 1887 ; *idem*, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1) ; *idem*, «Voyage à Merv», extrait de *Le Tour du Monde*, Paris, s.n., 1888 ; *idem*, «Chemin de fer transcaspien : rapport de mission adressé à M. le Ministre des Travaux publics, en février 1887», *Bulletin de la commission internationale du Congrès des chemins de fer*, volume III, partie I, P. Weissenbruch, 1889.
24. E. Boulanger, *Notes de voyage en Sibérie : Le Chemin de fer Trans-Sibérien et la Chine*, Paris, Société d'éditions scientifiques, 1 vol., 1891. Pour sa biographie voir S. Gorshenina, *Explorateurs*, op. cit. (note 9), p. 375.
25. Pour sa biographie voir S. Gorshenina, *Explorateurs*, op. cit. (note 9), p. 175-176.
26. G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 8.
27. A. P. de Cholet, *Excursion*, op. cit. (note 6), p. 44, puis p. 72-210.
28. N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3). Pour sa biographie voir S. Gorshenina, *Explorateurs*, op. cit. (note 9), p. 376-377.
29. N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 389, 391.
30. G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), p. 5, 13, 204.
31. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8). Pour sa biographie voir D. Bal et alii, *Le Général de Beylié 1849-1910 – collectionneur et mécène*, Catalogue d'exposition du 3 juillet 2010 au 9 janvier, Milan, 5 Continents/Musée de Grenoble, 2011 ; S. Gorshenina, «Une vision marginale des marges : une relecture à travers les idées reçues du voyage à Samarkand de Léon de Beylié», in Ph. Bornet, S. Gorshenina (éd.), *Orientalismes des marges*, op. cit. (note 5), p. 95-122.
32. G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1). Pour sa biographie voir par exemple David Cilmour, *Curzon : Imperial Statesman*, Farrar, Straus and Giroux, 2003.
33. E.-M. de Vogüé, *À toute vapeur vers Samarcande*, op. cit. (note 21), p. 26. Le second groupe dont fait partie Curzon est composé d'un Britannique, trois Français, un Italien, un Néerlandais et un Polonais. Leurs conditions de voyage ont été améliorées grâce à un contrat signé entre Annenkov et la Compagnie Internationale des Wagon-Lits de Georges Nagelmackers à Paris qui a auparavant déjà su aménager les trains de l'*Orient Express* avec luxe et confort : G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. IX, 28.
34. G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 381, 429-431.
35. Par exemple, il se montre très critique à l'égard de Dobson, Cholet et Vogüé : G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 6-7 (citation), 8.
36. J. Verne, *Claudius Bombarnac*, op. cit. (note 12).
37. Dans ce roman le Transcaspien est prolongé jusqu'à Pékin le long d'une ligne ininterrompue qui n'a en réalité jamais existé ; dans le même ordre d'idées le reporter du *XX^e Siècle* parvient à Tachkent par le train quelque part avant 1892, alors que le chemin de fer n'y est arrivé qu'en 1894 : J. Verne, *Claudius Bombarnac*, op. cit. (note 12), p. 28, carte en face de la p. 56.
38. Publié dans le cadre de la Bibliothèque d'éducation et de récréation tenue par la maison d'édition J. Hetzel sous le patronage de l'Académie française, ce roman a connu une très large diffusion.
39. J. Verne, *Claudius Bombarnac*, op. cit. (note 12), p. 47, 86, 106, 131, 133, 148, 159. Pour les détails biographiques de ces précurseurs voir : S. Gorshenina, *Explorateurs*, op. cit. (note 9), p. 196-200, 271-278, 296-299 ; *eadem*, «Premiers pas des archéologues russes et français dans le Turkestan russe (1870-1890) : méthodes de recherche et destin des collections», *Cahiers du Monde Russe*, vol. 40, n°3, 1999, p. 365-384 ; *eadem*, «Turkestanskije putešestvija Šar'ja-Ežena

- Užfalvi [Charles-Eugène Ujfalvy]», *Kul'turnye cennosti – Cultural Values : 1997-1998, Bibliotheca Turkmennica*, Saint-Petersbourg, European House, 1999, p. 227-234.
40. Ces guides touristiques de la maison d'édition allemande Verlag Karl Baedeker étaient déjà les plus célèbres de l'époque.
41. Pour la période ici présentée les auteurs sont Charles Thomas Marvin (1854-1890) et Demetrius Charles Boulger (1853-1928), qui n'ont jamais visité le Turkestan en personne ; le major Charles Edward Yate (1849-1940), membre de l'*Afghan Boundary Commission* qui prend le Transcaspien de Tchardjouï à la Caspienne en février 1888 ; Vambéry qui livre son analyse en anglais en 1887 ; les textes comprennent aussi la traduction des sources russes par le colonel W. E. Gowan et leur publication en Inde, ainsi que la traduction des textes d'Annenkov. Pour les voyageurs de la génération précédente, entre 1832 et 1844, la tradition anglophone est représentée par les Britanniques Alexander Burnes (1831-1833, 1836-1841), Abbott, Richmond Shakespear (1840), William Tylour Thomson (1840), Charles Stoddart (1838-1842), Arthur Conolly (1838-1842), Joseph Wolff (1831-1834, 1843), puis, après une pause, des Américains comme le diplomate Eugene Schuyler et le journaliste Januarius Aloysius MacGahan (1873), et des Anglais comme le colonel Valentine Baker (1873), le capitaine Frederick Gustavus Burnaby (1875-1876), le colonel Charles MacGregor (1875), le colonel Donald Stewart (1881), Edmund O'Donovan (1881), St George Littledale (1890), et Henry Lansdell (1882). La période plus tardive, entre les années 1890 et 1917, est représentée par quelques auteurs largement lus comme Annette Meakin (1897, 1902), J. T. Woolrych Perowne (1898), Isabelle Mary Phibbs (1897), Robert Jefferson (1899), Stephan Graham (1916) et Reginald Teague-Jones (1917) : G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. X-XI, 3-4, 7, 18 ; S. Gorshenina, *Explorateurs*, op. cit. (note 9) ; N. Tucker, «Into Russian Turkistan, 1872-1917 : English Travel Literature and the Creation of the Russian Orient» : https://www.academia.edu/660514/Into_Russian_Turkistan_1872-1917_English_Travel_Literature_and_the_Creation_of_the_Russian_Orient (consulté le 22 mai 2014).
42. G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 7-8, indique clairement N. Ney, E.-M. de Vogüé, A.-P. de Cholet, G. Bonvalot et H. Moser. Voir également sa liste chronologique de tous les voyageurs : *ibid.*, p. 421-428. Dobson parle aussi de la quantité impressionnante de livres publiés par les Français : G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), p. 10.
43. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 82 ; S. Gorshenina, *L'Invention de l'Asie centrale. Histoire du concept de la Tartarie à l'Eurasie*, Genève, Droz, p. 84-100, 106-112.
44. G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 144-145.
45. Par exemple, N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 187-188 ; G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 138-139. Pour plus de détails sur ces théories voir : Marlène Laruelle, *Mythe aryen et rêve impérial dans la Russie du XIX^e siècle*, Paris, Éditions du CNRS, 2005.
46. E.-M. de Vogüé, *À toute vapeur vers Samarcande*, op. cit. (note 21), p. 24.
47. J. Girard de Rialle, «Instructions anthropologiques pour l'Asie centrale», *Bulletin de la Société d'Anthropologie*, 1874, t. IX, 2e série, [séance du 4 juin 1874], p. 417-463 ; S. Gorshenina, *Explorateurs*, op. cit. (note 9), p. 119-123. Pour des parallèles directs avec Rialle, 1874, voir, entre autres, les descriptions des «Turkomans» de N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 191-197.
48. Pour une analyse des discours sur le patrimoine et les premières étapes de la patrimonialisation voir : S. Gorshenina, «Samarkand and its cultural heritage : perceptions and persistence of the Russian colonial construction of monuments», *Central Asian Survey*, special issue on the *Russian Conquest of Central Asia* dir. by Alexander Morrison, vol. 32/2, 2014, p. 246-269.
49. Parmi les ingénieurs associés au début de l'élaboration du projet du chemin de fer figurent notamment, les Français Joseph-Chrysostome Barraud (1810-1883), Charles Cotard (1835-1902), Ferdinand de Lesseps (1805-1894) (ces deux derniers ayant participé au creusement du canal du Suez de 1859 à 1869) et un Américain Berry : G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 35-36 ; S. Gorshenina, *Explorateurs*, op. cit. (note 9).
50. N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 236-237, 256-331, 286-288 ; G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), p. 404-410.
51. La construction de la voie ferrée procède directement à partir du train de chantier qui est composé de 27 voitures à deux étages ; ces dernières comportent les logements pour les constructeurs, des ateliers, la cuisine, une cantine, une salle de réception, le télégraphe, un centre de premiers secours médicaux, une forge, etc. Toutes les deux verstes (la verste correspondant à 1 067 m) le train de chantier est approvisionné en matériaux de construction et comestibles acheminés par des trains complétés dans la métropole et qui sont les premiers à parcourir la ligne du Transcaspien.
52. Utilisé durant les premières étapes du travail, ce chemin de fer portatif a été abandonné en 1881 comme principal instrument de construction : G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 41-49.

53. N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 336, explique comment il a voyagé dans un train composé de huit *izbas* et de deux voitures-buffets et précise d'où vient ce décor folklorique : «N'ayant pas encore reçu les wagons de sa ligne, [Annenkov] les a remplacés par les *izbas* qu'il a fait venir de Russie [...] C'est tout à fait la petite guinguette de foire».

E.-M. de Vogüé, *À toute vapeur vers Samarcande*, op. cit. (note 21), p. 64, décrit ce «village d'opéra-comique», composé des «isbas de style russe, non pas la réelle et pauvre chaumière du moujik, mais le joujou conquêt, minuscule, que vous avez pu voir dans le décor du théâtre. Les maisonnettes brillent au soleil, repeintes en blanc pour la circonstance, avec des rehauts de bleu et de rouge sur les frontons sculptés des portes et des fenêtres. Il y en a ainsi une douzaine à la file, sur autant de plates-formes ; un balcon commun les relie, formant une rue de ce village [...]». Les *isbas* sont pavoisées de drapeaux, la locomotive disparaît sous les pavillons, les couronnes et les bouquets». L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 113, décrit ainsi ce train : «chaque wagon est constitué par un petit chalet russe monté sur truc. Chaque chalet se compose de deux chambres aux fenêtres historiées et d'un water-closet. L'intérieur des chambres est garni de cotonnades aux couleurs voyantes. Ces villas ambulantes ont été démontées quelques jours après, à l'arrivée du matériel européen, et données comme habitation aux gardiens de la voie». G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. [note 1], p. 149-150, 192-193, décrit ces voitures de manière plus critique. Selon lui, ces maisons ambulantes grossièrement construites de simples planches en bois, disposant d'une plateforme ouverte mais pas de marches pour y grimper facilement, ressemblent à un chariot tzigane ; spacieux mais sans beaucoup de confort (pas même de toilette), elles sont intérieurement décorées de coton imprimé qui masque les interstices entre les planches, et meublées de bancs et de tables de bois brut. En revanche, G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 60, décrit les trains de la génération suivante comme étant très confortables.

54. G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), p. 181-182 ; G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 55-57, 146.

55. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 90-91, 96-97, 109-110, 118, 133 ; N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 333, 336-337 ; E. Boulangier, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1), p. 290-294 ; E. Blanc, «Le chemin de fer», loc. cit. (note 1), p. 334-338 ; G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), p. 129 ; G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 146-148 ; J. Verne, *Claudius Bombarnac*, op. cit. (note 12), p. 86, 114.

56. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 94.

57. N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 10 ; J. Verne, *Claudius Bombarnac*, op. cit. (note 12), p. 47, 74-75 ; G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), p. 280-283.

58. G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 276.

59. E. Blanc, «Le chemin de fer», loc. cit. (note 1), p. 327.

60. E. Boulangier, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1), p. 208.

61. G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 275.

62. G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), p. 199 ; G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 37-38, 47-48 ; A. P. de Cholet, *Excursion*, op. cit. (note 6), p. 34-35.

63. E. Blanc, «Le chemin de fer», loc. cit. (note 1), p. 327 ; L. de Beylié, *L'Inde sera-t-elle russe ou anglaise?*, Paris, Berger-Levrault et C^o, 1884, p. 144 ; *idem*, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 93-94 ; G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 11, 13, 120, 267-269, 310-312 ; A. P. de Cholet, *Excursion*, op. cit. (note 6), p. 34-35.

64. N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 236-237, 256-331, plus spécifiquement p. 286-288.

65. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 93.

66. G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 13, 120, 310-312.

67. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 93-94.

68. G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 277.

69. E. Boulangier, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1), p. 146-147, 300 ; L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 144. La fascination pour le chemin de fer est telle que Claudius Bombarnac qui arrivera directement en Chine par le train, rêve d'une ligne ferrée permettant aux trains d'aller de Bakou à Ouzoun-Ada à travers le lit de la Caspienne quand cette dernière se sera évaporée : J. Verne, *Claudius Bombarnac*, op. cit. (note 12), p. 28. Notons toutefois qu'au moment où Ferdinand de Lesseps projette la construction d'une ligne de chemin de fer de Calais à Peshawar en passant par la Russie, l'Iran et l'Afghanistan, Lord Granville (1815-1891) interdit aux ingénieurs français de lancer des études préliminaires sur sol afghan : P. Centlivres, «En marge du "Great Game" : les voyageurs français en Asie centrale et en Afghanistan, du capitaine Ferrier à la Croisière jaune», in M.-R. Djalili, A. Monsutti et A. Neubauer (éd.), *Le monde turco-iranien en question*, Paris, Karthala ; Genève, Institut de hautes études internationales et du développement, 2008, p. 231-345, ici p. 237.

70. N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 191-194, 229, 327-329, 454 ; E. Blanc, «Le chemin de fer», loc. cit. (note 1), p. 330-334 (les comparaisons entre Transcaspien et Transsaharien) ; E. Boulangier, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1),

p. 133-134, 153, 215-222, 319 ; L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 105-107, 130-131 ; A. P. de Cholet, *Excursion*, op. cit. (note 6), p. 39, 52-54, 68-69, 100-101.

71. N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 229.

72. G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), p. 158, 161-163 ; A. P. de Cholet, *Excursion*, op. cit. (note 6), p. 38-39 ; L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 101. Pour une description flatteuse de cette opération voir E. Boulangier, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1), p. 126-134 ; G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 77-92, 386 ; I. M. Phibbs, *A Visit to the Russians in Central Asia*, London, Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., 1899, p. 3.

73. G. Curzon *Russia*, op. cit. (note 1), p. 118-120 ; I. M. Phibbs, *A Visit to the Russians*, op. cit. (note 78), p. 29.

74. N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 191-219 ; J. Th. W. Perowne, *Russian Hosts*, op. cit. (note 12), p. 51 ; A. P. de Cholet, *Excursion*, op. cit. (note 6), p. 39, 68-69.

75. L'oasis d'Akkal-Tekké a appartenu à la lieutenance du Caucase entre 1881 et 1890.

76. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 105-106.

77. *Ibid.*, p. 115 ; N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 219 ; G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 156-157, 202 ; E.-M. de Vogüé, *À toute vapeur vers Samarcande*, op. cit. (note 21), p. 101. La conquête de Tachkent pas le général Mikhaïl G. Ćemjaev (1828-1898) doit entièrement son succès à la coupure du canal qui alimentait la ville en eau.

78. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 105-107 ; G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 133, 389.

79. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 106-107.

80. E. Boulangier, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1), p. 133-134.

81. *Ibid.*

82. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 106-107. Également, E.-M. de Vogüé, *À toute vapeur vers Samarcande*, op. cit. (note 21), p. 43.

83. *Ibid.*, p. 131-132. Sur les qualités exceptionnelles des soldats russes voir également, E. Boulangier, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1), p. 153, 216-222.

84. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 106-107.

85. *Ibid.*, p. 130-131. Ney observe également cette particularité dans le récit sur les vies de trois personnages comme le fils de Shamil, d'Alikhanov et de Mathim-Kouli-Khan ; ce dernier est pour lui «un Abd-el-Kader asiatique qui serait devenu commandant de province en Algérie» : N. Ney, *En Asie centrale*, op. cit. (note 3), p. 327-329, 454. Également A. P. de Cholet, *Excursion*, op. cit. (note 6), p. 52-54 ; E. Boulangier, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1), p. 215 ; G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 131-132 ; E.-M. de Vogüé, *À toute vapeur vers Samarcande*, op. cit. (note 21), p. 39 ; J. Th. W. Perowne, *Russian Hosts*, op. cit. (note 12), p. 65-66.

86. E. Boulangier, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1), p. 215.

87. A. P. de Cholet, *Excursion*, op. cit. (note 6), p. 100-101.

88. G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 397-398.

89. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 112.

90. J. Th. Woolrych Perowne, *Russian Hosts*, op. cit. (note 12), p. 58.

91. E. Boulangier, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1), p. 319.

92. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 109, 116, 123.

93. E. Boulangier, *Voyage à Merv*, op. cit. (note 1), p. 447.

94. G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), p. 3.

95. G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 160, 383-384. Également J. Th. W. Perowne, *Russian Hosts*, op. cit. (note 12), p. X.

96. *Ibid.*, p. XI.

97. E.-M. de Vogüé, *À toute vapeur vers Samarcande*, op. cit. (note 21), p. 28.

98. S. Gorshenina, «De l'archéologie touristique à l'archéologie scientifique. L'archéologie en Asie centrale de la conquête russe du Turkestan à l'aube de l'époque soviétique : la "non-archéologie" occidentale», in *ISIMU-6, El Redescubrimiento del Asia Central : nuevos horizontes en la historia y la arqueología del Oriente antiguo*, collection : *Cuadernos del seminario Walter Andrae*, año Académico 2003-2004, VI, tomo I, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2006, p. 33-46.

99. G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 168-169.

100. G. Dobson, *Russia's Railway*, op. cit. (note 1), p. 227-228.

101. G. N. Curzon, *Russia*, op. cit. (note 1), p. 17, 29-30, 430.

102. L. de Beylié, *Mon Journal*, op. cit. (note 8), p. 75.

103. *Ibid.*

104. G. N. Curzon, *Russia, op. cit.* (note 1), p. 5; E. Boulanger, *Voyage à Merv, op. cit.* (note 1), p. 48, 71, 329; N. Ney, *En Asie centrale, op. cit.* (note 3), p. 312. Cette situation se reflète dans le roman de Jules Verne : en tant que Français, Claudius Bombarnac ne rencontre aucun problème pour obtenir cette permission : J. Verne, *Claudius Bombarnac, op. cit.* (note 12), p. 5-6.

105. Si la majorité des voyageurs – à l'exemple de Dobson – sont restés collés au chemin de fer, Cholet, accompagné par le gouverneur de Merv, le colonel Alikhanov, arrive en 1888 à Penjdeh et Zulficar. Cet exploit est toutefois répété par les Anglais Burnaby et O'Donovan qui peuvent également atteindre les frontières afghanes et persanes : A. P. de Cholet, *Excursion, op. cit.* (note 6); G. Dobson, *Russia's Railway, op. cit.* (note 1), p. 7, 11; G. N. Curzon, *Russia, op. cit.* (note 1), p. 8. Voir également S. Gorshenina, *Explorateurs, op. cit.* (note 9).

106. G. N. Curzon, *Russia, op. cit.* (note 1), p. 18, 110.

107. *Ibidem*, p. 27; G. Dobson, *Russia's Railway, op. cit.* (note 1), p. 9, 13-14.

108. I. M. Phibbs, *A Visit to the Russians, op. cit.* (note 78), p. 3.

109. N. Ney, *En Asie centrale, op. cit.* (note 3), p. 50-53; G. N. Curzon, *Russia, op. cit.* (note 1), p. 429-430. Seul Bombarnac sait parler toutes les langues : J. Verne, *Claudius Bombarnac, op. cit.* (note 12), p. 5.

110. L. de Beylié, *Mon Journal, op. cit.* (note 8), p. 27, 58, 135; J. A. MacGahan, *Campaigning on the Oxus and the Fall of Khiva*, London, Sampson Low, Marston, Searle & Rivington, 1876, p. 107.

111. L. de Beylié, *Mon Journal, op. cit.* (note 8), p. 146, 128-129, 316.

112. G. Dobson note qu'il a reçu beaucoup de documents (cartes, photographies, informations) d'Annenkov, d'Alikhanov, du prince Gagarin, de Heyfelder et de Rodzevič : G. Dobson, *Russia's Railway, op. cit.* (note 1), p. VI. Pour un exemple typique de constitution d'une collection photographique de «types» ethnographiques d'Asie centrale par les administrateurs coloniaux russes voir S. Gorshenina, «Krupnejšie proekty kolonial'nyh arhivov Rossii : utopičnost' total'noj Turkestaniki general-gubernatora K. P. fon Kaufmana», *Ab-Imperio*, 2007, n° 3, p. 291-354.

113. Pour l'analyse de ce processus voir : S. Gorshenina, «Samarkand and its cultural heritage», *loc. cit.* (note 47).

114. J. Verne, *Claudius Bombarnac, op. cit.* (note 12), p. 70-76.

115. E. Boulanger, *Voyage à Merv, op. cit.* (note 1), p. 316; L. de Beylié, *Mon Journal, op. cit.* (note 8), p. 146, 128-129, 316; G. N. Curzon, *Russia, op. cit.* (note 1), p. 94-95. J. Th. W. Woolrych Perowne (*Russian Hosts, op. cit.* [note 12], p. 46-47) remercie en 1897 W. de Klemm, agent russe à Ashkhabad parlant parfaitement anglais.

116. J. Th. Woolrych Perowne, *Russian Hosts, op. cit.* (note 12), p. 86, 89.

117. *Ibid.*, p. 48-51, 53. Les organisateurs n'ont à l'évidence pas tenu compte de l'effet traumatisant de cette représentation théâtrale, bien que selon E.-M. de Vogüé, *À toute vapeur vers Samarcande, op. cit.* (note 21), p. 48 : «Les Turcomans gardèrent de cette nuit [de massacre] une épouvante salutaire; longtemps après, quand le pacifique railway inaugurerait ses gares avec la fanfare du bataillon, les femmes et les enfants s'enfuyaient en poussant des hurlements de terreur; on avait peine à les persuader que cette musique n'était pas le signal d'un nouveau massacre».

118. M. de Ujfalvy-Bourdon, *De Paris à Samarkand : le Ferghanah, le Kouldja et la Sibérie occidentale. Impressions de voyage d'une Parisienne*, Paris, Hachette, 1880.

119. G. N. Curzon, *Russia, op. cit.* (note 1), p. XIV.

120. G. Dobson, *Russia's Railway, op. cit.* (note 1), p. 270. Pour une fête «ordinaire» de ce genre, voir, par exemple, l'inauguration à Tcharjdjou : A. P. de Cholet, *Excursion, op. cit.* (note 6), p. 259-263.

121. Le décalage entre le calendrier julien utilisé en Russie et le calendrier grégorien (de nouveau style) a été de 12 jours pour le XIX^e siècle et de 13 jours pour le XX^e siècle.

122. Sur le déroulement de l'inauguration voir N. Ney, *En Asie centrale, op. cit.* (note 3), p. 283, 342-389; Anonyme, «Železnaja doroga v Samarkande», *Pravitel'svennyj vestnik, in Turkestanskij sbornik*, Tachkent, 1888, t. 432, p. 95-97.

123. G. N. Curzon, *Russia, op. cit.* (note 1), p. 277; G. Dobson, *Russia's Railway, op. cit.* (note 1), p. 73-74.

124. *Il était une fois l'Orient Express*, Catalogue de l'exposition à l'Institut du monde arabe, Paris, IMA, Snoeck, 2014, p. 23, 25, 30, 72-74.

125. G. Dobson, *Russia's Railway, op. cit.* (note 1), p. 5, 9; G. N. Curzon, *Russia, op. cit.* (note 1), p. 277-278.

126. G. Dobson, *Russia's Railway, op. cit.* (note 1), p. 5.

127. *Ibid.*, p. 1-2.

128. E. Boulanger, *Voyage à Merv, op. cit.* (note 1), p. 47.

129. Parmi les invités français identifiés ici figurent Gustave Léon Niox (1840-1921), colonel, historien, géographe et professeur de l'École spéciale militaire de Saint-Cyr; d'Orval (1851-1911); Napoléon Ney (1849-1900); le comte Jean de Pontevès Sabran (1851-1912); le marquis Eugène-Melchior de Vogüé; le commandant d'artillerie Bailloud (Maurice Camille Bailloud, 1847-1921); le général Thomassin, attaché à l'état-major du corps d'armée (François Achille Thomassin, 1827-1919); un officier De Constantin (comte et délégué du ministère du Commerce?); le comte de Vauvineux (1836-1900), premier secrétaire de l'ambassade de France à Saint-Petersbourg : N. Ney, *En Asie centrale, op. cit.* (note 3), p. 14; L. de Beylié, *Mon Journal, op. cit.* (note 8), p. 137; G. Dobson, *Russia's Railway, op. cit.* (note 1), p. 227. E.-M. de Vogüé, *À toute vapeur vers Samarcande, op. cit.* (note 21), p. 72, affirme que le jour de l'inauguration les seuls étrangers «étaient exclusivement des Français».

130. Dobson réussit non sans problème à se joindre à la délégation française : G. Dobson, *Russia's Railway, op. cit.* (note 1), p. 17, 73-74, 103; G. N. Curzon, *Russia, op. cit.* (note 1), p. 6.

131. G. Dobson, *Russia's Railway, op. cit.* (note 1), p. 5.

132. *Il était une fois l'Orient Express, op. cit.* (note 122), p. 25, 75 sq.

133. N. Ney, *En Asie centrale, op. cit.* (note 3), p. 389, 391; G. N. Curzon, *Russia, op. cit.* (note 1), p. 5.

134. E.-M. de Vogüé, *À toute vapeur vers Samarcande, op. cit.* (note 21), p. 24.

135. G. Dobson, *Russia's Railway, op. cit.* (note 1), p. 6-7.

136. *Ibid.*, p. 43.

137. N. Ney, *En Asie centrale, op. cit.* (note 3), p. 283, 342-389.

138. O. Heyfelder, M. N. Annenkov, *Transcaspien, op. cit.* (note 3).

139. Paru pour la première fois en 1875, ce manuel a été traduit en plusieurs langues européennes et réédité pour la dernière fois en 1999.

140. G. Dobson, *Russia's Railway, op. cit.* (note 1), p. 246-247; G. N. Curzon, *Russia, op. cit.* (note 1), p. 46-47, 194.

141. G. N. Curzon, *Russia, op. cit.* (note 1), p. 46-47, indique que c'est de ce livre qu'il a tiré l'essentiel de l'information technique, avec des compléments pris sur les données de Boulanger. Cet exemple qui montre comment les sources russes ont été utilisées comme base de réflexion n'est pas unique : le journaliste américain du «New-York Herald» J. A. MacGahan écrit son aperçu des expéditions militaires contre Khiva sur la base des données russes qui lui ont été fournies par Robert Michell de l'India Office : J. A. MacGahan, *Campaigning on the Oxus, op. cit.* (note 108), p. 237. Il en va de même plus tard avec Henry Lansdell (*Russian Central Asia including Kuldja, Bokhara, Khiva and Merv*, London, Sampson Low, Marston, Searle & Rivington. 2 vols., 1883, vol. I, p. VI) qui nomme notamment L. T. Kostenko comme source de ses statistiques.

142. L'exemplaire de cet album déposé à la New-York Public Library est consultable à l'adresse NYPL Digital Gallery : http://digitalgallery.nypl.org/nypldigital/dgkeysearchdetail.cfm?trg=1&strucID=100436&imageID=50877&total=38&num=0&parent_id=100120&word=&s=&notword=&d=&c=&f=&k=0&sScope=&sLevel=&sLabel=&lword=&lfield=&sor=&imgs=20&pos=2&snum=&e=w. Une autre exemplaire est disponible à l'adresse de la bibliothèque de Tsarskoe selo : <http://book-old.ru/BookLibrary/110000-Zakaspiyskaya-Obl/1880-primerno-okolo.-Albom-Zakaspiyskaya-voennaya-zheleznaya-doroga.html> (consulté le 10 avril 2014). Pour une description des stations voir : G. N. Curzon, *Russia, op. cit.* (note 1), p. 60-61.

143. V. Šumakov, «Žizn', trudy i stranstvija Nikolaja Karazina, pisatelja, hudožnika, putešestvennika», *Zvezda Vostoka*, n° 6, 1975 : <http://rus-turk.livejournal.com/146485.html> (consulté le 12 mai 2013).

144. N'étant pas parvenue à retrouver cet album, je me limite ici à reproduire la description fournie par l'étude de V. Šumakov, «Žizn'», *loc. cit.* (note 143). Selon cet auteur, cet album, édité à Paris par la maison d'édition Boissonnade comportait 20 planches avec quelques chromolithographies sur chaque planche (les dessins d'origine sont des aquarelles); une partie de ces dessins a été publiée l'année même, donc en 1888, dans la revue *Illustration universelle*; une aquarelle «Construction du chemin de fer Transcaspien» se trouve actuellement au Musée des Beaux-Arts de B. Rudnev de la ville de Lebedin dans le district Sumskij en Ukraine. V. A. Priščeпова, *Illjustrativnye kollekcii po narodam Central'noj Azii vtoroj poloviny XIX-načala XX veka v sobranijah Kunstkamery*, Saint-Petersbourg, Nauka, 2011, p. 363-364, propose un tour d'horizon des œuvres de Karazin de l'année 1888 publiés essentiellement dans les revues *Illustration universelle* et *Niva*, dont des coupures ont été accumulées dans les collections du Musée d'ethnographie et d'anthropologie de Saint-Petersbourg, mais Priščeпова ne mentionne pas cet album.

145. Anonyme, «P. Ja. Pjaseckij i ego živopisnye otčety o svoih putešestvijah», *Niva*, 1895, n° 3, p. 66-68 : <http://zerrspiegel.orientphil.uni-halle.de/1996.html1895> (consulté le 20 mai 2013).

146. G. Dobson, *Russia's Railway, op. cit.* (note 1), p. 328-329.

147. S. Gorshenina, *Asie centrale. L'Invention des frontières et l'héritage russo-soviétique*, Paris, Éditions du CNRS, Espace et milieux, 2012, p. 37-183, *passim*.

148. G. N. Curzon, *Russia*, *op. cit.* (note 1), p. 392-393. Voir également G. Dobson, *Russia's Railway*, *op. cit.* (note 1), p. 12.

149. E.-M. de Vogüé, *À toute vapeur vers Samarcande*, *op. cit.* (note 21), p. 104.

150. Cf. «Russia treats Orientals in Oriental fashion. The moderation of England is looked upon as weakness. We, in England, ignorantly look upon Russia as a European country, and as such, a civilizing power. Travelers tell us that the civilization of the masses in Russia is lower than that of the Asiatic tribes; should that be true it is difficult to see what advantages to these people themselves can accrue from their incorporation into the Great Muscovite Empire»: I. M. Phibbs, *A Visit to the Russians*, *op. cit.* (note 71), p. 148.

ALBERT KAGANOVITCH*

Université de Manitoba, Canada

L'acculturation de la communauté juive boukhariote et l'émancipation féminine

L'EDAH EN MUTATION¹

Au début, la conquête du Turkestan par les Russes n'a pas beaucoup changé le mode de vie de la communauté juive de la région (en hébreu *edah*, c.-à-d. *sub-ethnie*), mais elle a favorisé l'introduction de mutations progressives, non seulement dans le mode de vie domestique, l'apparence, mais également dans la religiosité et la conscience de soi des membres de cette communauté. L'ouverture de routes sécurisées leur permit d'envisager d'aller suivre des études dans les *hederim* et les *yeshivot* auprès des cours hassidiques d'Europe orientale et en Terre d'Israël (*Eretz Israel*). La mise en place des moyens de communication avec les autres communautés juives donna aux juifs de cette région la possibilité d'acheter dans ces pays et de ramener un grand nombre d'ouvrages religieux, écrits en hébreu, ce que souhaitait ardemment leur leader charismatique Yosef Maman, grand rabbin de Boukhara de 1793 à 1823. Artisans la plupart du temps dans la période précédant la conquête, les juifs de Boukhara furent de plus en plus attirés par le commerce et l'entreprise, mutation facilitée par la construction au Turkestan d'un réseau ferroviaire. Une aisance financière croissante, ces nouveaux moyens de communication, les liens établis avec les autres communautés juives européennes, ainsi que le réseau postal en Asie centrale, donnèrent la possibilité aux juifs de Boukhara de faire venir pour leurs enfants, de bons maîtres en théologie, aussi bien de Palestine que de la Zone de Résidence (en russe : *čerta osedlosti*)².

Les relations commerciales avec les industriels et les banques russes obligèrent les juifs de Boukhara à élever leur niveau d'instruction laïque et l'amélioration de la situation matérielle des familles leur en donna financièrement la possibilité. D'un côté, ils se révélèrent beaucoup plus souples que les musulmans dans leur appréhension du respect des coutumes, de l'autre, ils prirent très vite conscience de l'utilité des écoles russes, ouvertes par le premier général-gouverneur du Turkestan, Konstantin Petrovitč von Kaufmann, ce qui fit qu'ils mirent leurs enfants à l'école beaucoup plus volontiers. En 1872, l'école russe de Samarkand, selon un communiqué de la revue *Beseda*, comptait plusieurs dizaines d'élèves, dont la moitié était des enfants de juifs boukhariotes³. De toute évidence, pour ces mêmes raisons, quelques dizaines d'années plus tôt les juifs d'Algérie, plus volontiers que les musulmans, envoyèrent leurs enfants dans les écoles d'enseignement général instituées par les pouvoirs coloniaux français⁴.

Les membres de la communauté qui reçurent une instruction russe dans le Turkestan colonial, virent s'ouvrir à eux des fonctions auparavant inaccessibles, dans des organismes autant privés que d'État, telles que celles de secrétaire, clerc, douanier, courtier, employé de banque etc.⁵.

Si pour la majorité des juifs de la communauté (cf. cahier iconographique, XXVIII⁶), ces fonctions restaient inaccessibles du fait d'un manque de connaissances générales et d'une ignorance en matière de réglementation russe, le simple fait d'y avoir potentiellement accès, avec quasiment les mêmes droits que la population musulmane leur évitait d'éprouver le sentiment d'humiliation qui était le leur auparavant, en tant que citoyens, mis à l'écart de la société dans l'Émirat de Boukhara⁷.

Leur forte envie d'apprendre le russe contribua considérablement à l'acculturation et à la modernisation des représentants des couches sociales supérieures de la communauté. Ce phénomène était particulièrement sensible dans la jeunesse des grandes villes – Tachkent, Samarkand et Kokand. Toutefois, contrairement aux juifs en Zone de Résidence qui se retrouvèrent également sur la voie de l'acculturation dans les années 1820-1860, les Boukhariotes ne subirent pas le rejet brutal d'une communauté qui craignait des influences extérieures. Le processus de modernisation se déroula dans un cadre plus large, plus lisse. C'est pourquoi les contemporains eurent plus de mal à le discerner. Le correspondant d'un journal de Samarkand, *La Revue transcaspienne*, affirmait en 1897, que l'acquisition par les juifs de Boukhara des procédés russes pour faire du commerce et des affaires dans l'industrie, se faisait aisément, qu'ils n'étaient pas soumis à l'acculturation, et que la vieille génération s'était préservée, presque inchangée. En même temps, il notait lui-même que les jeunes, au contraire, s'assimilaient au milieu russe, s'installaient parmi les Russes, s'unissaient par mariage avec des juifs russes, fréquentaient le *Yar*, *Chez Omon* et autres endroits à la mode, que l'auteur désignait comme de mauvais lieux où se propageait la culture russe⁸. Il convient

d'ajouter qu'à la veille de la Première Guerre mondiale, on pouvait rencontrer des juifs de Boukhara lecteurs des œuvres classiques et des encyclopédies⁹. Un mois après la mort de Léon Tolstoï, le journal juif boukhariote *Rahamim* publiait en éditorial un article de Tzion Poteliahov sur l'œuvre de l'écrivain. L'auteur, qui n'avait que 19 ans, en présentait une analyse, brève mais sérieuse¹⁰.

Contrairement à ce qui se passait dans de nombreuses autres communautés orientales du début du XX^e siècle, les écoles des juifs de Boukhara au Turkestan s'étaient organisées et, par la suite, fonctionnaient sans aucune aide de la part de l'«Alliance Israélite Universelle», dont le centre était à Paris. L'organisation des juifs russes, la «Société pour la diffusion de l'enseignement parmi les juifs de Russie» ne leur fournissait aucune aide non plus. Ce qui témoigne chez les leaders des communautés urbaines d'une conscience autonome de l'importance de l'éducation et aussi d'une accélération de leur modernisation. D'un autre côté, comme les organisations citées plus haut n'avaient pas leurs propres écoles en Asie centrale, elles n'avaient pas les moyens d'exercer à travers elles une influence culturelle sur les communautés juives de la région, comme c'était le cas par exemple, pour l'«Alliance», au Maroc colonial. Par ce biais, la communauté juive de France s'efforçait de rapprocher le niveau culturel de ses coreligionnaires marocains du sien. Des professeurs ashkénazes et séfarades isolés exerçaient bien dans les écoles juives boukhariotes et ils ne manquaient pas de tenter de rapprocher leurs élèves des modèles et idéaux qu'ils jugeaient eux-mêmes prioritaires, mais l'ampleur de cette influence et l'impact de leurs méthodes ne peuvent être comparés de manière plausible à celles des écoles de l'«Alliance». C'est pourquoi l'émancipation des juifs boukhariotes se faisait moins sous l'influence des centres culturels européens de l'étranger, et plus sous l'influence de facteurs locaux. La position relativement élevée qu'occupaient les juifs boukhariotes aisés dans la société du Turkestan colonial réglementait les activités de bienfaisance juive mais aussi la bienfaisance dans son ensemble. À la fin du XIX^e siècle, il y avait déjà parmi les 83 membres du département de la *Société de bienfaisance du Turkestan*, section de Samarkand, 11 Boukhariotes¹¹, soit 13,3% – un pourcentage important, qui indique ne serait-ce que le début de l'intégration des membres de la communauté dans l'élite locale. Plus tard déjà, les marchands Abram Kalantarov et Pinhas Abramov devinrent membres du *Comité tutorial des Prisons de Samarkand*. Ce comité rassemblait tous les représentants de l'élite administrative régionale¹². À Skobelev, un membre du même comité était un marchand et une personnalité de la communauté, Rahmin Davidbaiev. Il était également le trésorier de la *Société d'entraide aux combattants, victimes de guerre* et de la *Société d'agriculture de Ferghana*. Ces deux fonctions bénévoles étaient importantes pour lui, dans la mesure où le fait de les occuper lui permettait d'être souvent en contact avec le gouverneur militaire de la région et son adjoint, qui occupaient dans ces sociétés,

les postes de présidents, correspondant à leur rang¹³. Les relations étaient très utiles dans ce paysage social. Plusieurs juifs boukhariotes, grâce à leurs activités de bienfaisance, eurent l'occasion de recevoir le titre héréditaire de citoyen d'honneur. Parmi eux, Raphael Poteliahov qui l'a reçu en 1911, c'est-à-dire une année où la persécution des juifs de Boukhara s'était aggravée¹⁴.

LA FEMME JUIVE BOUKHARIOTE ENTRE TRADITION ET MODERNITÉ

Comme dans toute société patriarcale, la femme juive boukhariote était plus soumise aux traditions que l'homme. Cela trouvait son expression dans les vêtements, le mode de vie, l'instruction et le comportement socio-culturel. L'exploratrice et anthropologue anglaise, Annette Meakin, au cours de ses nombreux voyages en Russie européenne et en Asie centrale au tout début du XX^e siècle, a remarqué qu'à Boukhara, les jeunes filles juives, se mariaient très souvent à l'âge de 13 ans, et qu'il était difficile de trouver une jeune femme non mariée au-delà de 18 ans¹⁵. Les mariages précoces dans l'Émirat s'expliquaient par la peur des parents des jeunes filles juives de voir leur progéniture tomber entre les mains d'une entremetteuse musulmane, qui rassemblait des épouses pour le harem d'un quelconque fonctionnaire ou même de l'émir¹⁶. Mais même n'importe quel passant musulman, aux yeux des juifs boukhariotes représentait une menace potentielle pour leur fille. Conformément au témoignage de Shulamit Tiliaeva, donné au cours d'un entretien, avant la révolution de 1917, à Boukhara, de nombreux parents ne laissaient pas leurs filles aller au *heder* pour cette raison¹⁷. Au XVIII^e siècle, de la même façon, les juifs de la République polono-lithuanienne (la «*Rech Pospolita*») s'efforçaient de donner leurs filles en mariage par crainte d'une conversion forcée au catholicisme¹⁸.

Les femmes juives à Boukhara vivaient une vie particulièrement recluse, sans même sortir au marché. Seules les femmes mariées fréquentaient plusieurs fois par an les bains publics et le *mikveh*, le bain rituel des femmes. Habituellement, les femmes se lavaient dans une pièce réservée aux bains, chez elles, – la *garmoba*¹⁹. Ce n'est pas un hasard si, parmi les juifs de Boukhara cet adage était répandu : « une femme voit la rue trois fois, à sa naissance, à ses noces et à sa mort ». Adage relevé par un voyageur, Nahum Levi Itzhak Abrek, venu visiter Boukhara en 1887²⁰.

Dans le Turkestan conquis par les Russes, les juifs boukhariotes (cf cahier iconographique, XXIX²¹) pouvaient désormais ne plus craindre pour leurs filles, ce qui s'est traduit par le recul de l'âge des mariages. Sur ce point, on peut se référer aux 20 naissances des filles et petites filles d'un habitant de Samarkand, Benjamin Fuzailov (1791-1860).

Comme on le voit d'après ces chiffres, l'âge moyen à l'accouchement du premier enfant atteint 18 ans. Il en découle que l'âge moyen au mariage des jeunes filles de ce

Tableau 1 : L'évolution de l'âge des femmes dans les années 1869-1899 à leur premier enfant dans la Famille de Benjamin Fuzailov²².

Âge de la mère	14	15	16	17	18	19	20	21	22	23	Total
Nombre	2	1	1	4	3	1	4	-	3	1	20
Pourcentage %	10	5	5	20	15	5	20	0	15	5	100

sous-groupe ethnique (*avlod*)²³ est de 17 ans. Ces données ne tiennent compte ni des mort-nés ni des premiers-nés morts avant l'âge de 5 ans. Mais si on tient compte du fait que, dans 17 cas sur 20, les naissances se produisaient à une période relativement prospère pour ce sous-groupe ethnique, à savoir les années 1880 et 1890, il est peu probable que la mortalité ait dépassé les 10-15 %. D'après les chiffres, elle a apparemment touché davantage les femmes de 20-23 ans. On constate que dans les années 1890, l'âge du mariage a nettement reculé dans cet *avlod*. Des neuf femmes qui ont accouché d'un premier-né au cours de ces années-là, seules trois avaient 17-18 ans, les autres, soit 67%, avaient entre 20 et 23 ans.

Les données concernant les autres familles, les familles nucléaires de Samarkand, globalement, confirment les statistiques tirées de l'exemple Fuzailov. En 1866 Davura Kalantarova a eu son premier enfant à 18 ans. Sa belle-fille Bitiya a accouché pour la première fois en 1898 à 17 ans. En 1874 Maïram Aminova eut son premier enfant à 22 ans, et Sarah Kalantarova à 23 ans. En 1881, Malka Alishaeva a mis au monde son premier-né à 13 ans et Tuva Levieva à 21 ans. En 1878, Hana Hanum Levieva devient mère à 20 ans, et sa belle-fille Bitija à 18 ans, en 1895. En 1893, c'est Yafa Abramova, à 16 ans. En 1896, Rivka Ishakova a son premier-né à 19 ans²⁴. C'est pourquoi, pour ce qui touche Samarkand et les autres villes de la région du Turkestan, l'affirmation de Zalman Amitin-Shapiro comme quoi les juifs boukhariotes s'efforçaient de marier leurs filles pour leurs 13-14 ans²⁵ est irrecevable.

En comparant la situation de la femme musulmane et celle de la femme juive boukhariote, Annette Meakin relève la grande liberté de cette dernière. Cette liberté, selon elle, se traduisait par sa fréquentation traditionnelle d'une synagogue, contrairement à la femme musulmane qui n'entrait pas dans les mosquées²⁶. On doit toutefois préciser que cette observation concernait les femmes d'un certain âge.

L'ethnographe juif Samuel Vaisenberg a remarqué en 1912 à Samarkand une autre manifestation plus originale de la liberté, impensable chez les musulmanes indigènes. S'étant retrouvé dans une noce juive boukhariote, il avait remarqué que bien que les hommes et les femmes mangeassent dans des salles différentes, les jeunes filles ne se gênaient pas pour danser dans la cour et susciter l'approbation des hommes²⁷, ce que confirme Shulamit Tiliaeva²⁸.

Un des signes de la modernisation aussi bien des femmes, que des hommes de la communauté dans leur globalité, fut leur recours aux médecins européens plus fréquent qu'il ne l'était chez leurs compatriotes musulmans. La doctoresse du service ambulatoire de Samarkand traitant les femmes et les enfants « indigènes » (*tuzemnye*) a noté que les femmes juives de Boukhara venaient la voir, même si leurs visites étaient plus rares que celles des femmes tadjiks, plus souvent que le restant de la population native – les ouzbèkes, persanes, tatares, tsiganes, etc.²⁹. L'émancipation des femmes s'exprima également dans l'invitation en mai 1914 faite à Tachkent par des femmes boukhariotes à quatre femmes médecins de la Russie européenne³⁰. Au passage, je noterai que ces femmes juives se distinguaient largement des femmes juives des montagnes, qui, selon les dires de Nemirovitč-Dančenko, évitaient les médecins russes, leur préférant les guérisseurs persans qui venaient les voir dans leurs *aouls*³¹.

Vingt ans après la conquête de la région par les Russes, dans les villes où il n'y avait pas de services ambulatoires exclusivement réservés aux femmes « *tuzemnye* », elles fréquentaient assez souvent les médecins pour tous, en général des hommes. Le médecin N. Sapozhnikov, analysant la fréquentation des médecins-hommes par les patients dans les districts du Turkestan et de Kasalinsk, relevait que les femmes musulmanes (et dans son rapport il ne les distinguait pas selon leur ethnie) et les femmes juives boukhariotes ne le consultaient pas moins que la population masculine locale³².

À la fin du XIX^e siècle, l'émancipation liée à l'influence de la présence russe toucha également les femmes juives de l'Émirat de Boukhara assujetti. Les services médicaux mixtes d'un établissement russe de Boukhara, destinés à la fois aux femmes et enfants ont, en 1897, reçu la visite de 5 151 personnes. Parmi elles, il y avait 36,6 % de juifs boukhariotes, 57,8 % de musulmans et 5,7 % d'orthodoxes et juifs ashkénazes mélangés³³. La fréquentation par les juifs boukhariotes de cet établissement médical n'est pas du tout négligeable puisqu'ils représentaient alors moins de 2 % de la population, compte tenu que la population de Boukhara était à l'époque de 100 000 habitants³⁴. La propagation de la malaria, plus grande parmi les juifs boukhariotes du fait qu'un des trois quartiers où ils habitaient était à proximité des marais, peut par ailleurs avoir, à un moindre degré, influé sur la différence apparaissant dans les chiffres de fréquentation de l'établissement médical³⁵.

L'activité d'entrepreneur d'Esther Davidbaeva (1850-1927), sœur d'un commerçant de la Première Guilde, Raphael Poteliahov (1863-1936), est un témoignage éclatant de l'évolution de la condition féminine et de l'émancipation des femmes dans la communauté. Quand en 1911, elle s'associa à son frère, elle était déjà propriétaire dans la région de Ferghana de sept manufactures de coton (dont deux en partenariat avec des entrepreneurs musulmans) ce qui la rangeait juste derrière les frères Vadiaev,

propriétaires de dix entreprises de ce type. Elle possédait en plus des terrains, des maisons, deux stations sérécicoles, à Skobelev et Fedčenko, ainsi qu'un moulin à farine à Andijan. À l'époque, l'ensemble était évalué 225 000 roubles³⁶. C'est en raison de son âge qu'elle s'est écartée de la direction des affaires commerciales avec la fusion de ses entreprises. Toutefois, Esther Davidbaeva reste un cas exceptionnel parmi les femmes de la communauté de cette époque.

La plupart du temps, les femmes juives boukhariotes s'adressaient aux autorités en leur propre nom, ce qui était aussi un signe d'émancipation. Le plus souvent, il s'agissait de veuves et de femmes mariées abandonnées (*agunot*). Elles préféraient parler en leur nom propre et non sous celui d'un tiers, comme par exemple sous le nom d'un de leurs fils. Un exemple incomparable d'émancipation fut l'intervention auprès des autorités, en 1901, de la veuve Aï-Bibiš Jakubova, au nom de sept familles d'anciens *Chalas* qui vivaient illégalement à Tachkent³⁷. Même si la demande est également signée par des hommes, la déclinaison de leur degré de parenté avec la veuve « ses fils... et ses frères... » indique la position dominante de cette femme dans son *avlod*.

À partir de la fin du XIX^e siècle, les juifs boukhariotes de la région du Turkestan commencèrent à accorder plus d'attention à l'éducation de leurs filles, pour l'essentiel dans un *heder* et en hébreu. Avant, les cas d'instruction étaient extrêmement rares, à la fin de la seconde décennie du XX^e siècle, comme le montre le tableau comparatif n° 2, il y avait déjà de 2,1 % à 20,1 % de citadines instruites dans la communauté.

Tableau 2 : Pourcentage de femmes instruites dans les deux communautés les plus nombreuses et dans la communauté juive boukhariote, des régions de Syr-darya et de Samarkand en 1920³⁸.

	Femmes juives boukhariotes	Femmes Ouzbèkes	Femmes Tadjikes
Région de Samarkand			
Villes	2,1	0,7	2,2
<i>Kishlaks</i>	-	0	0,2
Région de Syr-darya			
Villes	20,1	7,6	4,1
<i>Kishlaks</i>	5,9	0,7	1,5

Plusieurs femmes juives étudiaient dans des établissements secondaires du Turkestan, ce qui témoigne davantage d'un changement de comportement vis-à-vis de la femme dans la communauté juive boukhariote. S. S. Kalendareva après avoir terminé ses études dans un lycée pour filles de Tachkent, vers 1913, devint professeur dans un établissement russe local juif de la même ville³⁹.

Bien que des progrès certains vers l'éducation eussent été faits, la majorité des filles de la communauté restèrent encore de longues années victimes des complots, de la croyance au mauvais œil, au mauvais signe, aux démons – les *Div* (ou *Daeva*). Le port des amulettes, contre le mauvais œil et les démons est une réalité jusqu'aux années 1940. Ainsi que la pratique d'enfumer au genièvre les chambres des futures mères, une fois ou deux par semaine. Les juifs boukhariotes croyaient qu'une fiancée serait stérile si la première semaine après ses noces, des invités, dont un parent venait de mourir, rendaient visite aux nouveaux mariés⁴⁰.

ASPECT EXTÉRIEUR ET VIE QUOTIDIENNE

Le correspondant de Saint-Petersbourg d'un journal juif en langue russe *Rassvet* (*Lever du jour*), Ilya Lurié, écrivait en 1915, de Tachkent, que la civilisation n'avait pas effleuré les juifs boukhariotes qui s'habillaient et vivaient comme la population locale⁴¹. L'appréciation de Lurié concernant les juifs locaux mise de côté, il reste ici l'expression d'un préjugé. Au cours des cinquante ans de domination russe dans la région, les juifs boukhariotes sont allés indéniablement très loin sur la voie de l'acculturation, ce dont on peut juger d'après les photographies des différentes générations, en comparant les coiffures et les vêtements. Samuel Vaisenberg écrivait en 1912 qu'après un déménagement dans les quartiers russes de la ville, les membres de la communauté laissaient, pour la plupart, leurs *péoths* (*payess*), leur barbe et leur habit traditionnel dans le «vieux ghetto» du quartier boukhariote⁴². Mais même ceux qui étaient restés vivre dans leurs anciens quartiers des grandes villes centrasiatiques, où la population slave était nombreuse avaient changé leurs habitudes, leurs préférences culinaires, la façon de passer leurs loisirs et l'aménagement domestique⁴³.

Juste après la formation de la région du Turkestan en 1867, les femmes juives boukhariotes continuèrent un certain temps à porter dans les villes le voile intégral (*parandja*) des musulmanes locales, même si elles ne le mettaient déjà plus, lorsqu'elles étaient sur leur balcon, pourtant visible de la rue, et à l'intérieur de la cour. Ce faisant, elles ne voulaient pas provoquer de réactions blessantes de la part des musulmans, pour qui un visage féminin dévoilé aux regards d'autrui était une honte, mais d'un autre côté, elles n'avaient plus aussi peur desdits regards. Vers la fin du XIX^e siècle, parmi ces femmes, celles qui vivaient dans les quartiers russes de Samarkand, de Tachkent et de Kokand, c'est-à-dire les représentantes des couches les plus élitaires de la communauté ne se couvraient déjà plus du *parandja* que lorsqu'elles se rendaient dans les vieux quartiers ou en dehors de la ville. À Samarkand, à cette époque, les juives boukhariotes ne portaient pas le *parandja* dans leur propre quartier non plus⁴⁴. Lors de sa visite au début du XX^e siècle en Asie centrale, l'officier

et explorateur danois Ole Olufsen, n'avait pas relevé ces nuances de comportement social, il considérait en fait simplement que les juives boukhariotes au Turkestan, contrairement à celles de Boukhara, avaient renoncé au voile⁴⁵. En visite ou lors de leur installation à Moscou ou Jérusalem, les femmes boukhariotes abandonnaient le port du voile intégral. En Asie centrale les femmes juives se laissaient photographier le visage dévoilé, beaucoup plus volontiers que les musulmanes, ce que reflète la quantité considérable des photographies prises autant à leur demande qu'à celle des photographes russes qui faisaient des clichés ethnographiques. Ainsi, en l'absence de préceptes à proprement parler religieux ou socio-moraux, contrairement aux femmes musulmanes locales, les femmes de la communauté juive n'ont pas conservé l'habitude du port du voile, qu'elles abandonnèrent à la première occasion. D'autant que la suppression du voile, signe extérieur apparent très distinctif, ne correspondait pas pour elles à un geste de soumission vis-à-vis d'une culture étrangère, ce qui n'était pas le cas pour la gente féminine musulmane.

Plus persistant fut le port du couvre-chef parmi les hommes de la communauté, ce chapeau à haute forme, largement bordé de fourrure, muni d'une calotte de velours qu'ils étaient tenus de porter conformément aux lois musulmanes dans l'Émirat de Boukhara et les khanats de Kokand et Khiva. Mais sous l'influence de la mode, avant tout dans le Turkestan russe, vers la fin du XIX^e siècle, ce couvre-chef fut peu à peu remplacé par un chapeau en fourrure de mouton d'Astrakhan (mouton dit de Boukhara ou *karakul*), le *telpak*, pas très haut de forme, cylindrique, rappelant la *papaha* russe, haut chapeau de fourrure, habituellement fait à partir de peaux de mouton *karakul*⁴⁶. Quand on sait qu'à cette époque, les hommes boukhariotes ne portaient déjà plus les *péoths*, ces deux types de couvre-chefs restaient les seuls indices apparents d'une appartenance à la communauté. Quelque part au fin fond de l'Asie centrale, les juifs boukhariotes pouvaient, comme les musulmans, porter un turban (*tchalma*) sur la tête, pour raison de sécurité (bien que la reconnaissance du subterfuge fût une source de sérieux embêtements, raison pour laquelle les hommes avaient en fait rarement recours à cette pratique pour dissimuler leur appartenance à la communauté), mais en ville, et particulièrement dans une ville qui n'était pas la leur, le port d'un chapeau spécifique facilitait mutuellement une première prise de contact, qui pouvait déboucher sur des transactions commerciales entre inconnus, et ce, en pleine rue. Parallèlement, la *kippa* (hébraïque) restait inchangée, sous ses autres formes, le *kalapush* ouzbek ou le petit chapeau léger couvert de broderies, qu'on appelle *tuppi* (en judéo-tadjik, en fait une *tubeteïka*), dans des dominantes jaunes et rouges, que les hommes boukhariotes portaient chez eux⁴⁷.

Ce changement de type de couvre-chefs portés dans la rue, a échappé à l'attention de Tatiana Emel'janenko, qui a examiné dans son travail les vêtements des Boukhariotes.

Au lieu de cela, se référant à Henry Lansdell qui avait soi-disant rencontré plusieurs vieux juifs en turban (*tchalma*) à la synagogue de Tachkent, Tatiana Emel'janenko affirme que les juifs boukhariotes portaient aussi le turban (*tchalma*)⁴⁸. Il aurait fallu garder un esprit plus critique par rapport à cette assertion, dans la mesure où le témoignage de Lansdell est en contradiction avec plus d'une centaine d'autres descriptions d'interdits, et d'apparences des membres de la communauté au Turkestan – et il aurait fallu tenir compte également des nombreuses photographies conservées, dont celles faites à Tachkent⁴⁹. Comme l'affirmait l'orientaliste allemand devenu sujet de l'Empire russe, Vasilij Radlov (de son vrai nom Wilhelm Friedrich), les juifs boukhariotes dans le Turkestan conquis par les Russes n'ont pas adopté le turban (*tchalma*) musulman, craignant pour la vie de leurs coreligionnaires à Boukhara, menacés d'être écharpés par mesure de rétorsion, sur ordre de l'émir⁵⁰. Le voyageur et photographe français, Hugues Krafft, écrivait en 1902 :

« Déjà leur costume les distingue du reste de la population, puisqu'ils n'ont pas le droit de se coiffer du turban et qu'ils sont obligés de porter, autour des reins et en guise de ceinture, une vulgaire corde ; symbole m'a-t-on dit, de celle qui leur servirait le jour où on aurait envie de les pendre⁵¹. »

Dans la même publication, Emel'janenko déclare à propos du port des ceintures dans l'Émirat de Boukhara qu'un interdit catégorique et des préceptes rendaient le port de la corde impossible⁵². La présence dans les vêtements de la corde et du chapeau spécifique était justement très surveillée par les représentants du pouvoir musulman et par les défenseurs zélés de ces préceptes vestimentaires parmi la population musulmane, car ces deux signes d'humiliation garantissaient l'identification d'un *dhimmi*. En septembre 1900, le chef de Boukhara (*Raïs*) est passé au marché avec sa suite et a remarqué chez un certain Nikim Katanov, à l'ouvrage dans son échoppe de tailleur, l'absence de corde à sa taille et, outre cette absence, le port d'une *tubeteika* en guise de chapeau obligatoire. À la suite de quoi, les gens de ce dignitaire délogèrent cet homme de sa boutique et le lacérèrent de coups de ceinture jusqu'à ce qu'il perde connaissance. Dans la mesure où Katanov était citoyen russe, cet incident provoqua la colère de l'Agence politique russe à Boukhara⁵³.

Les hommes – employés et entrepreneurs depuis les années 1880 dans la région du Turkestan – commencèrent à remplacer le port du caftan par celui du costume, de la cravate, du col empesé, mais ils continuaient à porter leurs caftans aux fêtes⁵⁴. À la place des *kalochi* (galoches), des *itchighi* (bottes de peau de chèvre) et des grossières chaussures locales, ils commencèrent à se chauffer à l'européenne.

La vie domestique changea sensiblement. Le mobilier fit son apparition dans les intérieurs de la communauté. Bien que de nombreuses familles continuassent à utiliser

le *dastarkhan* (tapis de sol) comme espace à manger, les familles aisées installèrent des chaises et des tables pour les invités, en particulier européens, et les familles pauvres, des bancs. Les familles riches adoptèrent l'usage des couverts. Yakov Pinhasi se souvient que son oncle Abo Pinhasov (né en 1860) avait apprécié, au cours d'un voyage en Europe, les coutumes européennes et l'aménagement des logements, qu'il introduisit dans sa maison, dans la mesure du possible⁵⁵. Dans la première décennie du XX^e siècle, les familles les plus riches acquéraient des téléphones. C'était un objet de fierté sans pareille, dans la mesure où le nombre des abonnés téléphoniques dans les villes du Turkestan était faible, étant donné que l'installation du réseau téléphonique dans cette région datait tout juste de la fin du XIX^e siècle.

Le processus complexe et diversifié de l'acculturation des juifs de Boukhara peut, en partie, être reconnu comme un des rares modèles d'une russification pleinement volontaire dans l'Empire russe. Il est possible qu'en tant qu'exemple le plus éclatant d'une acculturation non forcée, on puisse prendre la biographie de Nathan Davidoff (cf. cahier iconographique, XXX⁵⁶), qui s'est même rapproché de l'élite moscovite commerciale et industrielle durant la Première Guerre mondiale⁵⁷. À l'opposé, Rahmin Davidbaev, encore plus jeune et plus instruit, moins investi dans le commerce, a opté essentiellement pour une activité sociale au sein de la communauté juive boukhariote (*edah*) d'Asie centrale, qui venait de se former et fusionna en un sous-groupe ethnique dans la seconde décennie du XX^e siècle.

Traduit du russe par Fabienne Mariengof,
revu par Michel Espagne, Svetlana Gorshenina et Claude Rapin

NOTES

* Le présent article est un texte original qui ne figure pas dans l'édition des actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013.

1. Cet article fait partie de la monographie à paraître *Des Amis malgré eux : la Russie et les Juifs de Boukhara, 1800-1917*.

2. Pour plus détails voir A. Kaganovitch, « The Education of Bukharan Jews in Turkestan province 1865-1917 », *Irano-Judaica*, vol. V (2003), p. 202-213.

3. « Russkaja zemlja. Samarkand », *Beseda*, 1872, livret 7, partie II, p. 64-65.

4. Cf. les statistiques dans : M. Abitbol, *De Crémieux à Pétain : l'antisémitisme dans l'Algérie coloniale. 1870-1940* [en hébreu], 1993, p. 18. מכתמים אביטבול, מכתמים לפטן : אנטישמיות באגלייה הקולוניאלית, 1870-1940 (ירושלים : מרכז זלמן שזר לתולדות ישראל, 1993).

5. À Tachkent, en 1909-1910, on comptait 1 clerc juif boukhariote, 3 à Katta-Kourgan, 8 à Samarkand. Archives centrales d'État d'Ouzbékistan (CGA RUz), f. 1, op. 17, d. 849, l. 12-16ob. ; *idem*, f. 17, op. 1, l. 86-87 ; Archives des manuscrits de la Bibliothèque nationale d'Israël (Jérusalem), f. ARC 4*, d. 1738/29-30. À Samarkand, il y avait des juifs de Boukhara,

clercs, employés à l'entrepôt de la compagnie de la manufacture Prohorov : cf. de la région de Samarkand pour l'année 1911 *Adres-kalendar' Samarkandskoj oblasti na 1911* (redaktor Mihail Virskij), Samarkand, Oblastnoj statističeskij komitet, 1911, p. 77. Menahem Ašil'diev était employé du département de Samarkand de la Banque commerciale d'Azov-Don : *ibid.*, p. 74. Il'ja-Haim et Rafail Il'jasov étaient employés à la douane à Samarkand : Archives centrales d'État d'Ouzbékistan (CGA RUz), f. 18, op. 1, d. 4957, l. 6 ; *ibid.*, d. 4961, l. 2. Abo Kimjagarov travaillait dans une compagnie de thé «Baray & Compagnie» *ibid.*, d. 4861, l. 5. Aron Pinhasov travaillait sans le comité de contrôle du crédit au département de Boukhara, et David Kalantarov et Moshe Mulakandov au département de Samarkand de la banque d'État : *ibid.*, f. 295, op. 1, d. 50, l. 14, 17. Boruh Yakubov travaillait comme courtier certifié ; cf. *Adres-Kalendar* de la région de Samarkand pour 1896 : *Adres-kalendar' Samarkandskoj oblasti na 1896* (redaktor Mihail Virskij), Samarkand, Oblastnoj statističeskij komitet, 1896, p. 4. David Kalantarov était membre du Comité d'Arbitrage du coton de Samarkand : *ibid.* À partir de 1893, Rafael Poteliahov occupait la fonction de conseiller du département de Kokand de la banque d'État : cf. sa lettre à Shmuel Rivlin, du 27.11.1934, *Œuvres de Shmuel Rivlin*, dans les archives privées d'Ari Rivlin (Petah-Tikva). Shlomo Sofiev, travaillait comme conseiller économique dans quatre banques, et pour cela avait reçu le titre de citoyen honoraire : Raphael Galibov, *Les Vertus de Salomon* [en hébreu]. 1937

פאל גאליבוב, המעלות לשלמה, מנגז' ירושלים, חוברת 124, ירושלים, תרצ"ז, עמ' טו - טז.

Nathan Davidoff était membre du comité de contrôle du crédit de la Banque Russe pour le commerce extérieur : cf. Nathan Davidoff, «Souvenirs», in B. Ben David, *Les Entrepreneurs parmi les Juifs de Boukhara* [en hébreu], 1997, p. 80.

נתן דוידוף, זכרונות, בתוך : ב. בן דוד, יומים כלכליים בקרב יהודי בוכארה (בני-ברק : רקפת, 1997), עמ' 55 - 130.

6. Photographie publiée avec l'aimable autorisation d'Imanuel Rybakov.

7. Sur ce sentiment voir par exemple : D. Logofet, *V gorah i na ravninah Buhary*, Saint-Petersbourg, V. Berezovskij, 1913, p. 480.

8. Anonyme, «Samarkand», *Zakapskoe obozrenie*, 16.05.1897, n°95, p. 3.

9. Entretien de Moshe Mosek avec Itzhak Norman le 15.10.1968, Archives des documents sonores, Institut du judaïsme contemporain, Université hébraïque de Jérusalem, f. 54, d. 8, enreg. 1228.

10. T. Poteliahov, *Œuvres du comte Lev Nikolaevič Tolstoj*, 1910, p. 1 [en judéo-tadjik].

ציון פותילבוב, חיכאיי גראף ליב ניכאלייג' טאלסטויי, רחמים, 08.12.1910, גל' 53, עמ' 1.

11. Calculé d'après : *Adres-kalendar' Samarkandskoj oblasti na 1899* (redaktor Mihail Virskij), Samarkand, Oblastnoj statističeskij komitet, 1899, p. 131-133.

12. *Adres-kalendar [...] na 1911, op. cit.* (note 5), p. 68.

13. *Adresno-spravočnaja kniga Ferganskoj oblasti na 1912*, Skobelev : Ferganskij oblastnoj statističeskij komitet, Skobelev, 1912, p. 3, 44.

14. Cf. sa lettre à Shmuel Rivlin du 27.11.1934. Œuvre de Shmuel Rivlin dans les archives privées d'Ari Rivlin (Petah-Tikva).

15. A. Meakin, *In Russian Turkestan : A Garden of Asia and Its People*, London, Allen & Unwin, 1915, p. 180. Sur le fait que les juifs à Boukhara marient leur fille à 12 ans, voir également S. Zaks, «Novaja Buhara», *Nedel'naja hronika Voshoda*, 09.03.1897, p. 279.

16. Sh. Moshe Rivlin, *Souvenir de Miriam : récit tiré de la vie des Juifs de Boukhara* [en hébreu], 1894, p. 54-55.

שמואל משה ריבלין, זכרונות מרים : ספור מהיי היהודים בבוכארה, הצפירה, 17.01.1894, גל' 14, עמ' 54-55.

17. Entretien de Moshé Mosek avec Shulamit Tiliaeva du 18.07.1968 : Archives des documents sonores, Institut du judaïsme contemporain, Université hébraïque de Jérusalem, f. 54, d. 4, enreg. 1281.

18. A. Kaganovitch, *The Long Life and Swift Death of Jewish Rechitsa : A Community in Belarus, 1625-2000*, Madison, University of Wisconsin Press, 2013, p. 139-140.

19. M. Abramov, *Buharskie evrei v Samarkande*, Samarkand, Tipografija im. Morozova, 1993, p. 48-49 ; Entretien de Moshe Mosek avec Shulamit Tiliaeva du 29.07.1968 : Archives des documents sonores, Institut du judaïsme contemporain, Université hébraïque de Jérusalem, f. 54, d. 4, enreg. 1287.

20. N. Levi Itzhak Abrek, *Les Juifs en Asie centrale* [en hébreu], 1887, p. 2.

נחום לוי יצחק אברק, היהודים באזיה התיכונה, היום, 14.07.1887, גל' 154, עמ' 4-2.

21. Publiée avec l'aimable autorisation de la Bibliothèque du Congrès, DIG-ppmsca-09951-00254 (digital file de «*Turkestaniskij al'bom*, partie ethnographique 1871-1872, part 2, vol. I, pl. 80, n°254 : <http://memory.loc.gov/phpdata/pageturner.php?type=contactminor&cmlMG1=png/ppmsca/09900/09951/00254t.gif&agg=ppmsca&item=09951&caption=254>

22. Le tableau est établi d'après les données tirées des Archives centrales d'État d'Ouzbékistan (CGA RUz), f. 1, op. 27, d. 542, l. 4-11, 115 ; *ibidem*, f. 18, op. 1, d. 4777 ; *ibid.*, d. 4833.

23. *Avlod*, terme arabe qui signifie en tadjik «famille élargie», ou clan.

24. *Ibid.*, f. 18, op. 1, d. 4819, l. 27 ; *ibid.*, d. 4831, l. 16 ; *ibid.*, d. 4903, l. 7-7a ; *ibid.*, d. 4906, l. 10 ; *ibid.*, d. 4926, l. 61 ; *ibid.*, d. 4958, l. 33 ; *ibid.*, d. 4990, l. 20 ; *ibid.*, d. 5001, l. 74.

25. Z. Amitin-Shapiro, «*Ženščiny i svadebnye obrjady u tuzemnyh ("buharskih") evreev Turkestana*», conférence prononcée à la session du Cercle scientifique de la Faculté orientale de l'Université nationale d'Asie centrale (SAGU)», *Izvestija Turkestanskogo otdela Russkogo geografičeskogo obščestva*, 1925, t. 17, p. 189-196, ici p. 190.

26. A. Meakin, *In Russian Turkestan, op. cit.* (note 15), p. 181.

27. S. Vaisenberg, *Evrei v Turkestane, Evrejskaja starina*, t. 5, 1912, p. 390-405, ici p. 402.

28. Entretien de Moshe Mosek avec Shulamit Tiliaeva du 29.07.1968 : Archives des documents sonores, Institut du judaïsme contemporain, Université hébraïque de Jérusalem, f. 54, d. 4, enreg. 1287.

29. E. Pahomova, «Ambulatornye lečebnicy dlja tuzemnyh ženščin i detej v Samarkandskoj oblasti», *Spravočnaja knižka Samarkandskoj oblasti na 1895 g.* (redaktor Mihail Virskij), vypusk 3, Samarkand, Oblastnoj statističeskij komitet, 1895, p. 55-63, ici p. 61.

30. Archives centrales d'État d'Ouzbékistan (CGA RUz), f. 36, op. 1, d. 6460, l. 30.

31. V. Nemirovič-Dančenko, *Voinsvjuščij Izrael' (Nedelja u dagestanskij evreev)*, Saint-Petersbourg, M. I. Rumš, 1880, p. 86-87.

32. *Turkestanskije vedomosti*, 27.01.1887, n°4, p. 15.

33. Recensés d'après *Turkestanskije vedomosti*, 18.10.1898, n°78, p. 672-673.

34. Estimation cf. : A. Dmitriev-Mamonov, *Putevoditel' po Turkestanu i Sredne-azijskoj železnoj doroge*, Saint-Petersbourg, Ministerstvo putej soobščenijsa, 1903, p. 304.

35. *Turkestanskije vedomosti*, 18.10.1898, n°78, p. 673.

36. *Kokandskij birževoj komitet – 1911*, Kokand, Kokandskij birževoj komitet, 1913, p. 85-100, 148-149. Sur l'acquisition par Davidbaeva de parcelles et de manufactures, cf. RGIA, f. 23, op. 12, d. 1403, l. 23, 24, 27ob., 29, 31, 35, 36ob., 39, 41, 76ob.

37. A. Kaganovitch, «The Legal and Political Situation of the Chalah – Muslim Jews in Russian Turkestan 1865-1917», *Shvut*, 1997, n°6 (22), p. 57-78, ici p. 75-78.

38. Tableau réalisé d'après : Yosif Magidovič, «Nasledie TSSR V 1920», *Statističeskij ežegodnik*, années 1917-1923, t. I, Tachkent, TĖS, 1924, t. I, partie III, tableau 3, p. 66. Seul un faible pourcentage de la communauté juive boukhariote résidait dans les villages.

39. Archives centrales d'État d'Ouzbékistan (CGA RUz), f. 47, op. 1, d. 598, l. 43.

40. Entretien avec Georgij Abaev du 05.04.2004, archives personnelles.

41. I. Lur'e, «Evrei v Srednej Azii», *Rassvet*, 22.02.1915, n°8, p. 25-28, ici, p. 27.

42. Samuel Vaisenberg, *Evrei v Turkestane, Evrejskaja starina*, t. V, 1912, p. 390-405, ici, p. 402.

43. Cf. les exemples d'A. Pinhasov et H. Issaharov : Yakov Pinhasi, *Dix Légendes populaires de Boukhara* [en hébreu, יעקב פינחסי, עשרה סיפורי עם מבוכארה (ירושלים : המרכז לחקר הפולקלור, 1978), p. 27-29, 34-35.

44. Budget Meakin, «The Jews of Bukhara and Samarkand», *Jewish Chronicle*, January 8, 1897, p. 19 ; Entretien de Moshé Mosek et de Braha Davydova du 21.10.1968 : Archives des documents sonores, Institut du judaïsme contemporain, Université hébraïque de Jérusalem, f. 54, d. 14, enr. 1233.

45. O. Olufsen, *The Emir of Bokhara and His Country : Journeys and Studies in Bokhara*, Copenhagen, Gyldendal, 1911, p. 297.

46. Y. Kalontarov, *Sredneazijskije evrei. Narody Mira : Narody Srednej Azii i Kazahstana* (redaktor Sergei Tolstov), t. II, Moscou, Akademija Nauk SSSR, 1963, p. 610-630, ici, p. 612, 619 ; Vsevolod Krestovskij, *v gostjah u Ėmira Buharskogo*, Saint-Petersbourg, A. S. Suvorin, 1887, p. 189 ; D. Logofet, *Buharskoe hanstvo pod russkim protektoratom*, t. I-II, Saint-Petersbourg, V. Berezovskij, 1911, t. I, p. 183 ; D. Nijazov, *Sredneazijskije evrei v prošlom i nastojaščem*, Tachkent, b.I., 1992, p. 15 ; V. Radlov, *Iz Sibiri*, Moscou, Nauka 1989, p. 552.

47. Sh. Kreinerman, *Sur la Vie des Juifs de Boukhara* [en hébreu], 1911, p. 3.

שמאי קריינמן, מחייה היהודים הבוכארים, העבר, 06.01.1911, גל' א', עמ' 2-4.

48. T. Emel'janenko, *Tradicionnyj kostjum buharskih evreev : problemy ėmokol'urnoj identičnosti*, thèse de doctorat, Saint-Petersbourg, Rossijskij ėtnografičeskij muzej, 2012, p. 135-138 ; Henry Lansdell, *Russian Central Asia Including Kuldja, Bokhara, Khiva and Merv*, vol. I-II, London, Sampson Low, 1885., vol. I, p. 446.

49. Je donnerai ici juste quelques exemples : «Iz Severnoj pčely», *Garkamel'*, 22.12.1861, n°25, supplément, p. 100 ; H. Krafft, *À travers le Turkestan russe*, Paris : Hachette, 1902, p. 130a, 157 ; D. Logofet, *Blagarodnaja Buhara*, Saint-

Pétersbourg, V. Berezovskij, 1903, p. 18; F. Bailey, *Mission to Tashkent*, London, J. Cape, 1946, p. 243; S. Kreinerman, [Sur la vie des Juifs de Boukhara] *op. cit.* (note 47), p. 3/

ש. קריינרמן, מחייה היהודים הבוכארים, העבר, 06.01.1911, גל' א', עמ' 2-4.

On ne peut qu'être en désaccord avec Emeljanenko qui déclare abusivement que le linguiste et ethnographe Yakub Kalontarov (1903-1987) n'avait pas une bonne connaissance des vêtements de la communauté juive boukhariote. Cf. T. Emel'janenko, Tradicionnyj kostjum buharskih evreev, *op. cit.* (note 48), p. 31-32.

50. V. Radlov, *Iz Sibiri*, *op. cit.* (note 46), p. 553.

51. H. Krafft, *À travers le Turkestan russe*, *op. cit.* (note 49), p. 156.

52. Outre les références énumérées à la note 41, cf. la bibliographie dans A. Kaganovitch, «Rossija “absorbiruet” svoih evreev : imperskaja kolonizacija, evrejskaja politika i buharskie evrei», *Ab Imperio*, 2003, n° 4, p. 301-328, ici p. 309-310.

53. Archives centrales d'État d'Ouzbékistan (CGA RUz), f. 3, op. 1, d. 206, l. 2-8. *Raïs* – littéralement la «tête». Dans l'Émirat de Boukhara, dans ses obligations entraînait la surveillance du bon respect des règles de la charia, et également la juste utilisation des poids et mesures au marché.

54. Kalontarov, Yakub. *Sredneaziatskije evrei*, *op. cit.* (note 46), p. 610-630, ici, p. 621.

55. Y. Pinhasi, *Dix Légendes populaires de Boukhara*, *op. cit.* (note 43), p. 27-28.

56. Photographie publiée avec l'aimable autorisation de Benjamin Ben David.

57. Cf. ses souvenirs et photographies, N. Davidoff, «Souvenirs», *loc. cit.* (note 5), p. 65-121.

MARCO BUTTINO*

Université de Turin, Italie

Samarkand

Politiques de modifications urbaines aux époques coloniale, soviétique et post-soviétique

Dans l'ensemble, les études des villes soviétiques se sont concentrées sur les idées fondées sur le développement et le logement urbain, sur la planification de la ville et sur la façon dont ceux-ci ont été mis en œuvre. Moscou a certainement été l'objet d'une telle attention, en particulier le centre de la ville. La Moscou stalinienne, avec sa verticalité chargée de symboles, les gratte-ciels construits dans les années Khrushchev (Hruščëv), où les grands immeubles d'habitation du «socialisme mûr» ont suscité un intérêt particulier. Pendant de nombreuses décennies, Moscou semblait s'approprier l'aspiration à la modernité des villes comme New York, mais en la refondant en fonction de ses propres objectifs et modes de construction. Le Parti, qui avait dessiné le plan de Moscou, prenait des mesures pour guider la transformation urbaine de l'ensemble du pays en prenant la capitale comme modèle et utilisait la planification urbaine comme un instrument qui devait contribuer à remodeler le mode de vie dans chaque ville de l'URSS¹. Certaines de ces villes étaient situées dans les périphéries coloniales héritées de l'Empire russe, et sont devenues à leur tour un modèle à exporter dans les «États amis» qui ont émergé dans le Tiers Monde².

Cet article examine la transformation d'une ancienne ville d'Asie centrale, Samarkand, située à la périphérie de l'Union soviétique. Nous allons voir comment les autorités de la ville ont appliqué les idées du développement urbain du Parti à cette réalité lointaine et les ont adaptées au contexte local, et comment la population a répondu à ces pratiques. Afin de permettre de confronter les décisions prises en haut lieu aux réalisations sur le plan local, cette enquête va traverser les différents quartiers de la

ville et considérer les différentes phases du changement urbain sur la longue période allant du XIX^e siècle à nos jours. Avant d'«entrer» dans la ville, il faut prendre en considération le fait que le modèle urbain soviétique a été fondé dans le monde russe, dans un contexte de développement industriel et dans le cadre de la centralité politique de Moscou. Samarkand, quant à elle, est entrée en scène avec le lourd héritage découlant de son expérience comme colonie de la Russie tsariste (jusqu'en 1917), avec une société articulée autour du *bazar* et du commerce et une culture enracinée dans la religion musulmane. La Samarkand soviétique apparaîtra comme un lieu de compromis entre des logiques différentes, souvent incompatibles avec les modèles et les critères de gouvernement urbain établis à Moscou.

UNE VILLE DIVISÉE

L'histoire coloniale de la ville a laissé sa marque en créant une ville divisée en deux. Le schéma urbain laisse transparaître un contraste entre la vieille ville qui était enfermée derrière des murs et se composait d'un labyrinthe de ruelles étroites, et les quartiers de la ville coloniale russe à larges avenues rectilignes (fig. 1).

Ce type de structure urbaine se retrouve également dans d'autres villes d'Asie centrale, comme dans nombre d'autres villes coloniales d'Asie et d'Afrique.

La subdivision de Samarkand en une vieille ville indigène et une nouvelle ville russe remonte aux dernières années du XIX^e siècle. Quelques années après la conquête militaire de la ville, les Russes publient un premier plan de développement urbain en vue de créer un nouveau quartier européen à côté de la vieille ville. Cette partie nouvelle est alors édifiée dans un respect strict du style architectural russe, les bâtiments publics et les maisons étant construits en brique et leurs façades étant embellies par des ornements, tout en étant associés à de vastes jardins. Des avenues convergent vers la vieille ville, dont l'une, très large, est construite du temps du premier gouverneur russe et regroupe des bâtiments particulièrement importants. Ceux-ci comprennent notamment la résidence du gouverneur et, dans un parc à proximité, une église orthodoxe, la Maison des Officiers et un théâtre russe; plus loin sur la même avenue se dresse une banque et, en face, un lycée de filles. Cette zone est fréquentée par les officiers russes et leurs familles, ainsi que par la bourgeoisie européenne à la recherche d'affaires à développer dans la ville. Elle reflète les goûts et les habitudes d'une minorité coloniale qui veut se distinguer autant de ses pairs que de la population locale. Ces bâtiments et avenues marquent toujours le paysage urbain, même si la société qui les entoure a évidemment beaucoup changé.

La vieille ville constitue un autre monde. Les habitations des *mahalla* (quartiers) sont protégées par un mur extérieur, sans fenêtres ni décorations, fait en grande partie

d'un mélange de paille et de boue séchée. Ce mur dissimule des pièces donnant sur une cour centrale et où loge une famille nombreuse; l'espace central ouvert est assez spacieux pour des arbres fruitiers qui offrent également de l'ombre durant l'été. Chaque *mahalla* a une mosquée. Les bâtiments publics les plus importants comptent des *madrassa* et des mosquées majestueuses qui sont alors en ruine, le grand bazar principal et d'autres bazars moins importants. Ces quartiers existent eux aussi encore de nos jours, mais en partie seulement.

L'histoire coloniale tsariste de la ville s'est jouée entre ces deux mondes. La partie russe tend à absorber les espaces de la société locale et à étendre son influence sur cette dernière, sans oublier toutefois la prétendue différence de la vieille ville et sans lâcher le principe de la ségrégation à son égard.

Après 1917, la soi-disant primauté culturelle de la Russie et des Russes se maintient lors de l'élaboration de la version soviétique du développement de la ville: la nouvelle ville conserve les attributs audacieux de la modernité et du progrès, tandis que la vieille ville continue à être considérée comme rétrograde, en proie à l'ignorance et aux préjugés. Une mentalité coloniale continue aussi à survivre dans les nouvelles politiques qui aspirent à transformer la composition sociale de la population locale et à l'inclure dans certains aspects de la vie soviétique. Les édifices gouvernementaux restent bien sûr dans le principal centre européen de la ville, tandis que la vieille ville subit d'importants changements: les mosquées, *madrassa* et *maktab* sont fermées; beaucoup sont démolies tandis que d'autres sont transformées en magasins et entrepôts.

L'idée directrice derrière cette politique d'urbanisation est alors d'unifier la nouvelle ville à l'ancienne. Dans les années 1930, un plan est élaboré pour la rénovation urbaine pour regrouper les deux parties de la ville, mais ce projet n'a jamais vu le jour³. Lorsque, après la guerre, une unification de la ville est à nouveau proposée, la première opération est le démantèlement de l'Ark, l'ancienne citadelle et noyau qui faisait le lien entre les deux demi-villes. Cet emplacement est chargé de signification symbolique, car c'est là que la puissance militaire et l'influence politique de l'émir de Boukhara étaient concentrées avant la conquête russe. La citadelle se transforme alors en un vaste espace public qui surplombe la ville et dans lequel on dresse la Maison des Soviets (*Dom Sovetov*), comme point d'intersection idéal des trois artères rayonnantes de la nouvelle ville (qui prennent le nom de *ulica Karl Marksa* (rue de Karl Marx), *ulica Frunzè* (rue de Frounze) et *ulica Uzbekistanskaja* (rue d'Ouzbékistan) et comme pour clôturer la place publique.

Dans les mêmes années, deux autres grandes avenues sont créées dans le même but d'unifier les deux villes: l'*ulica Registanskaja* (rue de Reghistan), qui joint la nouvelle ville à l'ancienne, et l'*ulica Taschkentskaja* (rue de Tachkent), qui fait le lien avec le grand bazar. Ce sont des rues à circulation dense. Ce vaste programme de travaux s'achève au

milieu des années 1950 avec la construction de logements et de structures commerciales. Une ligne de tramway électrique traverse la nouvelle ville depuis la gare pour rejoindre le Reghistan au cœur de la vieille ville⁴. Le but est de faciliter l'accès de la vieille ville à partir des nouveaux quartiers grâce à l'élargissement des rues et la reconstruction des maisons. À la fin des années 1960, de nombreuses maisons traditionnelles de plain-pied autour du Reghistan sont démolies pour être remplacées par un parc. Ce sont alors les premiers pas vers la transformation touristique de l'ensemble du Reghistan et des grandes mosquées du centre de la ville, qui ne sont plus utilisées à des fins de dévotion.

Pendant ce temps, d'importants changements sociaux affectent la nouvelle ville et ses banlieues. Au cours de la Seconde Guerre mondiale, des milliers de personnes arrivent suite à l'évacuation des régions occidentales de l'URSS, fuyant l'avancée de l'occupation nazie. Ce flux migratoire est précédé par l'arrivée de déportés coréens de l'Extrême-Orient soviétique. Puis, durant la guerre, d'autres déportés arrivent, tels les Tatars de Crimée ou les membres de différentes minorités du Caucase. Presque tous ces groupes sont relégués dans des kolkhozes près de Samarkand, mais déménagent en ville dans les années suivantes⁵. Dans la période d'après-guerre, le manque de logements pose de sérieuses limites à l'accueil en ville des nouveaux arrivants.

Les travaux de construction soviétiques se développent avec force à la fin des années 1950, et se poursuivent ensuite lors du boom de la construction qui caractérise l'ensemble de l'URSS des années 1970. Ces travaux de construction adoptent un modèle de logements standardisé dans une variété de schémas. Les mêmes immeubles sont construits dans tout l'Ouzbékistan comme dans l'ensemble de l'URSS. Tout en offrant un aspect visuel uniforme, cette politique urbaine est un aspect important de l'effort visant à normaliser la même façon de vivre à travers l'ensemble du pays.

Entre 1959 et 1965, des douzaines d'immeubles de quatre étages sont érigés à Samarkand. Partout en URSS, les logements de ce type s'appellent des *hruščëvki*, d'après le nom du secrétaire général du Parti communiste de l'Union soviétique (PCUS) de l'époque Nikita Khrushchev. La nouvelle ville s'élargit pour inclure le territoire de divers kolkhozes du côté opposé à la vieille ville. Cette expansion est centrée sur une nouvelle voie rapide appelée *ulica Gagarina* (rue Gagarine) en référence au célèbre premier cosmonaute soviétique. C'est alors le symbole le plus évident de la modernité soviétique.

Dans les années 1970, la tendance va vers la construction de plus grands immeubles et la création de quartiers intégrés comprenant des magasins, des bazars, des écoles et autres installations, ainsi que des logements. Ce sont les *mikrorajon*, une structure caractéristique de toute l'URSS.

Pendant la guerre, l'afflux des personnes évacuées se double du transfert d'installations industrielles entières afin de poursuivre la production pour la défense nationale.

Ces usines composent l'essentiel de l'industrialisation de la ville à l'époque soviétique. Les travailleurs européens évacués commencent par construire leurs maisons du mieux qu'ils peuvent dans des baraques en bois, avant de faire pression pour obtenir une offre adéquate de logement. L'augmentation des constructions à partir de la fin des années 1950 va fournir des logements pour répondre à la croissance de cette population dans la ville. Après le milieu des années 1970 et dans les années 1980, ce sont les usines qui construisent les nouvelles banlieues pour y loger leurs travailleurs. On fonde Sattepo, Sogdiana et Bam, dont les habitants sont des ouvriers et techniciens travaillant dans les usines et principalement originaires de la Russie européenne.

Jusqu'à présent, nous avons observé la propagation de l'urbanisme soviétique. Comme à Moscou, on commence d'abord par la construction et la rénovation des lieux du pouvoir politique et administratif dans la nouvelle ville; puis viennent la transformation et l'adaptation des immeubles de cette partie de la ville avant son expansion avec la construction de nouveaux quartiers modernes; et enfin la construction des banlieues pour les travailleurs. En dépit de ces changements, dans cette Samarkand qui reste coupée en deux comme elle l'était déjà bien avant 1917, la différence entre la zone européenne et indigène est encore très marquée. Avec une population majoritairement tadjike, mais aussi habitée d'Ouzbeks, de juifs de Boukhara et de Mugat (tsiganes), la vieille ville reste pour l'essentiel composée de *mahalla* à habitations traditionnelles. Après la guerre, les travaux de construction dans cette partie de la ville sont limités, comme mentionné ci-dessus, à la réhabilitation de la zone adjacente à la nouvelle ville et à la rénovation d'une partie du cœur de la vieille ville. Dans cette dernière, on construit un hôpital sur un terrain qui a appartenu à un cimetière musulman, où certaines tombes anciennes étaient encore vénérées comme *mazar* (lieu sacré). La signification symbolique des nouveaux bâtiments est frappante: on superpose la modernité de la science incarnée par l'hôpital à un lieu que la rhétorique soviétique – à la différence de la population locale – considère comme un symbole de la superstition. En outre, la construction à la limite de la vieille ville de deux usines va marquer l'avenir d'une population qui, jusque-là, s'est composée d'artisans et de commerçants. La *mahalla* de cette zone reste néanmoins inchangée.

La vieille ville continue à se différencier de la nouvelle et de ses extensions plus récentes, et reste l'expression d'une société différente. Les autorités soviétiques savent que le développement de la ville moderne a peu d'attrait pour la population autochtone. On ne peut pas attendre d'une société composée de familles nombreuses et de fortes relations de voisinage qu'elle apprécie les petits appartements dans les grands immeubles de l'époque soviétique. Toutefois, pendant longtemps, les autorités continuent à supposer que les autochtones peuvent être amenés à transformer leur mode de vie et font jouer la propagande pour promouvoir des formes de relations sociales plus en phase avec les modes de vie et de pensée que le Parti considère comme appropriés.

pour une population soviétique urbaine «développée». Plus tard, elles sont forcées d'admettre que cette approche est un échec et, dans les années 1970 et 1980, elles reconnaissent qu'il est temps de construire des types de logements moins étrangers au style de vie local. Ces résolutions tardives n'ont toutefois pas été mises en pratique⁶.

Le contraste qui se dégage entre les deux villes est axé sur les expressions les plus significatives de l'urbanisme soviétique, et doit néanmoins faire l'objet d'un examen plus approfondi. Si nous analysons le territoire de la ville en général, il est évident que la vieille ville n'est pas la seule partie à rester largement exclue de ces initiatives de construction, mais que tout l'ensemble est partiellement touché par ces mesures. Dans la partie de la ville soumise à la plus grande expansion, c'est-à-dire la banlieue, et même dans certaines parties considérées actuellement comme centrales, aux côtés de bâtiments d'allure soviétique et de tailles diverses, des maisons jaillissent de plain-pied, avec souvent un espace extérieur adjacent dans lequel sont cultivés des arbres fruitiers et des légumes. Comme celles que l'on trouve dans les *mahalla* et dans les villages, ce sont des maisons familiales qui hébergent un ou deux noyaux familiaux. Cette observation nous amène à adopter un autre point de vue et à examiner les éléments supplémentaires qui président également au développement de la ville.

DANS LES COULISSES DE LA VILLE SOVIÉTIQUE

Un examen approfondi montre que les transformations qui se sont produites dans ces décennies n'ont pas suivi une tendance uniforme, pas même dans les parties de la ville que nous avons considérées jusqu'à présent comme soviétiques. Dans le quartier colonial russe, les premières initiatives soviétiques consistent à adapter l'espace urbain aux besoins et aux stratégies symboliques de la nouvelle puissance, c'est-à-dire à confisquer les logements privés et à en faire des propriétés d'État, et à transformer en maisons collectives les habitations russes de la période coloniale. Ces dernières ne sont pas de grandes résidences, car, même si elles comprenaient généralement plusieurs chambres, les maisons coloniales se présentaient de plain-pied, avec en plus un jardin. Tandis qu'à Moscou on transforme en *kommunal'ka* les appartements des immeubles palatiaux situés dans le centre de la ville, à Samarkand on introduit des habitations similaires dans les maisons autrefois habitées par les officiers de l'armée tsariste, ou par les administrateurs russes et autres hommes d'affaires et commerçants. Les maisons familiales coloniales hébergent plusieurs ménages et leurs jardins sont utilisés de manière communautaire par les nouveaux résidents. C'est le début de l'*obščij dvor* (cours communes ou partagées). Dans cette première phase, les nouvelles conditions de logement sont donc conformes aux principes et règlements soviétiques. Nous allons cependant maintenant nous pencher sur la façon dont les choses ont changé par la suite.

Les plans reproduits en fin d'article donnent un exemple de la façon dont ces habitations et leurs jardins peuvent avoir changé au fil du temps.

Le premier plan hypothétique de la figure 2 se réfère à l'époque coloniale (1868-1917) ; le second, qui correspond à peu près à la période comprise entre les années 1920 et 1960, montre la forme prise lors de la cohabitation avec une transformation de l'espace couvert en unités individuelles et la formation de jardins en parcelles séparées par des clôtures en bois. Depuis les années 1960, comme le troisième plan l'illustre, la division à la fois des espaces de vie intérieurs et extérieurs devient moins fréquente. Les photos ci-après illustrent ces transformations. La première (fig. 3) montre la façade donnant sur la route principale d'une ancienne maison coloniale (récemment entièrement rénovée). L'allée qui passe entre ce qui semble aujourd'hui être deux maisons séparées était à l'origine l'entrée de la cour de la propriété. La seconde photographie (fig. 4) donne un autre point de vue du même passage (anciennement la cour) et des petites habitations séparées qui ont été érigées sur ce qui était, auparavant, la partie extérieure de la propriété.

Ce sont les années où l'État et les usines construisent des immeubles standardisés. Cependant, les petites habitations de l'*obščij dvor* dans la partie coloniale de la ville sont plus attrayantes. Beaucoup de familles, venant d'autres parties de la ville, déménagent dans ces maisons. Par exemple, plusieurs familles juives de Boukhara partent y vivre, abandonnant la *mahalla* «Vostok» (Orient) où elles ont toujours vécu.

Il y a eu deux types principaux d'*obščij dvor*. Le premier a été habité par des gens qui y ont déménagé après la redistribution des maisons ou suite à la migration à partir des régions de la Russie occidentale (beaucoup d'entre eux ont été évacués pendant la Seconde Guerre mondiale). Le manque important de logements à cette période persuade alors les autorités de donner aux occupants l'autorisation de rénover eux-mêmes des parties de l'*obščij dvor* et de les agrandir. Le locataire va pratiquement se transformer en propriétaire, car qui a investi dans la rénovation et les travaux de construction peut alors vendre ce qu'il considère comme sa propriété.

En revanche, ceux qui occupent le second type d'*obščij dvor* sont tous employés par la même institution, que ce soit une section de l'administration locale ou une usine. C'est principalement après la guerre, que les usines commencent à offrir à leurs employés un hébergement dans le *dvor*, ce qui conduit à la formation de *vedomstvennye kvartiry* (des quartiers d'habitations relevant d'un corps de l'État). Les habitants reçoivent une ou deux pièces en fonction de la taille de leurs familles et acquièrent le droit d'occuper à vie cette partie de l'*obščij dvor*. Les pièces qui se libèrent peuvent être attribuées aux autres occupants, ce qui leur permet de cette manière d'élargir leur espace de vie, à moins qu'elles soient données à un nouvel employé. Ceux qui changent d'emploi sont censés quitter l'appartement.

Les maisons construites après la guerre dans les zones industrielles nouvellement développées suivent une évolution semblable à celle de l'*obščij dvor*. Le village (*posëlok*) « Super », une banlieue proche de la grande usine d'engrais chimique, en est un exemple bien représentatif. Les cabanes construites sont d'abord des *barak* en bois, remplacées plus tard par des maisons en maçonnerie de deux étages pour les travailleurs. Initialement ce sont elles aussi des maisons de cohabitation ; à partir des années 1960, le nombre d'occupants diminuant, les intérieurs sont transformés pour créer des logements familiaux individuels et mettre fin à la cohabitation. Cette transformation pousse les occupants des maisons à se déplacer ailleurs. Les familles qui déménagent sont principalement celles qui ont réussi à se faire octroyer un lopin de terre (*učastok*) pour y construire une maison individuelle.

En réalité, les maisons familiales individuelles n'existent pas seulement dans la *mahalla*, mais aussi dans les quartiers nouveaux de la ville. Ces maisons, qui prennent le nom de *kottedž* (« cottages »), sont de plain-pied, avec habituellement un potager. Les gens qui réussissent à construire ce type d'habitation ont généralement obtenu cet emplacement de l'usine ou de l'autorité locale sur la base du mérite ou grâce à de bons contacts. La construction des *kottedž* n'est cependant pas entièrement livrée aux caprices de ceux qui ont reçu l'*učastok* (parcelle), mais doivent suivre les modèles établis par les autorités de la ville.

Les *kottedž*, qui sont présents dans de nombreuses parties de la ville, ont à l'origine surgi en grand nombre dans les banlieues. Avec le rapide développement urbain d'après-guerre, des communautés agricoles périphériques (*kolkhoz*) sont intégrées dans la ville et se transforment en quartiers urbains. Ce processus se développe par exemple dans la zone où se trouve maintenant l'hôpital régional (*Oblastnaja bol'nica*) : alors qu'elle se trouvait à la périphérie de la ville dans les années 1950, cette zone finit par être occupée par les maisons standardisées qui se dressent le long de l'*ulica Gagarina* et est maintenant considérée comme faisant partie du centre de la ville. Les *kottedž* de ce quartier ont été construits par des familles de trajectoires diverses, mais dont les membres peuvent souvent se réclamer d'un certain mérite politique. Parmi eux, on trouve des employés – en grande majorité russes – travaillant dans les usines qui ont été transférées pendant la guerre des régions européennes de la Russie vers Samarkand, ainsi que des membres de groupes minoritaires qui y ont été déportés durant la même période. Aujourd'hui encore, l'une des rues proches de l'hôpital régional est encore caractérisée par une concentration de maisons particulièrement bien entretenues qui, jusqu'à il y a une quinzaine d'années, étaient toutes occupées par des Tatars de Crimée.

Cependant, c'est en dehors de la ville, dans le *posëlok* « Super », que ces derniers ont vécu dans leur grande majorité. Ayant trouvé du travail dans la grande entreprise d'État

chargée de la construction du quartier ou impliqués dans la construction de l'usine de produits chimiques, beaucoup ont été rémunérés par des concessions de terre. Une partie des matériaux utilisés pour ériger leurs maisons provient vraisemblablement aussi de l'entreprise de construction, où ils auraient été obtenus de façon informelle en échange de faveurs. Des *kottedž* de Tatars de Crimée sont apparus dans plusieurs rues du *posëlok* et une large zone construite de cette manière s'est fait connaître de tous sous le nom de « Yalta » (c'est aujourd'hui un quartier périphérique de Samarkand).

D'autres groupes minoritaires fortement affirmés ont pris des mesures similaires. C'est le cas des Coréens déportés qui étaient devenus producteurs de riz et qui se sont intégrés dans le monde soviétique russophone de la ville où ils ont pu mener avec succès des affaires en profitant des failles du système juridique soviétique. Ils ont construit leur propre quartier fait de petites maisons privées qui ne relèvent en rien des principes de l'urbanisme soviétique et que tout le monde appelle « Shangaj »⁷.

La construction de ces *kottedž* a lieu exactement dans les mêmes années où l'on réalise la construction des immeubles soviétiques standardisés, mais résulte d'un compromis entre les autorités et les citoyens : les plans des maisons, les matériaux et les terres sont fournis dans les faits par l'État, mais sont utilisés par les citoyens à leur convenance afin de construire de manière autonome leurs propres maisons. Le sol reste propriété de l'État, mais la maison elle-même est propriété privée. L'utilité de ce compromis est évidente du point de vue de la population, mais l'État en tire aussi avantage. D'une part, il peut, à un faible coût, satisfaire la demande de logements par les travailleurs ; d'autre part, le pacte tacite conclu avec ces familles accorde à l'État un consensus politique considérable. C'est la période où le Parti est dirigé par Šaraf Rašidov, réputé pour la protection spéciale qu'il accorde à la ville de Samarkand et pour sa sensibilité aux besoins de ses habitants, même quand ils sont légèrement peu orthodoxes. Le potentiel de l'illégalité laisse une certaine marge de manœuvre pour ce compromis et permet de surmonter les difficultés pratiques. Les travaux de construction commencent ainsi à décoller rapidement, faisant la promotion des deux modèles de construction qui deviennent en fait complémentaires : la grande habitation de type standardisé et la petite habitation individuelle. La construction continue de manière intense même après 1966, lorsqu'à la suite du grand tremblement de terre la reconstruction de la vieille ville de Tachkent devient prioritaire dans la République et absorbe une grande partie des ressources destinées aux bâtiments publics. Gérée par Rašidov, l'aide en provenance de Moscou a probablement eu des avantages pour Samarkand aussi.

Il est intéressant de noter que les connexions qui ont favorisé la construction de ces maisons familiales individuelles ont été considérées comme une forme de *hašar*. C'est l'expression que la société locale emploie pour la fourniture d'un travail et d'autres

formes d'aide matérielle à travers lesquelles les membres d'une famille et des voisins contribuent à la construction de la maison d'un individu ou à la gestion de biens communs. Il semblerait que les nouveaux arrivants se soient appropriés cette forme de solidarité sociale et que les organes administratifs locaux l'aient favorisée⁸.

La ville est donc soviétique, mais à sa manière, tout comme l'est l'économie de la République. De l'autorité républicaine la plus élevée jusqu'au peuple, la population reçoit les ordres de Moscou et on en attend le respect des canons soviétiques. Mais un certain espace est laissé pour les compromis, ce qui permet aux gouvernants d'exercer leur pouvoir discrétionnaire et de renforcer de cette façon le consensus qui les entoure ; les autres, quant à eux, se débrouillent dans une relative autonomie. C'est à ce stade, cependant, que le régime finit par s'effondrer.

L'APRÈS URSS

L'effondrement de l'Union soviétique et la transformation de l'Ouzbékistan en un État souverain ont une influence fondamentale sur la vie sociale de Samarkand et son paysage urbain⁹. Comme dans d'autres républiques, cet événement est accompagné par une crise qui dure des années : de nombreuses activités économiques se bloquent, la plupart des industries sont fermées, les caisses de l'État sont alors vides. Dans les zones industrielles de la cité, celles qui se caractérisent par les logements standardisés soviétiques, la fourniture d'électricité et de gaz est suspendue, les maisons sont privées de chauffage et le moindre entretien des bâtiments prend fin. Dans ces zones comme dans les autres quartiers modernes de la ville, tels que le *mikrorajon*, les appartements se vident après peu d'années, les hôtels sont désertés et les usines fermées. La modernité soviétique passe à l'état de ruines.

Dans ces premières années post-soviétiques, le démarrage d'une privatisation du logement d'État donne lieu à un nouveau marché de l'immobilier qui génère des transformations majeures dans toute la ville. Dans l'ancienne partie coloniale de la nouvelle ville et les maisons de l'*obščij dvor*, on assiste à une tendance à la concentration de la propriété : dans de nombreux cas, les maisons du même *dvor* sont rachetées par un acheteur unique, généralement un Ouzbek ou un Tadjik nouvellement enrichi. Ces acheteurs incitent souvent les propriétaires à vendre leur bien, en leur offrant en contrepartie des maisons dans d'autres quartiers de la ville. S'ils n'émigrent pas, ceux qui vendent, déménagent dans des quartiers moins chers, vers le *mikrorajon* ou vers les logements standardisés de la banlieue.

De nouveaux logements sont également créés dans de nombreux quartiers centraux de la ville. Pour faire de la place aux nouveaux développements, on démolit des bâtiments existants dont des maisons de l'*obščij dvor*, des *kottedž* vendus par les émigrants,

des petits logements pauvres dans la nouvelle ville et des maisons dans la *malhalla* de la vieille ville. À cet endroit les nouveaux riches ouzbeks et tadjiks se construisent pour eux-mêmes de grandes maisons à plusieurs étages avec tout le confort.

Pendant ce temps, la disponibilité de maisons en vente dans toute la ville croît de manière exponentielle en raison de l'émigration de la population slave, des minorités déportées, et d'autres minorités comme les juifs de Boukhara. Ce flux migratoire devient une véritable avalanche dans la seconde moitié des années 1990, présentant alors un caractère permanent. Il ne fait pas seulement augmenter l'offre des maisons à vendre, mais provoque aussi un effondrement des prix. Peu de ces nouveaux migrants disposent cependant du temps ou de l'argent nécessaire pour attendre une hausse des prix de l'immobilier.

Avec le développement du marché de l'immobilier, des changements importants ont lieu dans la répartition de la population urbaine. Ces changements ne découlent pas seulement de la migration de ceux qui partent définitivement, mais résultent aussi d'un repositionnement dans la ville de ceux qui y restent. Des familles tadjikes relativement aisées rachètent dans la vieille ville des maisons laissées vacantes par les juifs de Boukhara, tandis que les familles les plus pauvres déménagent vers les banlieues et que des Ouzbeks de la campagne s'installent en ville, reprenant généralement les logements les moins chers situés dans les quartiers industriels à l'abandon. L'association traditionnelle entre certains modes de vie et maisons-types et certains groupes de la population est donc rompue. Des quartiers comme Sattepo, Sogdiana et le Bam voient des changements drastiques dans le profil de leurs habitants. Lorsque cela est possible, les nouveaux arrivants du centre-ville ou de la campagne adaptent les nouveaux espaces de vie en y créant des potagers, des espaces ouverts collectifs et de petits bazars pour atténuer l'isolement dans les immeubles à petits appartements de ces quartiers désolés.

Actuellement, dans la zone centrale entre la nouvelle et l'ancienne ville, se déroulent de nouvelles transformations importantes. L'élément moteur est représenté par les puissants intérêts liés à la seule grande entreprise encore viable en Ouzbékistan : le tourisme. De nouveaux hôtels et centres commerciaux sont construits ; des rues sont réparées et les bâtiments intéressants sont remis à neuf ; et tout cela pour attirer les touristes. La zone autour des grandes mosquées et *madrasa* est la plus touchée par ces changements : les monuments anciens subissent des restaurations lourdes, tandis que des bâtiments existants sont démolis et que des quartiers entiers sont détruits pour créer des esplanades autour des monuments les plus significatifs ; dans cette optique, les anciens habitants de la zone sont déplacés en masse, les bazars démontés et des *mahalla* entières sont clôturées par des murs. À cet égard, les autorités de la ville semblent suivre de près l'approche en planification urbaine qui a caractérisé les

dernières années du régime soviétique, mais les intérêts sont plus forts et les actions plus radicales. C’est par de nouveaux acteurs publics et privés dont il reflète la concertation, qu’est finalement conduit le changement urbain de la Samarkand privatisée et mondialisée d’aujourd’hui.

*Traduit de l’anglais par Valerie Kean et Claude Rapin,
revu par Svetlana Gorshenina*



Figure 1. Plan de Samarkand © D.R.

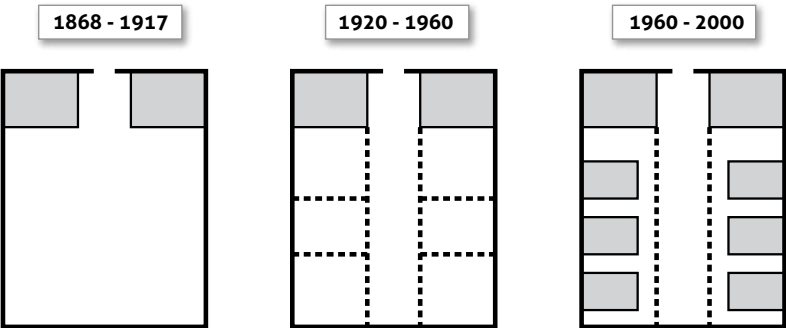


Figure 2. Évolution schématique d’un obščij dvor type © Corédoc.



Figures 3-4. Vues d’un obščij dvor (2013).

NOTES

* Le présent texte est une traduction de la version parue en anglais dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 236-244.

1. M. Meerovič, *Nakazanie žiliščem: žiliščnaja politika SSSR kak sredstvo upravljenija ljud'mi, 1917-1937*, Moscou, ROSSPEN, 2008 ; D. M. Smith, «The Socialist City», in G. Andrusz, M. Harloe, I. Szelenyi (eds.), *Cities After Socialism, Urban and Regional Change and Conflict in Post-Socialist Societies*, Oxford, Blackwel, 1996.

2. C'est le cas de Tachkent, décrit dans D. M. Stronski, *Tashkent: Forging a Soviet City, 1930-1966*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2010.

3. Des informations utiles sur le plan général de Samarkand, de 1936 à 1937, peuvent être trouvées dans T. F. Kadyrova, *Arhitektura sovetskogo Uzbekistana*, Moscou, Strojizdat, 1987, p. 53-55.

4. *Idem*, p. 58.

5. On peut estimer que dans les années d'avant et d'après-guerre, environ 65 000 personnes, constituées d'évacués et de déportés, sont arrivées dans la région de Samarkand et qu'environ un sixième de celles-ci, surtout les personnes évacuées, s'installèrent directement dans la ville. En 1939, la ville comptait 136 000 habitants.

6. T. F. Kadyrova, *Arhitektura sovetskogo Uzbekistana*, *op. cit.* (note 3), p. 117, 162-163.

7. M. Buttino, «Minorities in Samarkand: A Case Study of the City's Koreans», *Nationalities Papers*, vol. 37, n° 5, 2009, p. 719-742.

8. I. M. Muminov (éd.), *Istoriya Samarkanda*, t. II, Taškent, Izd. FAN, 1970, p. 327.

9. C. Alexander, V. Buchli, C. Humphrey (eds.), *Urban Life in Post-Soviet Asia*, London, UCL Press, 2007 ; M. Buttino (éd.), *Changing urban landscapes: Eastern European and Post-Soviet Cities Since 1989*, Roma, Viella, 2012.

SABINE TREBINJAC*

Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (LESC),
CNRS-Université Paris Ouest Nanterre La Défense (UMR 7186)

L'université communiste des travailleurs de l'Orient à Moscou, une machine idéologique

La stratégie était habile et *a priori* vouée au succès. Il s'agissait d'offrir le gîte, le couvert et une éducation à de jeunes incultes centrasiatiques destinés à devenir de parfaits activistes communistes. C'est ce qui ressort du voyage inédit que j'ai effectué dans les Archives du Komintern, aujourd'hui complètement ou presque refermées.

En toile de fonds, il faut savoir que Staline avait formé le projet d'annexer purement et simplement la région du Xinjiang, tant était riche son sous-sol et intéressante sa situation géostratégique que convoitaient aussi bien la Chine, que le Japon, l'empire britannique et la France au travers de son implantation à Shanghai. Secondé par Béria, Staline prépare tout pour que ce projet devienne réalité : logistique militaire, armes, hommes. Tout est prêt. Mais en janvier 1953, Staline tombe dans le coma dont il ne sortira qu'en s'éteignant le 5 mars 1953. Le coup de force et l'annexion du Xinjiang sont stoppés. Béria ne sait quoi décider. Une large part de ces documents est conservée aux Archives du Ministère des Affaires Étrangères russe (MID).

Aux Archives du Komintern, centre d'archives particulièrement bien organisé, deux types de documents ont été trouvés.

D'une part, des comptes rendus très détaillés de missions effectuées par des émissaires russes y compris des militaires au début du XX^e siècle (Kornilov, 1903 ; Capitaine Syrtlanov, 1908-1909) avec notamment la répartition de la population par ethnie, par profession et par classe sociale. Parmi ces documents figurent aussi des ouvrages relatifs au Xinjiang rédigés par des communistes à usage de l'enseignement (Rostovskij,

1931 et 1935 ; Fessenko, 1934) ou pour information à destination des supérieurs (Anonyme, 1930 ; Consulat de Russie à Kashgar, 1935).

D'autre part, les protocoles hebdomadaires voire bi-hebdomadaires du groupe ouïghour de l'université communiste des travailleurs de l'Orient (KUTV – *Kommunističeskij Universitet Trudjaščihhsja Vostoka*) rédigés pendant dix années (1925-1935). Y sont évoquées les questions liées au recrutement, à l'organisation interne du groupe, à la formation des étudiants ; l'ordre du jour des séances de travail et d'étude y est aussi noté, ainsi que les difficultés rencontrées (tant sur le niveau que sur la discipline), l'avenir des étudiants formés, etc. Enfin, régulièrement établies, figurent aussi les « caractéristiques » des professeurs et des étudiants.

Ces documents témoignent de la façon choisie par les communistes soviétiques pour former un noyau de révolutionnaires ouïghours qui, de retour au pays, étaient censés transmettre leur savoir nouvellement acquis et amener peu à peu la population sur la voie du communisme, en d'autres termes, faire que les Ouïghours se détournent de la Chine et rejoignent l'URSS.

C'est le fonds 532 constitué de deux parties nommées 1 et 2 que je présente ici.

Mais auparavant, je souhaite m'arrêter sur la nature même de ces archives. Il s'agit d'archives secrètes et cela à plus d'un titre. D'abord parce que longtemps inaccessibles puis *ipso facto* parce ignorées en tant que telles et enfin parce qu'elles sont dominées par « le secret de l'opacité » ainsi que l'explique l'historien Serge Wolikow¹. Elles incluent une part importante de dissimulation. Cette part du secret qui rend le travail en Archives difficile doit rester en mémoire.

J'ai tenté d'analyser le travail, la structure, l'organisation, les échecs, les résultats de l'université communiste des travailleurs de l'Orient (KUTV) au cours des années 1925-1935.

Pour ce faire je disposais de 70 et quelques pages manuscrites rédigées aux archives. J'avais également rapporté de Moscou 110 pages sous forme de microfilm. Ces pages ont pu être tirées puis scannées et enfin traduites par Lilija Sergueïevna et Rémi Escalle que je remercie vivement.

Mes notes manuscrites et les pages scannées réunies forment à présent un texte de 126 pages.

L'ANNEXION : UN INTÉRÊT JUSTIFIÉ

Dans son *Essai des caractéristiques de la province du Xinjiang* écrit en 1933 et publié en 1935, le professeur rouge S. Rostovskij écrit qu'en mars 1911, la Russie est porteuse de menaces de guerre contre la Chine qui, malgré un ultimatum, a contesté la sauvegarde des « monopoles russes sur le commerce en Mongolie et au Xinjiang ». La Russie

était alors très susceptible sur ses succès de pillage en Chine, en comparaison avec des succès de même nature remportés par le Japon, l'Angleterre et d'autres puissances. Et le professeur rouge S. Rostovskij d'écrire :

« Le partage de la Chine était clairement en cause. La Russie ne pensait nullement restreindre ses sphères d'influence à la Mongolie et au Xinjiang, mais avancer beaucoup plus loin. [...] Il était évident qu'il fallait prendre des mesures décisives, qui plus est avec une Chine si affaiblie². »

Si la Russie était intéressée par le Xinjiang, le Japon l'était aussi : un colonel japonais qui se rend au Xinjiang en 1911 pour s'enquérir de l'état des affaires nippones, de mentionner à l'empereur dans son rapport de mission que la frontière entre la Russie et le Xinjiang était « bien vivante » :

« Qu'entendez-vous par vivante ? demanda l'empereur.

C'est un fait ! Elle est littéralement pleine de vitalité. Sitôt la nuit tombée, elle se déplace graduellement pas à pas depuis le côté russe en direction de la Chine³. »

Le Xinjiang était, en ce début du XX^e siècle, à partager entre l'Angleterre, la Russie, le Japon et la Chine. Échanges commerciaux, échanges diplomatiques, la course à la conquête entre ces États étaient effrénée⁴. Ce sont ces mêmes éléments qui ont été repris par la Russie bolchévique.

En une dizaine de pages portant le titre de *Le Xinjiang à l'époque de la crise générale du capitalisme*, le premier chapitre est consacré à « La révolution prolétarienne en Russie et au Xinjiang »⁵. Les émissaires nous apprennent que toutes les conditions sont réunies pour assurer les meilleures perspectives de développement au Xinjiang principalement parce que « le pivot, l'axe de tous les changements dans la situation du Xinjiang, le point central dont dépend tout le reste c'est l'existence de l'URSS ». L'indépendance du pays ouïghour est annoncée à condition qu'il parvienne à s'arracher à l'influence impérialiste. Mais dès le 6 octobre 1924, l'URSS rétablit ses relations diplomatiques avec la Chine et donc *ipso facto* avec le Xinjiang ; ce dernier ne craint désormais plus une atteinte à son indépendance et, en outre, partage avec cet État dont il est économiquement le plus lié, la plus grande frontière. Donc, l'URSS et le Xinjiang ont fort à faire ensemble.

« À l'époque de la crise générale du capitalisme, le Xinjiang est vu par les autres pays impérialistes, aux premiers desquels figurent l'Angleterre et le Japon, comme une future base avancée tant pour frapper l'Union soviétique que pour exploiter les richesses naturelles du pays tout particulièrement le pétrole et l'or, il résulte qu'il ne doit pas être négligé. »

L'aide économique et culturelle est envisagée du côté soviétique qui prend en compte le fait que son voisin ouïghour est un pays arriéré qu'il est impératif d'aider. Pour cela une seule chose est à faire : une révolution anti-féodale et anti-capitaliste conduite sous l'hégémonie du prolétariat. Et pour ce faire, quoi de mieux que d'éduquer des apprentis ouïghours révolutionnaires à la KUTV, d'autant que 1927 marque la défaite de la révolution chinoise ? Le Xinjiang doit être soviétisé et se ranger aux côtés de l'URSS.

Dès lors s'engage une rivalité entre États pour s'approprier de gré ou de force le Xinjiang⁶.

PETIT RAPPEL SUR LE KOMINTERN⁷

L'Internationale communiste (1919-1943) a mis en place toute une série de structures destinées à former, à encadrer des militants et des encadrants dévoués à l'organisation. Elle se veut un lieu d'éducation avec une formation théorique solide mais également un lieu d'organisation de la propagande. C'est en mars 1919 que naît l'Internationale communiste avec un comité exécutif et un bureau. Grigorij Zinoviev est alors président. Lors du Deuxième congrès en 1920, les structures du Komintern sont instituées avec des organismes centraux, des sections nationales qui ne sont autres que les différents partis communistes nationaux alors considérés comme faisant partie du parti mondial centralisé. Des universités sont mises en place. En 1920, ce sera la création de l'université des peuples d'Orient, d'abord à Bakou puis à Irkoutsk. Il s'agit alors de diriger l'action communiste dans les zones sous domination des grandes puissances occidentales et d'y déployer la stratégie du Front unique anti-impérialiste. Elle sera organisée en trois sections avec une section dévolue à l'Afrique du Nord, une autre au Proche-Orient et enfin la troisième à l'Asie du Sud et du Sud-Est. Un peu plus tard, en 1924, lors du V^e Congrès sera créée l'université communiste des travailleurs de l'Orient (KUTV). L'Internationale communiste tenait à fournir un effort éducatif à l'adresse des minorités nationales et des peuples colonisés afin de former des partis révolutionnaires. L'éducation théorique est alors organisée à Moscou et s'adresse à des militants destinés à devenir les nouveaux dirigeants du parti. Deux ans plus tard, en 1926, c'est l'école internationale Lénine qui est également ouverte⁸.

L'énorme réseau, sorte de toile d'araignée mis en place par les communistes comprend également les stades précédents l'université : ce sont l'organisation des Pionniers destinée aux jeunes âgés de 9 à 14 ans, puis plus important encore le Komsomol créé dès 1918. Organisation pour les jeunes âgés de 14 à 28 ans, elle était considérée comme une antichambre du parti. Ses centaines de milliers de cellules étaient implantées dans les écoles, les facultés, les entreprises industrielles et agricoles. Soit partout. Les

chiffres sont là pour en attester l'ampleur. 22 000 membres en 1918, 400 000 membres en 1920, 1 500 000 en 1925, 4 000 000 en 1934, 9 000 000 en 1939.

Donc, entre 1918 et 1926, une trame qui avait pour pôles, le Komintern, les universités, le Komsomol, était prête pour la fabrique de l'« homme nouveau ». La révolution mondiale est alors en marche. À partir de 1935, c'est le début de la mainmise de Staline sur l'Internationale communiste. La révolution mondiale a laissé la place à la révolution internationale.

Avant de clore ce rappel sur l'Internationale communiste, il est nécessaire de mettre en avant le fait que de son organisation pléthorique est née une culture kominternienne qui a survécu à l'organisation en se diffusant dans les organisations nationales *via* leurs cadres. Concernant la disparition de l'Internationale en 1943, il est à noter qu'elle s'est accompagnée d'une farouche volonté d'effacer le rôle de l'organisation voire même son action passée. Le poids du secret est alors alourdi du poids de la stalinisation.

UNE ÉCOLE NATIONALE D'ADMINISTRATION SOVIÉTIQUE

La KUTV a été conçue comme une véritable École Nationale d'Administration soviétique à au moins une différence près, par rapport à l'ENA⁹, c'est que ce ne sont pas des étudiants que l'on se propose de former mais des travailleurs principalement des ouvriers agricoles, des valets de ferme et des paysans.

J'ai donc travaillé sur un corpus de 50 items constitués des travailleurs de l'Orient qui ont étudié à l'université communiste entre 1925 et 1935. De majorité ouïghoure (41/50), ils étaient pour la plupart ouvrier agricole (18), ouvrier (13) et étaient nés entre 1891 et 1913, donc éloignés les uns des autres d'un peu plus de vingt ans (vingt-deux exactement).

J'ai choisi d'organiser les protocoles hebdomadaires voire bihebdomadaires du groupe ouïghour de l'université communiste des travailleurs de l'Orient en plusieurs rubriques.

L'ÉMERGENCE DE DEUX FRONTS

La lecture détaillée des protocoles permet de comprendre que le Komintern avait envisagé d'investir le Xinjiang sur deux fronts. Un dans le Nord du Xinjiang, au Nord des Tianshan dans ce qui est appelé la Dzungarie. L'autre, appelé groupe de Kashgar, aux alentours de la ville de Kashgar, donc au sud-ouest du Xinjiang.

Les Ouïghours entretiennent une inimitié organique et millénaire avec les Chinois de Chine mais ne sont pas non plus en pleine confiance avec eux-mêmes, tant sont importants les conflits entre seigneurs de la guerre qui ruinent littéralement leurs terres.

Et puis, du côté soviétique, il y a des populations dont ils ne se sentent pas foncièrement éloignés, comme les Kazakhs, les Kirghizes ou les Ouzbeks. En principe, ils pourraient être mieux compris et acceptés du côté soviétique. Pourtant, ils vont être dès 1920, lors du premier Congrès des peuples d'Orient qui se tient à Bakou, très critiques envers les Soviétiques. Devant plus de 2 000 délégués venant en majorité d'Asie centrale et du Caucase, ils revendiquent haut et fort leur différence de musulmans pratiquants. Ils commencent à dénoncer les persécutions à l'encontre des pratiques rituelles religieuses et vont jusqu'à mettre en cause des pratiques qu'ils qualifient de «colonialistes». Les Ouïghours, à ce moment-là, veulent bien du communisme mais sûrement pas de l'athéisme qui lui est inhérent. Ce sera le premier accroc.

Grâce aux documents des archives, les rapports entre Ouïghours et Soviétiques peuvent être dessinés. Pour les premiers, il s'agissait de curiosité et d'une certaine attirance tandis que pour les seconds, c'était de l'arrogance matinée d'un paternalisme appuyé. Un portrait-robot de ce que signifiait l'«homme idéal» pour les communistes peut être dressé et la manière dont ils pensaient le fabriquer, car avant l'*homo sovieticus*, un *homo bolchevicus* était alors en marche.

Enfin, que signifie finalement le travail si souvent évoqué dans les textes consultés?

Il s'agit du travail théorique nécessaire à la détermination des conditions, moyens, et objectifs de la lutte immédiate, en même temps qu'à celle de son insertion dans le processus révolutionnaire jusqu'au but communiste. Et cela passe par les tenues de moult réunions, de rapports, de discussions, d'observations, de critiques, lectures en commun de journaux, rédaction en commun d'articles.

RECRUTEMENT

Comment ces travailleurs ont-ils été sélectionnés? De manière générale, ils étaient tous envoyés à l'université par le IKKI (*Ispolnitel'nyj Komitet Kommunističeskogo Internacionala*, Comité Exécutif de l'Internationale Communiste). Pourtant les Ouïghours semblaient échapper à cette règle.

En mars 1925, c'est la KUTV qui demande au recteur de Moscou d'avoir un groupe de 35 Dzoungars car, depuis 1912, il existait un mouvement révolutionnaire national de Dzoungars qui n'avait pas été encadré ni par le Komsomol ni par le parti bolchévique. Par conséquent, leurs activités s'étaient transformées en un islamisme pan-turkiste. Il y avait donc bien une possibilité sérieuse de faire un travail révolutionnaire dans le Xinjiang, au moins septentrional, mais il était nécessaire de former à la KUTV les futurs envoyés.

Daté de 1927, un protocole est consacré aux étudiants de la KUTV venus du Xinjiang. On y apprend que cette promotion était constituée de 12 personnes: 7 étaient

Ouïghours, 2 Doungans (Han musulmans soit Hui réfugiés en Kirghizie au XIX^e), 2 Kalmouks et un Kazakh. Les Kalmouks étaient arrivés par suite de leur affectation, le reste étant venu des républiques d'Asie centrale (i.e. d'URSS) et de Mongolie. Personne n'était encore venu du Turkestan oriental, soit du Xinjiang, par affectation du Komintern.

Pourquoi alors intituler cette déclaration comme «concernant les étudiants de la KUTV venus du Xinjiang»? À qui profite le mensonge? Le directeur du parti nous en propose une explication. Les camarades qui se présentent comme Ouïghours sont en fait originaires du Sud du Kazakhstan (i.e. d'URSS).

Un autre mode de recrutement, qui là encore semble particulier, serait celui fait par un ancien étudiant qui avait été exclu de la KUTV mais admis à l'École Lénine sous un faux nom, et qui aurait recruté des jeunes en Kirghizie plus tard admis conformément à l'ordre du Komintern à la KUTV. L'autre partie du cercle avait été recrutée deux ans auparavant par un autre ancien étudiant sans qu'il n'y ait eu aucune vérification de ces élèves. Les deux groupes se sont violemment battus suite à quoi un rapporteur d'expliquer que le groupe doit être divisé en 3 branches selon leur mode de recrutement. Dans la première, les étudiants entrés à l'université grâce à leurs seuls efforts sans y avoir été recrutés; ceux-là sont des Ouïghours d'Asie centrale (i.e. soviétiques) qui n'iront jamais au Xinjiang et qui ont l'intention de travailler en Asie centrale; la seconde branche recrutée par un ancien étudiant sans vérification postérieure; enfin, la troisième branche recrutée par deux cadres, est constituée de Ouïghours qui sont très jeunes, sans travail et qui n'ont aucune expérience.

La rigidité des instances kominterniennes semble bien mise à mal...

RIVALITÉS INTERETHNIQUES

Mais en dessous de ces bizarreries liées au recrutement apparaissent de fait quantité de rivalités ethniques.

D'abord entre Doungans et Ouïghours et j'ai peine à croire que les instances du Komintern ignoraient l'antagonisme presque viscéral entre eux, ces derniers considérant les premiers d'abord comme des Chinois avant de les regarder comme des frères musulmans.

Puis entre Doungans, puisque les bagarres évoquées précédemment relèvent d'une grande inimitié clanique connue et évoquée dans les protocoles eux-mêmes entre deux clans, les Masanzinov et les Soulejmanov qui ont entraîné non seulement les membres du parti mais aussi les non-membres. Tout cela s'est traduit en de multiples mensonges, délations, accusations d'être des contre-révolutionnaires, *contra* des militants «à la botte de l'impérialisme rouge»...

Enfin, nous devons aussi introduire le groupe des Chinois de la KUTV qui ont été assez nombreux à un moment donné : en 1921 : 36 révolutionnaires chinois y sont inscrits, puis 42 en 1922, et pratiquement 90 en 1924. On sait par ailleurs qu'entre 1925 et 1930, c'est plus de 1 200 étudiants chinois qui furent formés en URSS. Et au fil des réunions, on voit les groupes des deux fronts turkestanais se mettre en liaison avec eux puis s'en détourner avant de s'en rapprocher à nouveau. La situation entre Ouïghours et Hans n'était pas plus claire alors qu'aujourd'hui...

Donc, la KUTV, une administration autoritaire où secret, surveillance, délation, critique et auto critique sont maîtres-mots, est aussi au final un lieu où s'expriment rivalités et rancœurs interethniques¹⁰.

COURS

Examinons à présent comment est précisément organisé l'enseignement à la KUTV. Sur trois années, la KUTV dispense un nombre important de cours. En 1932, on sait que le nombre de professeurs était de 23 pour 12 matières et 30 étudiants du secteur A de la 8^e section puis, une année plus tard de 28 pour 30 étudiants d'où la décision de réduire le nombre d'enseignants à 14 ou 15. Sept cours sont recensés en première année :

- Économie politique
- Histoire du Parti communiste bolchévique de l'Union Soviétique
- Histoire du mouvement révolutionnaire
- Géographie
- Langue russe
- Langue maternelle
- Tactique militaire

Soit un total annuel de 1 341 heures.

9 cours en 2^e année avec :

- Histoire du mouvement révolutionnaire
- Économie politique
- Histoire du Parti communiste bolchévique de l'Union Soviétique
- Géographie
- Tactique militaire
- Langue russe
- Construction du parti

- Histoire du Komintern
- Théorie de l'agriculture

Soit un total annuel de 1 208 heures.

8 cours en troisième année avec :

- Dialectique matérialiste
- Construction du parti
- Histoire du Komintern
- Géographie
- Théorie de l'agriculture
- Léninisme
- Mouvement pour la jeunesse
- Construction professionnelle

Soit un total annuel de 1 130 heures.

À partir de 1933, des cours complémentaires sont assurés. Ainsi, 30 heures sont consacrées à l'origine de l'Islam, 30 heures à la philosophie de l'Islam, 40 heures au mouvement soviétique en Chine ou encore 28 heures consacrées à la langue maternelle.

On comprend, qu'à partir de ce moment, le Komintern a voulu recentrer ses enseignements en les adaptant davantage à ses étudiants.

CONDITIONS DE VIE

Cet enseignement est par conséquent lourd et destiné à une population dite « arriérée » ou en tous cas pratiquement illettrée, ce qui ne va pas sans poser d'énormes problèmes, car les plus forts censés aider les étudiants en difficulté n'en ont pas toujours ni l'envie ni la disposition d'esprit.

Ces hommes étaient jeunes, âgés de 20 à 30 ans, ayant plus une expérience de la vie rurale que citadine. L'on peut facilement imaginer que les conditions de vie de ces jeunes dans ces années 1925-1935 n'aient pas été sans de fortes contraintes voire blessures pour eux. Ils étaient sans compagnie féminine (alors que les Ouïghours en règle générale sont très portés et sur la gent féminine et sur l'alcool). Les histoires avec les femmes, même avec des passantes dans la rue sont souvent relevées dans les protocoles. Bizarrement, aucune référence relative à des actes de prostitution ou à des viols n'est faite. Encore un secret à bien garder de part et d'autre...

Pourtant, la femme n'était pas absente chez tous les idéologues communistes. Dans un discours d'avril 1924 pour le 3^e anniversaire de la KUTV, voici comment Trotsky montrait en exemple la femme communiste du Turkestan :

« Je me suis rappelé mon récent et bref séjour à Bakou, où pour la première fois j'ai vu et entendu une jeune communiste du Turkestan, où j'ai pu observer dans la salle de réunion plusieurs dizaines, peut-être plusieurs centaines de jeunes filles communistes du Turkestan, voir et entendre leur enthousiasme, la passion de celle, hier encore esclave d'esclaves, qui a entendu les mots de libération et s'est éveillée à une vie nouvelle, où pour la première fois, j'en suis venu à une conclusion tout à fait claire en me disant que dans le mouvement des peuples d'Orient la femme jouera un plus grand rôle qu'en Europe et ici¹¹. »

Outre les rapports avec les femmes, les jeunes travailleurs avaient interdiction de prendre contact avec un membre de la famille, ce qui, en cas de transgression, entraînait la condamnation pour violation du règlement intérieur qui impliquait l'auto critique de l'accusé.

Les dits « travailleurs » étaient identifiés non par un numéro mais par un patronyme à consonance russe qui leur avait été attribué à leur entrée à la KUTV. Leur identité propre leur était supprimée, seule en restait une mention écrite dans certains protocoles sous l'entrée de « nom de famille réel ».

Par ailleurs, on sait également que les étudiants étaient logés de trois à neuf par chambrées (précisément trois, cinq, six, six et neuf cothurnes pour l'année scolaire 1932) ce qui devait être difficile à supporter compte tenu du fait qu'ils aient été anciennement nomades ou habitants dans une oasis, ou encore dans une maison en pisé avec un *kang* familial.

Ils étaient nourris « à la russe » (i.e. pommes de terre, pain, sarrasin, au lieu de pâtes, riz et mouton); beaucoup d'ailleurs tombaient malades, souffrant notamment des maladies du foie, du cerveau, ou de la pneumonie; ils étaient vêtus deux fois par an, leur manteau d'hiver pouvant devenir, à l'occasion, monnaie d'échange pour un service rendu.

Les divertissements étaient aussi organisés et tenus pour obligatoires; ils variaient entre excursions, sorties au théâtre ou au cinéma. En 1933, pour tenter d'améliorer qualitativement les effectifs étudiants, la commission du parti décide d'accorder une soirée et une journée libres tous les six jours pour le divertissement culturel organisé.

ERREURS DE COMPORTEMENT

La population du Turkestan oriental est de façon générale décrite comme « très arriérée ». Ce qui d'ailleurs avait amené des cadres à penser que le cercle ouïghour de la KUTV devait être supprimé. Pourtant, la population du Xinjiang s'élevait alors à 10 000 000 d'individus. Aussi plutôt que de penser à supprimer le cercle ouïghour, le

directeur du parti proposa d'augmenter le nombre de participants ouïghours à la KUTV en faisant passer de 6 à 60 le nombre de ses travailleurs. Mais, nouveau problème, seuls les Ouïghours d'Asie centrale avaient accès à l'Institut pour l'instruction (INPROS) alors que les autres ne disposaient même pas d'écoles primaires et ne maîtrisaient ni le chinois ni le mongol. Et puis, le fait que beaucoup de paysans pauvres étaient des nomades pose évidemment le problème de leur intégration à la KUTV. Handicapé par ces réalités humaines et sociales, le cas du Turkestan oriental ne progressa pas.

Au fil des protocoles, les erreurs de comportement peuvent être classées par rubriques :

- Mensonges : (sur son identité ethnique, sur son origine sociale...), un organisateur du parti, se serait même fait passer, auprès d'un marchand inconnu de Chine, pour le représentant du Komintern et du GNU (Institut d'État pour la Science) et aurait fait main basse sur du matériel secret, en l'occurrence des lettres anonymes de la KUTV contre le parti qu'il gardait par-devers lui, ce qui lui permettait d'avoir la main haute sur l'ensemble des étudiants. Au terme d'un rapport des étudiants, une accusation est formulée contre l'organisateur du parti de « s'exercer à la dictature ». Moins grave est l'exemple d'un étudiant qui reçoit les dents en or de la cousine de sa femme ce qui lui a permis de lui acheter des cadeaux avec ladite monnaie d'échange; il a donc gardé des contacts avec sa femme et dans la foulée, s'est volontairement infligé une insolation (en s'exposant au soleil puis en prenant une douche glacée), ce qui l'a empêché, ayant été hospitalisé, de se rendre à l'examen sur le léninisme.
- Bagarres : (entre étudiants, brutalité au vestiaire, problèmes à la clinique entre médecins et élèves), indiscipline, vols (y compris d'armes), sautes d'humeur, caractère instable.
- Régionalisme et repli national : se révèlent fréquents chez beaucoup d'étudiants; les critiques et les auto-critiques sont différentes selon que l'on s'adresse ou non à des compatriotes car il y a une tendance à « laver son linge sale en famille » ouïghoure en omettant d'en informer l'administration. Les étudiants du Turkestan oriental revendiquent leur appartenance à la République chinoise et demandent à être informés de la révolution chinoise en marche ainsi que des perspectives du mouvement révolutionnaire au Turkestan oriental et cela dès la première réunion du cercle ouïghour de la KUTV.
- Initiatives personnelles : par exemple, suite à une insurrection (Hami/Qumul) impliquant 13 paysans et ouvriers, ils décident de se rendre en République Populaire de Mongolie. Ils ont entendu que dans ce pays on n'y travaille que huit heures par jour soit la moitié de la journée et que les Mongols « ont leur État, leur armée,

leurs avions qu'ils sont devenus un peuple cultivé qui se déplace en voiture». Aussi sont-ils partis en Mongolie où pendant tout un hiver ils ont étudié, bien que ne comprenant que très peu le mongol.

Des actions avec collectes d'armes, volonté de faire la révolution par la force, tout cela sans le moindre travail de préparation et sans en informer les comités du parti ou l'administration de l'État (ville de Bishkek d'où étaient partis des gens illégalement pour Kashgar, en 1925-1926). Même chose avec des étudiants pourtant mandatés par le KIM (*Kommunističeskij Internacional Molodeži* – Jeunesses Communistes Internationales) qui ont mené des actions au Turkestan qui se sont avérées des échecs combinant des achats d'armes en URSS par des moyens légaux ou non, puis leur distribution à des personnes indignes de confiance.

Par conséquent, en prenant le contre-pied et en remplaçant les caractéristiques relevées dans les différents protocoles, on obtient un archétype de l'homme idéal voulu par les communistes¹². Il s'agit d'un homme jeune, sain, cultivé, multilingue, honnête, intègre, calme, obéissant, dévoué à la communauté, informateur fidèle de la hiérarchie, désintéressé, motivé, actif, ayant une bonne origine de classe et une bonne vigilance de classe, sans famille, sans relation avec des étrangers...

En 1932, sur 36 étudiants, 8 devront être exclus de l'université et envoyés en usine hors de Moscou, 27 seront conservés pour poursuivre leurs études. Une année plus tard, sur les 5 étudiants qui terminent l'université, 3 seront des révolutionnaires envoyés au Xinjiang.

La promotion suivante, celle des étudiants en 3^e année, ne semble guère plus fournie en révolutionnaires à venir. Seuls 2 sur 6 sont jugés «valables» pour travailler au pays. Face à cette situation, l'organisateur du parti demande à ce que six ou sept élèves soient recrutés en Asie centrale afin, une année intensive plus tard, qu'ils soient envoyés au pays. La promotion suivante, c'est-à-dire la première année, n'est pas plus brillante : 1 étudiant sur 4 sera d'ores et déjà exclu à la rentrée suivante pour incapacité. Aussi demande-t-on encore de recruter trois ou quatre élèves en Asie centrale.

Dans le protocole de décembre 1933, les caractéristiques des 7 étudiants sont les suivantes : 6 sont à exclure de la KUTV et doivent être envoyés sur des chaînes de production hors de Moscou et 1 doit être sévèrement réprimandé pour dissimulation de liens de deux de ses camarades avec un élément étranger.

En 1934, les protocoles deviennent des réunions de production dans lesquelles professeurs et étudiants échangent questionnements, compliments mais aussi critiques sans distinction de rôle ni de statuts.

Par ailleurs, une réforme concernant le recrutement des cadres est envisagée pour l'année 1935. Les futurs étudiants de la KUTV, quant à eux, devront subir la mise à l'épreuve à l'usine. Cela ne fut jamais réalisé.

Les étudiants centrasiatiques n'ont pas été transformés en de parfaits communistes par l'université communiste des travailleurs de l'Orient et s'ils ont été, un jour, communistes, ce fut sous le drapeau chinois...

Le transfert de l'idéologie communiste a certes été amorcé par l'université communiste des Travaillleurs de l'Orient mais n'a pas complètement abouti.

NOTES

* Le présent article est un texte original qui ne figure pas dans l'édition des actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013.

1. S. Wolikow, *L'Internationale communiste (1919-1943) : le Komintern ou le rêve déchu du parti mondial de la révolution*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2010.

2. S. Rostovskij, *Opyt harakteristiki provintsii Sintzian*, p. 69.

3. *Dalnievostotchnoe obrozenie*, avril 1916, n° 8-11, p. 66 cité par S. Rostovskij, *Opyt harakteristiki provintsii Sintzian*, op. cit. (note 2), p. 81.

4. S. Coeuré, S. Dullin, *Frontières du communisme : mythologies et réalités de la division de l'Europe de la révolution d'octobre au mur de Berlin*, Paris, La Découverte, 2007.

5. S. Rostovskij, *Opyt harakteristiki provintsii Sintzian*, op. cit. (note 2), p. 83-96.

6. T. Ter Minassian, *Colporteurs du Komintern : L'union soviétique et les minorités au Moyen-Orient*, Paris, Presses de Sciences Po, 1997.

7. N. Werth, G. Moullec, *Rapports secrets soviétiques, 1921-1991 : la société russe dans les documents confidentiels*, Paris, Gallimard, 1994.

8. B. H. Bayerlein, G. Mouradian, B. Studer, S. Wolikow, «Les archives du Komintern à Moscou», *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 1999, n° 61, p. 126-132.

9. Avec en regard le travail d'Irène Bellier, *L'ENA comme si vous y étiez*, Paris, Seuil, 1993.

10. S. Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1988.

11. L. Trotsky, «Perspectives et tâches en Orient, Discours pour le 3^e anniversaire de l'Université Communiste des peuples d'Orient, 21 avril 1924», *Œuvres – avril 1924*. URL : <http://www.marxists.org/franais/trotsky/oeuvres/1924/04/t192404>, consulté le 10.01.2015.

12. B. Studer, «L'être perfectible : La formation du cadre stalinien par le "travail sur soi"», *Genèses*, vol. 51, 2003, p. 92-113.

CÉCILE PICHON-BONIN*

Centre d'histoire de Sciences Po, Paris, France

La place de l'Orient dans la définition de la peinture soviétique des années 1920-1930

Transferts artistiques sur l'axe Moscou-Tachkent

Les arts de Russie et du Turkestan russe se construisent sur la base de nombreux échanges entre l'Asie centrale et Moscou. Dans les années 1909-1912, le néo-primitivisme constitue l'une des tendances de l'avant-garde russe. Ce mouvement revendique son indépendance par rapport à l'orientalisme occidental et le fait de puiser directement son inspiration en Orient, qu'il s'agisse de se tourner vers l'art chinois, japonais, caucasien ou centrasiatique. L'affirmation d'une identité nationale portée tantôt vers ses racines orientales, tantôt vers ses liens avec l'Occident est une problématique proprement russe et déjà ancienne. Des artistes comme Mikhaïl Larionov (1881-1964) ou Natalia Gontcharova (1881-1862) se montrent alors sensibles à divers aspects de l'art d'Asie centrale ou du Caucase du Sud : les sujets populaires, la simplification des formes des motifs ornementaux des arts décoratifs, le traitement de l'espace en deux dimensions et la libération de la couleur (qui se caractérise par un affranchissement de l'obligation mimétique et une forte intensité).

Après la révolution, dans les années 1920, des artistes russes voyagent ou s'installent en Asie centrale, poussés par l'attrait de l'Orient (V. I. Ufimcev – 1899-1964, A. N. Volkov – 1886-1957, voir cahier iconographique XXXI, E. L. Korovaj – 1901-1974, M. I. Kurzina – 1888-1957 ou N. V. Kašina – 1896-1977) ou mandatés par le Parti du Turkestan pour «renforcer et développer la culture et les beaux-arts en Asie centrale» (A. V. Nikolaev – Usto-Mumin, 1897-1957, en 1920, voir cahier iconographique XXXII)¹. D'éminents peintres, comme Alexandre Volkov ou Mihail

Kurzin, s'emploieront alors à former une nouvelle génération d'artistes natifs des républiques nouvellement créées, dont les exemples les plus fameux sont U. T. Tansybaev (1904-1974), N. G. Karahan (1900-1970) ou A. F. Podkovyrov (1889-1957) en Ouzbékistan ou B. Ju. Nurali (1900-1965) au Turkménistan (voir cahier iconographique XXXIII). Les années 1930 seront davantage marquées par des missions de création que par des installations². L'art d'Asie centrale est ainsi l'œuvre d'artistes natifs, de peintres d'origine russe vivant dans les Républiques ou encore d'artistes de passage, partis souvent en brigades (groupes).

Les hommes ne sont pas les seuls à parcourir l'axe Moscou-Tachkent. Dans la capitale russe, les œuvres sont visibles principalement à travers trois types d'expositions : les expositions de groupe de créateurs dans les années 1920 puis, dans les années 1930, les bilans de missions de création et les revues de la pratique artistique d'une république ou d'une région³. Lorsque les peintres résidant en Asie centrale participent aux expositions anniversaires de la révolution d'Octobre, en 1928 et 1932 par exemple, ils figurent généralement dans une section spécifique. La circulation des œuvres et des artistes invite à interroger la place de l'Orient dans leur pratique, à la fois en tant que sujet des œuvres et milieu de création, et à envisager ainsi la façon dont ces œuvres issues de la périphérie étaient comprises par le centre.

L'observation de cette production picturale montre que la tendance aux couleurs vives, aux formes simplifiées et au traitement de l'espace en deux dimensions perdure au moins jusqu'en 1936, alors que tout signe d'expressionnisme a été banni de la peinture russe au moment de la révolution culturelle (1928-1932). Plusieurs hypothèses ont été avancées pour expliquer ce phénomène : premièrement, l'éloignement de la périphérie par rapport au centre aurait rendu plus difficile le contrôle et la centralisation de la vie artistique. Deuxièmement, les pays d'Asie centrale auraient bénéficié d'une idéologie allégée en tant que pourvoyeurs de matières premières⁴. L'étude des transferts artistiques sur l'axe Moscou-Tachkent (alors centre artistique du Turkestan), et principalement de la réception des œuvres centrasiatiques dans la capitale russe, invite à discuter ces hypothèses. Il s'agira donc, en s'appuyant sur l'analyse des œuvres, les écrits d'artistes et les comptes rendus critiques des expositions, d'inscrire la peinture d'Asie centrale dans la recherche d'une définition de l'art soviétique, dans les années 1920-1930. Nous suivrons ainsi les trois grands débats qui agitent le milieu artistique moscovite en quête d'une peinture soviétique : la discussion sur le choix du sujet et la définition de ce qu'est un sujet soviétique ; la question du travail sur le motif et les interrogations autour de la méthode de création à utiliser pour produire un art soviétique ; et enfin, les réflexions sur la place de l'héritage artistique des républiques parmi les sources d'inspiration utiles à la fondation de l'art soviétique.

SUJETS « ORIENTAUX » ET « THÉMATIQUE SOVIÉTIQUE »

Dans les années 1920, la figuration domine largement la peinture russe et le réalisme jouit des faveurs du parti. Le marxisme appliqué à l'art considère l'art d'une époque donnée comme l'expression de la classe dominante et il est alors largement admis que l'art qui correspond à la vision du monde du prolétariat est le réalisme. Loin de constituer un style aux contours définis, ce réalisme présente une grande variété d'expression : du naturalisme d'I. Brodskij (1883-1939) aux formes synthétiques d'A. Dejneka (1899-1969), de l'expressionnisme de Ju. I. Pimenov (1903-1977), à l'orientalisme symboliste de P. P. Kuznecov (1878-1968) ou de l'impressionnisme d'I. I. Maškov (1881-1944) à la satire primitiviste de Samuel Adlivankin (1897-1966), pour ne citer que quelques exemples.

L'un des grands débats qui anime le milieu artistique russe des années 1920 porte sur la fonction de l'art et oppose la conception traditionaliste, qui voit l'art comme un mode de connaissance de la réalité, à l'idée issue des avant-gardes, qui appréhende l'art comme la construction d'une réalité nouvelle. Dans ce contexte, la question de savoir si l'art soviétique se définit notamment par un certain type de sujets constitue un enjeu fondamental. Trois questions deviennent alors centrales :

- Pour être qualifié de soviétique, l'art doit-il avoir un sujet soviétique ?
- Dans l'affirmative, qu'est-ce qu'un sujet soviétique ? Qu'en est-il, par exemple, de la nature morte et du paysage ?
- Comment traiter, enfin, le sujet soviétique ?

La discussion oppose d'une part, divers groupes de créateurs généralement attachés aux expérimentations formelles sur le terrain de la nature morte ou du paysage et, d'autre part, l'Association des artistes de la Russie Révolutionnaire (*Associacija Hudožnikov revoljucionnoj Rossii* – AHRR).

Principal acteur de la tendance traditionaliste, l'AHRR entend privilégier l'actualité dans le choix de ses sujets en se tournant vers « le quotidien de l'Armée rouge, des ouvriers, des paysans, des acteurs de la révolution et des héros du travail »⁵. L'association défend le style du « réalisme héroïque » et une méthode de création dite du « documentarisme artistique ». Cette dernière se définit comme une étude attentive de la réalité révolutionnaire devant engendrer son reflet dans la pratique artistique, de manière précise et documentaire⁶. La notion de reflet entretient des liens étroits avec celle de « vérité ». Ce terme, en russe, reçoit une acception particulière : il renvoie à la connaissance, à la compréhension originale, globale, de la vie. Dans ce contexte, le fait de travailler d'après nature et d'observer attentivement apparaît essentiel. L'AHRR va

donc organiser des missions de création afin d'envoyer des artistes-reporters en différents points du territoire pour leur permettre de connaître la vie soviétique et de la faire connaître au spectateur moscovite.

La VIII^e exposition du groupe, intitulée « Vie et quotidien des peuples d'URSS »⁷, en 1926, propose une visite des régions et républiques d'URSS, grâce aux œuvres d'artistes envoyés en mission à travers le pays. L'événement reçoit un accueil mitigé. La critique ne comprend pas ce que les approches ethnographiques et géographiques, exprimées dans les portraits, représentations d'architectures et de marchés orientaux de B. N. Jakovlev (1890-1972) ou de S. V. Rjangina (1891-1955) par exemple, peuvent apporter à la définition de l'art soviétique. Seul A. V. Lounatcharski (1875-1933), dans son souci d'encourager toutes les tendances artistiques, apprécie la dimension de reportage de l'exposition qui tend un miroir et permet d'apprendre à connaître le pays⁸.

Les artistes et la critique des années 1930, revenant sur cette exposition, regretteront surtout l'omniprésence de l'ancien mode de vie oriental au détriment de la représentation des changements apportés en Asie centrale par la Russie⁹. Des peintres comme P. D. Pokarževskij (1889-1968)¹⁰ ou G. M. Šegal' (1889-1956) se repentent d'avoir cherché l'exotisme dans les sujets au lieu du nouvel Orient modernisé. Le second se souvient ainsi avoir demandé à un modèle kazakh de remettre son chapeau de feutre traditionnel pour poser, comprenant ensuite, à travers sa fascination exprimée pour une casquette du *Mostorg* (*Moskovskaja trgovlja* – commerce de Moscou), être passé à côté du nouveau sentiment de la vie¹¹.

Entre-temps, la révolution culturelle (1928-1932) avait vu de jeunes militants communistes tenter d'imposer à l'ensemble des créateurs certains principes de l'AHRR, en durcissant sa ligne traditionaliste. Ils ont ainsi souhaité faire des missions de création un outil de rééducation des artistes dont ils n'approuvaient pas les orientations principalement abstraites, expressionnistes ou cubistes. Leur volonté d'encadrer plus strictement ces voyages visait à envoyer les artistes vers certains hauts-lieux de la construction socialiste et avec des thèmes de travail préalablement définis. Ils plaidaient en faveur d'une « thématique soviétique » à la base de toute œuvre, opposant l'ancien mode de vie au nouveau.

Leur détermination s'est cependant heurtée à d'importantes difficultés de centralisation, au fait que le commanditaire se portait rarement acquéreur des œuvres et que la thématique soviétique n'était pas forcément le plus facile à vendre, ainsi qu'à la résistance des artistes et de certains critiques comme A. M. Ėfros (1888-1954). Ce dernier explique, par exemple, que P. Kuznecov devient faux « lorsqu'il recouvre les thèmes de la construction soviétique de ses irisations exotiques »¹². Enfin, la définition même de la thématique soviétique pose problème et, selon les personnes, englobe ou non la nature morte et le paysage¹³.

La thématique soviétique, au sens le plus étroit, ne s'est donc jamais totalement généralisée et son traitement est demeuré varié. Dans les années 1920, elle est restée l'apanage de certains peintres de l'AHRR, des artistes satiristes primitivistes de la Nouvelle Société des peintres ou des membres de la Société des artistes de chevalet qui s'intéressaient surtout aux aspects modernes de la vie nouvelle. Au moment de la révolution culturelle, de nombreux artistes ont cependant dû y consentir de façon ponctuelle, à l'occasion de commandes, en Russie comme dans les Républiques. Le nombre des représentations de kolkhozes et de sovkhoses a en effet augmenté à partir du lancement des grands chantiers du Premier plan quinquennal, ce qui s'est traduit, en Asie centrale, par des sujets touchant à la monoculture du coton (Abdullaev, *La récolte du coton* [1932], N. Karahan, *Brigade de femmes ramassant le coton* [1933], A. Volkov, *Femmes portant du coton* [1933], Usto-Mumin, *L'or blanc* [1934]), à l'exploitation minière (P. Ščegolaev, *L'extraction du sable*, Abu-Bakar Izmajlov, *Les mineurs de Karaganda*), à la construction des systèmes d'irrigation (N. Karahan, *La pose de la conduite d'eau*) ou encore à la femme (U. Tansykbayev, esquisse pour la fresque *L'émancipation de la femme* [1933], *Les femmes cosaques* [1933], M. Kurzin, *La brigade de choc féminine* [1934]). L'histoire nationale se construit avec des sujets relatifs à la guerre contre les *Basmačs* (A. Podkovyrov, U. Tansykbayev ou N. Turkestanskij, 1933). En 1934, la critique loue ainsi le changement qui s'est opéré chez Volkov et les nouveaux sujets soviétiques d'U. Tansykbayev et N. Karahan en Ouzbékistan ou de B. Ju. Nurali et S. Begljarov au Turkménistan¹⁴. Les sujets répondent au besoin d'une image de l'Asie centrale pourvoyeuse de matières premières, d'une terre orientale où se déploient les apports techniques et le rôle civilisateur des Russes.

Cependant, le mode de vie traditionnel reste largement présent à travers des portraits (A. Volkov, R. Benkov, F. Bolkojev, N. G. Hudov), des images de čajhona – même lorsque celles-ci sont « rouges » comme chez U. Tansykbayev ou Hamdami –, et des paysages avec aouls ou campement (U. Tansykbayev, 1932, 1933). Et, si le discours des artistes russes en mission exprime des regrets et l'enthousiasme pour la nouveauté, les œuvres ne montrent pas moins une approche ethnographique, comme les portraits exécutés en Asie centrale par P. Radimov, en 1935, et un intérêt pour la vie locale traditionnelle, manifeste dans les œuvres de D. Šterenberga réalisées lors du même voyage (voir cahier iconographique XXXIV).

Le problème du choix du sujet se révèle commun à la Russie et aux autres républiques. On note une évolution similaire : une soviétisation marquée des sujets au moment de la révolution culturelle et du Premier plan quinquennal, sous la pression de la jeunesse communiste. Cette soviétisation ne s'applique cependant pas de façon systématique à l'ensemble de la création, ni en Russie ni en Asie centrale. Les difficultés de centralisation et d'organisation concernent à la fois le centre et la périphérie et, si elles

sont sans doute amplifiées par la distance, elles ne peuvent être considérées comme une spécificité des républiques d'Asie centrale.

L'hypothèse d'une idéologie allégée pour les républiques pourvoyeuses de matière première peut également être nuancée et il est possible de voir de quelle manière la peinture centrasiatique est pensée dans le contexte théorique de la définition de l'art soviétique. Au-delà du choix des sujets, le fait même de recourir à la figuration et au tableau de chevalet est considéré par la critique russe comme un progrès exceptionnel des populations musulmanes. Si cette position peut se lire comme étant celle du colon regardant l'indigène soumis, elle prend aussi son sens dans le cadre théorique du marxisme appliqué à l'art.

L'introduction de la figure humaine dans l'art des pays musulmans en général est perçue comme l'expression d'un changement profond dans la vision du monde des artistes locaux qui s'émanciperaient de la conception islamiste du monde. Cette dernière est présentée comme un renoncement de l'homme au monde réel, fondé sur la thèse religieuse de l'existence de Dieu et sur la volonté de l'homme de retourner se fondre en Lui. Une attitude comprise comme contraire à la connaissance du monde visible. La seule présence d'un sujet dans une œuvre, qui plus est de chevalet (donc non décorative), apparaît à la critique comme le résultat de la liquidation de l'arriération culturelle après la révolution, grâce à l'action des Russes¹⁵. L'introduction de la figure et le choix de sujets liés à la russification du pays sont aussi compris par les critiques et les artistes traditionalistes comme le résultat du travail sur le motif, dont la pratique a été apportée en Asie centrale par les peintres russes. Nous pouvons alors également nous demander, de ce point de vue, ce que le contact avec l'Orient apporte aux recherches formelles.

LE TRAVAIL SUR LE MOTIF

Le deuxième grand débat qui agite le milieu artistique soviétique des années 1920-1930 porte sur la façon dont l'artiste doit travailler. Il devient plus explicite à partir de 1932, avec l'apparition de l'expression «réalisme socialiste» qui se veut précisément une méthode de création. L'artiste doit-il peindre d'après photographie? D'après nature? De mémoire? Depuis la révolution culturelle, on prône particulièrement le travail d'après nature et le contact avec la réalité. Les artistes utilisent ainsi diversement cet argument pour justifier leur pratique: les peintres de l'AHRR légitiment leur approche documentaire et leur théorie du reflet, d'autres insistent sur le fait que le contact avec l'Orient permet des recherches formelles spécifiques qui privilégient les couleurs vives, saturées, des contrastes forts, une lumière chaude et une forme laconique. Comment les peintres intègrent-ils ces éléments dans leur

pratique et quel discours élaborent-ils dans le contexte de réflexion sur l'élaboration d'un art soviétique?

Comme l'explique E. E. Lanceray, le voyage en Orient renforce le travail d'après-nature, si cher aux traditionalistes, notamment pour des raisons climatiques:

«Durant ma vie dans le Caucase, [...] j'ai renforcé mon travail d'après nature et découvert beaucoup d'aspects des lois du coloris. [...] Dans un premier temps, l'absence de commande et les conditions climatiques ont permis de travailler à ciel ouvert pendant neuf à dix mois de l'année; la nouveauté et la richesse passionnante des thèmes proprement picturaux et ethnographiques ont rendu les études d'après nature bien plus importantes pour ma réflexion artistique que les œuvres d'atelier des années précédentes¹⁶.»

Sokolov-Skalja souligne que le «travail dans les grands espaces vides [lui] a beaucoup apporté. La nature aride et austère dispose l'œil à une observation rigoureuse et force à exprimer le visible de façon plus laconique et précise¹⁷. Le peintre justifie ainsi l'expression simplifiée par des critères géographiques.

Lanceray, attiré par les couleurs particulières du paysage, délaisse de plus en plus le dessin au profit de la peinture:

«On sait bien que l'une des caractéristiques du Sud réside dans ce qu'il n'est pas coloré comme le Nord. Au Nord (et en altitude), le vert est plus vif, la teinte des parties claires devient le motif coloré le plus important mais l'ombre est l'ombre. Dans le Sud ou en plaine, le vert et les falaises sont décolorés, brûlés par l'ardent soleil, mais tout est si plein de lumière que les reflets deviennent le thème coloré principal de toutes les études. Là, tu commences à comprendre le rôle coloré du reflet et à travers lui, tu comprends la bigarrure de l'ombre comme l'un des éléments essentiels de la peinture, du coloris/de la couleur locale¹⁸.»

Lumière et couleurs de l'Orient et du Sud alimentent et justifient ainsi des recherches d'ordre naturaliste, impressionniste (Jakovlev en 1925), symboliste ou synthétique (Sokolov-Skalja). La découverte de ces régions apparaît même comme une respiration pour certains artistes et leur octroie la justification nécessaire à leurs expérimentations formelles. C'est notamment le cas de David Šterenberġ. Artiste renommé qui occupe d'importantes fonctions institutionnelles dans les années 1920, vertement critiqué au moment de la révolution culturelle pour le caractère trop intellectuel de ses natures mortes et portraits fortement teintés de cubisme, Šterenberġ s'oriente vers des sujets plus actuels et développe une expression plus primitiviste, notamment à la faveur d'une mission de création en Géorgie, en 1931. En 1935, sa série turkmène s'inspire de la gamme de ton des tapisseries turkmènes, dans lesquelles dominent le rouge, et

des formes schématisées de l'artisanat. Les lieux et les sujets semblent autoriser ici des expérimentations qui ne seraient pas comprises ni tolérées si elles étaient appliquées à des sujets russes. Ce primitivisme, même s'il sera dénoncé lors de la campagne contre le formalisme et le naturalisme en art, en 1936, perdure ainsi jusqu'au milieu des années 1930, dans ce contexte particulier lié à la périphérie, alors que l'expressionnisme est officiellement condamné dès la fin des années 1920, en tant qu'expression de la mystique bourgeoise allemande. Cette forme de liberté par les marges trouve sa justification idéologique : le primitivisme apparaît comme une caractéristique nationale.

L'ASSIMILATION CRITIQUE DE L'ART NATIONAL

Dans les années 1930, la conception traditionaliste l'emporte : l'art est compris comme l'expression de la vision du monde de la classe dominante et constitue un mode de connaissance de la réalité. L'apparition de l'expression «réalisme socialiste», en 1932, ne correspond pourtant pas à l'imposition d'un style aux contours définis ; une diversité d'expressions demeure sous cette étiquette unique, comme nous venons de le voir¹⁹. Si l'abstraction, le cubisme et l'expressionnisme ont été explicitement condamnés et bannis à la fin des années 1920, les artistes débattent de l'utilisation critique de l'héritage artistique. De quels mouvements ou artistes doit-on s'inspirer ? Quels éléments en reprendre ? Et comment justifier ces emprunts sur le plan idéologique ? Telles sont les questions qui se posent alors, de manière plus ou moins ouverte. Les principales références qui occupent le centre des débats sont les Ambulants, l'impressionnisme et le post-impressionnisme. Le voyage en Orient tient alors une place particulière.

L'intérêt de David Šterenberga pour le primitivisme peut ainsi recevoir une deuxième interprétation. Ayant étudié à Paris auprès de Van Dongen durant sa période fauve, ses voyages dans le Caucase du Sud ou au Turkménistan lui ont aussi permis de garder un lien avec le modernisme occidental tout en se détachant de sa référence au cubisme tant décriée et sans céder pour autant aux sirènes de la tradition réaliste russe. Il joue ainsi sur l'ambivalence du primitivisme, soulignée notamment par Svetlana Gorshenina, à la fois courant occidental et présenté comme typiquement russe par certains peintres de l'avant-garde russe. L'expression primitiviste a ainsi pu se maintenir dans l'art des artistes russes, à la faveur de leurs voyages, et non seulement dans celui des peintres natifs ou vivants dans les républiques. Et si cela s'est avéré possible, c'est notamment parce que les caractéristiques formelles de cette peinture reçoivent une lecture idéologique particulière.

Nous avons souligné que l'introduction de la figure humaine et l'adoption de la peinture de chevalet ont été interprétées comme un signe de progrès, d'assimilation et d'évolution de leur vision du monde. Mais comment les artistes soviétiques d'Asie

centrale s'approprient-ils l'absence de modelé, de clair-obscur et de demi-teintes ainsi que l'expression spatiale en deux dimensions de leur art traditionnel ? Ou encore l'utilisation de plans colorés et de silhouettes schématiques ?

Pour V. Čepelev²⁰, critique et directeur du Musée d'art oriental de Moscou, l'absence de clair-obscur et de demi-teintes, l'utilisation de plans colorés et de silhouettes schématiques dans la peinture des peuples musulmans s'expliquent par le renoncement de l'homme au monde réel au profit de la recherche de Dieu. Selon lui, la couleur décorative est à la base une couleur réelle, celle de la terre et du ciel en l'occurrence, mais détachée de son objet, des formes concrètes de la réalité. L'artiste ouzbek se doit d'assimiler de façon critique son double héritage (l'artisanat paysan et ornemental) en retravaillant adroitement ce qu'il a de positif, à savoir la clarté et la simplicité du décorativisme et l'attention portée à la couleur, dans une affirmation réaliste du monde. Cela donne naissance à ce que le critique nomme une nouvelle tendance réaliste décorative thématisée. Celle-ci s'affranchit du statisme, de la couleur conventionnelle et de la forme plate, notamment observables en Ouzbékistan et au Turkménistan, tout en conservant les avantages du laconisme formel et des couleurs vives : la clarté, la lisibilité et un caractère gai et expressif. Autant d'éléments qui, d'un côté, exprimeraient la vision du monde de classe de l'artiste positive, joyeuse et saine et qui, de l'autre côté, conviendraient au spectateur de masse.

V. Čepelev remarque surtout U. Tansykbaev et distingue bien l'appréciation du choix du sujet de celle de la forme. Les deux œuvres majeures de l'artiste sont à ses yeux *Le campement* (1932) et *Femmes cosaques* (1932). La vivacité du coloris, la précision et le laconisme dans la construction de l'image apparaissent en 1934 comme les aspects positifs de l'héritage artistique national²¹, lorsqu'ils sont au service de la figuration et s'associent à l'introduction de nuances colorées et de recherche spatiale. L'intérêt pour la couleur en soi, le traitement schématique de l'homme et l'absence de profondeur dans l'art féodal est interprété comme une conséquence «du faible niveau de connaissance et compréhension scientifique du monde»²². Ces mêmes éléments formels observables dans l'art occidental du début du XX^e siècle (chez Gauguin et Matisse notamment), sont vus par Čepelev comme une fuite de la réalité capitaliste bourgeoise.

La tendance primitiviste orientale, jusqu'au milieu des années 1930, trouve sa justification dans la théorie du marxisme appliqué à l'art et s'accorde avec l'esprit colonial russe. La réception du travail de P. Podkovyrov, N. Karahan ou O. Tansykbaev est tout aussi nuancée que celle de bon nombre d'artistes russes et V. Čepelev voit en eux des exemples d'assimilation. Ces peintres ne peuvent donc pas être considérés comme les héros d'une avant-garde indépendante du réalisme socialiste, comme certains auteurs ont pu l'avancer²³. Nous proposons plutôt de revenir, à la suite de S. Gorshenina²⁴, sur le relativisme nécessaire à l'appréciation de l'art du Turkestan russe

et sur l'hermétisme traditionnel des différentes catégories d'artistes : artistes coloniaux, orientalistes, avant-gardistes, réalistes socialistes, formalistes, et donc héros ou victimes du régime. La prise en compte des différents débats du milieu artistique russe et leur confrontation aux œuvres réalisées en Asie centrale apportent ainsi quelques éléments de compréhension quant à la façon dont l'art du Turkestan russe a pu être idéologiquement intégré et admis au sein de l'art soviétique jusqu'au milieu des années 1930 au moins.

La liberté d'expression constatée dans l'art d'Asie centrale jusqu'à la campagne contre le formalisme de 1936 reçoit ainsi plusieurs explications. Les efforts et les problèmes de centralisation touchent aussi bien le centre que la périphérie et ne signifient pas la disparition de toute diversité. Il convient de voir le réalisme socialiste comme un enjeu de violents débats qui dessinent simultanément des contraintes et des espaces de création. De ce fait, la tendance primitiviste orientale ou réaliste décorativiste, à travers le prisme du colonialisme russe adossé au marxisme appliqué à l'art, se veut, à la fois, une étape intermédiaire vers le réalisme socialiste, qui reste toujours à définir avec précision au centre comme en périphérie, et une spécificité orientale et musulmane plus que nationale. C'est ce dernier aspect qui pourra se retourner contre les artistes au moment des purges stalinienne.

NOTES

* Le présent article est paru en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev *et alii* (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 274-282.

1. Sur les raisons des déplacements des artistes vers l'Asie centrale, voir S. Gorshenina, « Une avant-garde stoppée en plein élan ou "une logique de développement interne" ? », *Missives*, revue de la société littéraire de la Poste et de France Telecom, numéro spécial : *Images culturelles de l'Asie centrale contemporaine*, 2001, p. 76.

2. Les missions de création sont des voyages d'artistes d'une durée variable, généralement individuels dans les années 1920 et plus souvent en groupes dans les années 1930. Au sujet de la définition et de l'organisation de ces missions, voir C. Pichon-Bonin, « Peindre en URSS dans les années 1920-1930. Commandes, engagements sous contrat et missions de créations », *Cahiers du monde russe*, 49/1, janvier-mars 2008, p. 47-74.

3. Voir par exemple les expositions moscovites sur l'art d'Azerbaïdjan (1933), d'Ouzbékistan (1934) ou d'Asie centrale (1936).

4. S. Gorshenina, « Iskusstvo Uzbekistana 1920-1950-h godov : relativizm v ocenkah orientalizacii russkogo avangarda », *Art form Central Asia : A Contemporary Archive*, Biennale di Venezia : Central Asia Pavilion, Bishkek, Gallery Kurama, 2005, p. 112-116.

5. Voir la plateforme du groupe, publiée dans le catalogue de la première exposition du groupe, en 1922.

6. V. Knjazeva, AHRR, Leningrad, 1967, p. 22.

7. La VIII^e exposition de l'AHRR s'est tenue du 3 mai au 18 août 1926 à Moscou. 294 artistes y ont exposé 1832 œuvres, dont la plupart étaient le résultat des missions de création effectuées dans les républiques par une centaine d'artistes, entre mai et juin 1925. *VIII vystavka kartin i skulptury AHRR «Žizn' i byt narodov SSSR»*, catalogue de l'exposition, Moscou, AHRR, 1926.

8. A. V. Lunačarskij, *Stenogramma privetstvennoj reči na toržestvennom otrytii VIII vystavki AHPP «Žizn' i byt narodov SSSR»*, 1926 : <http://lunacharsky.newgod.su/lib/russkoe-sovetskoe-iskusstvo/vosmaa-vystavka-ahrr>

9. B. N. Nikiforov, « V borbe za rekonstrukciju pejzaža. Tvorčestvo B. N. Jakovleva », *Iskusstvo*, 1934, n° 6, p. 58-59.

10. P. Pokarževskij, « Vpečatlenija i vospominanija », *Tvorčestvo*, 1934, n° 12, p. 20.

11. G. M. Šegal', « Dela i ljudi », *Tvorčestvo*, 1934, n° 4, p. 10.

12. A. M. Ėfros, « Včera, segodnja, zavtra », *Iskusstvo*, 1933, n° 6, p. 33.

13. À propos des difficultés d'organisation des missions et de la commande voir C. Pichon-Bonin, « Peindre en URSS... », *loc. cit.* (note 2).

14. V. Čepelev, « Iskusstvo respublik Srednej Azii », *Iskusstvo*, 1935, n° 3, p. 176.

15. V. Čepelev, « Živopis' sovetkogo Uzbekistana v svjazi s vystavkoj iskusstva UzSSR v Moskve », *Iskusstvo*, 1934, n° 6, p. 21-52; E. Žuravleva, « Iskusstvo sovetkogo Azerbajdžana », *Iskusstvo*, 1933, n° 6, p. 77-86.

16. E. E. Lanceray, « Neskol'ko slov o moej žizni na Kavkaze », *Tvorčestvo*, 1936, n° 1, p. 11.

17. P. Sokolov-Skalja, « S palitroj po "pustyne" », *Tvorčestvo*, 1934, n° 12, p. 23.

18. E. E. Lanceray, « Neskol'ko slov... », *loc. cit.* (note 16), p. 12.

19. À propos de la définition du réalisme socialiste, voir C. Pichon-Bonin, *Peinture et politique en URSS, L'itinéraire des membres de la Société des artistes de chevalier (ost), 1917-1941*, Dijon, Presses du réel, coll. Œuvres en sociétés, 2013, p. 255-257.

20. V. Čepelev, « Živopis' sovetkogo Uzbekistana... », *loc. cit.* (note 15), p. 21-52.

21. E. Žuravleva, « Iskusstvo sovetkogo Azerbajdžana », *loc. cit.* (note 15), p. 82.

22. *Ibid.*, c. 85

23. Les artistes mentionnés ici sont présentés comme les héros d'une avant-garde indépendante du réalisme socialiste dans plusieurs publications. Citons par exemple *Turkestanskij avangard*, catalogue de l'exposition, Moscou, 2009, et J.-C. Marcadé, « Périphéries de l'avant-garde dans l'Orient russe », *Les Survivants des sables rouges, Art russe du Musée de Noukous, 1920-1940*, Conseil régional de Basse-Normandie, 1998, p. 57-67.

24. S. Gorshenina, « Iskusstvo Uzbekistana 1920-1950-h godov... », *loc. cit.* (note 4), p. 112-116.

VALÉRIE POZNER*

Atelier de recherche sur l'intermédialité et les arts du spectacle
(ARIAS, UMR 7172), CNRS, Paris, France

Quand le Centre se déplace à la périphérie Le cinéma soviétique évacué en Asie centrale

Le champ du cinéma propose à qui veut étudier les rapports entre centre et périphéries une grande variété de questionnements : en tant que branche de l'industrie, son fonctionnement se déploie dans un cadre institutionnel, d'autant plus rigide dans le cas de l'Union soviétique, que la production et la diffusion y avaient été entièrement nationalisées (au début des années 1930). La répartition des moyens techniques, matériels et financiers, le système de contrôle, la distribution, l'exploitation reflètent largement des rapports de force politiques et dépendaient de la place occupée par un studio donné au sein de cette structure et des relations qu'il entretenait avec le centre, en l'occurrence la Direction centrale du cinéma (*Glavnoe Upravlenie Kinofotopromyshlennosti* ou GUKF). En conséquence, la production des studios périphériques apparaît comme le produit complexe de ces interactions : pour l'analyser, en plus des contraintes techniques et financières, il convient de prendre en compte les attentes du centre, les aspirations locales (tant des autorités politiques que de la direction du studio), le poids des traditions – et particulièrement des traditions cinématographiques –, contrebalancés chaque fois différemment en fonction de la part d'autonomie, voire d'audace des créateurs. Ces différentes composantes se reflètent au niveau de la composition (y compris ethnique) de l'équipe, du choix du sujet, de l'élaboration du scénario et du découpage, et du langage filmique. L'étude de la réception au centre, comme sur place, de ce qui résulte de ce jeu complexe, autrement dit des films eux-mêmes, constitue un des aspects essentiels pour comprendre ces interactions, même si nous n'y avons accès que de manière indirecte – via la critique publiée dans la presse spécialisée et généraliste, locale et centrale.

L'histoire des cinématographies des républiques soviétiques manque, aujourd'hui encore, d'études fouillées et souffre souvent de biais. Les travaux de la période soviétique qui ne faisaient ressortir que les aspects flatteurs, ont été remplacés après la fin de l'URSS par des histoires souvent victimaires, insistant sur les pressions du centre, principal frein au développement d'un art majeur pour la culture nationale¹. Surtout, on manque de travaux transversaux, comparatifs, croisant les sources papier locales et centrales – chaque république est étudiée séparément –, qui mettraient en lumière l'ensemble de ce système complexe au sein duquel, selon une hiérarchie stricte, les studios du centre occupaient la première place du point de vue de l'équipement, de l'encadrement artistique et technique, et du volume de production. Ensuite venait l'Ukraine, loin derrière – la Biélorussie, puis les studios de Transcaucasie, la Géorgie en tête (qui, dans les années 1920 dépassait la Biélorussie du point de vue du volume de production). Enfin venaient les studios d'Asie centrale, avec de grandes disparités entre l'Ouzbékistan, relativement bien pourvu, et la Turkménie ou le Tadjikistan (le Kazakhstan ne possédait pas de base de production réelle avant 1941).

Un chapitre essentiel de cette histoire fut écrit durant la Seconde Guerre mondiale, lorsque tous les studios de la partie européenne de l'URSS furent évacués en Asie centrale. La hiérarchie antérieure connue de ce fait un complet bouleversement : se retrouvèrent en évacuation tant les studios du centre (*Mosfilm*, *Lenfilm*, ou les studios de moindre importance comme le *Studio Gorki* et *Sojuzmultfilm* spécialisé dans les films d'animation), que certains studios de la périphérie (ceux de Kiev et d'Odessa). Enfin, se retrouvèrent également en Asie centrale des équipes biélorusses (dont le studio, du fait de l'invasion allemande se retrouva en zone occupée trop rapidement pour être évacué en bon ordre), ainsi que les studios de films « techniques et de défense »².

De plus, au cours de cette expérience institutionnelle inédite, les studios en règle générale ne purent conserver leur unité ou cohésion antérieures, et furent contraints de fusionner tantôt avec des entreprises cinématographiques locales, tantôt avec d'autres structures également évacuées, parfois avec les unes et les autres. Inversement, certains collectifs furent dispatchés entre diverses républiques. Ces bouleversements eurent naturellement des répercussions sur l'identité de chaque studio. Si l'on ajoute à ce panorama ici très brièvement brossé, le fait que la Direction centrale de la branche fut, elle, évacuée à Novossibirsk, on peut affirmer sans exagérer que le statut même de « centre » et de « périphérie » connu à cette période des perturbations majeures.

L'article qui suit s'attachera dans un premier temps à éclairer les modifications intervenues dans les interactions entre le centre et les périphéries centrasiatiques du fait de l'évacuation. Dans un second temps, j'examinerai les conséquences qu'eurent ces nouvelles interactions sur la production de films consacrés à des thématiques locales, tant pendant la période même de l'évacuation que dans les années qui la suivirent

immédiatement. Plus particulièrement je m'attacherai à montrer comment cette nouvelle donne se traduit dans l'image de l'Orient à l'écran. Ce travail se fonde sur les premiers résultats d'une investigation, limitée pour le moment aux documents conservés dans les archives du Comité du cinéma (l'organe central de direction de la branche). Pour corriger ce biais, il est prévu, dans le cadre du programme CINESOV soutenu par l'ANR de poursuivre ce travail dans les archives d'Ouzbékistan et du Kazakhstan.

LE CINÉMA D'AVANT-GUERRE ET L'IMAGE DE L'ORIENT : LE CAS DU STUDIO OUZBEK

Pour comprendre les relations tissées durant la Seconde Guerre mondiale, il convient de retracer, même brièvement, la préhistoire des rapports entre Moscou et les studios d'Asie centrale, en abordant la production d'avant-guerre de ceux-ci. Par manque de place, je me limiterai ici au studio de Tachkent (Ouzbékistan), le plus important parmi les républiques de cette région.

Au début des années 1920, presque toutes les républiques orientales de l'Union soviétique, faute de cadres nationaux, firent appel à des cinéastes du centre formés avant la Révolution (principalement des réalisateurs et opérateurs de prise de vues) qui, en dépit de leur loyauté vis-à-vis des nouvelles autorités bolcheviques, avaient été écartés des studios moscovites. De ce point de vue, la situation en Géorgie, Arménie ou Ouzbékistan fut relativement similaire, et conduisit à des résultats comparables : les films orientalistes, exploitant l'exotisme et la « couleur locale » comprise de la manière la plus traditionnelle firent florès.

Il y avait à cela plusieurs raisons. À partir de la fin du XIX^e siècle, la littérature orientaliste occidentale (principalement anglaise et française) jouissait d'une vaste popularité en Russie, et constituait l'arrière-fond dominant de la réception de l'Orient (les traductions des romans de Claude Farrère étaient ainsi massivement éditées), suscitant des imitations et interprétations locales. Il en allait de même dans le champ pictural : en témoignent les œuvres de Vassili Vereshchaguine ou de Nikolaï Karazine dont la célébrité dépassait largement le cadre réservé aux connaisseurs, et qui symbolisaient aux yeux du grand public l'Orient à l'intérieur de l'empire. La production cinématographique russe des années 1910 n'était pas en reste. Ainsi l'adaptation du ballet de Mikhaïl Mordkine *Aziadé* (Iossif Soïfer, 1918), qualifié de « ciné-poème », s'attira cette description enthousiaste :

« Une ville orientale, sombre et mystérieuse, emplie de charme et de chaude torpeur... Un touriste européen se perd dans les ruelles étroites, désertes en plein midi... L'éclat d'un regard lui parvient d'un balcon, un sourire s'épanouit et disparaît aussitôt... Et voilà que se déploie le rêve de la nuit arabe : c'est l'histoire authentique et édifiante du grand cheik, le noble et sage Hussein, et de la libre fille du désert, la somptueuse et enchanteresse Aziadé³. »

Il convient de préciser que ce genre orientaliste resta en faveur en Europe durant les années 1920 et les films qui en relevaient furent distribués en Union soviétique, pour certains largement⁴. Si bien que les modèles étaient nombreux, tant pour les réalisateurs de la périphérie que pour les studios du Centre. Le résultat ne se fit pas attendre. Ainsi, à en juger par les descriptions de la presse et les photographies de plateau reproduites, *Natella* (Amo Bek-Nazarov, 1925), grand succès public, entretenait une parenté indiscutable avec *Aziadé*. Certes, il était bien question de la révolte du peuple exploité contre les princes locaux, mais l'axe du scénario était en réalité le destin d'une jeune fille pauvre, vendue dans un harem où elle était contrainte de danser sous la garde de sévères eunuques. Pareille interprétation d'un sujet révolutionnaire était, aux yeux des producteurs, propice à assurer le succès commercial. Le *Goskinprom* de Géorgie ne fut pas le seul studio à faire ce choix. À Tachkent, *Ouzbekgoskino* mit la même année 1925 sur les écrans deux films qui connurent aussi un grand succès public, *la Musulmane* (*Musulmanka*, Dmitrij Bassalygo) et *le Minaret de la mort* (*Minaret smerti*, Vjačeslav Viskovskij) dont les interprètes principaux, incarnant des Orientaux, étaient des acteurs russes⁵.

Néanmoins cette production fut rapidement l'objet d'une sévère critique, exprimée tant par le centre que localement. Ultérieurement, la critique de l'exotisme en matière de cinéma resta d'ailleurs attachée à ces deux titres, régulièrement cités comme parangons d'un genre jugé rétrograde. À partir de 1927-1928, années qui marquent le tournant en Asie centrale vers une politique d'indigénisation menée par les autorités, ce genre céda la place à des films «nationaux», réalisés sinon par des cadres locaux, du moins promouvant la culture locale. Cette tentative d'ethniser la production cinématographique fit long feu : cette fois, du point de vue des autorités centrales, les films péchaient par nationalisme, dans la mesure où ils accordaient une place mineure aux personnages de Russes, qui avaient inspiré sinon dirigé le mouvement révolutionnaire (pour les films évoquant l'histoire locale), ou ne mettaient pas suffisamment en valeur l'action des organes de l'État et du Parti (pour les productions traitant des thèmes contemporains). Ce fut notamment le cas des *Chacals de Ravat* (*Šakaly Ravata*, Kazimir Gertel', 1927), consacré à la lutte contre les *Basmatchi*, dont la révolte contre la domination coloniale de l'empire s'était poursuivie après la Révolution en un combat contre les Bolcheviks. Cette fois, tous les interprètes étaient ouzbeks. La production suivante fut confiée à un réalisateur venu de Moscou, certes débutant, Mikhaïl Averbakh ; le film, qui promouvait la libération des femmes via leur dévoilement (il s'intitulait d'ailleurs *le Voile*) ne fut guère plus apprécié, et surtout, sa production occasionna un scandale au niveau de la République qui conduisit à la suspension de toute activité au studio durant presque deux années.

Le redémarrage coïncida avec le processus de centralisation de toutes les entreprises cinématographiques du pays décidée en haut lieu au début de 1930. La production

suivante du studio ouzbek se solda par un nouveau scandale : cette fois, plusieurs professionnels furent accusés de sabotage, et certains, parmi lesquels le directeur artistique et le réalisateur, se virent infliger des peines d'emprisonnement. Le début de la décennie fut marqué par une série de purges qui conduisirent à de nouvelles exclusions touchant principalement les cinéastes ouzbeks de la première génération. Le film de Nabi Ganiev *Djiguit* (1933-1935), lui aussi consacré aux années de la guerre civile et à la lutte contre les *Basmatchi*, tout comme celui de Suleïman Khodjaev *Avant le lever du soleil* (*Pered rassvetom*, 1933) furent jugés erronés. Pour mesurer le niveau des sanctions au cours de la décennie, il suffit de dire que sur les 180 membres du personnel du studio, 120 avaient été limogés en 1936. Ganiev fut arrêté et Khodjaev fusillé en 1937.

Ce bref résumé montre l'échec des tentatives d'indigénisation de la cinématographie ouzbèke. Celle-ci fut alors orientée vers le genre folklorique, selon des principes élaborés par le centre : le premier film sonore ouzbek, *le Serment* (*Kljatva*, 1937) fut confié au réalisateur russe Alexandre Usoltsev-Garf (1901-1970). Présenté à Moscou lors des festivités de la décade de l'art ouzbek, il s'attira en mai 1937 des éloges appuyés. Toutefois il convenait de voir là plutôt une exception qui n'allait pas effacer la vision globalement négative de la production cinématographique locale qui s'était peu à peu imposée aux yeux de la direction moscovite.

LES CONDITIONS DE L'ÉVACUATION ET LA RELANCE DE LA PRODUCTION

L'initiative de redéployer en Asie centrale les principaux studios du pays menacés par l'avance ennemie date de juillet 1941. Elle émanait de la Direction du GUKF. Son chef, Ivan Bolšakov (1902-1980), envoya à cette date des émissaires à Alma-Ata, en la personne du directeur de production Mogilevskij et du chef-opérateur Boris Volček, afin d'établir des relations avec la direction locale du Parti et les autorités de la République, et de se faire une idée plus précise des conditions matérielles. Leur compte rendu permit rapidement de conclure à une issue positive, qui fut communiquée au Conseil de l'évacuation créé au sein du Sovnarkom (Conseil des commissaires du peuple), assortie d'une demande de soutenir la proposition. Il s'agissait d'évacuer à Alma-Ata les deux studios les plus importants de RSFSR : *Mosfilm* et *Lenfilm* ; le studio de Kiev de fiction devait être envoyé à Achkhabad (capitale de la République turkmène), tandis que *Soyouzdetfilm* (le studio de films pour la jeunesse, basé à Moscou) s'installerait à Stalïnabad (aujourd'hui Douchanbé, capitale du Tadjikistan). Le studio de Tachkent, base de *Ouzbekgoskino*, devait quant à lui, accueillir le studio d'Odessa ainsi que le studio des films de défense destinés à la formation des militaires. Enfin, *Soyouzmoultfilm* s'installerait à Samarkand. La direction centrale, elle, prendrait la route de Novossibirsk. Ce projet général

entra dès l'été en application. On relèvera au passage que dans sa lettre adressée au premier secrétaire du parti kazakh, Nurtas Undasynov, Bolšakov ne mentionnait pas les raisons réelles – et évidentes aux yeux de l'ensemble de la population – de ce redéploiement, et se contenta d'évoquer la décision de «satisfaire enfin la demande réitérée des autorités du parti et du gouvernement du Kazakhstan de développer la production cinématographique dans la République». Si bien que l'évacuation fut présentée officiellement comme un geste généreux de Moscou en direction du Kazakhstan. Bolšakov dans ce courrier soulignait l'importance de la tâche et assurait son confrère que *Mosfilm* enverrait prochainement ses meilleurs professionnels afin de tout mettre en œuvre pour le démarrage de la cinématographie locale⁶.

Les autorités de la République kazakhe semblent avoir parfaitement saisi le caractère contraint de cette décision, à en juger par leur réaction très loin de l'obéissance, de l'humilité et de la gratitude qu'on aurait pu attendre. Elles exigèrent tout d'abord de rédiger elles-mêmes les statuts de cette nouvelle entreprise, puis firent parvenir des demandes de budget et de moyens humains, enfin, au mois de septembre, nommèrent à la tête de l'entreprise un directeur de production kazakh, en la personne de Sergali Tolybekov (1907-1995), auparavant à la tête de l'Institut de formation des maîtres⁷.

À en juger par la correspondance conservée dans les archives de la Direction du cinéma, et en tenant compte de la chronologie des décrets, résolutions et arrêtés, on peut supposer que la nomination de Konstantin Polonskij, adjoint direct de Bolšakov, au poste de superviseur de l'ensemble de la production des studios évacués, puis de Mikhail Romm (1901-1971) en qualité de directeur artistique, fut motivée par les craintes de Bolšakov, quittant Moscou pour Novossibirsk, de perdre une partie de son autorité sur les studios évacués dans ces provinces orientales. Ce n'est sans doute pas un hasard si le siège de cette représentation de la Direction centrale fut établi à Tachkent, capitale de l'ensemble de la région. Néanmoins, même dans ce contexte, il était impossible d'ignorer les attentes des autorités républicaines, dans la mesure où la production cinématographique dépendait largement de la fourniture locale en énergie électrique, des matériaux de construction et des moyens humains qui seraient mis à disposition. Comme on va le voir, les rapports entre la direction de tel ou tel studio et leurs différentes autorités de tutelle dépendaient en grande partie de la proximité de ces différents «centres» (Tachkent et Novossibirsk pour le cinéma, autorités locales pour les questions politiques, économiques et matérielles), or ces relations avaient des conséquences très concrètes sur la production. Tandis que Bolšakov envoyait ses ordres depuis Novossibirsk, les personnels des studios évacués à Stalinsk ou à Alma-Ata devaient négocier et parfois faire des concessions sur place, en fonction des choix et demandes locales.

NOUVELLES PRÉTENTIONS DES AUTORITÉS PÉRIPHÉRIQUES

On est en droit de se demander pourquoi, en l'absence de toute base préexistante, la préférence fut accordée à Alma-Ata, dont il fut décidé de faire le pivot de la production cinématographique centrasiatique. Pourquoi ne pas avoir choisi pour cela Tachkent? En l'absence de documents explicitant ce choix ou faisant état de réflexions de la Direction cinématographique sur ce point précis, il est permis d'avancer quelques hypothèses qui font appel tant à des explications matérielles que politiques. On peut supposer d'une part que la Direction, bien au courant de la situation du studio ouzbek, ait redouté d'être confrontée aux conséquences de deux décennies de sous-financement et de retard dans l'équipement. Le studio de Tachkent occupait toujours le bâtiment à un étage d'une ex-medersa. Les plateaux étaient exigus, sans aucune possibilité d'en augmenter la surface, le toit prenait l'eau. Les pannes électriques étaient fréquentes. D'autre part, on peut également avancer que l'histoire du studio n'inspirait qu'une confiance modérée tant aux autorités centrales que locales. Et même si le principal réalisateur de la république, Nabi Ganiev, avait été libéré et était revenu aux affaires, il y a fort à parier que le studio en général n'avait guère une réputation de loyauté politique...

De leur côté, les autorités kazakhes avaient mis à disposition des cinéastes deux bâtiments récemment construits : le théâtre de l'opéra et de la danse, ainsi que la salle de cinéma «Ala-Tau» (il est vrai qu'à Tachkent, la salle *Rodina*, «la Patrie» pouvait également être utilisée). De plus, les autorités de la ville d'Alma-Ata avaient proposé des logements pour les grands cinéastes du pays. À première vue, la capitale du Kazakhstan offrait un soutien plus sûr et plus actif aux projets de la Direction du cinéma. En outre, l'absence de tout studio avant-guerre permettait aux autorités centrales d'ouvrir une page nouvelle, qui ne serait assombrie d'aucun mauvais souvenir. La confiance du Centre se traduisait par un enthousiasme au niveau des autorités kazakhes qui pouvaient espérer ainsi «rattraper et dépasser» leurs voisins centrasiatiques : cet aspect de rivalité régionale ne peut être sous-estimé.

En réalité, les conditions matérielles n'étaient aucunement assurées à Alma-Ata : les pannes électriques étaient fréquentes, si bien que les prises de vue en studio avaient très souvent lieu de nuit, lorsque les usines cessaient de fonctionner. Libérer les espaces de l'opéra ne fut pas une mince affaire. Les pénuries de matériaux de construction nécessaires aux décors étaient aussi criantes que dans les autres capitales centrasiatiques : on manquait de bois, de ciment, de peinture, de clous, etc. Le personnel, qualifié ou non, faisait défaut. Les projets de recrutement de collaborateurs locaux furent rapidement mis en échec : fin février 1942, au lieu de la centaine d'étudiants prévue pour venir en aide à la production, la direction du studio n'était parvenue à en recruter qu'une petite dizaine⁸. On manquait particulièrement de cadres féminins qui montraient une

résistance à travailler dans le cinéma. Il est possible que les problèmes fussent moindres à Tachkent, où la production cinématographique était un fait de société auquel la population locale des deux genres s'était adaptée depuis plus de quinze ans.

Enfin les relations avec les administrations locales se révélèrent plus complexes que prévu. Au lieu d'appartements pour les cinéastes, il fallut se contenter pour l'essentiel d'immeubles dont la construction était encore inachevée. La ville connaissait de graves pénuries de logement en raison de l'afflux de population consécutif à l'évacuation, et les chambres d'hôtel proposées étaient à payer par le studio à un tarif qui risquait de mettre en péril le budget. Il s'ensuivit de longues et pénibles tractations, dont la documentation conserve des traces, qui ne trouvèrent une conclusion que grâce à l'intervention en haut lieu du Commissariat du peuple aux finances⁹. En attendant, les cinéastes et autres personnels durent se résoudre à vivre avec leurs familles, dans les locaux prévus justement pour être transformés en plateaux, retardant le redémarrage de la production.

Les relations humaines furent dès le départ marquées par des conflits. Ainsi le directeur de production Vladimir Vajnshtok (1908-1978) entretenait des relations très difficiles avec Sergali Tolybekov (1907-1995), nommé par les autorités kazakhes. Au point que le directeur administratif du studio Tihonov fut contraint d'en référer à Bolšakov en février 1942 : « Vajnshtok ignore complètement Tolybekov [...], il ne cesse de l'humilier et se permet des paroles très grossières »¹⁰.

Mais surtout les autorités locales exigèrent bientôt des réformes de structure susceptibles de remettre en cause la hiérarchie institutionnelle antérieure. Elles proposèrent en effet de créer un Comité du cinéma près le Sovnarkom (Conseil des ministres) de la République, auquel serait directement rattaché et dont dépendrait entièrement la direction du « Studio central unifié » d'Alma-Ata. Pareille réforme revenait au fond à substituer à la Direction centrale, désormais cise à Novossibirsk, une nouvelle autorité de tutelle – républicaine. La réaction des professionnels à ce projet fut loin d'être univoque : tandis que le directeur administratif Tihonov s'éleva vivement contre, il n'obtint pas le soutien de ses collègues à la tête de la section des scénarios, de la production des actualités ou du système de diffusion. Un clivage se fit jour entre les partisans du système antérieur qui rattachait le studio au centre, et ceux qui prônaient la tutelle républicaine. Ces prétentions des autorités de la République kazakhe suscitérent une violente contre-offensive de la part de la représentation de la Direction centrale à Tachkent, et Bolšakov en personne dut mettre son poids dans la balance¹¹.

TRANSACTIONS ET CONTREPARTIES

Au juste, ce type de revendications s'observe dans toutes les républiques d'Asie centrale où se retrouvèrent les studios évacués. En échange de la fourniture de matériaux,

électricité, logements pour le personnel, moyens de transport et essence, entremise avec les directions locales de l'Armée rouge pour l'obtention de l'équipement et des figurants nécessaires aux films consacrés à la guerre, etc., les autorités locales exigèrent une présence visible de leur République à l'écran. L'augmentation du volume de production locale due à l'évacuation devait se traduire à leurs yeux par une reconnaissance accrue, au moins en termes d'image, et qui soit à la mesure des investissements consentis. Concrètement, les responsables des partis républicains kazakh, tadjik, etc. exercèrent une pression sur les directions des studios afin que soient intégrés dans les plans de production des films à thématique kazakhe, tadjike, ouzbèke... La résistance des directeurs des studios se traduisit par des allégations quant au manque de scénarios convaincants. Pour sortir de cette situation d'obstruction, certains responsables politiques locaux proposèrent leurs services : ainsi Toulegen Tažibaev (1910-1962), alors en charge du Commissariat à l'enseignement kazakh et bientôt premier adjoint au Sovnarkom de la République, proposa un scénario consacré au héros local, le poète Džambul (1846-1945). La mise en scène fut tout d'abord confiée à Léo Arnštam (1905-1979) qui se déclara prêt à remanier une première version jugée insatisfaisante¹² ; le projet fut ensuite transmis au réalisateur Grigorij Rošal (1899-1983), un des rares cinéastes favorables aux thématiques centrasiatiques. Le projet fut conduit jusqu'au stade de la pré-production quand brutalement un ordre de la Direction centrale y mit fin¹³. Aucune explication officielle ne fut fournie à la décision de Bolšakov, au point que Rošal, tout comme Leonid Trauberg (1902-1990), alors directeur artistique du studio unifié d'Alma-Ata, en furent longtemps réduits à émettre des conjectures, tout en comprenant clairement l'équilibre des forces en présence :

« Ce qui se passe avec *Džambul* reste énigmatique... on n'a toujours pas reçu d'ordre officiel... Or vis-à-vis de l'opinion publique kazakhe, des camarades qui sont ici – c'est incompréhensible. Nous vivons au Kazakhstan, nous mangeons le pain des Kazakhs, certes en se plaignant qu'il n'y ait ni beurre ni viande et... nous ne leur faisons aucun film ? Est-ce la bonne manière de résoudre les problèmes¹⁴ ? »

Pour sa part, Tolybekov, le directeur adjoint du studio, lors d'une réunion de janvier 1942, exprimait fortement ses difficultés : personne au studio ne le prenait au sérieux, alléguant sa méconnaissance du cinéma. Il se plaignait amèrement du peu de cas que faisaient les responsables de la production du devenir d'une cinématographie kazakhe. Il affirmait : « Les thématiques kazakhes sont au fond subalternes, pour ne pas dire extrinsèques »¹⁵.

Un peu plus tard, à propos de la réalisation d'un « Recueil kazakh » (film constitué de plusieurs courts-métrages) supposé montrer la participation du Kazakhstan à la guerre, Trauberg avouait : « Nous nous retrouvons dans une situation peu glorieuse ».

Et en effet, aucune des nouvelles soumises par des écrivains locaux n'avait été jugée convenir à une adaptation cinématographique. Le chef des opérateurs du studio, Boris Volček, avait beau insister sur le «devoir et l'impératif de mettre sur pied une cinématographie kazakhe», de former des gens dans les diverses spécialités, il constatait parmi ses confrères «une évidente mauvaise grâce à recourir à leurs services, à s'impliquer dans leur formation»¹⁶.

Ces documents montrent clairement un clivage au sein des professionnels et des équipes de tournage entre les partisans de projets liés aux demandes locales et leurs adversaires. Ces derniers avaient le soutien de Bolšakov depuis Novossibirsk, qui donna clairement à comprendre que les films de fiction de long-métrage consacrés à des thématiques locales n'étaient aucunement une priorité.

ANTAGONISMES ET AFFRONTEMENTS

Le cas de dissension le plus avéré à l'intérieur d'un studio évacué concerne Stalinabad (Dushanbé), à en juger par un rapport établi par Frolov, le directeur du studio, et par Sergej Jutkevič (1904-1985), son directeur artistique¹⁷. Le document montre à quel point le choix de la Direction centrale de circonscrire les thématiques locales à des courts-métrages de la série des «Ciné-recueils de guerre» avait du mal à passer. Une partie des réalisateurs engagés sur des projets consacrés à des sujets locaux virent dans leurs directeurs des «liquidateurs de la thématique tadjike» et s'adressèrent aux autorités locales afin de s'assurer leur soutien. Les deux responsables décrivaient la situation à Bolšakov dans les termes suivants :

«Le mépris des décisions prises par la direction est arrivé à un tel point que les choix de scénarios par tel ou tel réalisateur et leur affectation à tel ou tel projet de réalisation se passent désormais de notre approbation : nous sommes mis devant le fait accompli, *post factum*.»

Les réalisateurs concernés avaient en effet adopté une pratique de contournement, en soumettant leurs projets de films directement et uniquement au Comité central du parti du Tadjikistan. Jutkevič évoque une «atmosphère profonde de déconnexion due à l'éloignement provincial et un sentiment d'impunité» :

«L'appartement du cam. Steinberg (adjoint de Frolov) abrite quotidiennement des réunions "clandestines" auxquelles participent tous les "frustrés" : les réalisateurs Garin et Lokšina, Minc, Andrievskij et Blioh. On a même tenté de nous démettre de nos fonctions, en profitant de notre absence, Steinberg ayant transmis aux camarades du Comité central [de la République] des informations très biaisées.»

La tentative des directeurs du studio d'alerter le représentant de Bolšakov Polonskij à Tachkent fut considérée comme une tentative de contournement des autorités locales du Parti. Par mesure de rétorsion, Frolov et Jutkevič se virent suspendre leur ligne téléphonique. Ce rapport illustre très bien la situation conflictuelle consécutive à la nouvelle donne institutionnelle et à l'entrée des pouvoirs locaux comme acteur décisionnel. En conclusion de leur rapport, Jutkevič et Frolov demandaient à leur supérieur de s'impliquer directement, afin de réaffirmer fortement que le studio «dépendait avant tout de sa Direction centrale». Ils soulignaient que leur missive n'était pas «une «*énième plainte*», mais le résultat d'une «*atmosphère d'intrigue, de rivalité et de zizanie*» dans laquelle il leur était impossible de poursuivre leur action. En conséquence, ils formulaient l'alternative suivante : soit Bolšakov leur réaffirmerait fortement son soutien, soit il les démettait de leurs fonctions de direction.

On voit donc sur ce cas tadjik que le conflit potentiel entre les différents acteurs dont dépendaient d'une part le plan de production, d'autre part le travail concret sur les films, pouvait conduire à un heurt frontal entre autorités locales et tutelle de la branche.

À partir de ces cas précis, on peut avancer l'hypothèse selon laquelle la suspension de la plupart des projets de films sur des thématiques centrasiatiques à la fin de 1942 fut motivée par une réaction d'un Centre déplacé à la périphérie (Novossibirsk) face à cette nouvelle donne. On ne peut bien sûr pas exclure que l'ordre soit venu de plus haut encore, et que Bolšakov n'en ait été que la courroie de transmission. À ce point, il conviendrait de poursuivre nos premières investigations afin d'apporter des éclaircissements sur cette question nodale. Quoi qu'il en soit, les exigences des pouvoirs locaux ne s'arrêtèrent pas à cette décision, ce dont témoigne un document fort intéressant qui concerne à nouveau le Studio central unifié d'Alma-Ata.

En juin 1943, le Sovnarkom et le Parti de la République kazakhe émirent un décret, listant tous les points par lesquels les autorités républicaines avaient soutenu le lancement de la production cinématographique. Ce rappel était suivi du constat qu'aucun film à thématique kazakhe n'avait encore été mis en production (près de deux ans s'étaient écoulés depuis). Comme on le trouve dans la plupart des décrets soviétiques de ce type, ce constat était suivi d'une série de propositions formulées sur un ton directif, adressées à Tihonov, le directeur du studio. Parmi celles-ci, on relève : l'ouverture de cours d'écriture scénaristique et de production destiné aux écrivains kazakhs, l'ouverture d'une école de jeu d'acteur réservée à des Kazakhs dont la première promotion devait compter pas moins de 25 étudiants à la rentrée 1943, le recrutement de 15 Kazakhs membres du Komsomol dans la production, la constitution d'une liste d'acteurs de théâtre kazakhs susceptibles d'être rattachés au studio. En contrepartie, les autorités républicaines promettaient de fournir les matériaux nécessaires à la construction d'une nouvelle salle de cinéma, de mettre à disposition de nouveaux immeubles

à l'intérieur de la ville d'Alma-Ata pour améliorer les conditions de vie des cinéastes évacués, de prendre à leur charge la réparation des moyens de transport du studio, de mettre à disposition des terres agricoles pour y organiser une base de production destinée au personnel, de fournir gratuitement 20 vaches, 100 brebis et 10 truies¹⁸.

Mais ces propositions s'achevaient sur une demande formulée comme un ultimatum : un long-métrage consacré au dévouement des Kazakhs au travail (i.e. sujet contemporain) et un second long-métrage consacré au personnage d'Abai Kunanbaev (1845-1904), poète, philosophe et homme politique kazakh (i.e. sujet historique) devaient être mis en production sans tarder afin que leur sortie sur les écrans puisse être programmée pour la fin 1944. Le studio devait également procéder rapidement au remaniement du scénario consacré à Džambul et intégrer au plan de production plusieurs scénarios consacrés à « l'héroïsme des travailleurs et des combattants kazakhs en temps de guerre ». Le plan thématique du studio devrait être soumis pour validation au présidium de l'Union des écrivains du Kazakhstan qui l'examinerait conjointement avec la section des scénarios du studio, à la suite de quoi ce plan serait soumis pour le 1^{er} août 1943 à l'approbation du Comité central du Parti kazakh.

Il semble donc, au total, qu'en dépit des efforts du centre de rétablir son autorité et de reprendre les rênes en main, les conditions de cet échange de bons procédés ne furent pas adoucies. C'est sans doute la raison pour laquelle le bilan de la production à thématique locale durant les années d'évacuation se révèle finalement plus favorable que ce qui avait été prévu par la Direction centrale en 1942.

LA PRODUCTION CINÉMATOGRAPHIQUE SUR DES THÈMES LOCAUX

Il convient à présent d'aborder les films réalisés en Asie centrale durant cette période et d'examiner l'image des peuples centrasiatiques, de leur culture et de leur histoire qui s'en dégage, produit des efforts combinés et parfois contradictoires des professionnels locaux et des cinéastes russes (ou ukrainiens) évacués, et créée dans le contexte des interactions que l'on vient d'exposer.

On commencera ce panorama par quelques chiffres. Sur plus de 180 titres sortis sur les écrans en URSS entre la déclaration de guerre et la fin de l'année 1945, dont 82 furent réalisés en Asie centrale durant la période d'évacuation, seuls 14 films entretiennent un rapport avec des thématiques centrasiatiques, dont quatre courts métrages et deux moyens métrages (d'environ 30-40 minutes). Sur ce sous-ensemble, neuf furent réalisés à Tachkent (et si l'on poursuit le décompte jusqu'en 1948 – le ratio passe à 12 sur 17). Deux films seulement furent produits à Stalinsk, trois à Alma-Ata. Ce résultat modeste atteste des difficultés à faire accepter les sujets locaux. Parmi les réalisateurs, seuls trois nationaux furent actifs durant cette période, et tous au studio

de Tachkent. Il s'agit de Kamil Jarmatov (1903-1978), de Zagid Sabitov (1909-1982) et de Nabi Ganiev, déjà mentionné. Tous trois avaient été formés et avaient débuté leur carrière avant la guerre. Sur les 14 films à thématique nationale, ils en signèrent sept, particulièrement les courts métrages. Ce qui signifie que les sept autres furent réalisés par des cadres allochtones en évacuation. Surtout, aucun nouveau réalisateur centrasiatique ne fit ses débuts à ce moment, que l'on aurait pu supposer *a priori* favorable.

LE THÈME DE LA GUERRE

Les films consacrés à des thématiques nationales ne sont, et de loin, pas tous consacrés à la guerre. La plupart du temps il est question dans ces derniers de l'aide apportée au front et de la vie à l'arrière dans des villages éloignés (*Nous vaincrons – My pobedim*, Kamil Jarmatov, 1941 ; *À l'appel du grand chef – Na zov voždja*, Zagid Sabitov, 1941). La guerre directement n'est le sujet que d'un nombre très restreint de films, et souvent abordée sous l'angle de l'amitié sur le front entre un soldat russe et un national (comme dans *Le Fils du Tadjikistan – Syn Tadžikistana*, Vasilij Pronin, 1942). On retrouve une situation semblable dans une nouvelle réalisée pour le 12^e ciné-recueil de guerre : un soldat kazakh et son compagnon d'armes russe parviennent à sauver un bébé qui s'est retrouvé par une suite de circonstances peu plausibles, au beau milieu du champ de bataille. Dans les deux films, la présence d'un héros centrasiatique sert uniquement à illustrer la solidarité des peuples frères de l'Union soviétique, la fameuse « amitié entre les peuples ». Mais dans les deux cas, l'authentique héros est le soldat russe. Dans le premier film, celui-ci se bat seul contre l'ennemi, tandis que son camarade oriental est parti donner l'alerte. À son retour, le Russe meurt en héros dans les bras de son ami. Dans le second film, c'est le soldat russe qui sauve le bébé et qui à la fin l'adopte. Dans les deux cas, les jeunes combattants orientaux sont des garçons au grand cœur, généreux, mais naïfs. Ils parlent russe avec un fort accent, entonnent des chants traditionnels et s'expriment sous forme de paraboles selon les clichés attachés à la culture orientale. L'un et l'autre sont porteurs d'une sagesse populaire, et incarnent la vie pacifique ancestrale au village.

Le scénario du film de Grigorij Rošal, *Les Batyrs des steppes (Batyry stepej)*, 1942) présente une variante un peu plus complexe de ce schéma. Ici un soldat kazakh raconte à ses camarades sur le front la légende de Tolagaï. L'action du film se transporte alors mille ans en arrière, lorsque le héros s'était sacrifié pour sauver son peuple. On revient après ce récit à la situation de départ, sur le front : la légende relatée par le soldat lui inspire à lui-même une action d'éclat au cours de laquelle il trouve la mort, en couvrant ses camarades. Le scénario associe des éléments disparates, dont certains relèvent de clichés, d'autres paraissent plus surprenants. On relèvera tout d'abord le lien, régulièrement présent dans

les sujets orientaux avec la culture traditionnelle, le folklore étant toujours une source d'inspiration; on soulignera également l'extrapolation attendue entre le peuple kazakh et le peuple soviétique. Plus inattendu est le parallèle entre les deux figures de «batyr»: Tolagai n'avait en aucun cas défendu son peuple contre une agression étrangère, il n'était pas un combattant. Il cherchait simplement à assurer à son peuple une source d'eau, voilà pourquoi il lui avait apporté sur son dos une montagne... sous laquelle il finit écrasé. Ce choix malencontreux de héros-modèle entraîne une relative incohérence de la trame narrative, très peu convaincante. De plus, dans un schéma classique, le rappel d'un récit légendaire vise à mobiliser les auditeurs, à leur inspirer une action. Ici, l'exemple de Tolagai n'a d'effet que pour le narrateur. La sagesse de la légende orientale ne s'applique aucunement à ses compagnons qui ne sont pas des Orientaux. Le film fut réalisé d'après une nouvelle du poète kazakh Abdilda Tažibaev (1909-1998), remaniée par un rédacteur du studio *Lenfilm*, Leonid Žezelenko (1903-1970). La question se pose des modifications introduites, ce qui nécessiterait des recherches supplémentaires (les différentes versions ne semblent pas conservées dans les archives du studio à Saint-Petersbourg, mais le sont peut-être dans celles d'Alma-Ata).

Quoi qu'il en soit, ces différents sujets ne révèlent guère de différences notables entre les films réalisés par des cadres locaux et ceux dus à des réalisateurs évacués en Asie centrale. Et les thématiques liées à la guerre, soulignons-le encore, furent dans l'ensemble peu développées pour les films liés à l'Asie centrale et principalement réservées à des courts ou moyens métrages.

FOLKLORE À LA SOVIÉTIQUE ET NOUVEL ORIENTALISME

Le corpus principal des films centrasiatiques est constitué par des «ciné-concerts»: *Ciné-concert ouzbek* (K. Jarmatov, 1941), *Cadeau de la patrie* (K. Jarmatov, Z. Sabitov, 1943), *Ciné-concert tadjik* (K. Minc, 1943), *Ciné-concert kazakh* (K. Minc, 1943), *Concert des cinq républiques* (Z. Sabitov, 1944). Ce genre avait déjà fait son apparition avant-guerre, mais fut particulièrement développé durant la période d'évacuation. Ces films étaient relativement peu coûteux à produire, dans la mesure où il s'agissait de filmer des numéros de chant ou danses de groupes folkloriques locaux. La direction des studios pouvait ainsi se dédouaner aisément face aux autorités des républiques concernées: d'un point de vue formel, la thématique locale était respectée, et du point de vue de la production, scénario, mise en scène, costumes et acteurs n'exigeaient aucune dépense particulière. La plupart fut d'ailleurs tournée sans effort de décors, limités aux abords du studio (on voit fréquemment en arrière-fond les marches de l'entrée de la salle de cinéma Ala-Tau, bâtiment imposant), ou à l'intérieur des salles de spectacle dans lesquelles se produisaient ces groupes. Il est pour le moment difficile d'estimer le succès de

ces films auprès de la population autochtone; de même, dans l'état de la documentation, il n'a pas été possible de se faire une idée de leur distribution en dehors des républiques centrasiatiques et des projections à destination des unités de l'armée concernées.

Leur intérêt étant malgré tout mineur, on s'arrêtera plus en détail ici sur le film de Iakov Protazanov (1881-1945) *Nasreddin à Boukhara* (*Nasreddin v Buhare*, 1943) qui, lui, bénéficia d'un large succès public et reste, aujourd'hui encore, l'un des plus vus de toute la production soviétique. Ce film ouvrit en effet une nouvelle page dans l'histoire de la représentation de l'Orient sur les écrans soviétiques (cf. extraits en fin d'article).

Il fut produit par le studio de Tachkent, et Protazanov le co-signa avec Nabi Ganiev, lequel en réalisa une suite, cette fois-ci seul, trois ans plus tard, sous le titre *les Aventures de Nasreddin* (*Pohoždenija Nasreddina*, 1946). Cette collaboration entre un réalisateur russe et un cinéaste ouzbek s'inspirait d'un recueil de courts récits et anecdotes dont le héros est Hodža Nasreddin, paru sous la plume de Leonid Soloviev sous le titre *Le Fauteur de troubles* (*Vozmutitel'spokojstvija*, 1939). Ce recueil avait bénéficié d'un très large succès, dû à la vogue répandue dans tout l'Orient musulman (y compris soviétique) des blagues, historiettes et aventures de ce personnage de faux naïf et de son âne prétendument savant. Durant la guerre, des blagues anti-nazies ayant pour héros le même Hodža Nasreddin circulaient largement. Mais ce n'est pas celles-ci qui fournirent la matière du film, Protazanov leur préféra les histoires traditionnelles dans la version particulière de Soloviev.

Le choix même de ce recueil comme base de l'unique film de fiction de long-métrage consacré à un thème oriental par les studios évacués en Asie centrale est intéressant à plus d'un titre. On commencera par examiner ce que ce choix dénote, et le rejet qu'il implique d'autres options possibles: il était ainsi possible d'opter pour un sujet contemporain, qui aurait pu concerner la participation d'une des républiques centrasiatiques à la guerre (de tels scénarios existaient)¹⁹. Le choix d'un scénario s'appuyant sur le folklore soviétique fut également écarté (c'était le cas du film consacré à Džambul, dont nous avons vu qu'il fut stoppé)²⁰. Enfin, le genre historique fut lui aussi rejeté, alors que son exploitation, dans un sens soviétique bien sûr, fut au même moment privilégiée au sein du studio géorgien: en témoigne la dilogie *Gueorgui Saakadze* (M. Čiaureli, 1943-1944). Pareille relecture d'un passé ancien à l'aune de la politique des nationalités promue par le Centre n'apparut en Asie centrale que plus tard: *Alisher Navoi* (Kamil Jarmatov) ne sortit sur les écrans qu'en 1948, alors que le scénario était dans les cartons du studio depuis quelques années. Pour en revenir à *Nasreddin*, ce choix apparaît donc comme celui de la veine folklorique, un folklore de pure convention, ce que montre le choix de Protazanov comme principal réalisateur. Celui-ci était en effet un maître du cinéma de genre, supposant un canon déterminant tant les composantes de la narration, que le caractère des personnages, les mises en

scène, gags, costumes, gestes et mimiques, jusqu'aux cadrages, au rythme du montage et à la musique²¹.

La majorité des acteurs choisis, particulièrement pour les rôles masculins, étaient des Russes, grimés en Orientaux. Nasreddin lui-même était interprété par Lev Sverdlin, acteur russo-juif, formé chez Meyerhold, et qui avait interprété au cinéma une quantité impressionnante de personnages ethniquement marqués²². Son travail sur celui de Nasreddin est plutôt réussi... mais dans un style oriental volontairement exotique, déployant une gesticulation caricaturale, jouant sans cesse, et souvent lourdement, d'une mimique comique et d'un regard rusé et malicieux. Les autres interprètes, particulièrement pour le personnage de l'émir de Boukhara, sont par comparaison très décevants et manquent de cette plastique maîtrisée et du talent le plus élémentaire nécessaire à rendre le personnage un tant soit peu vivant et crédible.

Surtout, le film accumule les clichés de la vision européenne de l'Orient. Commençons par les costumes, cousus en prévision de la mise en scène d'*Alisher Navoi* qui accumulent les broderies, parements et turbans des riches, contrastant avec les haillons des pauvres²³. Les poncifs commencent dès le générique, stylisé à la manière des vignettes et enluminures des éditions européennes de contes orientaux. Les premières images présentent une ville orientale traditionnelle, entourée de hauts murs, plongée dans la torpeur, et ornée de son immanquable minaret. Les séquences filmées dans le bazar avec ses marchands et artisans rappellent tout autant ces illustrations clichées. Surtout, l'axe principal est constitué par la romance entre Nasreddin et une jeune beauté que l'émir compte enlever pour son harem.

Par rapport au Nasreddin des histoires populaires, le film (comme du reste l'ouvrage de Soloviev) effectue à cet égard un pas de côté radical. Ce nouveau Nasreddin n'est pas tant un personnage qui remet en cause les normes, se moque des faux dévots, des hypocrites et des lades, il cherche avant tout à tromper l'émir, et sauver sa belle. Dans le même temps, le Nasreddin de Protazanov n'est aucunement «soviétisé» : il n'a pas pour objectif de libérer toutes les femmes du harem ou de démettre l'émir de son trône. Son humour, son sens de la répartie, sa vivacité, sont soumises à un but unique – retrouver et sauver des griffes de l'émir sa bien-aimée... laquelle apparaît très traditionnellement voilée, comme tous les personnages féminins de ce conte filmé. Lorsque Nasreddin parvient à son but et libère Guldžan, il quitte avec elle Boukhara et c'est ainsi que le film prend fin.

Une autre différence notable avec le modèle folklorique tient à un changement radical de mode d'expression du personnage. En effet, si le Nasreddin traditionnel se sort immanquablement d'affaire, en usant de la parole, à travers des joutes verbales, le personnage de l'écran, lui, use et abuse de tours cinétiques, ce qui le situe dans la veine des films orientalistes classiques, dont un des modèles était *le Voleur de Bagdad*

(*The Thief of Bagdad*, Raoul Walsh, 1924, avec Douglas Fairbanks), film largement distribué en Union Soviétique depuis le milieu des années 1920.

Plus généralement, tous les lieux communs de la présentation de l'Orient se trouvent ici repris : la vieille ville et sa mosquée, le bazar, le palais de l'émir, autocrate tyrannique au harem fourni en jeunes beautés, tortures raffinées et cruelles, et bien sûr – relations de genre traditionnelles. On relèvera enfin que Protazanov, avant d'arrêter son choix sur Sverdlin pour le rôle de Nasreddin, l'avait d'abord porté sur l'acteur russe Mihail Žarov, qui n'avait jamais joué de rôles autres que ceux de Russes, ce qui montre une fois de plus le peu d'importance qu'il accordait à un semblant de «couleur locale»²⁴.

La presse (centrale, en tout cas) ne fit pas grand cas de ce film, et les échos ne furent pas légion. On s'arrêtera donc au seul long article consacré dans la *Pravda* par le critique et journaliste El Registan²⁵. Ce compte rendu commence par quelques éloges, mais passe rapidement à des reproches adressés principalement au jeu de Sverdlin, «cabotin» dont la «gesticulation exagérée» ne peut susciter chez le spectateur que «le dépit». L'auteur souligne l'abîme entre le personnage du film, et le Nasreddin authentique. Le héros populaire est «avant tout un sage, courtois et bien élevé, un véritable natif de l'Orient, dont les mouvements sont emprunts de dignité». Tout en reconnaissant «la difficulté inhérente au genre comique», et en dépit des quelques louanges, sans doute attendues, le journaliste était visiblement incapable de masquer son irritation.

Comment faut-il interpréter pareil retour aux clichés de l'orientalisme ? Faute de documents permettant de retracer l'histoire de cette production, on se contentera ici d'en proposer une lecture politique. Dans le contexte évoqué plus haut des tensions institutionnelles, il est difficile de ne pas voir ici une réponse cruelle de la part d'un centre marginalisé aux tentatives des périphéries centrasiatiques de reprendre l'initiative. Il convient ici bien sûr de souligner l'écart qui sépare les conditions du jeu institutionnel des produits cinématographiques finalement mis sur le marché. Au niveau institutionnel, on relève des tentatives de négociation, des transactions allant parfois jusqu'au troc – truies ou brebis en échange d'une école pour les acteurs de cinéma, etc. À ces propositions (certes parfois exprimées de manière impérative), le centre (ou plutôt l'ex-centre) réagit selon les cas de manière diverse. Les groupes sociaux-professionnels se divisèrent en fonction de leur situation géographique et hiérarchique : certains étaient prêts à répondre aux demandes de la périphérie – qui soudain se trouvait dans une position de nouveau centre de production, d'autres à l'inverse résistèrent à ces tendances,

les troisièmes louvoyèrent, tantôt en acceptant des projets locaux, tantôt en se soumettant à leur hiérarchie traditionnelle. Mais au niveau du bilan – sous forme de films produits – la confrontation se solda clairement au bénéfice du centre. C'est une vision de l'Orient rétrograde et largement coloniale qui reprit le dessus – le produit cinématographique qui en résulta répondait aux attentes supposées d'un spectateur russe où dominait la stylisation orientaliste. On relèvera néanmoins que dans le second film, réalisé par Nabi Ganiev trois ans plus tard, cette collection de clichés coloniaux subit un indubitable remaniement. Certains éléments – la ville orientale, le bazar exotique, les aventures amoureuses – furent conservés, mais furent relativement marginalisés. Le second Nasreddin, cette fois interprété par un acteur ouzbek, apparut plutôt comme un combattant pour la justice sociale, quelque part entre le Nasreddin du folklore et un Robin des bois à la soviétique. Certains motifs furent empruntés au cinéma soviétique oriental des années 1920 et du début des années 1930 : on peut penser ici à des films tels que *La terre a soif* (*Zemlja žaždet*, Julij Rajzman, 1930), dans lequel les paysans pauvres labourent une terre privée d'eau et sont contraints d'aller supplier le *bay* local qu'il leur concède quelques filets d'eau – jusqu'à l'arrivée d'une équipe de Komsomols qui fait exploser des rocs, dégageant une source pour l'irrigation. Dans le film de Ganiev, c'est cette fois Nasreddin qui, figuré en sauveur, déjoue les plans du maître du lac et échange son âne contre de l'eau. Le film s'achève par des paroles anachroniques, mais dont la résonance était toute soviétique : « Vous rêviez d'être heureux ? Mais c'est très simple. Il ne faut plus dire : « ceci est à moi ». Il faut dire : « ceci est à nous » : « notre terre », « notre eau ». Précisons que cette tentative de moderniser/soviétiser le personnage se borne à ces slogans.

L'attachement marqué du cinéma soviétique des années 1920-1930 à promouvoir un Orient moderne fut durant la guerre le cadet des soucis de la Direction centrale. Sous prétexte de sujets folkloriques, s'imposa la vision d'un Orient traditionnel et stylisé, et l'image de beautés orientales voilées fit florès sur les écrans soviétiques. Et lorsque les sujets subissaient une « soviétisation » de surface (comme dans *les Chants d'Abai – Pesni Abaja*, Grigorij Rošal, 1945), celle-ci ne toucha guère les personnages féminins. En revanche le rôle des « grands frères russes » fut mis en avant dans les films historiques : au lieu des colonisateurs impitoyables de l'empire, on proposa des images de savants et civilisateurs (*les Chants d'Abai*), ou de monarques éclairés (Catherine II dans le film *Georgij Saakadze*)²⁶.



Nasreddin (Lev Sverdlin)



L'entrée dans la ville



Gjul'dzan (Š. Mirzakarimova)



Cortège de l'émir devant la «mosquée»



Émir de Boukhara (Konstantin Mihajlov)



Le jugement de l'émir

Séquences du film *Nasreddin à Boukhara* (Jakov Protazanov, 1943)

NOTES

* Le présent article est paru en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev *et alii* (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 283-297.

1. Dans des travaux plus rares, les auteurs cherchent à contrer les rapports aujourd'hui souvent tendus avec Moscou, en mettant en lumière uniquement les aspects positifs de ces interactions, n'hésitant pas à gommer toute trace de conflit. Voir notamment I. Ratiani, *U istokov gruzinskogo kino: vzaimosvjaz' literatury, teatra i kino v kul'ture Gruzii*, Moscou, Rossijskij Institut kul'turologii, 2003.

2. Pour ce dernier cas voir la contribution à paraître de A. Sumpf, «Les studios de films d’instruction et de vulgarisation (Glavtehfilm), 1939-1945», in V. Voisin, V. Pozner, A. Sumpf, *Perežit’ vojnu. Kinoindustrija v SSSR, 1939-1949 gody*, Moscou, Rossipn, 2016.
3. *Proektor*, 1918, p. 12.
4. Parmi les plus célèbres, citons *Das indische Grabmal* (Joe May, 1921) et *The Thief of Bagdad* (Raoul Walsh, 1924).
5. Pour une histoire du cinéma ouzbek des années 1920-1930, voir C. Drieu, *Du Muet au parlant. Cinéma et société en Ouzbékistan. 1919-1937. La fiction nationale*, Thèse de doctorat, Paris, INALCO, 2008.
6. RGALI, f. 2456, op. 1, d. 708, l. 174.
7. *Ibid.*, l. 103.
8. *Ibid.*, f. 2456, op. 1, d. 778.
9. Rapport de février 1942 : *ibid.*, f. 2456, op. 1, d. 771, l. 104-105.
10. *Ibid.*, f. 2456, op. 1, d. 771, l. 95-96.
11. *Ibid.*, l. 104-105.
12. *Ibid.*, f. 2456, op. 1, d. 785, l. 1-3.
13. *Ibid.*, f. 2456, op. 1, d. 771, l. 77-105. Arnštam avait eu un accident de voiture, c’est la raison pour laquelle le projet fut transmis à Rošal, dont le projet *Un Assassin prend la route* avait été suspendu sur décision des autorités supérieures. Lorsque le projet sur Džambul fut à son tour stoppé, Trauberg, lors d’une réunion du 14 mars 1942 conclut à un « coup dur pour toutes les thématiques kazakhes » (*ibid.*, l. 55 verso). Rošal, traumatisé après ces deux échecs successifs, demanda de se voir rapidement signifier ce qu’il devait faire « parce qu’il ne peut être question en ce moment de se promener et d’attendre sans rien faire ».
14. RGALI, f. 2456, op. 1, d. 769, l. 64.
15. *Ibid.*, f. 2456, op. 1, d. 771, l. 121-122.
16. *Ibid.*, f. 2456, op. 1, d. 769, l. 71.
17. Le courrier adressé à Bolšakov est daté du 18 mai 1942 : *ibid.*, f. 2456, op. 1, d. 785.
18. *Ibid.*, f. 2456, op. 1, d. 845.
19. Par exemple *Le Ciel d’Ouzbékistan*, sur un scénario de Vladimir Kreps, ou *Ma Moscou* sur la participation des Turkmènes à la défense de la capitale – projet du studio de Kiev évacué à Ashkhabad, qui devait être réalisé par Ivanov-Barkov.
20. Le film consacré à Džambul (Efim Džigan, 1952) fut réalisé sur un nouveau scénario dû à Nikolaj Pogodin et Abdilda Tažibaev.
21. Protazanov est un des rares réalisateurs ayant connu une longue carrière avant la révolution et qui la poursuivit sans trop d’encombre à la période soviétique. Auteur de comédies à succès mettant en scène Igor Ilinski dans les années 1920 (le *Tailleur de Toržok*, *Don Diego* et *Pélagie*, la *Fête de Saint-Iorgen*, etc.), il est également connu pour des drames historico-révolutionnaires (le *41e*, 1928), des adaptations de classiques de la littérature russe (le *Garçon du restaurant*, *Grades et Hommes*, la *Sans-Dot*). Mais il s’illustra également dans des genres de pure convention : science-fiction (*Aélita*, 1924) ou des contes-pamphlets (les *Marionnettes*, 1934). Son Nasreddin à Boukhara se place dans cette veine.
22. Ainsi l’Azéri Jussuf dans le film de Boris Barnet *Au Bord de la mer bleue*, 1936 ; l’officier japonais des *Jours de Voločev*, 1937 ; le gardien tatar dans *Mes universités*, 1939, le Russe Grigori Orlov dans *Minine et Pojarski*, 1939 ; le commandant ukrainien Čubenko dans *les Cavaliers*, 1939 ; le leader mongol dans *Il s’appelle Soukhe Bator*, 1941 ; et même le rôle d’un Tchouktche dans *les Romantiques*, 1941.
23. RGALI, f. 2456, op. 1, d. 769, l. 73. La pratique était courante, en ces temps de pénurie : ainsi, une partie des costumes cousus pour la production de *Gueorgui Saakadze* servirent pour *Ivan le Terrible*.
24. M. Arlazorov, *Protazanov*, Moscou, Iskousstvo, 1973, p. 264.
25. El Registan [Rafael Urekljanc] (1899-1945), né à Samarkand dans une famille arménienne, s’était rendu célèbre par ses reportages et récits de voyages publiés dans les *Izvestia* durant les années 1930 et était l’un des coauteurs des paroles de l’hymne de l’URSS (1943). Dans les années 1920, collaborateur régulier de *Pravda Vostoka* (la *Pravda de l’Orient*), chroniquait régulièrement les productions cinématographiques du studio ouzbek qu’il critiquait pour leur méconnaissance de la vie locale et leurs poncifs coloniaux. Sa recension de *Nasreddin à Boukhara* parut dans la *Pravda* du 30 août 1943.
26. On peut établir un parallèle direct avec les discussions des historiens sur la période coloniale et leur réinterprétation : «La marginalité du Turkestan colonial russe est-elle une fatalité, ou l’Asie centrale postsoviétique entrera-t-elle dans le champ des *Post-Studies* ? », in S. Gorshenina, S. Abashin, *Le Turkestan russe : une colonie comme les autres ?*, *Cahiers d’Asie centrale*, n° 17-18, Paris, Complexe, 2009, p. 31-36.

BORIS CHUKHOVICH*

Université du Québec à Montréal, Canada

***Sub rosa*¹**D’une micro-histoire
à l’«art national» de l’Ouzbékistan

Le concept de transfert culturel n’est pas nécessairement applicable à tout ce que l’on a autrefois étudié sous le titre de «dialogue interculturel», de «transculturalité», de «métissage», etc. Toutefois, ce concept paraît utile s’il s’agit d’étudier des emprunts culturels qui, en provenant d’une communauté particulière, sont perçus comme «authentiquement autochtones» dans d’autres contextes culturels. En particulier, ce concept aiderait à démontrer le caractère fictif des «cultures nationales» qui figurent dans les écrits soviétiques et postsoviétiques sur l’Asie centrale. Notre article est consacré à l’un de ces cas. Nous analyserons les métamorphoses d’une micro-histoire, locale et momentanée, née dans un cercle d’artistes-migrants russes à Samarkand au début des années 1920, qui s’est transformée en une tradition picturale perçue comme partie intégrante de l’«école nationale de la peinture ouzbèke».

LA «VOIE PARTICULIÈRE» DE L’ART OUZBEK

Après la chute de l’URSS, chaque ancienne république soviétique d’Asie centrale a mis en avant une idéologie centrée sur les «valeurs traditionnelles». Leur interprétation plutôt vague remontait habituellement à des strates culturelles précoloniales. D’après un constat d’Akbar Hakimov, un des dirigeants de l’Académie des beaux-arts de l’Ouzbékistan :

«Quand la problématique historique est devenue l’instrument dominant de recherche de l’identité nationale, l’attention des artistes ne s’est pas portée sur toutes les périodes de l’histoire nationale.

Par exemple, l'histoire du Turkestan du XIX^e et du début du XX^e siècles n'a pas été considérée comme objet d'interprétation artistique². »

« [En revanche,] l'art de l'Ouzbékistan privilégie soit des interprétations de l'époque préislamique au moment de son épanouissement, soit la Renaissance timouride³. »

Cette sélectivité a été souvent expliquée par le caractère importé et artificiel de l'intrusion culturelle russo-soviétique qui aurait troublé « l'évolution séculaire et naturelle de la culture orientale »⁴. Les slogans réclamant de surmonter l'héritage soviétique et de retourner sur la voie passiste de l'« évolution naturelle » ont prédéterminé les nouvelles tendances artistiques dans la région centrasiatique au début des années 1990.

Un quart de siècle plus tard, il paraît évident que la détermination à replonger dans les traditions locales a été directement liée à la rigidité du régime politique établi dans les pays centrasiatiques. De ce point de vue, l'Ouzbékistan n'est comparable qu'avec le Turkménistan. Toutefois, la politique culturelle dans ces deux États autocratiques a été différente. En prônant une idéologie et des pratiques culturelles autarciques, le pouvoir turkmène s'est montré radicalement isolationniste, tandis que les autorités ouzbèkes ont tenté de donner au passéisme de leur programme culturel une allure postmoderne. Les institutions culturelles turkmènes ont conservé et orientalisé les genres d'art hérités du réalisme socialiste, tandis que celles de l'Ouzbékistan, sans refuser des expressions orientalistes dans la peinture et l'art graphique, ont favorisé de nouveaux médias en arts visuels (tels que l'art vidéo, l'installation, etc.), de même que l'organisation des biennales internationales d'art contemporain à Tachkent. Les artistes turkmènes ont contribué presque unanimement à promulguer la nouvelle doctrine idéologique et à iconiser les représentations élogieuses du chef de l'État, tandis que leurs confrères ouzbèkes ont souvent souligné leur « neutralité politique », sans chercher à représenter spécialement le président du pays dans leurs œuvres. D'autre part, les artistes du *mainstream* ouzbek n'ont jamais éprouvé d'intérêt pour l'exploration critique de la contemporanéité, sujet central pour leurs collègues kirghizes et kazakhs. Parmi les problèmes sur lesquels ils ont porté leur attention ne figuraient pas les blessures traumatiques et les percées modernisatrices du passé soviétique, ni la restauration du totalitarisme sous le régime actuel. Quant aux curateurs d'art contemporain, ils n'ont jamais abordé la critique du capitalisme, si active dans les pays postsocialistes, ni les sujets postcoloniaux, si populaires dans la vie artistique des anciennes colonies européennes.

Dans leurs approches du passéisme de l'art ouzbek, les critiques d'art locaux recourent habituellement à l'opposition binaire de l'« Occident » et de l'« Orient » qui était courante au temps soviétique comme à l'époque de l'orientalisme européen du XIX^e siècle. Cette opposition est à l'origine de projets curatoriaux et du principe de

classement des artefacts présentés sur la scène locale. Par exemple, Nigora Ahmedova, curatrice de la III^e biennale de Tachkent portant le titre « Mythes de l'Occident, mythes de l'Orient », a décrit la problématique de ce forum de la manière suivante :

« L'esprit occidental tient à une démythologisation, et, en refusant les mythes, il en engendre d'autres. L'esprit oriental serait demeuré dans le mythe, en conservant un attachement traditionnel à de mêmes mythologèmes historiques et culturels⁵. »

Même les nouveaux médias, d'après les critiques locaux, ont été intégrés en Ouzbékistan de manière spécifiquement « orientale ». Ainsi, en commentant les premières expériences des vidéastes ouzbèkes, Elmira Gjul' souligne :

« L'art vidéo est devenu la percée la plus marquante des dernières années [...], mais il ne cherche pas à rompre avec la tradition. Les artistes restent dans le cadre de la mémoire génétique (*sic*), ils sont largement liés à la mentalité orientale, et comme résultat – ils sont plus organiques [que – comme on comprend du contexte – les artistes kirghizes et kazakhs qui sont moins attachés à la « tradition⁶ »]. »

Si les nouveaux médias n'ont pas révolutionné la situation, il n'est pas étonnant que le dévouement à la « tradition » domine les médias traditionnels. Gjul' constate :

« Les artistes développent l'idée de l'esthétisation ultime du monde propre à l'esthétique de l'islam. Et, en général, la contemplation, le renoncement à la réalité, qui reflètent la mentalité spécifique des peuples de l'Orient, deviennent les traits les plus caractéristiques de la peinture de l'Ouzbékistan⁷. »

Le recul vers les « traditions orientales » et l'effacement de l'héritage soviétique sont de toute évidence interdépendants. L'« Orient » est devenu un instrument d'effacement non seulement du passé soviétique, mais aussi des réalités postsoviétiques. Les historiens de l'art ouzbèkes ne nient pas l'abandon de la réalité qui caractérise l'art contemporain d'Ouzbékistan. Dans le détachement paradoxal des artistes contemporains de la contemporanéité, ils voient un retour vers l'esprit artistique qui aurait été foncièrement ancré dans la culture locale.

Dans le cadre de cette pensée néo-orientaliste, le critique Akbar Hakimov explore le phénomène de l'« hédonisme » qui, d'après son hypothèse, aurait constitué une approche transversale caractérisant l'art centrasiatique de l'Antiquité à nos jours⁸. Selon le critique, la tradition hédoniste a été interrompue à l'époque soviétique qui a exigé une mobilisation collective et une ascèse personnelle. Pourtant quand l'Ouzbékistan

devient indépendant, «la problématique sociale passe» croit-il «au second plan... grâce à la consolidation de l'identité nationale. [...] Arrive le temps de l'esthétique hédoniste qui devient centrale dans l'art national de l'Ouzbékistan des années 1990»⁹.

Plusieurs historiens de l'art poursuivent une réflexion similaire. D'après ce modèle, les artistes ouzbeks se sont abstenus d'une critique sociale de la contemporanéité précisément parce que, à la différence de leurs confrères kazakhs et kirghizes, ils s'appuient sur les «spécificités de leur mentalité nourrie par des traditions millénaires religieuses et philosophiques»¹⁰, sur le «romantisme oriental»¹¹, sur une «tradition exclusivement orientale propre depuis toujours à cette terre, cette nature et ce paysage»¹², sur le «type oriental de vision du monde» qui est «plus poétique, cohérente, conséquente, encline à préserver la tradition»¹³, sur un «attachement commun à la poétique orientale et une immunité contre les expérimentations radicales en art»¹⁴, etc.

Certainement, les pratiques artistiques dépassent l'approche orientaliste répandue dans les écrits sur l'art. Au cours des années 1990 et 2000, des artistes ouzbeks ont quand même réalisé quelques projets critiques par rapport à la réalité sociale. Ce fait prouve que les analyses des critiques citées ci-dessus contiennent des oublis inconscients ou des omissions délibérées. Il faut prendre en considération que leurs auteurs, qui occupent, dans la plupart des cas, des postes clés dans les institutions artistiques de l'Ouzbékistan contemporain, sont enclins plutôt à transmettre l'idéologie officielle qu'à prendre une distance critique par rapport à elle. Sur ce plan, un aveu de Kamola Akilova, docteure en histoire de l'art et vice-directrice de la Galerie nationale des arts visuels de l'Ouzbékistan, nous semble très représentatif. En analysant l'œuvre du président de l'Académie des beaux-arts de l'Ouzbékistan (et de son époux) Akmal' Nur, elle souligne :

«Il ne conteste pas la créativité de l'art contemporain. Il n'y retrouve tout simplement pas les ressources pour exprimer son monde intérieur relié profondément aux traditions, à la poésie de l'art, à la mentalité de son peuple»¹⁵.

Ainsi, dans le contexte ouzbek, l'«art contemporain traditionnel» n'est pas un oxymore, ni un phénomène marginal. Ses créateurs et idéologues dirigent les institutions les plus importantes du pays et «conduisent le bal».

Dans ce texte, nous n'avons pas la possibilité d'analyser en détail les omissions et exclusions pratiquées par la critique ouzbèke. Notre attention se porte sur un phénomène inverse : les actes de sélection qui forment les contours des «traditions nationales» imaginaires. De ce point de vue, nous nous sommes surtout penchés sur les métamorphoses d'un des thèmes de l'art ouzbek lié aux représentations du couple amoureux et des images symboliques associées à l'amour : un bourgeon de rose, une grenade, une caille dans une cage, etc. Les combinaisons de ces images constituent

une lignée clairement identifiable de l'art ouzbek. En particulier, elles sont présentes sur les tableaux d'Akmal' Nur, de Fajzulla Ahmadaliev, de Babur Ismailov, de Murad Karabaev, de Daïma Rahmanbekova, de Šahnoz Abdullaeva, de Muhtarhan Isanov, de Šavkat Hakimov, etc. Dans le texte déjà cité, Kamola Akilova présume que l'attention de l'artiste (Akmal' Nur) au thème de l'amour s'explique :

«Par les traditions, par le “code génétique” qui vient des temps anciens, car les poètes, artistes du Moyen Âge consacraient leurs créations à l'amour, aux sujets canoniques bien connus, et, en variant ceux-ci, ils essayaient de trouver des nuances formelles»¹⁶.

Nous tenons à observer plus attentivement la généalogie de la lignée artistique en question, parce que, stylistiquement parlant, elle n'est pas enracinée directement dans la culture médiévale, mais plutôt dans le travail d'un cercle d'artistes russes qui se sont rencontrés à Samarkand au début des années 1920. C'est leur œuvre qui a accumulé un assortiment d'attributs de l'amour intemporel «oriental» qui symbolisera des décennies plus tard une tradition nationale ouzbèke.

À LA SOURCE : LE CERCLE DE DANIIL STEPANOV

L'histoire du cercle de Daniil Stepanov comporte plus de zones d'ombre que d'informations fiables. Pour la première fois, nous avons essayé de faire la synthèse des renseignements connus dans l'article sur les «Préraphaélites de Samarkand»¹⁷. Sans entrer dans les détails, résumons les idées essentielles de ce texte qui concernent le programme esthétique des artistes.

Le groupe s'est réuni autour d'un artiste peu connu aujourd'hui : Daniil Stepanov qui a fui Pétrograd pour l'Asie centrale en se sauvant de la Tcheka (ČK – *Črezvyščajnaja Komissija* [Commission extraordinaire]). Entre 1921 et 1924, dans son jardin d'une banlieue de Samarkand, se réunissaient Aleksej Issupov, Aleksandr Nikolaev (connu sous le nom d'Usto Mumin), et, depuis 1923, Nikolaj Mamontov avec Viktor Ufimcev. En 1921, le cercle accueille pendant quelques mois Aleksandr Samohvalov et Kuz'ma Petrov-Vodkin, un des maîtres les plus originaux de l'art russe de la première moitié du XX^e siècle. Les artistes ne se sont jamais donné le nom de «cercle de Stepanov», et ils n'ont laissé aucun texte théorique à propos de leurs démarches artistiques. Toutefois, leurs œuvres des années 1920 prouvent l'existence d'un programme esthétique commun. Il consistait en un refus du modernisme radical et au recours aux techniques et au style du Quattrocento italien, sur lesquels étaient superposés des motifs picturaux de la miniature persane, des icônes russes et de l'art graphique de la société artistique *Mir iskusstva* (Monde de l'art).

L'italophilie du cercle de Stepanov rappelait les goûts des Préraphaélites du XIX^e siècle, et pourtant le programme du groupe était tout à fait original. À l'époque victorienne, le retour vers le Quattrocento servait à William Hunt et à Dante Gabriel Rossetti de prétexte pour refuser les conventions désuètes de la peinture académique. D'après leurs déclarations théoriques, les Préraphaélites tenaient à la « simplicité » et à la « vérité » de la Renaissance initiale. Pourtant, leurs créations artistiques, saturées de symboles et de nombreux détails, à la manière baroque, étaient très difficilement associables à une « simplicité ». Quant au cercle de Stepanov, ses membres ont soigneusement étudié le style et des techniques du Quattrocento, en les appliquant à la représentation des scènes centralasiatiques. Le leader du groupe, Daniil Sepanov en était le principal inspirateur. Plus d'une quarantaine d'années plus tard, Mikhaïl Masson a noté que Stepanov, « qui avait vécu un certain temps en Italie », aimait « mystérieusement laisser soupçonner qu'il connaissait les recettes secrètes spéciales des émaux de Vatican »¹⁸. Pourtant, cette ironie nous semble inappropriée. Au cours de ses études à l'Académie des Beaux-Arts de Rome, Stepanov s'est spécialisé en restauration de la peinture de la Renaissance et, en possédant ces connaissances techniques particulièrement précises, il pouvait les transmettre à ses jeunes collègues. Parallèlement à son enseignement, Issupov et Usto Mumin avaient des contacts avec le collectionneur de manuscrits médiévaux et archéologue-autodidacte Vasilij Vjatkin qui leur montrait des miniatures persanes. Nous supposons qu'il s'agissait de la miniature séfévide ou kadjare dont les personnages sont reconnaissables dans les adolescents rêveurs dessinés par Usto-Mumin, Issupov et Stepanov lui-même. Enfin, les activités du groupe ont été sérieusement influencées par Petrov-Vodkin lors de son court séjour à Samarkand. Cet artiste s'inspirait du Quattrocento et de l'icône russe depuis les années 1910. Ainsi, des idées proches se sont entrecroisées en engendrant des interférences et intertextes. En particulier, Stepanov et Issupov ont emprunté chez Petrov-Vodkin des modalités de la « perspective sphérique », alors que Petrov-Vodkine lui-même a reproduit quelques sujets sur lesquels travaillait Usto-Mumin.

Quant à l'« orientalisation du Quattrocento », outre la miniature persane, deux importantes sources stylistiques ont influencé le cercle de Stepanov. D'abord, les artistes habitaient la ville « mythique » de Samarkand, riche en monuments médiévaux et art populaire. En concrétisant ses compositions, Stepanov s'est souvent servi de ses propres photos l'aidant à documenter l'univers décoratif des maisons de Samarkand¹⁹. Les temperas détaillées d'Issupov témoignent que leur auteur a probablement recouru lui aussi à la méthode photographique de Stepanov. Ensuite, il ne faut pas oublier que le style du Quattrocento, source primordiale pour les « Préraphaélites de Samarkand », résultait de différentes influences « orientales ». Il s'agit, premièrement, des emprunts directs des motifs picturaux qui se propageaient en Italie avec les marchandises de la Route de la soie importées par les Vénitiens en Europe. Deuxièmement, des influences

byzantines se sont très sensiblement manifestées en Italie au début de la Renaissance. Et troisièmement, la vénération des « lieux saints » du Proche Orient a été très vivement éprouvée à cette époque dans le « monde latin ». Toutes ces influences orientales ont été minutieusement décrites dans la monographie ancienne, mais toujours actuelle, de Gustave Soulier consacrée à l'« orientalisme » dans la peinture de la Toscane²⁰. Ainsi, en orientalisant leurs expériences préraphaélites, les artistes du cercle de Stepanov n'avaient pas besoin d'inventer la roue : leur source première était déjà marquée par une transculturalité italo-byzantine ou italo-persane.

Soulignons encore une fois que ce « retour vers le passé » n'était pas une réaction contre la peinture académique, mais plutôt contre le nihilisme radical de l'avant-garde russe par rapport à l'héritage classique. Effectivement, l'avant-garde russe a rapidement pénétré en Asie centrale. En particulier, elle a affecté l'œuvre de la plupart des membres du cercle de Stepanov. Petrov-Vodkin a été le fondateur de l'une des écoles les plus influentes du Pétrograd postrévolutionnaire ; Samohvalov était son élève ; Ufimcev et Mamontov, avant de se rendre à Samarkand, ont organisé à Omsk le groupe futuriste « Trio de cœurs » ; et, finalement, Usto-Mumin était disciple de Malevitch dans les Seconds ateliers nationaux d'art libres à Moscou. Cependant, dans les activités du cercle de Stepanov, le modernisme se devine plutôt comme une référence dissimulée à laquelle le groupe oppose sa propre quête artistique.

L'épanouissement rapide du cercle a été rapidement interrompu par le départ de la plupart des artistes de l'Asie centrale. Le séjour de Petrov-Vodkin et de Samohvalov a été le plus bref : ils ne sont restés à Samarkand que quatre mois durant l'été et l'automne 1921. Leurs réminiscences de Samarkand se sont rapidement estompées, en imprégnant leurs carnets de voyage, quelques tableaux et séries graphiques. Stepanov a passé à Samarkand quatre années, sans compter quelques voyages à Saint-Petersbourg. La plupart des meilleurs tableaux d'Issupov ont été créés en 1921 et 1922. L'artiste a quitté le Turkestan à la fin de l'année 1921 pour se rendre à Moscou, mais en 1925, il a rejoint Stepanov et Mamontov qui avaient fui en Italie. Là, leurs chemins professionnels ont rapidement divergé, et personne n'a renoué avec le style qui caractérisait leur petite communauté en Asie centrale. Dispersées à travers les mémoires, les informations à propos du cercle de Stepanov sont restées trop fragmentaires pour être traitées comme un tout. Quant à leurs œuvres samarkandiennes, Stepanov, Issupov et Mamontov les ont emportées en Europe. Publiées quelques fois en Italie²¹, elles sont restées pratiquement inconnues en Asie centrale à cause du « rideau de fer »²². Ainsi, du cercle de Stepanov il ne restait qu'un seul artiste dont l'œuvre figurait sur la scène artistique d'Ouzbékistan : Aleksandr Nikolaev dit Usto Mumin.

Les premiers travaux connus d'Usto Mumin datent de 1923. Ils ont été produits au moment de l'épanouissement du cercle de Stepanov et portent son cachet particulier.

Après le départ de ses collègues, Usto Mumin a tenu durant quelques années à la plateforme esthétique du groupe. Ses œuvres les plus connues ont été créées entre 1923 et 1928. Durant cette période, l'artiste a travaillé non seulement les principes esthétiques des «Préraphaélites de Samarkand», mais aussi des sujets érotiques qui sont apparus pour la première fois dans une tempera créée dans le cercle de Stepanov : *Radenie à grenade*²³ (1923). À propos de cette tempera et de tous les travaux du «cycle érotique» des années 1920, nous avons écrit une monographie qui reste encore inédite²⁴. D'après une des hypothèses de cette étude, le cycle en question n'était pas une simple combinaison d'images aux sujets homoérotiques, mais un récit cohérent encodé dans des scènes qui se suivaient. *Radenie à grenade* sert de clé pour comprendre l'histoire racontée par Usto Mumin dont le point culminant – le rituel religieux soufi du mariage homosexuel – est représenté sur le tableau le plus connu de l'artiste : *Amitié, amour, éternité* (1928).

Il est important de noter que certains artistes du cercle de Stepanov connaissaient le récit «raconté» par Usto Mumin. Stepanov a reproduit au moins deux scènes de l'histoire d'Usto Mumin dans *Gamin-batcha* et *Étang* (1921-1924), et Petrov-Vodkin est revenu à ce sujet dans *Samarkand* (1926). Certains éléments nous permettent de croire qu'Usto Mumin a encodé dans le «récit» des détails autobiographiques. Dans l'Asie centrale de cette époque, l'exploration et les expressions créatives de l'homosexualité ont été doublement tabouisées : par les interdits rigides de l'islam qui y voyait un péché grave et le conservatisme naissant de l'État stalinien qui allait criminaliser les rapports homosexuels masculins. Ce contexte explique le caractère cryptologique du cycle homoérotique d'Usto Mumin. Pour s'exprimer à ce sujet en Asie centrale de cette époque, il fallait recourir à un langage symbolique et aux métaphores susceptibles d'être différemment interprétées dans des champs sémantiques variables : littérature soufie ou moderne russe, symbolisme européen et art de la Renaissance, mythes antiques et monothéisme philosophique. Nous comptons publier bientôt les résultats complets de notre étude consacrée à ce cycle. Pour le moment, il suffit de noter que, malgré les similitudes formelles qui rapprochaient les œuvres des «Préraphaélites de Samarkand», c'est seulement Usto Mumin qui a fait de l'amour le sujet central de ses tableaux. C'est lui qui a réuni en un tout des accessoires symboliques du sentiment amoureux qui seront par la suite appropriés par des artistes ouzbeks postsoviétiques.

USTO MUMIN DANS L'HISTOIRE DE LA « PEINTURE NATIONALE » DE L'OUBÉKISTAN

Les pouvoirs actuels des républiques d'Asie centrale profitent de toutes les occasions pour condamner le volontarisme des Soviétiques, en oubliant de mentionner que c'est à lui qu'elles doivent non seulement leur territoire, mais aussi leur existence. En fait, au début du XX^e siècle, la carte de la région incluait plusieurs entités étatiques et

territoriales disparates dont les noms – émirat de Boukhara, khanat de Khiva, gouvernorat du Turkestan, Semiretché, etc. – ne prédisposaient pas à la configuration actuelle des frontières centrasiatiques. La délimitation orchestrée par les pouvoirs soviétiques a débuté fin 1924. Les élites régionales ont été consultées, mais les décisions clés ont été prises à Moscou²⁵. Les documents de l'époque rapportent que, dans d'autres cas, sur la carte du monde pouvaient apparaître les républiques de Boukhara et du Khorezm²⁶, la République du Turkestan²⁷ ou les Républiques kirghize et kara-kirghize²⁸. Pourtant une fois que les décisions furent prises et que la machine de fabrication des États s'est mise à fonctionner, dans le domaine de la culture le système a eu pour fonction de légitimer la délimitation opérée. Les sciences humaines ont été appelées à écrire l'histoire de la «nation titulaire» de chaque république nouvellement née, et les historiens de l'art à découvrir ou plutôt à construire les particularités de l'«art national». Dès que ce dernier concept a été formulé, il est devenu une mesure permettant de définir la place et la valeur des phénomènes qui s'y rapportaient. Par conséquent, analyser l'œuvre d'un artiste signifiait découvrir le rôle qu'il avait joué dans l'histoire de l'«art national».

Le slogan de la «culture prolétarienne sur son contenu et nationale sur sa forme» a été lancé par Staline (1925) qui a prescrit «la montée de la culture nationale dans les républiques soviétiques de l'Est»²⁹. Toutefois, la notion d'«art national» restait obscure. Considéré par ses confrères bolcheviks comme un expert en «question nationale», Staline affirmait que la nation n'apparaît qu'avec la croissance du capitalisme³⁰. Pourtant, il a souligné à plusieurs reprises que les communautés autochtones du Turkestan n'ont jamais eu de classe ouvrière ni de capitalisme avant d'adhérer à l'Union soviétique, ce qui voulait dire dans le vocabulaire stalinien que les peuples et tribus d'Asie centrale n'ont jamais constitué des nations³¹. Alors, les nations devaient être créées simultanément avec les républiques qui portaient leur nom. En outre, cette fabrication des nations a été complétée par celle des langues officielles de chaque république (les langues étaient un prétexte à la délimitation des nations, mais aussi un objet de la «construction nationale»)³².

Durant la seconde moitié des années 1920, Staline a été l'un des leaders communistes les plus connus, mais sur le plan esthétique, son opinion n'a pas été la plus autoritaire. Lev Trotski, Nikolaï Boukharine, Anatoli Lounatcharski ont publié beaucoup plus de textes à propos de l'art. Pour cette raison, l'idée de la «forme nationale» a été très librement commentée avant le renforcement radical du pouvoir de Staline. Le «national» dans le vocabulaire de cette décennie pouvait prendre la forme de l'«oriental», du «régional» ou même du «religieux». Par exemple, Moïsej Ginzburg parlait de la «culture nationale des musulmans» et de la «culture nationale de l'Orient»³³, alors que Lazar' Rempel' et Vladimir Čepelev parlaient de l'«architecture nationale de l'Asie centrale»³⁴. C'est seulement depuis le début des années 1930 que les formules

stalinienne ont acquis un statut de vérité absolue aux yeux des artistes et critiques. Un rapport d'Ovanes Tatevas'jan publié par une revue moscovite représente bien les métamorphoses de l'époque :

« On a porté une attention particulière à l'éducation des cadres parmi les *nationaux* qui sont capables de profiter des spécificités quotidiennes des masses, en contribuant ainsi au développement de l'art national sur sa forme et socialiste sur son contenu³⁵. »

Cette réflexion révèle le rôle ambivalent des artistes non *nationaux* dans les républiques d'Asie centrale. Ils n'ont pas été capables d'exprimer l'« art national » des Ouzbeks ou des Tadjiks, puisqu'ils n'appartenaient pas à ces communautés ethniques, mais ils étaient aptes à « éduquer » les « cadres autochtones », à « peindre les particularités nationales de la vie populaire », à « tomber amoureux du pays oriental », etc.

Tout cela éclaircit les motivations des critiques qui ont analysé l'œuvre d'Usto Mumin. D'une part, ils ont été toujours attirés par les travaux des années 1920. D'autre part, ces travaux résistaient à l'intégration dans l'histoire de l'« art national de l'Ouzbékistan », parce que leur esthétique et problématique se sont formées dans le cercle des « Préraphaélites de Samarkand » avant que l'Ouzbékistan n'apparaisse sur la carte du monde. En fait, le cercle de Stepanov n'a jamais tenté de créer un « art national sur sa forme » pour qui que ce soit. Ce slogan n'était pas encore apparu dans les années d'activité du groupe, et les membres de celui-ci n'ont jamais été imprégnés du pathos démiurgique propre à l'avant-garde russe. En décrivant la contribution d'Usto Mumin à la formation de l'« art national de l'Ouzbékistan », les critiques ont rétroactivement cherché à imputer aux œuvres des années 1920 les valeurs idéologiques des époques postérieures. Au fur et à mesure des changements idéologiques, les analyses de l'œuvre d'Usto Mumin changeaient aussi. Il est possible d'observer comment, en fonction de la situation politique, l'artiste fut d'abord blâmé, puis exclu, ensuite disculpé et, finalement, glorifié et mythifié par les historiens de l'art.

Les premiers textes critiques importants à propos de l'art d'Ouzbékistan ont été écrits et publiés à Moscou, qui, jusqu'à la fin de l'époque soviétique, restait un juge suprême légitimant les processus artistiques dans les périphéries de l'URSS. Une critique des travaux d'Usto Mumin bien typique des années 1930 se trouve, par exemple, dans un livre de Vladimir Čepelev. L'auteur moscovite a vu en l'artiste un « orientaliste romantique » qui cherchait à « s'évader de la réalité postrévolutionnaire sous l'ombre de la mosquée ». D'où découlaient les « images flétries et irréelles de l'Orient » dans lesquelles « même l'exotisme était absent ». Čepelev qualifie la place occupée par le peintre d'« extrême droite »³⁶. Cette idée est proche de celle de Moisej Ginzburg qui, dans l'article sur l'« architecture nationale des peuples de l'URSS », a distingué dans la

réalité centrasiatique un « Orient mort » (les formes moribondes de l'architecture religieuse) et un « Orient vivant » (les formes de l'architecture populaire susceptibles d'être assimilées par la société socialiste)³⁷. Pourtant, ces deux textes sont séparés par une distance de huit ans. Au cours de cette période, le paradigme de la culture stalinienne a radicalement changé. Le milieu des années 1920 fut le moment de l'apogée de la soi-disant « sociologie vulgaire » selon laquelle la position de l'artiste à « l'extrême-droite » était prédéterminée par son origine sociale et sa « psychologie de classe ». Dans le meilleur des cas, un tel artiste pouvait être considéré comme *poputčik* (compagnon de voyage) *de la révolution*. D'après l'approche favorisée dans les années 1930, il est possible de rééduquer les *poputčiki*, « en les mobilisant pour la cause de la construction socialiste » et « en leur inspirant un enthousiasme prolétarien »³⁸. C'est Staline lui-même qui a imposé cet ajustement majeur, en initiant en 1932 la création de l'Union des écrivains soviétiques (de même que celles des artistes, des compositeurs, etc.), sans les ranger selon leur origine sociale. Dans l'esprit du temps, Čepelev a souligné quelques changements dans la « bonne direction » qui témoignaient de la « guérison sociale » d'Usto Mumin. Il s'agissait des travaux aux sujets socialement actuels créés au début des années 1930. Čepelev était prêt à accorder l'indulgence à l'artiste, mais, par précaution, il a également mentionné des symptômes résiduels de la « maladie ancienne ». Par exemple, en analysant le tableau *Or blanc* (1934) qui représentait une récolte du coton, il écrit :

« Dans cette œuvre consacrée au nouveau pays, les notes de la saine vision du monde commencent à s'unir dans une mélodie triomphale. Pourtant, il y a un petit personnage bachique dans un costume rouge qui est en dissonance avec la tonalité essentielle de l'œuvre. Cette figure d'un jeune Ouzbek, extrêmement esthétisée et fine, se balance au-dessus de la foule. Elle ne concorde pas avec toute la composition du tableau³⁹. »

Il est clair que le critique a saisi dans cette figure non pas un kolkhozien exprimant la joie, mais un personnage du « cycle érotique » d'Usto Mumin : le fameux *bača* qui s'est engagé dans sa danse extatique. Et Čepelev s'est empressé d'indiquer que ce type humain appartenant plutôt à l'« Orient mort » ne correspondait plus au mode de vie sain de l'homme soviétique. Une telle hésitation préventive était typique d'une époque exigeant la vigilance de classe : la période des Grandes purges s'approchait rapidement. D'ailleurs, elle n'a pas aidé Čepelev : son ouvrage a été sévèrement critiqué, et lui-même exilé en Asie centrale⁴⁰.

L'encouragement de la part de la critique moscovite a néanmoins contribué à une amélioration de la situation d'Usto Mumin à Tachkent. Même si l'Union des artistes d'Ouzbékistan blâmait de temps en temps l'« érotisme féodal » de ses œuvres des années 1920, Nikolaev est resté parmi les artistes les plus visibles sur la scène locale.

Sa connaissance de l'art populaire et sa capacité à travailler avec différents médias ont été très appréciées. Grâce à ces qualités, l'artiste reçoit la commande la plus prestigieuse de sa carrière : le design du pavillon ouzbek à l'Exposition agricole pansoviétique (1937-1938). Pourtant, au moment de l'exécution de ce travail, on a incriminé sa participation à un complot antirévolutionnaire⁴¹. En novembre 1938, l'artiste a été arrêté et ensuite condamné à trois ans de camp en Sibérie.

Après sa libération en 1941, Usto Mumin est devenu une triple figure du silence. D'abord dans la société stalinienne, il était dangereux de communiquer avec un « ancien ennemi du peuple » et même de mentionner son nom. Ensuite les années 1940 et le début des années 1950 étaient l'époque de l'homogénéisation du programme esthétique stalinien. Au cours des années 1930, les artistes des « républiques nationales » avaient la possibilité de sortir du cadre du réalisme uniformisé sous le prétexte d'explorer la « forme nationale ». Dans le contexte de la mobilisation de la guerre et de l'après-guerre, toute particularité formelle était à réprimer. En particulier, en Ouzbékistan se déclencha une lutte contre le « panturquisme » et le « paniranisme » qui entraîna une bataille esthétique contre la réutilisation de la miniature médiévale dans l'art socialiste. Les orthodoxes communistes ont soumis à une critique humiliante Čingiz Ahmarov, auteur des fresques dans le théâtre d'opéra et de ballet Navoï, autant que le professeur Vsevolod Zummer qui les avait ouvertement appréciées. D'après eux, il s'agissait de l'« annulation de toutes les réalisations positives des artistes de la République » et de la « glorification des traditions perverses de l'Orient féodal »⁴². De manière indirecte, cette critique affectait Usto Mumin, inspiré par la miniature depuis les années 1920. Enfin les rumeurs sur l'homosexualité de l'artiste ont toujours circulé dans son milieu. L'homosexualité a toujours été pénalisée, ce qui creusait le fossé entre l'artiste et la société. Il n'est pas étonnant que dans les années 1940-1950, Viktor Ufimcev, beau-frère d'Usto Mumin et artiste déjà reconnu, ait préféré ne pas s'exprimer à son propos⁴³. Même au milieu des années 1960, au moment du dégel politique, Igor Savickij, le fondateur de la célèbre collection du musée des beaux-arts de Noukous, redoutait de mentionner le nom d'Usto Mumin⁴⁴. De façon étonnante, le régime du silence n'a pas été aboli en 1950 lorsque Nikolaev a reçu le titre d'« Artiste émérite de l'Ouzbékistan », « pour sa grande contribution au développement de la culture et de l'art ». Les paradoxes de l'État stalinien sont parfois difficilement explicables : Čingiz Ahmarov a été critiqué en 1949 pour les mêmes fresques du théâtre Navoï pour lesquelles il avait reçu le prestigieux Prix Staline en 1948.

Usto Mumin appartenait à un milieu d'intellectuels russes qui se sont réunis en Ouzbékistan à l'époque dramatique des bouleversements sociaux, et c'est ce milieu qui a entrepris les premiers efforts de réhabilitation professionnelle de l'artiste. La première monographie sur Nikolaev a été écrite par Sof'ja Krukovskaja. Historienne de l'art, elle connaissait en personne l'artiste, de même que plusieurs autres représentants de l'élite

intellectuelle soviétique qui se sont exilés à Tachkent à la dure époque de Staline. Parmi ses proches figuraient le compositeur Aleksej Kozlovskij et l'historien Vsevolod Zummer, la poétesse Anna Akhmatova et le critique d'art Abram Efros. Krukovskaja avait une biographie typique des intellectuels de sa génération – deux de ses frères ont péri dans les « purges »⁴⁵ – et pour cette raison, sa monographie était en quelque sorte un énergique plaidoyer en faveur d'Usto Mumin. Dans les limites encore restreintes de la liberté permise au début des années 1970, elle a essayé de démontrer l'importance positive de l'œuvre de Nikolaev pour l'art ouzbek. Par ailleurs, l'historienne de l'art ne s'est pas limitée à « blanchir » l'artiste du point de vue idéologique. Son analyse des sources référentielles d'Usto Mumin a été particulièrement intéressante et précise. Une attention pertinente a été portée au cercle de Stepanov et aux goûts individuels de Nikolaev : comme témoin et amie personnelle, Krukovskaja connaissait beaucoup de choses. Toutefois, il est évident que le caractère et les omissions contraintes de cette publication étaient dus aux règles du jeu de l'époque brejnévienne ; sinon le texte n'aurait jamais été publié. Krukovskaja a été honnête en mésestimant les tableaux principaux de Nikolaev des années 1930, mais elle a expliqué cet échec non pas par le conformisme de l'artiste cherchant à survivre aux purges, mais par des spécificités de la peinture à l'huile insuffisamment apprivoisées par le peintre. Pointue et éloquente dans des détails secondaires, elle a prêté les caractéristiques les plus floues aux travaux d'Usto Mumin des années 1920. Analyser sérieusement le contenu du « cycle homoérotique » restait impossible. Pour en parler, Krukovskaja a trouvé des formules positives acceptables : le cycle a été interprété comme un « culte du beau jeune homme »⁴⁶, une « immersion dans l'esprit général de l'Orient »⁴⁷, un « désir de découvrir les réflexions philosophiques sur la vie humaine »⁴⁸. De telles considérations entreront dans le lexique des auteurs qui écriront non seulement sur Usto Mumin, mais aussi sur l'art ouzbek en général.

L'exigence essentielle de l'esthétique soviétique n'a pas changé : Krukovskaja avait à déterminer le rôle de l'artiste dans la construction de l'« art national ». Cet impératif devenait de plus en plus incontournable pour les raisons suivantes. Premièrement, vers les années 1970, les critiques d'art ont émis l'hypothèse qu'il existerait une « école de la peinture nationale de l'Ouzbékistan »⁴⁹. Deuxièmement, dans la république ouzbèke, l'art ancien et médiéval de l'Asie centrale a été assimilé et décrit en tant qu'art de l'Ouzbékistan⁵⁰. Krukovskaja a brossé un tableau pittoresque de l'adaptation rapide d'Usto Mumin à Samarkand, en citant, de toute évidence, les premières impressions de l'artiste des maisons de thé, médersas et bazars. Ses propres commentaires découlent du discours soviétique tardif. Elle affirme que Nikolaev « a utilisé presque tous les genres des arts visuels pour démontrer la particularité nationale de l'Ouzbékistan »⁵¹ et qu'il est devenu un « chanteur talentueux et passionné de l'Ouzbékistan »⁵². Les successeurs de Krukovskaja adopteront et enrichiront cette construction mentale présentiste.

Entre-temps, le danger de la modernisation incongrue de l'«histoire de l'art de l'Ouzbékistan» a été appréhendé par des chercheurs perspicaces bien avant les textes théoriques de François Hartog sur le présentisme dans les ouvrages historiques contemporains⁵³. Ainsi Aleksandr Belenickij, historien de l'art centrasiatique affirmait déjà que les textes de l'«école de Tachkent» étaient intéressants «pour comprendre le temps où ils sont écrits, et non pas l'époque dont ils parlent»⁵⁴.

Vers les années 1980, la situation idéologique en Ouzbékistan a profondément changé. Le communisme promis n'a pas été bâti, les sections utopiques du programme du Parti communiste ont été supprimées ou mises au second plan. De la construction de l'avenir universel, les priorités culturelles se sont clairement déplacées vers la commémoration du passé local. Dans l'art s'est fait remarquer le soi-disant «roman-tisme national» qui valorisait des références culturelles pré-soviétiques et cherchait des moyens d'expression alternatifs au réalisme socialiste traditionnel. Tout cela a influencé la tonalité des nouveaux textes consacrés à Usto Mumin. En 1982, dans le catalogue des œuvres de l'artiste, Rimma Eremjan se concentre sur la proximité de l'artiste par rapport au milieu local et sur la profondeur de son assimilation à la culture autochtone. Eremjan parle de Nikolaev comme s'il s'était transformé en autochtone :

«La fusion de l'artiste et de l'environnement dans ses premières œuvres [des années 1920] est tellement complète qu'il est difficile d'affirmer que ces travaux ont été faits par un artiste russe au XX^e siècle. Non seulement il a étudié l'Orient, mais il l'a entièrement accepté et s'y est consacré⁵⁵.»

De temps en temps, le texte d'Eremjan prend une forme de dithyrambe vertigineux dont le sens se perd derrière un lexique élogieux :

«La profonde compréhension du nouveau milieu [après l'arrivée de Nikolaev en Asie centrale] s'est transformée en capacité exceptionnelle à pénétrer le caractère du peuple et l'univers des objets qui entouraient l'artiste. Partout on sent la concentration de la pensée transformant les images en incarnation intime de sa compréhension spirituelle du sens de la vie⁵⁶ (*sic*).»

Cependant, l'idée la plus importante du critique consistait à dire que «les traditions nationales combinées avec l'art populaire sont organiquement entrées dans son œuvre»⁵⁷.

«Celui-ci, – continue le critique, – après avoir profondément absorbé l'art des peuples ouzbek et tadjik, présente un des plus intéressants exemples de la façon de résoudre le problème du style national⁵⁸.»

La quête individuelle d'Usto Mumin, entamée dans le cercle des «Préraphaélites de Samarkand», est encore davantage écartée pour laisser la place au récit idéologique de l'époque brejnevienne sur un artiste russe qui a résolu le problème de la création du style national ouzbek. Le contenu du cycle homoérotique est de nouveau resté dans la zone du silence : la réincarnation de l'ancien antihéros en protagoniste de l'art d'Ouzbékistan sous-entendait une épuration de son image de tout ce qui ne correspondait pas aux valeurs soviétiques.

À l'époque de la perestroïka, les critiques d'art formulent de nouvelles idées sur la spécificité de l'«école nationale de la peinture de l'Ouzbékistan». Voilà une description de la critique d'art Valentina Lakovskaja :

«Dans le genre quotidien, la fixation des faits cède la place à l'interprétation lyrique de la vie. Privées du naturalisme, ces représentations de l'être sont poétiques dans le sens de la découverte des idées générales dans le concret et le singulier. La peinture de l'Ouzbékistan se distingue aussi par un genre particulier réunissant des caractéristiques de la vie quotidienne et de l'histoire sur la base du modelage idéal de la réalité nationale, reposant sur un support littéraire ou directement sur la vie⁵⁹.»

À notre avis, cette tendance n'était qu'une partie de la réalité. À l'époque des nouveaux cataclysmes socioculturels, les artistes de l'Ouzbékistan ont aussi manifesté de l'intérêt pour un art critique, actuel et politiquement actif. Cependant, le discours disciplinaire de l'histoire de l'art, développé antérieurement à l'époque du conformisme politique et social, continuait de se répandre et de valoriser les visées artistiques inoffensives et anodines, comme les «métaphores philosophiques» ou le désir de «se pencher sur les problèmes essentiels de l'être». Adaptée à ces orientations et purifiée des connotations dérangeantes, l'œuvre d'Usto Mumin semblait convenir parfaitement à l'idéal recherché.

Dans ce contexte, la glorification de l'artiste en Ouzbékistan postsoviétique est plus compréhensible. Sur ce plan-là, l'article de Nigora Ahmedova «L'espace spirituel de Behzad dans l'art du XX^e siècle» semble le plus révélateur. Pour saisir de nouvelles nuances exprimées dans ce texte, il faut prendre en considération que la culture de l'Ouzbékistan a porté de manière flagrante le cachet autocratique du régime politique du pays. De l'époque stalinienne, elle a hérité une prédisposition au culte de la «personnalité principale». Rappelons que sous Staline, chaque domaine de la culture a obtenu sa «mini-divinité» : ainsi, Pouchkine a été nommé «poète-russe-en-chef» ; Maïakovski «le meilleur et le plus talentueux poète de l'époque socialiste» (c'est Staline que nous citons) ; Gorki le premier écrivain prolétarien dont les théâtres dramatiques et les «parcs de culture et de repos» devaient porter le nom, etc. De la même façon totalitaire, les Soviétiques ont sélectionné des protagonistes

de la culture dans les «républiques nationales». En Ouzbékistan indépendant, l'institution des nouveaux cultes suivait deux logiques : territoriale et extraterritoriale. La logique territoriale exigeait que l'objet ou le sujet de culte soit originaire ou lié au territoire actuel du pays. Par exemple, Tamerlan, premier héros de la mythologie ouzbèke contemporaine, est né et mort dans des villes qui se trouvent aujourd'hui en Ouzbékistan. La logique extraterritoriale a misé sur l'augmentation de l'«univers ouzbek» par le biais de l'inscription dans l'histoire nationale des personnages historiques qui ont vécu sur les terres voisines. Sur ce plan-là, l'exemple du miniaturiste persan Kamaledin Behzad est le plus représentatif. Né à Hérat (Afghanistan actuel) en 1450 et mort à Tabriz (Iran actuel) vers 1536, cet artiste a été néanmoins inclus par les pouvoirs ouzbeks dans le panthéon symbolique de la culture ouzbèke en tant que «père-fondateur» de l'«art national». L'Institut national des arts et du design, de même qu'un jardin-musée mémoriel à Tachkent portent présentement le nom de Behzad. Les célébrations de l'anniversaire de l'artiste en 2000 ont confirmé son statut exceptionnel : le président de la République a personnellement rédigé un texte consacré à son rôle capital dans l'histoire de la culture ouzbèke. Ainsi, les critiques d'art ont été obligés de reconstruire l'histoire de l'art ouzbek de sorte qu'elle démontre sa continuité cohérente depuis l'époque de Behzad jusqu'à nos jours. C'est sur cette tâche que Nigora Ahmedova s'est concentrée dans son article.

Trois paragraphes de ce texte sont consacrés à Usto Mumin. L'auteure a souligné la supériorité de Nikolaev sur d'autres artistes de son époque. D'après elle, les peintres comme Pavel Kouznetsov, Petrov-Vodkin ou Issupov n'ont pas réussi à «trouver un nouveau concept plastique de l'Orient... à cause de la courte durée de leur séjour au pays, d'où découlait l'impossibilité de se plonger dans l'univers artistique national»⁶⁰. En revanche :

«[Usto Mumin] qui avait relié sa vie à l'Ouzbékistan, a profondément compris les particularités de la vie, de la religion et de l'histoire du peuple. Il cherchait à trouver une nouvelle poétique de l'Orient et à la représenter dans sa «propre» forme esthétique validée par les siècles⁶¹. [En conséquence], en étudiant les traditions sans les styler, il tenait à élaborer les fondements esthétiques d'une nouvelle peinture ouzbèke en devenir⁶².»

Ces spéculations découlent d'une longue histoire de la construction du mythe de Nikolaev. Depuis le livre de Krukovskaja, on trouve des variations autour de l'hypothèse suivante : l'artiste aurait soigneusement étudié la culture des autochtones, aurait appris la langue ouzbèke et se serait finalement converti à l'islam pour s'intégrer entièrement au milieu autochtone. Cependant, une telle histoire n'est qu'une légende racontant la conduite exemplaire de l'artiste russe venu en Orient. Elle a été construite

conformément aux règles du discours soviétique et, par la suite, adoptée par les nouvelles élites ouzbèkes.

Selon les documents découverts récemment par Amanda Pope et Tchavdar Georgiev, Nikolaev s'est converti à l'islam trois mois après son arrivée en Asie centrale. Les causes de ce tournant de sa vie seront analysées en détail dans la monographie que nous espérons publier bientôt, mais assimiler en profondeur une culture étrangère en une si courte période de temps était impossible. *Radenie à grenade*, où se dévoile la quintessence de l'œuvre de l'artiste, a été créé aussi étonnement vite : deux ans après l'arrivée d'Usto Mumin à Samarkand. Issupov, quant à lui, a passé au Turkestan huit ans avant d'adhérer au cercle de Stepanov. Ainsi, les faits historiques renversent la belle légende. De plus, contrairement aux propos de Nigora Ahmedova, Nikolaev n'a pas décidé de lier définitivement son sort à l'Ouzbékistan tout de suite après son premier séjour. À la fin des années 1920, il est revenu en Russie, et c'est justement deux ans plus tard qu'il s'est de nouveau rendu à Tachkent. Après ce «retour définitif», il avait plus de temps pour apprendre la culture locale, et pourtant il n'a jamais plus rien créé de comparable aux premiers travaux produits à Samarkand.

Le critique d'art qui voudrait comprendre l'œuvre d'Usto Mumin des années 1920 devrait se concentrer sur les particularités de ce contexte lointain pouvant éclaircir le sens du cycle homoérotique⁶³. Nigora Ahmedova s'est donné une autre tâche : dans la perspective de plus en plus élargie de la «construction nationale», elle voulait mettre en relief l'élaboration des «fondements de l'art ouzbek», comme si c'était le but poursuivi par l'artiste. Cet objectif lui a permis de présenter Usto Mumin en tant que chaînon central entre Behzad et les leaders de l'art officiel dans l'Ouzbékistan contemporain.

Soulignons aussi une autre idée de Nigora Ahmedova mettant en relief la supériorité de Nikolaev par rapport aux artistes de son cercle. Selon elle, Usto Mumin a saisi mieux que personne le sens profond de la miniature orientale. Celle-ci, d'après Ahmedova, a incarné :

«Les principes esthétiques de l'Orient médiéval pour lequel il importait de représenter “non pas ce qui est et même pas ce qui arrive [de temps en temps], mais ce qui doit être”. Voilà pourquoi, la représentation dans la miniature n'est pas branchée sur la réalité et exerce des fonctions décidément différentes par rapport à l'art européen. Dans la miniature importe aussi le rôle de l'étiquette, de l'idéal médiéval, de la canonicité des sujets et des compositions⁶⁴.»

Effectivement, l'esthétique médiévale ne valorise pas les mêmes fonctions de l'art que les temps modernes. Comme preuve, il suffirait de citer l'idée de Pavel Florensky sur la perspective inversée dans l'icône russe qui laissait imaginer l'univers tel qu'il

était pensé et non pas tel qu'il était. Pourtant, le concept romantique de l'artiste qui présente la vie telle qu'elle doit être est entré dans le vocabulaire de base du réalisme socialiste, et c'est de ce point de départ qu'il est ressorti dans l'art de l'Ouzbékistan contemporain. Le caractère abstrait des sujets, l'absence de la problématique sociale, la concentration «philosophique» sur l'«être en général», de même que les représentations des sujets canoniques et, particulièrement, de jeunes garçons usto-muminiens à grenades découlent, donc, du réalisme socialiste tardif, et non pas de la miniature persane des époques lointaines.

USTO MUMIN DANS LES ŒUVRES D'ARTISTES DE L'OUBÉKISTAN

Les répercussions du style d'Usto Mumin dans l'œuvre des artistes de l'Ouzbékistan sont facilement identifiables. Essayons d'en observer la logique, l'histoire et les expressions contemporaines.

Parmi les artistes des premières décennies soviétiques, quelques-uns ont été inspirés par des œuvres d'Usto Mumin des années 1920, mais c'est Čingiz Ahmarov qui a consciemment abordé la même approche de la «miniaturisation de l'art moderne». Les biographies des deux artistes se distinguent par des tournures similaires. Les deux sont nés et ont reçu leur formation en Russie. Les deux, avant de s'installer définitivement en Ouzbékistan, ont effectué de longs séjours en Asie centrale. L'un et l'autre ont été sévèrement critiqués pour une «admiration réactionnaire de l'Orient féodal». Dans les années 1930, ils se sont rencontrés en personne et ont travaillé dans des mêmes revues. Il est bien probable que l'idée d'Ahmarov de réutiliser dans son art le style miniaturisé d'Usto Mumin résultait de ces collaborations. Ahmarov a emprunté plusieurs caractéristiques des premières œuvres de Mumin : la priorité de la ligne sur la couleur, le caractère conventionnel de la palette chromatique, l'idéalisation des jeunes personnages. Les premiers travaux picturaux connus d'Ahmarov – fresques du théâtre Navoi à Tachkent (1947) – sont déjà imprégnés de cette esthétique muminienne. Ahmarov s'est définitivement installé en Ouzbékistan en 1961, à l'âge de 49 ans. Ses premières réalisations de cette période – croquis pour le film *Étoile d'Ulugh Beg* (1962-1963) et un panneau dans le Musée d'Ulugh Beg (1963-1964) – sont liées à Samarkand et paraphrasent visiblement le style des œuvres graphiques d'Usto Mumin datant de 1923. Il est également possible de les associer aux croquis d'Usto Mumin pour l'opéra d'Aleksej Kozlovskij *Ulugh Beg* (1942) : il n'y a pas de doute qu'en acceptant les commandes consacrées à Samarkand de l'époque timouride, Ahmarov a voulu revoir les travaux de son ancien collègue et professeur. Depuis ce moment commence la période de maturité dans l'œuvre d'Ahmarov qui a été la plus médiatisée par les historiens de l'art. Elle a coïncidé avec le temps où les tendances mémorielles dans l'art de l'Ouzbékistan ont

commencé à l'emporter sur les projets utopiques. À l'époque d'épanouissement du «romantisme national» (années 1970 et 1980), Ahmarov a acquis le statut d'un classique honoré par le pouvoir local des marques de distinction les plus prestigieuses. En tant que grand maître, il a influencé la jeune génération d'artistes. Il s'agit avant tout de Džavlon Umarbekov et Bahodir Džalalov qui ont beaucoup engagé d'expériences avec le métissage des styles de la miniature orientale et de la Renaissance italienne.

On sait à quel point pour chaque phénomène sa genèse reste toujours importante. Les premiers travaux d'Umarbekov (*Hussayn Baykara et Alisher Navoi jeunes*, 1968) et de Džalalov (*Joueur de dotâr*, 1974) semblent des répliques apparentes du style usto-muminien. Ensuite, leurs voies artistiques ont maintes fois zigzagué. Les deux artistes ont essayé l'art abstrait et éprouvé les influences disparates des grands maîtres du XX^e siècle : muralistes mexicains, surréalistes européens, avant-gardistes russes, etc. En outre, Umarbekov s'est beaucoup inspiré de l'art d'Aleksandr Volkov, un autre grand artiste d'Asie centrale des années 1920 et 1930. Pourtant, les travaux les plus connus de Džalalov et d'Umarbekov restaient reliés aux combinaisons de la miniature et de la Renaissance derrière lesquelles se devine un désir de croiser l'Occident et l'Orient imaginaires. Il s'agit, avant tout, de *Homo sapiens* d'Umarbekov (1979) et d'*Âge d'or* de Džalalov (1990). À partir de ces deux œuvres, il est possible d'observer la métamorphose qui s'ensuit. Leurs personnages ont constitué une quintessence du patrimoine de l'Occident, de l'Orient et de la Russie. On y voit des regroupements de poètes, d'artistes, de musiciens, de philosophes, de savants évoquant les âges d'or de l'Europe et de l'Orient (Džalalov a souligné aussi l'importance de l'époque d'Andrei Roublev). Il s'agit, de toute évidence, des idoles qui ont influencé la formation spirituelle des deux auteurs. Pourtant dans les années 1990 ces mêmes artistes ont créé d'autres œuvres capitales ne rassemblant que des protagonistes de l'«histoire nationale» (Džalalov, *Sous le couvert de l'éternité*, 1995 ; Umarbekov, *Le maître des sept planètes*, 1995). Il est peu probable que les horizons culturels des artistes aient si brusquement changé : c'est plutôt la commande sociale qui les a modifiés. Ces modifications ont reproduit le même processus de localisation et d'«indigénisation» qui caractérise l'évolution des approches critiques d'Usto Mumin depuis Krukovskaja jusqu'à Ahmedova. Nous observons ainsi non pas les virages subjectifs de tel ou tel auteur, mais un ajustement systémique de la culture sur le plan axiologique.

À la fin des années 1970 et au début des années 1980, Ahmarov était un classique reconnu, alors que Džalalov et Umarbekov ont dirigé l'Union des artistes d'Ouzbékistan. Cela donne le droit d'affirmer que, vers le début de la perestroïka, les échos et extensions du style usto-muminien sont devenus le *mainstream* officiel de la peinture ouzbèke. La perestroïka a cependant mêlé les cartes. Le rideau de fer a été supprimé, les informations sur ce qui se passait sur la scène internationale ont pénétré en Asie

centrale, les interdictions idéologiques et esthétiques ont été abolies. Dans ce contexte, le monde imaginaire d'Achmarov et de ses adeptes a perdu toute sa transgressivité et, pire encore, a semblé suranné et détaché de la réalité. Derrière un tel art, on soupçonnait les intérêts du pouvoir qui le soutenait pour sa «représentativité nationale» et son caractère inoffensif sur le fond de critique sociale de plus en plus marquée. En quelques années, de 1987 à 1991, la physionomie de l'art de l'Ouzbékistan a radicalement changé. Le pouvoir de l'Union des artistes s'est considérablement affaibli ; plusieurs groupements artistiques sont apparus. Dans ce contexte, les imitations du style d'Usto Mumin semblaient relever de l'histoire lointaine.

Il serait inapproprié d'affirmer qu'après la chute de l'URSS, lorsque l'idéologie du «romantisme national» est devenue officielle, le courant artistique dominant est banalement retourné à ses tendances anciennes. Dans les années 1990, les artistes reviennent à la «peinture mémorielle»⁶⁵ renvoyant soit à un «âge d'or» abstrait, soit à la catégorie de l'«intemporel». C'est une époque de vif intérêt pour l'«art primitif», et en suivant cette inclination, plusieurs ont tenté d'élaborer une manière individuelle de représenter un «couple amoureux» considéré comme cellule primaire de l'univers (Rihsitulla Akramov, Fajzulla Ahmadalliev, Nodir Imamov, Gafur Kadyrov, Akmal' Nur, Šavkat Hakimov, etc.). Dans ces expériences, il ne s'agissait pas du retour aux motifs picturaux d'Usto Mumin, mais plutôt d'une quête parallèle. Pourtant de manière inattendue, ce processus interne de la scène locale a été influencé par l'Occident qui a provoqué une nouvelle vague d'imitations du style usto-muminien.

En 1989, l'artiste de Tachkent Daïma Rahmanbekova est partie en France. Durant les années 1990, elle a présenté quelques expositions à la galerie parisienne Flak (sous le nom de Daïma). À Tachkent, son parcours s'inscrivait dans le cadre de l'art graphique postmoderne proche de l'art né lors de la perestroïka. Cependant à Paris l'artiste a tout de suite commencé à travailler un style proche de celui de Mumin. Premièrement, dans ses travaux, il était question de métisser des traits de la Renaissance italienne initiale avec la miniature persane. Deuxièmement, l'ambiance et les détails des toiles de l'artiste ont été imprégnés de «splendeur orientale» et d'accessoires exotiques. Troisièmement, dans les peintures de Daïma figuraient des détails typiquement muminien, comme un «baiser de la caille» ou un rêve du jeune garçon avec une rose à l'oreille. Après tout, les personnages de l'artiste portaient un cachet d'androgynie et d'homoeotisme. Examinée à part, chaque particularité stylistique aurait pu être associée à un large champ référentiel, de la miniature kadjare jusqu'à l'école de Sienne. Mais rassemblées ensemble, elles évoquaient une source clairement identifiable – les travaux d'Usto Mumin des années 1920 – dans laquelle ont déjà fusionné tous les composants mentionnés. La seule véritable spécificité de la peinture de Daïma était son caractère délibérément orientaliste. La précision et la sobriété des travaux de Mumin ont cédé

la place à un exotisme évasif, et le «récit» encodé dans les scènes – aux images pittoresques de l'«Orient mystérieux» truffé d'allusions à la présence des sens cachés.

Une telle métamorphose – du postmoderne à l'orientalisme – est caractéristique des travaux d'artistes qui sont venus en Occident depuis les pays d'Asie ou d'Afrique. Dans leur pays abandonné, ils étaient habituellement représentants d'une culture européenne, alors qu'en Europe ils ont été le plus souvent contraints de représenter leurs prétendues racines asiatiques ou africaines, afin de satisfaire la curiosité et les attentes de la scène artistique internationale. On connaît plusieurs révoltes d'artistes-migrants contre une telle ségrégation néolibérale, et pourtant, la plupart de leurs collègues non-occidentaux ont joué plus ou moins volontiers le rôle attendu d'«ambassadeurs authentiques des pays lointains»⁶⁶. Une telle cohérence de la demande et de l'offre distingue le cas de Daïma. Les textes des critiques d'art parisiens dans les catalogues de l'artiste sont tissés des mêmes clichés orientalistes qui sont propres à ses œuvres :

«Daïma réitère l'Orient, la divine paresse, la chute immobile de l'âme, je ne sais quel prestige emprunté de la steppe, je ne sais quelle fabulation de cour mongole. D'un pays lointain et sans nom, le peintre nous dit la passivité millénaire, le temps qui s'écoule au long de fleuves impassibles, le temps qui s'abreuve de l'immensité, le temps qui règne⁶⁷.»

Les critiques ont spécialement noté l'androgynie des personnages masculins de Daïma⁶⁸ et le fait que l'artiste a su préserver le «trésor des miniatures des siècles évanouis»⁶⁹. Le nom d'Usto Mumin n'a jamais été mentionné en tant que principale source d'inspiration de l'artiste : premièrement, il est peu probable qu'à Paris ce nom ait été connu, et, deuxièmement, l'imitation du style d'un peintre russe risquait de dévaloriser l'«authenticité asiatique» de Daïma⁷⁰.

Ce qui constituait une question de survie à Paris, était perçu comme une histoire à succès en Ouzbékistan. Pour comprendre cette distorsion de la réalité, il faut revoir les particularités de l'aura parisienne à travers le prisme de la culture de Tachkent. Jusqu'à la fin du XX^e siècle, la capitale française était perçue en Asie centrale comme celle de la culture et, en particulier, celle des arts. Une telle vision s'imposait depuis la formation professionnelle des artistes. Les programmes des cours d'histoire de l'art s'achevaient par les tendances et courants de l'École de Paris, tels que le néo-impressionnisme, le fauvisme, le cubisme, etc. Pour enseigner durant le reste du XX^e siècle, il n'y a eu ni professeurs compétents ni manuels portant sur ce corpus. Ainsi, dans l'imagination de quelques générations d'artistes ouzbeks, Paris est resté *le* centre de la vie artistique qui sanctionnait et légitimait toutes les nouveautés dans les arts, comme il le faisait à la fin du XIX^e siècle et dans les années 1900 et 1910. La seule mention qu'une œuvre d'art ouzbek était montrée à Paris déclenchait non seulement une large reconnaissance

publique, mais aussi la transformation progressive de cet artefact en vraie légende de l'histoire de l'art centrasiatique. Par exemple, Paris a rendu également légendaires deux œuvres bien différentes : *La maison de thé à la grenade* d'Aleksandr Volkov (1924), vrai chef-d'œuvre de l'avant-garde centrasiatique, et *La madone ouzbèke* de Max Penson (années 1930), photographie routinière du maître. À la fin des années 1980, les frontières sont devenues plus transparentes, et plusieurs artistes ouzbeks se sont rendus en Occident : aux Pays-Bas, en Allemagne, aux États-Unis, en Angleterre. Cependant, ils n'ont pas été aptes à renverser la hiérarchie cultivée pendant des décennies, et la capitale de la France restait au sommet de cette hiérarchie. Par conséquent, les catalogues de Daïma ont attiré à Tachkent une attention singulière : ils circulaient d'un atelier d'artiste à l'autre en produisant des échos répercutés. Légitimé par Paris, le style d'Usto Mumin est revenu à Tachkent avec l'aura d'un phénomène actuel et commercialement prometteur, ce qui n'était pas rien dans le contexte local.

Depuis la fin des années 1990, des artistes de Tachkent se sont mis à produire des œuvres dans lesquelles figuraient des personnages androgynes, avec des grenades entre les mains ou des oiseaux dans les cages, une rose à l'oreille, rêveurs, dormeurs, amoureux, regardant loin et gardant silencieusement leurs secrets. Telle est la métamorphose de l'œuvre de Murad Karabaev, qui a délaissé ses inspirations de l'art naïf et, particulièrement, de Niko Pirosmiani, pour créer des séries très proches d'œuvres de Daïma, puis d'Usto Mumin lui-même⁷¹. Un parcours semblable caractérise aussi Babur Ismailov qui a abandonné son style expressif pour paraphraser des œuvres de Daïma et le « récit » de Mumin⁷². On voit apparaître des groupes théâtralisés, des adolescents androgynes avec grenades dans l'œuvre de Mohtarhan Isanov⁷³. La « mumification » de l'art ouzbek est devenue officielle lorsque le président de l'Académie des beaux-arts de l'Ouzbékistan Akmal' Nur a adhéré à ce mouvement⁷⁴. Reconnus par les institutions officielles ouzbèkes à la fin de l'ère socialiste et par des galeries commerciales parisiennes au début de l'époque postsoviétique, le style et les images recyclées d'Usto Mumin sont revenus dans la culture actuelle de l'Ouzbékistan et sont interprétés comme exemples d'« art national ».

Bien sûr, les paraphrases contemporaines ne sont pas que de simples imitations. Malgré une ressemblance apparente aux œuvres de Mumin, elles se rapportent aux interrogations esthétiques d'aujourd'hui, qui portent notamment sur l'hédonisme intrinsèque et le détachement de la réalité propres à l'« art oriental » ou sur l'« art national ». Ainsi, les œuvres s'éloignent de la source primaire et lui opposent des sens différents. Sans nier qu'Usto Mumin ait été très sincèrement inspiré du métissage de différents éléments stylistiques – Quattrocento italien, miniature persane, icônes russes, etc. – nous insistons sur l'hypothèse d'après laquelle le contenu du « cycle érotique » a été lié à la problématisation de l'homosexualité. Les champs référentiels évoqués

par l'artiste incluaient le moderne russe, tout à fait innovant sur cette question, des expériences soviétiques des années 1920 sur le remaniement radical de la famille et du mariage, de même que le potentiel émancipateur du soufisme. Les conditions de l'Asie centrale soviétique ne permettaient pas d'effectuer ouvertement de telles expériences, de représenter celles-ci dans l'espace public et même d'en discuter hors des cercles étroits d'initiés. Voilà pourquoi l'artiste a préféré encoder l'histoire d'amour et du mariage religieux homosexuel dans une série d'images dont le contenu est caché par un langage complexifié. Le caractère intemporel du « cycle érotique » a été pré-déterminé justement par le désir de le rendre moins vulnérable au jugement critique. D'où découle une narrativité cachée du cycle, des sujets métonymiques, tels qu'un « rêve dans un autre rêve », dont le sens se révèle seulement si l'on possède la « clé de codage » dissimulée dans les scènes de *Radenie à grenade*.

Les successeurs d'Usto Mumin ont pris la forme de ses travaux pour leur contenu. L'intemporalité de leurs œuvres est différemment interprétable à Paris et à Tachkent. À Paris, les rêves et la passivité des personnages de Daïma ne sont qu'une réponse aux attentes européennes concernant un authentique « Orient » qui dort encore quelque part, « dans un pays sans nom ». Tandis qu'en Ouzbékistan, les rêves des personnages d'Akmal' Nur incarnent déjà les scènes d'un jardin paradisiaque : c'est un art officiel du pays où toute critique sociale est exclue. Avant de se transformer en « école nationale de l'art ouzbek », la micro-histoire usto-muminienne a passé par plusieurs étapes. Tout ce qui concernait l'homoérotisme a été minutieusement filtré. Les imitations ont été inscrites dans de nouveaux contextes narratifs et stylistiques conformément aux discours dominants. Il s'est produit un transfert culturel au terme duquel les formes de la source initiale ne se voient que partiellement. Quant au contenu du processus, on pourrait dire que chaque démarche consécutive a été une tentative consciente de cacher de plus en plus profondément le sens du phénomène originel.

NOTES

* Le présent article est un texte original qui ne figure pas dans l'édition des actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013.

1. *Sub rosa* – expression latine « sous la rose » dans le vocabulaire romain signifie « sous le signe du silence ». D'après notre étude inédite consacrée au tableau d'Usto-Mumin *Amitié, amour, éternité* (1928), la représentation d'une rose dans cette œuvre indiquait la présence d'un secret dont il fallait garder le silence.

2. A. Hakimov, « Oščjušaetsja stremlenie hudožnikov k filosofskoj interpretacii socialnoj problematiki » (interview au Site internet ImhoArt), 19 février 2010, URL : <http://www.imhoart.uz/ru/istorii-uspekha/61-akbar-Hakimov-oshhushhaet-sya-stremlenie-khudozhnikov-k-filosofskoj-interpretacii-socialnoj-problematiki.html>. Consulté le 28 juillet 2014.

3. *Ibid.*. A. Hakimov a présenté à la V^e biennale de Tachkent le projet *Remake turkestanais* se référant au Turkestan colonial. D'après notre avis, le projet avait un caractère explicitement orientaliste. L'analyser en profondeur ne fait pas partie de nos objectifs. Il suffit de constater qu'il n'a pas influencé les champs référentiels des artistes ouzbeks qui ont généralement abandonné les sujets turkestanais après la fin de la biennale.
4. N. Ahmedova, «Problemy razvitiya sovremennogo iskusstva Uzbekistana», *No Mad's Land*, 2000, URL : <http://www.seca.kz/akhmedova.html> Consulté le 30 juillet 2014.
5. «Mify Zapada i mify Vostoka», *San''at*, 2005, n° 3-4, URL : http://sanat.orexca.com/2005-rus/2005-3-2/myths_west-2/. Consulté le 14 août 2014.
6. È. Gjul', «Nasledie v tvorčestve hudožnikov stran Central'noj Azii (rol' v sovremennoj hudožestvennoj praktike, specifika lokal'nyh interpretacij)», URL : <http://www.fdculture.com/nasledie>. Consulté le 14 août 2014.
7. *Ibid.*
8. A. Hakimov, «O gedonizme v iskusstve Central'noj Azii. Čast' I. Iskustvo drevnosti i rannego srednevekov'ja», *San''at*, 2010, n° 2; *idem*, «O gedonizme v iskusstve Central'noj Azii. Čast' II. Gedonizm v islamskom iskusstve», *San''at*, 2010, n° 3; *idem*, «O gedonizme v iskusstve Central'noj Azii. Čast' III. Gedonizm v sovremenom iskusstve», *San''at*, 2010, n° 4.
9. *Idem*, «O gedonizme v iskusstve Central'noj Azii. Čast' III», *loc.cit.* (note 8), URL : http://sanat.orexca.com/2010-rus/2010-4-2/akbar_khakimov-5/. Consulté le 14 août 2014.
10. N. Ahmedova, «Hudožnik v parabole vremeni i kul'tury», *San''at*, 2001, n° 3, URL : <http://sanat.orexca.com/2001-rus/2001-3-2/contemporary3-3/>. Consulté le 14 août 2014.
11. «VII Taškentskaja meždunarodnaja biennale sovremennogo iskusstva – kraski kul'tur» (entrevue avec Kamola Akilova), le 17 septembre 2013, URL : <http://www.uzdaily.uz/articles-id-17267.htm>. Consulté le 2 août 2014.
12. È. Gjul', «Vystuplenie na seminare "Izobrazitel'noe iskusstvo Uzbekistana segodnja: spektr poiskov i social'nyj status"», *Iskusstvo Uzbekistana na sovremennoj etape sociokul'turnogo razvitiya: materialy seminarov, doklady I kollokviuma ekspertov Švejcarskogo agentstva po razvitiyu i sotrudničestvu*, Tachkent, Švejcarskoe agentstvo po razvitiyu i sotrudničestvu, 2006, p. 153.
13. M. Bogatyreva, «V našej počve konceptualizm ne ukoreněn», 30 mai 2010, URL : <http://cultureuz.net/analitica/bogatireva/concept.html>. Consulté 2 août 2014.
14. A. Hakimov, «Salon CDX-2002. Vzgljad s Vostoka», URL : http://www.zdhsalon.ru/02/publicite/intro_1_r1.htm. Consulté le 27 octobre 2003.
15. K. Akilova, «Akmal' Nur: ja ispoveduju religiju ljubvi», *Družba narodov*, 2012, n° 5, URL : <http://magazines.russ.ru/družba/2012/5/a26.html>. Consulté le 14 août 2014.
16. *Ibid.*
17. B. Čuhovič [Chukhovich], «Prerafaelity Samarkanda: "ital'janskij" kružok Daniila Stepanova v 1920-e gody», *Kul'turnye cennosti. Bibliotheca Turkmennika, 2002-2003*, Saint-Petersbourg, European House, 2004, p. 130-146.
18. M. Masson, *Padajuščij minaret (severo-vostočnyj minaret Samarkandskogo medrese Ulugbeka)*, Tachkent, Uzbekistan, 1968, p. 15.
19. M. Zacchi, «Daniele Stepanov un pittore fotografo. Collezione privata di Angela Parravicini», URL : <http://www.fotografiaonline.net/010630/stepan2.htm>. Consulté le 30 mai 2004.
20. G. Soulier, *Les Influences orientales dans la peinture toscane*, Paris, Henri Laurens, 1924.
21. *La XV esposizione internazionale d'arte della città di Venezia*, 1926, Milano, Grandi Edizioni Artistiche, 1926; Giorgio Nicodemi, *Alessio Issupoff*, Milano, Edizione de «L'Arte», 1949.
22. C'est seulement Sof'ja Krukovskaja qui a cité la monographie de Giorgio Nicodemi : on suppose que la veuve d'Alexej Issupov la lui a montrée après son retour en URSS à la fin des années 1950.
23. *Radenie* – (russe), mot désignant un rituel pratiqué dans des sectes religieuses russes et caractérisé par des danses et chants spécifiques qui servent à provoquer un état extatique.
24. B. Chukhovich, «Amiitié, amour, éternité» d'*Usto Mumin*, manuscrit.
25. Pour une analyse plus nuancée des rapports entre le Centre et la périphérie au moment de la délimitation des frontières voir S. Gorshenina, *Asie centrale. L'invention des frontières et l'héritage russo-soviétique*, Paris, Éditions du CNRS, 2012.
26. En 1922 et 1923, Staline a à maintes reprises parlé de Boukhara et du Khorezm comme des républiques soviétiques potentielles. Voir J. Staline, «Vopros ob ob''edinenii nezavisimyh nacional'nyh respublik. Beseda s korrespondentom gazety "Pravda"», *Pravda*, n° 261, le 18 novembre 1922; *idem*, «Ob ob''edinenii sovetskikh respublik. Doklad na X Vserossijskom

- s'ezde Sovetov», le 26 décembre 1922, *Sočinenija*, vol. V, p. 151; *idem*, «Nacional'nye momenty v partijnom i gosudarstvennom stroitel'stve. Tezisy k XII s'ezdu RKP (b), odobrennye CK partii», *Sočinenija*, vol. V, p. 192.
27. S. Ašašin, «Zaroždenie sovremennoe sostojanie sredneaziatskikh nacionalizmov», in Valerij Tiškov, Viktor Šnir'el'man (éd.), *Nacionalizm v mirovoj istorii*, Moscou, Nauka, 2007, p. 353.
28. S. Gorshenina, *Asie centrale, op. cit.* (note 25), p. 231.
29. J. Staline, «O političeskikh zadačax Universiteta narodov Vostoka», *Sočinenija*, vol. VII, p. 138.
30. *Idem*, «Marksizm i nacional'nyj vopros», *Sočinenija*, vol. II, p. 303; *idem*, «Nacional'nyj vopros i leninizm. Otvet tovariščam Meškovy, Koval'čuku i drugim», *Sočinenija*, vol. XI, p. 335-341.
31. *Idem*, «Ob očerednyh zadačax partii v nacional'nom voprose. Tezisy k X s'ezdu RKP(b), utverždennye CK partii», *Sočinenija*, vol. V, p. 25.
32. W. Fierman, *Language Planning and National Development. The Uzbek Experience*, Berlin/New York, Mouton de Gruyter, 1991.
33. M. Ginzburg, «Nacional'naja arhitektura narodov SSSR», *Sovremennaja arhitektura*, 1926, n° 5-6, p. 113.
34. L. Rempel', V. Čepelev, «Nacional'naja arhitektura v Srednej Azii», *Iskusstvo v massy*, 1930, n° 8.
35. O. Tatevas'jan, «Iskusstvo nacional'nyh sovetskikh socialističeskikh respublik : Uzbekistan», *Za proletarskoe iskusstvo*, 1931, n° 6, p. 24.
36. V. Čepelev, *Iskusstvo sovetskogo Uzbekistana*, Léninegrad : Izdatel'stvo Leningradskogo oblastnogo sojuza sovetskikh hudožnikov, 1935, p. 97.
37. M. Ginzbourg, «Nacional'naja arhitektura narodov SSSR», *loc. cit.* (note 33).
38. A. Antonov, «O socialističeskoj mobilizacii iskusstva», *Iskusstvo v massy*, 1930, n° 4, p. 7.
39. V. Čepelev, *Iskusstvo sovetskogo Uzbekistana, op. cit.* (note 36), p. 103-104.
40. S. Goršenina [Gorshenina], «Sinjaja ptica sredneaziatskogo avangarda : sociologičeskie zametki istoriografa iskusstva», *Obščestvennoe mnenie*, 1998, n° 1, p. 134.
41. È. Šafranskaja, A. V. Nikolaev-Usto Mumin : *sud'ba v istorii i kul'ture (rekonstrukcija biografii hudožnika)*, Saint-Petersbourg, Svoe izdatel'stvo, 2014, p. 127.
42. In S. Goršenina [Gorshenina], «...Kakoj mne son prisnilsja nyne», *Zvezda Vostoka*, 1994, n° 9-10, p. 145.
43. È. Šafranskaja, A. V. Nikolaev-Usto Mumin, *op. cit.* (note 41), p. 10.
44. G. Uspenskaja, *Taškent – prekrasnaja èpoxa*, Saint-Petersbourg, Novyj mir iskusstva, 2008, p. 198.
45. «Krukovskij Mihail Antonovič», URL : http://www.petergen.com/krukowski/m_a_krukovski.html. Consulté le 10 août 2014. Pour les détails de la biographie de S. Krukovskaja voir S. Goršenina [Gorshenina], «...Kakoj mne son prisnilsja nyne», *loc. cit.* (note 42).
46. S. Krukovskaja, *Usto Mumin (Aleksandr Vasil'evič Nikolaev). 1897-1957. Žizn' i tvorčestvo*, Tachkent, Izdatel'stvo literatury i iskusstva imeni Gafura Guljama, 1973, p. 27.
47. *Ibid.*, p. 34.
48. *Ibid.*, p. 36.
49. R. Taktaš, «Osnovnye tendencii razvitiya sovremennoj živopisi Uzbekistana (1970)», *Hudožestvenno-kritičeskie ètudy*, Tachkent, Izdatel'stvo «FAN» AN Respubliki Uzbekistan, 1992, p. 48.
50. G. Pugačenkova, Lazar' Rempel', *Istorija iskusstv Uzbekistana s drevnejših vremen do serediny devjattadcatogo veka*, Moscou, Iskustvo, 1965.
51. S. Krukovskaja, *Usto Mumin, op. cit.* (note 46), p. 97.
52. *Ibid.*, p. 4.
53. F. Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.
54. L. Rempel', *Moi sovremenniki (20-e-80-e gody)*, Tachkent, Izdatel'stvo literatury i iskusstva imeni Gafura Guljama, 1992, p. 197.
55. R. Eremjan, *Usto-Mumin (A. Nikolaev)*, Tachkent, Izdatel'stvo literatury i iskusstva imeni Gafura Guljama, 1982, p. 17.
56. *Ibid.*, p. 22.
57. *Ibid.*, p. 20.
58. *Ibid.*, p. 20.
59. V. Lakovskaja, *Poslevoennaja stankovaja živopis' Uzbekistana*, Tachkent, Izdatel'stvo «FAN» AN Respubliki Uzbekistan, 1991, p. 113.

60. N. Ahmedova, «Duhovnoe prostranstvo Behzada v iskusstve XX veka», *San'at*, 2000, n° 2, p. 35.
61. *Ibid.*
62. *Ibid.*
63. L'Ouzbékistan reste parmi les 77 pays qui pénalisent les rapports homosexuels.
64. N. Ahmedova, «Duhovnoe prostranstvo Behzada», *loc. cit.* (note 60), p. 35.
65. A. Hakimov, «Mif i rea'lnost' v iskusstve Uzbekistana XX veka», *San'at*, n° 1-3, 1999, p. 21-22.
66. Voir : H. Musa, «Lettre à Jean-Hubert Martin», catalogue de l'exposition *Partage d'exotismes*, 5^e biennale de Lyon, 2000; *idem*, «Dix trucs pour ne pas devenir artiste africain» (1995), URL : http://artexclu.blogspot.ca/2007/06/dix-trucs-pour-ne-pas-devenir-artiste_4782.html. Consulté le 18 janvier 2014; I. Zabel, «“My” i “Drugie”», *Hudožestvennyj Žurnal*, 1998, n° 22; etc.
67. F. Ferrey, «La fille de Tamerlan et de Cimabue», dans *Daïma. Exposition «Route de la soie»*, Paris, Galerie Flak, 1993, p. 5.
68. B. Geoffroy-Schneiter, «Comme une recherche du temps perdu», in *Daïma. Peintre*, Paris, Artémoï éditions, 2001, p. 4.
69. A. Okada, «L'or du temps», in *Daïma. 'Rêve bleu'. Peinture*, Paris, Galerie Flak, 1999, p. 6.
70. Le recueil mentionnant Usto-Mumin à côté de Daïma est publié par des institutions françaises spécialisées en relations avec l'Asie centrale (F. Bressand, *À la Cour des Princes Timourides : Poésies et musiques d'Ouzbékistan*, Paris, Presses de l'imprimerie Jarach-la-Ruche, 1996).
71. *Train pour Paris*, 1995, et *Voyage à Baden-Baden*, 1996, vs *Tentation*, 2001; *Flux de cheveux noirs sur le canapé*, 2001; *La caille*, 2012; *Portrait du fils*, 2012.
72. *La descente de Croix*, 1992; *L'arche de Noé*, 1998, vs *Près de la fenêtre* et *Le baiser*, années 2000.
73. *Les enfants de la Vieille ville*, 2005; *Le paradis de grenades*, 2005
74. *Dans le jardin des grenades mûres*, début des années 2010; *Les amies*, 2011, etc.

SERGUEÏ ABASHIN*

Université européenne à Saint-Petersbourg, Russie

La cuisine ouzbèke en Russie

Durant des siècles, la Russie et l'Asie centrale connurent des échanges commerciaux qui, malgré les hauts et les bas, les menèrent à nouer entre elles des relations diplomatiques. Cette interrelation, au-delà des relations purement économiques et politiques, permit une appréhension mutuelle de la culture de l'«Autre» et la circulation des biens culturels et des idées. Au XIX^e-XX^e siècles, durant cent cinquante ans, la Russie et l'Asie centrale se sont retrouvées dans un seul et même État; d'abord la Russie impériale, puis l'URSS. Au cours de cette période, des millions de gens ont migré d'une région à l'autre, avec leurs habitudes de vie et leurs traditions. Après la chute de l'URSS, l'ampleur des échanges ne s'est pas démentie et s'est même accrue dans certains secteurs, mais, ce qui n'est pas négligeable, si le vecteur principal du transfert culturel allait, du temps de l'URSS, de la Russie à l'Asie centrale, le flux s'est cependant inversé dans les années 1990-2000.

Le présent article se propose de livrer une brève analyse de certaines particularités du transfert culturel contemporain de l'Ouzbékistan à la Russie dans le secteur de la restauration publique et commerciale (l'«*obščepit*», abréviation d'«*obščestvennoe pitanie*»), autrement dit la filière des entreprises de restauration en tous genres. Paraphrasant l'anthropologue A. Appadurai, cette filière d'activités étroitement spécialisée pourrait à première vue s'appeler le «*gastroscape*»¹, c'est-à-dire le «paysage du goût», qui englobe, avec les entreprises de la restauration commerciale, de nombreuses pratiques quotidiennes, des représentations mentales, des goûts, des attentes, des identités. Sous cet angle, il faut s'atteler à rechercher quels éléments de la cuisine ouzbèke sont passés dans l'*obščepit* russe, quels sont les symboles qui les marquent dans le paysage gastronomique, la manière dont ils se métamorphosent et se reconstruisent dans une situation nouvelle.

Les entreprises de restauration commerciale russes d'aujourd'hui n'appartiennent pas à la sphère étatique ; leur financement et leurs intérêts relevant exclusivement du secteur privé, elles ne sont dépendantes ni des représentations ni d'une quelconque classification liées à la politique de l'État. Généralement, l'ethnicité est étudiée à travers la politique de l'État, les lois et les mesures étatiques, les déclarations des représentants de l'administration, les actes des appareils répressifs, et, également, à travers le rôle dudit État dans la formation du savoir, d'un système de classification, dans l'«expertise», l'éducation (écoles et manuels), les médias, qui sont sous la dépendance prépondérante de l'État². Comme nous montrerons par la suite, dans la société russe, en dehors de la sphère étatique, d'autres facteurs, agents, secteurs d'activité et de pratiques de la vie quotidienne qui relèvent du secteur privé, sont désormais présents ; ils ont leurs propres classifications et savoirs qui sont soumis aux lois du marché et dont les objectifs sont la croissance des revenus, la victoire sur la concurrence, etc.

Deuxièmement, la particularité de la restauration est d'être extrêmement chargée de symboles. L'implantation des restaurants se fait en fonction de l'identité sociale de la clientèle potentiellement projetée, c'est-à-dire en fonction de la position sociale que le consommateur veut se faire reconnaître en fréquentant un restaurant donné, tout en cherchant à reconstituer ses goûts, ses habitudes alimentaires, son pouvoir d'achat, et la façon dont il doit gérer ses loisirs. Ces indicateurs représentatifs se forment à travers de nombreux canaux : Internet, la télévision, les livres, les magazines, l'instruction, la notion de convenance et les normes du groupe social auquel appartient le consommateur. Cela permet d'étudier la filière de la restauration non seulement en tant que sujet économique mais aussi comme un ensemble de pratiques sociales et culturelles, liées à l'histoire de différents symboles et à leur réappropriation.

Enfin, la troisième particularité de cette filière est sa très grande réactivité aux changements qui se produisent aujourd'hui dans le monde. Les migrations, le tourisme, les autres formes de flux massifs de populations entre les pays, créent un marché mondial de la consommation, tout à la fois métissé, diversifié et extrêmement hétérogène. La standardisation mondiale s'accompagne d'une diversification culturelle, de la formation d'une quantité de goûts et de styles qui cohabitent et se font concurrence. En particulier, on peut observer le plein essor dans les mégapoles de toutes sortes de restaurants «ethniques», qui permettent au citoyen ancien ou au primo-arrivant de s'approprier et d'appréhender l'expérience des «Autres». Dans ces conditions le transfert culturel est commercialisé et s'assimile à une des fonctions du capitalisme mondial, dans lequel les différents modèles ethniques occupent leurs niches spécifiques et se transforment en marques sûres, monnayables, à vendre ou à acheter. Sous cet angle il est intéressant d'examiner la manière dont se forme

la production de la diversité culturelle, ce qui est reconnu ou non par le marché en qualité de «valeur culturelle», et la façon dont ces valeurs s'adaptent à l'intérêt du consommateur.

Dans les années 1990, l'essor dans le secteur privé de la restauration commerciale en Russie, était un phénomène limité et élitaire. Le faible pouvoir d'achat de la population ne permettait pas de développer des entreprises de restauration hors domicile, ciblées sur les classes moyennes. La cuisine proposée à l'époque, axée sur les modèles européens reflétait notamment ce caractère élitaire. À la frontière des années 1990-2000, la situation évolua : le nombre des cafés et restaurants commença à augmenter rapidement, des chaînes apparurent dans la filière. On vit poindre sur les cartes un large assortiment de plats ; de nombreux restaurants ethniques variés commencèrent à prospérer. Ce fut aussi l'époque d'une expansion de la cuisine d'Asie centrale en Russie.

Notre objectif ici est de définir les stratégies de cette filière et de les répartir selon une certaine classification, en fonction de leurs aptitudes à s'approprier et maîtriser le thème centrasiatique.

En allant au plus simple, on peut déterminer trois types ou segments de restauration :

- 1) les entreprises de restauration avec service à table, haut de gamme ;
- 2) les entreprises de restauration avec service à table destinées aux classes moyennes ;
- 3) les fast-foods, c'est-à-dire la restauration rapide et bon marché.

Ces trois types se distinguent avant tout par le coût de la production, et par tous les autres éléments qui en découlent, que ce prix définit – la diversification des produits proposés, la présence d'un service à table et autres prestations, la présence d'une ambiance particulière, favorable à une consommation conviviale.

On peut également opérer un classement des restaurants en partant du groupe qui promeut une entreprise. Très conventionnellement on peut parler des grosses, des moyennes et des petites sociétés. Par ailleurs, une grosse société peut financer simultanément une chaîne de restaurants haut de gamme, des restaurants pour les classes moyennes, et un réseau bien développé de fast-foods. Les sociétés moyennes peuvent elles aussi travailler dans les trois secteurs. Les petites sociétés, par contre, se cantonnent le plus souvent dans le fast-food, mais elles peuvent se lancer aussi dans la création de restaurants «familiaux» et «simples» ciblés sur les classes moyennes. Autrement dit, pour un même type de restauration, la capacité financière d'une société permet, en restant dans la même gamme de prix, d'améliorer la qualité de la production et le niveau du service grâce aux avantages que présente une chaîne, une sélection plus stricte des cadres, un approvisionnement mieux centralisé.

La cuisine centrasiatique est présente aujourd'hui dans les trois segments de la filière et dans tous les types de sociétés. Toutefois, les plus actives sont les grosses sociétés qui, généralement, développent des chaînes de complexes de restauration. Il existe deux stratégies essentielles dans ce type de développement : certaines sociétés mettent l'accent sur le maillage territorial d'une ou de deux enseignes, d'autres misent sur la création d'enseignes séparées, en variant les cibles. Nous allons ici en présenter quelques exemples tout en cherchant à en dégager les caractéristiques sommaires.

La stratégie de créer des enseignes pour une clientèle ciblée est, à titre d'exemple, celle de la société de restauration *Triton*, propriétaire des restaurants le *Gultchatai* et le *Dastarkhan* à Saint-Petersbourg³. Le groupe possède également plusieurs restaurants proposant différentes cuisines, à savoir russe, géorgienne, italienne et thaï. Le *Gultchatai* s'adresse à une clientèle haut de gamme, tandis que le *Dastarkhan* cible les représentants des classes moyennes : les deux établissements, en conséquence, ont une qualité de service et une décoration bien distinctes (fig. 1). Autre exemple, le propriétaire du *Zolotaja Buhara* à Moscou, dont la stratégie est similaire⁴. Il est, du reste, propriétaire d'établissements à cuisines japonaise/chinoise. Le *Zolotaja Buhara* est le dernier projet de son propriétaire, qui a d'ailleurs déclaré que, dans la mesure où il était originaire d'Ouzbékistan, il lui «était facile d'ouvrir un restaurant ouzbek». Ce restaurant se classe parmi les établissements haut de gamme. Le troisième exemple dans le genre est l'*Ouzbek* à Moscou. Cet établissement se range parmi ceux qui ciblent la clientèle des classes moyennes, mais son propriétaire possède également des restaurants et des chaînes de cuisines italienne et espagnole, destinés à une clientèle haut de gamme.

La seconde stratégie – le «maillage territorial» – est celle du propriétaire de la chaîne des restaurants *Evrzija* (Eurasie), particulièrement populaire à Saint-Petersbourg, qui possède également des entreprises à Kazan et à Moscou. Son objectif est de développer au maximum un vaste réseau de restaurants «démocratiques», c'est-à-dire avec une offre tarifaire basse. L'enseigne principale de cette chaîne est la cuisine japonaise, mais pour élargir la clientèle, le propriétaire d'Eurasie a décidé de diversifier les cuisines. Comme il l'explique lui-même, «il faut rester dans le créneau oriental en mettant nettement l'accent sur les plats de viande». C'est là le rôle de la cuisine ouzbèke, désormais présente à la carte. Ceci dit, selon le propriétaire lui-même, «dès le premier jour, les clients ont adopté la cuisine ouzbèke au moins autant que les sushis!».

Le second exemple de cette stratégie territoriale est la chaîne moscovite *Čaihana n°1*, qui comprend une douzaine de restaurants du même nom⁵. Ciblés sur les classes moyennes, les établissements de la chaîne sont par ailleurs dotés d'un style *chill-out*, c'est-à-dire détendu, club. Ce qui fait ce confort c'est la situation du local, «son emplacement, la configuration des lieux, en première ligne, visible des passants et des

voitures», et une ambiance qui incite à la détente, créée par le cadre «oriental». Le propriétaire de la chaîne le dit lui-même :

«C'est quoi la "*Čaihana*", en fait, c'est quoi notre concept? Comment avons-nous créé la marque? C'est un endroit où on trouve une bonne cuisine ethnique, en l'occurrence ouzbèke, et c'est *chill-out*... voilà, c'est l'union de l'esthétique des clubs et de l'esthétique *chill-out* et j'ai décidé d'unir cela à une bonne cuisine orientale.»

À vrai dire, il reconnaît que l'aspect «oriental» est «en fait le fruit de [son] imagination et de celle de [ses] designers». L'emprunt du mot centrasiatique *čaihana* pour une marque a constitué ici une première dans la restauration où son emploi est d'ailleurs devenu par la suite très large. Le propriétaire de cette chaîne de restaurants ciblés sur les classes moyennes a ouvert également le Tamerlan, un restaurant haut de gamme, dans lequel il s'est efforcé d'exploiter l'image de l'«Orient» et d'associer la cuisine ouzbèke aux cuisines chinoise et japonaise (fig. 2).

On trouve à peu près la même stratégie chez le propriétaire de la chaîne *Urjuk* (son autre nom est *Hivinskaja čaihana. Urjuk*)⁶. Je présume que ces deux chaînes sont concurrentes, ceci dit, la chaîne des *Urjuk* détient plusieurs dizaines de restaurants et l'emporte de toute évidence en nombre sur celle des *Čaihana n°1*. Ce réseau se positionne lui aussi comme démocratique», convivial, avec une bonne cuisine (fig. 3). Le propriétaire de la chaîne en parlant de ses entreprises dit : «Je suis né à Tachkent. Toute personne qui a été en Ouzbékistan garde en mémoire l'hospitalité locale».

Tous les principaux acteurs de la restauration commerciale privée exploitent volontiers les images centrasiatiques aussi bien dans le créneau des restaurants haut de gamme, que celui des restaurants ciblant les classes moyennes. En Russie, on a vu naître un groupe entier de médias qui participent à la diffusion de ces images. Ils sont très actifs, organisent des événements, animent des émissions de cuisine à la télévision, et diffusent des pages internet, publient des livres sur la cuisine centrasiatique⁷. On peut donc s'interroger sur la raison de la popularité du thème centrasiatique dans la restauration et sur l'origine de cet effet de mode parmi les couches sociales supérieures et moyennes de la société russe.

Le fait que les restaurants spécialisés dans la cuisine centrasiatique utilisent délibérément les mots «Orient» et «oriental» pour définir leur propre image mérite notre attention. Les images centrasiatiques en Russie, incarnent, au-delà d'elles-mêmes, des images orientalistes plus générales qui à leur tour jouent un rôle majeur dans la détermination d'une identité «européenne»⁸. Ces images jouent pratiquement le même rôle que la cuisine arabe et la culture nord-africaine dans la formation de l'identité européenne, version française, ou la cuisine indo-pakistanaise et sa culture dans la

formation de l'identité européenne, version britannique. Dans la conscience russe, la cuisine centrasiatique avec les symboles qui l'accompagnent est associée à l'«Orient» et le représente pour les couches supérieures et les classes moyennes en Russie.

La division entre un «Occident contemporain, rationnel, actif et fort d'une part, et un Orient traditionnel, exotique, quasi statique, faible mais confortable, de l'autre, joue un rôle majeur dans la cohésion des Occidentaux/Européens considérés ici comme supérieurs au reste du monde. Cela rappelle, bien sûr, la suprématie coloniale passée et l'influence postcoloniale actuelle de certains pays sur d'autres. À travers une exploitation délibérée des images de l'Orient, les couches supérieures et moyennes de la société russe ressentent symboliquement leur appartenance à cette «civilisation supérieure» et rejoignent la «modernité» dans son interprétation européenne (fig. 4). Les restaurants centrasiatiques sont un des mécanismes qui font de la conscience de soi russe quelque chose de «contemporain», «européen» et cela concerne tout particulièrement les classes «supérieures ou moyennes» de ladite société.

À ce sujet, on peut se poser la question de savoir ce que signifie la labellisation «ouzbèke» de la cuisine centrasiatique (fig. 5). On trouve très rarement dans la restauration commerciale russe des entreprises qui mettent l'accent sur leur appartenance tadjike, kazakhe, kirghize ou turkmène. Mieux, les cuisines ouïghoure et doungane, au premier chef, très populaires en Asie centrale, sont totalement inconnues en Russie, à Moscou et à Saint-Petersbourg tout particulièrement, en tant qu'enseignes de restaurant, même si leurs plats figurent dans les menus. L'appellation globale «Asie centrale/moyenne» ou l'adjectif «centrasiatique», n'est pas répandue contrairement à la dénomination touchant la cuisine «caucasienne».

Ce phénomène d'appellation «ouzbèke» à propos de la cuisine centrasiatique existait déjà en Russie à l'époque soviétique. Le *Livre sur la nourriture saine et bonne* qui était alors l'édition de recettes la plus populaire, réservait une place de choix à un plat à base de riz sauté, le *plov ouzbek*⁹. Le livre contenait des recettes de *šurpa* (soupe), de *dolma*, de *basturma* sans qu'il ne soit fait mention de leur origine «ethnique». Ce célèbre *plov ouzbek*, naturellement très simplifié et dans une version déformée, a fini par devenir un plat standard ordinaire de la restauration commerciale privée ou collective, et il a été présent dans un grand nombre de restaurants et self-services. En 1951, déjà, un restaurant Ouzbékistan, dirigé depuis la République soviétique d'Ouzbékistan et qui représentait pour les Moscovites et les hôtes de la capitale une cuisine centrasiatique assez authentique, était inauguré à l'emplacement d'un restaurant français datant d'avant la Révolution.

Déjà à cette époque, l'image de l'«Orient» se structurait à partir des monuments historiques de Boukhara, Samarkand, et Khiva, villes situées en Ouzbékistan. On peut dire que le concept «ouzbek» est devenu une réplique, une métonymie, comme diraient sans doute les philologues, pour désigner l'Asie centrale comme entité, mais aussi l'«Orient»

dans sa totalité. Bien que les représentants des couches moyennes et supérieures d'aujourd'hui aient la possibilité de voyager au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, les clichés formés dans la période précédente restent de toute façon dans leur conscience, et dans les représentations qu'ils ont de «leur Orient», c'est-à-dire, l'Asie centrale et l'Ouzbékistan et ces clichés perdurent et constituent leur carte mentale du monde.

La notion d'«ouzbékitude» (*uzbekskost'*) n'englobe pas seulement le caractère oriental (*vostočnost'*) ou centrasiatique (*sredneaziatskost'*) en général de l'identité culturelle, ou encore les diverses traditions nationales, mais elle comprend également un grand nombre de traditions et d'images régionales. Le nom des restaurants en témoigne parfois (*Zeravshan*, *Khiva* et autres), ou cela apparaît parfois dans le menu, avec des mentions complémentaires comme celles «d'Andijan», «de Tachkent», «du Ferghana», «de Boukhara» etc. (fig. 6). Dans de nombreux menus «ouzbeks», on reconnaît des plats qui sont populaires à Tachkent et sont entrés dans l'assortiment gastronomique «standard» de la capitale ouzbèke. Toutefois, de nombreux détails qui ont de l'importance pour l'Asie centrale elle-même, perdent progressivement leur pertinence en Russie et passent au second plan.

Il nous faut également attirer l'attention sur le fait que la cuisine centrasiatique (dite ouzbèke) en Russie est en train de subir une série de métamorphoses et s'adapte au goût et habitudes de la clientèle locale. En particulier, dans le menu des restaurants centrasiatiques, des plats représentant des cuisines différentes (russe, caucasienne) accompagnent la cuisine phare. L'assortiment des salades et des desserts s'élargit, l'alcool est plus volontiers proposé à la consommation, etc. Les restaurants centrasiatiques se positionnent rarement en tant qu'établissements fréquentés par des consommateurs musulmans ou conformes à l'idéologie de l'islam; ils proposent en revanche des plats adaptés au jeûne orthodoxe durant le Carême pascal, conformément aux intérêts de leur principale clientèle.

Par sa popularité, la cuisine centrasiatique, dite ouzbèke, tient aujourd'hui une place de premier choix dans la restauration commerciale en Russie, au même rang que les cuisines japonaise, italienne et russe. Cette cuisine se développe rapidement, parce que les plats sont simples à préparer (les produits exotiques rares et coûteux en sont quasiment absents, ce qui limite les frais de transport et de conservation) et que leur goût est familier au consommateur russe (ce sont en majeure partie des produits à base de farine et de viande). Un facteur non négligeable est que l'Asie centrale, où le savoir-faire des cuisiniers est largement répandu, a rapidement fourni les restaurants russes en cadres et chefs qualifiés.

Nous désirerions enfin mentionner un aspect du transfert des images culturelles, des pratiques et artefacts d'Asie centrale dans la Russie contemporaine. Les représentations ou les visions de l'Asie centrale, savamment préparées et proposées, n'ont pas

la seule fonction de procurer du plaisir mais s'inscrivent dans les représentations du monde et de soi-même des différents groupes de la population. La cuisine centrasiatique constitue chez les Russes l'image d'un «Orient» exotique, dans lequel le Russe moyen se retrouve en arrivant au restaurant. En plus, il s'agit non pas de l'«Orient» en général, mais de «notre Orient», l'Orient russe, qui fut un temps soumis à l'empire du tsar et fit partie de l'URSS.

Comme l'affirmait E. Said dans sa conception de l'orientalisme, la création d'une telle image souligne encore davantage la frontière entre l'«Orient» et l'«Occident» et crée une hiérarchie entre eux. On peut supposer que la popularité de la cuisine centrasiatique en Russie est liée au fait que le principal consommateur des services de restauration appartient aux classes moyennes et supérieures. L'identité «européenne» mais en même temps le rapport dualiste à l'«Orient» perçu à la fois comme «étranger» tout à la fois exotique, lointain et attirant est un élément des représentations de soi de ces couches sociales. Ce jeu des significations permet à tous ceux qui sont inclus dans le «*gastroscape*» de transformer les différents symboles culturels en une partie de leur quotidien et de leur environnement.

*Traduit du russe par Fabienne Mariengof,
revu par Svetlana Gorshenina et Claude Rapin*



Figure 1. Café «Dastarhan» à Saint-Petersbourg © S. Abashin.



Figure 2, ci contre. Restaurant «Tamerlan» à Moscou © S. Abashin.

Figure 3, ci-dessous, à gauche. Café «Cajhana [Salon de thé] Khivien» à Moscou © S. Abashin.

Figure 4, ci-dessous, à droite. Café «Bazar de l'Alaï» à Moscou © S. Abashin.

Figure 5, en bas, à gauche. Café «L'Ouzbèke» à Ufa © S. Abashin.

Figure 6, en bas, à droite. Café «Boukhara» à Ekaterinburg © S. Abashin.



NOTES

* Le présent texte est une traduction de la version parue en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia: before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 298-304.

1. A. Appadurai, *Modernity of Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis and London, University of Minnesota Press, 1996, p. 27-47; L. M. Knauer, "Eating in Cuban", in A. Laó-Montes, A. Dávila (eds.), *Mambo Montage: The Latinization of New York*, New York, Columbia University Press, 2001, p. 425.

2. B. Anderson, *Imagined communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso, 1991.

3. *Gultchatai* est un prénom féminin qui fait allusion à l'un des personnages du film soviétique orientalisant *Beloe solnce pustyni* [Le soleil blanc du désert]; *Dastarkhan* en Asie centrale désigne un espace de restauration, une table d'hôtes, richement garnie (N.d.t.).

4. *La Boukhara dorée* (N.d.t.).

5. *Čaiħona* désigne une maison de thé (N.d.t.).

6. Urjuk, littéralement «abricot sec»; dans l'argot nationaliste russe il désigne également l'«Ouzbek». «*Hivinskaja čaiħona Urjuk*» signifie au premier niveau «La maison de thé de Khiva. L'Abricot sec» (N.d.t.).

7. H. Ganiev, *Vostočnyj pir s Hakimom Ganievym. Uzbekskaja kuhnja*, Moscou, Èksmo, 2012a; *ibid.*, *Plov delo tonkoe. Vostočnyj pir s Hakimom Ganievym*, Moscou, Èksmo, 2012b; L. Nikolaenko, *Uzbekskaja domašnaja kuhnja*, Moscou, Èksmo, 2012; S. Hankišiev, *Kazan, mangal I drugie mužskie udovol'stviya*, Moscou, Kolibri, 2007; *Ibid.*, *Kazan, baran I dastarkhan*, Moscou, Astrel', 2010; *Ibid.*, *Bazar, Kazan I dastarkhan*, Moscou, Astrel', 2013.

8. E. Said, *Orientalism: Western conceptions of the Orient*, New York, Pantheon Books, 1978.

9. *Kniga o vkusnoj I zdorovoj pišče*, Moscou, Piščepromizdat, 1952, p. 239; *ibid.*, Moscou, "Piščevaja promyšlennost", 1965, p. 293-294.

BORIS PETRIC*

CNE-Centre Norbert Elias, EHESS/CNRS

De la Route de la soie à la route du vin L'essor de la viticulture en Asie centrale chinoise

L'Europe et la Chine connaissent, depuis les années 1990, une intensification spectaculaire des échanges économiques. Les multiples circulations de marchandises aboutissent à l'ouverture de nouvelles routes dont les implications socio-culturelles restent largement à étudier. Même si la Chine a lancé de vastes projets routiers et ferroviaires, ces échanges concernent encore peu la constitution de routes terrestres assurant une continuité territoriale dans les flux de personnes et de marchandises comme cela a été probablement le cas au moment de la grandeur supposée de ladite Route de la soie. Un certain nombre d'échanges se dessinent néanmoins entre des territoires discontinus. Les échanges modernes se sont en effet considérablement complexifiés avec la possibilité de faire circuler des flux d'images et d'idées par les moyens techniques de la télévision et de l'Internet, mais aussi des flux de personnes grâce à la multiplication des voies aériennes. Ces nouveaux courants ne s'inscrivent donc plus forcément dans une continuité territoriale d'un État, et le progrès technique à lui seul ne permet pas d'expliquer le phénomène d'une globalisation des échanges déterritorialisés. L'intensification des échanges correspond aussi à une évolution de l'imaginaire des sociétés et à des volontés politiques inédites.

L'actuel engouement pour le vin en Chine, qui concerne particulièrement les relations entre l'Europe et la Chine, peut être un moyen de réfléchir plus globalement au développement de transferts culturels majeurs. Avec presque 600 000 hectares de superficie viticole, la Chine est en passe de devenir un des géants de l'économie viticole mondiale. Ce phénomène, qu'on ne soupçonnait pas il y a encore quelques années, concerne plus particulièrement certains territoires de l'ancienne Route de la soie, en particulier

le Xinjiang, la Mongolie intérieure, le Shaanxi et le Ningxia. Depuis quelques années, la Chine est au centre de toutes les attentions du monde viticole. L'explosion soudaine de la consommation, le développement spectaculaire de la production et le rôle croissant joué par Hong Kong pour les ventes aux enchères des vins de collection font de la Chine un acteur incontournable de la nouvelle géopolitique du vin au XXI^e siècle. La culture du vin connaît effectivement un engouement sans précédent alors que cette boisson ne s'est jamais imposée dans la réalité sociale, malgré de multiples tentatives extérieures ayant jalonné les différentes routes commerciales (terrestres et maritimes) reliant l'Eurasie. Aujourd'hui, l'imaginaire du vin est étroitement associé en Chine à la France, et offre la possibilité d'analyser un exemple concret de lien entre des hommes et des territoires aux relations discontinues. Bien au-delà de cet exemple, l'analyse de cette nouvelle étape de la diffusion du vin à grande échelle, symbole de l'adoption d'une norme de consommation mondialisée, invite à s'interroger sur la complexité des nouvelles architectures de certains transferts culturels dans le contexte de la globalisation.

LA PRÉSENCE HISTORIQUE DU VIN EN CHINE

La présence historique du vin en Chine épouse les différentes routes commerciales ayant structuré le vaste espace politique chinois au cours des siècles. Ces différents épisodes historiques n'ont aucune continuité, même si aujourd'hui des tentatives intellectuelles locales cherchent à tout prix à enraciner le vin dans l'histoire de la Chine. Il est fréquent de prendre connaissance de publications chinoises s'appuyant sur des sources archéologiques et historiques pour tenter d'inventer une tradition et une continuité viticole autochtone. Divers témoignages historiques évoquent la consommation du vin (*jiu*) ; ainsi la présence du vin se manifeste à travers des sources chinoises parlant d'une production viticole dans le Xinjiang et ses régions voisines¹, notamment à l'époque où la Route de la soie constitue un vecteur majeur d'accès au territoire chinois².

Cette route commerciale terrestre qui pénètre le monde chinois par l'Ouest occupe une place déterminante pour asseoir la diffusion de pratiques alimentaires, religieuses ou culturelles. La diffusion s'inscrit alors dans les relations avec les populations iranophones, puis turcophones qui commercent tout le long de l'Asie centrale. Les populations locales d'Asie centrale ont développé des relations culturelles et agricoles importantes avec des populations qui ont été au cœur du développement des premiers vignobles en Asie, notamment en Arménie (mont Ararat) et en Perse. C'est ainsi que les régions de Samarkand ou de Tachkent ont développé une certaine tradition viticole³. L'islamisation de ces régions a donné un statut précaire à cette boisson fermentée et alcoolisée (*sharbat*) qui demeure un interdit religieux, même s'il faut relativiser le respect de ces prescriptions. Les différentes populations habitant cette région, notamment

ouzbèkes et ouïghoures, ont néanmoins assuré une permanence de la culture de la vigne dans la perspective de produire des raisins secs (*kišmiš*), élément essentiel de la cuisine, notamment pour la préparation de leur plat traditionnel, un riz pilaf (*pulao*).

Bien plus tard, aux XVIII^e et XIX^e siècles, c'est par la mer et par l'Est que le vin connaît un nouveau développement avec la naissance des comptoirs coloniaux tout le long des côtes chinoises orientales⁴. Les multiples points d'ancrage commerciaux s'inscrivent aussi dans différentes tentatives de diffuser les valeurs occidentales en Orient, notamment, le christianisme. En effet l'implantation de différents monastères et congrégations religieuses se matérialise par le développement de petits vignobles. À proximité de Pékin, le Hebei devient alors un lieu important de production viticole. Mais c'est surtout la région du Shandong, avec une forte présence allemande autour de la ville de Tsingtao où se développe la viticulture, qui connaît un essor important.

Ces influences mineures se sont heurtées à d'autres imaginaires religieux prépondérants dans la culture orientale où le vin n'avait pas sa place. Comme le rappelle fort justement le géographe français Jean Robert Pitte, pour les «paganismes himalayen, taoïsme chinois, chamanisme, shintoïsme japonais, la plante alimentaire sacrée est le riz et la boisson que l'on en tire»⁵. C'est donc d'autres boissons qui permettent d'accéder à l'ivresse et au divin. Aujourd'hui encore, c'est effectivement le *baiju*, boisson distillée à base de céréales, qui reste l'alcool le plus consommé en Chine.

L'instauration du pouvoir communiste provoque la remise en cause de ces petits vignobles. Le vin et le vignoble sont alors des symboles de la présence étrangère qu'il faut éradiquer, et la plupart des vignobles sont abandonnés suite aux départs des Européens. De plus, le vin est associé à une pratique bourgeoise que l'idéologie communiste ne cherche donc pas à mettre en valeur. La production de vin connaît un nouveau rebondissement en Chine après la Deuxième Guerre mondiale. C'est dans le cadre de la collaboration avec des pays socialistes que la Chine relance une viticulture industrielle à travers des coopérations techniques avec notamment les «frères» roumains et bulgares.

Du côté de l'Asie centrale soviétique, une production de vin est développée à travers deux types de vin : un vin rouge liquoreux appelé *Kagor*⁶ et un vin effervescent artificiel (*sovetskoe šampanskoe* – champagne soviétique). Ces deux boissons sont essentiellement consommées par les femmes dans une société où la vodka demeure la boisson favorite de la population. Ces vins industriels sont produits par des usines d'État (*Tašvino* et *Samarkandvino*) qui ne cherchent pas pour autant à distinguer leur production d'autres usines présentes sur le territoire soviétique. Quelques amateurs continuent à développer une production artisanale pour leur propre consommation d'un vin qu'ils conservent souvent dans des jarres en terre cuite et qu'ils vendent sur un marché informel.

Cette production de part et d'autre de la frontière s'inscrit alors essentiellement dans une économie planifiée dont l'objectif est de produire des vins industriels de

masse pour le marché intérieur. Le nouveau contexte politique en Asie centrale post-soviétique modifie la situation et la production de vin est ébranlée par les réformes économiques et les changements de consommation.

En Chine, des grands groupes industriels produisent dans les années 1980 dans les régions du Hebei, du Xinjiang, ou du Shandong. Une nouvelle politique publique de plantation est lancée par les pouvoirs publics qui développent aussi des vignobles dans les régions de la Mongolie intérieure, du Ningxia et du Shaanxi. Aujourd'hui, le retour de la production viticole dans cette région du Xinjiang s'explique avant tout par une volonté politique édictée à Pékin afin notamment de développer de nouvelles activités dans les régions occidentales du pays, les plus pauvres.

L'ESSOR DE LA PRODUCTION CHINOISE

Avant de construire des politiques publiques pour favoriser le développement du vignoble, de nouvelles pratiques alimentaires de consommation ont été diffusées.

Les autorités chinoises ont massivement fait la promotion de la culture du vin pour plusieurs raisons. Ce volontarisme politique se comprend en tenant compte à la fois de considérations de politique intérieure et de la capacité chinoise à adopter une vision globale de l'économie mondiale. Différents acteurs de la filière viticole ont été encouragés par les autorités centrales et locales à accroître la superficie du vignoble.

Il faut s'attarder avant tout sur la période d'ouverture de la Chine de la fin des années 1980 et mettre en avant le rôle de nouvelles coopérations avec le monde occidental pour comprendre l'actuel engouement pour le vin. Plus généralement, le pouvoir chinois décide de moderniser son économie en s'ouvrant à la coopération internationale et en développant notamment un nouveau modèle d'entreprise : la joint-venture. Ce type d'entreprise se généralise dans les années 1990 et connaît un succès incroyable qui fait que plus de 59 000 entreprises adoptent ce modèle⁷.

Le secteur viticole et des spiritueux n'échappe pas à cette logique et les grands groupes chinois développent des coopérations. La Chine s'ouvre et souhaite ainsi développer de nouveaux partenariats pour transformer son économie. Les autorités jouent un rôle de premier plan. Elles ouvrent l'espace économique sans remettre en cause certains piliers de leur conception de l'économie politique. La terre agricole reste un bien inaliénable. Il est impossible d'acheter en Chine de la terre et l'accès au foncier est seulement possible par l'intermédiaire de baux contractés avec l'État. Dans ce contexte, les étrangers peuvent participer au développement de la nouvelle économie chinoise en contractant des partenariats locaux qui peuvent négocier un bail sur le foncier. L'économie du vin suit cette logique. De grandes entreprises multinationales comme Domecq, Pernod Ricard, Castel, LVMH signent des accords avec les grandes entreprises chinoises

comme Changyu, Great Wall (CofCo), Dragon Seal et Dynasty. Ce développement a lieu essentiellement dans les vignobles du Xinjiang, du Shandong et du Hebei.

PANORAMA DES « PASSEURS » DE CONNAISSANCES

Pour les Chinois, la coopération est une stratégie contextuelle visant à acquérir un savoir-faire et construire une économie qui, rapidement, doit limiter ses importations. C'est donc dans cette perspective que la production du vin connaît un tel accroissement ces dernières années. Le partenariat permet d'élaborer des transferts capitalistiques et technologiques. La France, principal acteur de l'économie viticole mondiale, va participer activement à ce processus de différentes manières. On peut citer tout d'abord l'importance du domaine viticole franco-chinois dans le Hebei. Paris a investi 2 000 000 d'euros dans cette ferme expérimentale, qui est aujourd'hui considérée comme un véritable fiasco par la coopération française. Elle a néanmoins permis de nouer des partenariats avec des écoles de formation françaises, d'opérer des transferts importants de savoir-faire, de développer des expérimentations en terme de plantations de cépages, etc. Tous ces échanges ont permis l'éclosion des premiers artisans de la viticulture chinoise dont l'œnologue reconnu Li Demei qui est devenu un des acteurs incontournables de la filière viticole en tant que consultant pour différents chais en Chine.

De plus, de grands groupes à capitaux français ont également investi dans la production sous forme de joint-venture pour contribuer au développement de la production chinoise (Pernod Ricard, LVMH, Castel...) avec des résultats plus ou moins mitigés. Pernod Ricard qui est toujours présent en Chine dans le Ningxia avec son domaine Helan Mountains a préféré se retirer d'un premier partenariat avec la société Dragon Seal qui produit essentiellement dans la région du Hebei autour de Pékin. Castel s'est associé à l'entreprise Changyu largement implantée dans le Shandong.

Dans les années 2000, l'essor de la production viticole s'inscrit aussi dans une volonté politique plus générale de développer le grand Ouest chinois qui n'a pas connu le même développement que les régions côtières. Le Xinjiang devient ainsi une région prioritaire où se développe massivement la superficie viticole. Il existe une culture de la vigne développée par la population locale ouïghoure qui utilise plutôt le raisin pour son alimentation. On fait même appel à l'armée pour planter massivement afin de renforcer une production industrielle comme dans le Shandong ; de nombreux investissements ont lieu dans le développement de ce vignoble. D'autres petites régions pauvres le long du fleuve Jaune se mettent aussi à la viticulture. La Mongolie intérieure, le Shanxi, le Shaanxi et le Ningxia développent de manière spectaculaire leur vignoble. Les autorités locales en font même un objet de développement économique et favorisent l'implantation de vignobles pour limiter l'exode rural et créer des emplois. Le développement

de ces vignobles ne s'appuie pas uniquement sur les grands groupes industriels de la filière viticole. On voit aussi apparaître de nouveaux acteurs qui se lancent dans une production fondée sur des vignobles de plus petite taille et qui affichent une volonté de faire un vin de qualité. Cette politique d'investissement croise également une problématique importante de la société chinoise. Le pouvoir central sollicite des investissements de la part d'acteurs économiques han pour s'implanter dans des régions comme le Xinjiang où la majorité de la population rurale est constituée d'Ouïghours.

D'un point de vue technique, le développement de ce vignoble s'appuie sur deux aspects techniques majeurs. C'est la méthode d'irrigation avec la proximité du fleuve Jaune qui permet à la vigne de s'implanter dans ses régions désertiques et froides. Pour éviter les désastres du gel l'hiver, les vignes sont enterrées dans le sol, ce qui demande une main-d'œuvre importante et coûteuse.

Tout un discours politique accompagne le développement viticole de ces régions. Ainsi, un vigneron explique :

« Nous contribuons à fixer le sable et limiter les tempêtes de sable sur Pékin et les grandes villes de l'Est. Nous avons un rôle collectif très important : faire verdier un désert et améliorer la vie de nos concitoyens⁸. »

Cette dimension collective est récurrente parmi les nouveaux acteurs du vin dont l'investissement se justifie toujours par une contribution au projet collectif national. Jian Han, propriétaire du château Hansen en Mongolie intérieure confirme :

« L'évolution de notre société est indissociable du développement de notre pays... Mon objectif c'est aussi de transformer le désert pour en faire un désert vert. C'est un rêve collectif de transformer la nature, c'est un devoir pour la société. »

Il y a également un discours collectif très important sur la nécessité que la Chine produise un certain nombre de produits qui sont associés à un prestige mondial pour limiter les importations et la dépendance à l'égard de l'extérieur. Au début de l'année 2012, suite à une vente aux enchères, un riche Chinois a ainsi fait sensation sur la toile chinoise en achetant deux bouteilles de vins d'Alsace à 12 000 euros avant de les casser immédiatement devant les journalistes appelant les chinois à un sursaut national en consommant du vin chinois.

À partir de 2005-2006, on assiste à une diversification des producteurs de vin. Les grands groupes de la filière viticole ne sont plus seuls et de nouveaux riches chinois, en collaboration avec certaines autorités locales, deviennent des acteurs majeurs de la filière viticole. Ces nouveaux entrepreneurs n'hésitent pas à employer les meilleurs

experts mondiaux. Pédologues, pépiniéristes ou œnologues et architectes français sont sollicités pour faire sortir de terre des vignobles à la superficie impressionnante affublés de copies de châteaux français. Le responsable du comité du vin du Ningxia confie :

« Notre gouvernement a fait du vin une priorité de développement et nous espérons ainsi continuer à attirer des investissements étrangers. Il y a actuellement 30 chais et 35 châteaux sont en construction. Nous voulons devenir une appellation d'origine contrôlée et faire du vin de qualité. »

Ce nouveau tournant ne s'explique pas seulement par la volonté politique affichée de développer les régions les plus pauvres. Il intervient aussi dans une situation où des promoteurs immobiliers cherchent de nouveaux secteurs d'investissement. Il faut savoir que le boom immobilier urbain est à l'origine d'enrichissements considérables. Désormais, le pouvoir chinois limite l'expansion des villes et tente d'orienter les investissements vers l'espace rural et vers les zones les plus pauvres. Il s'agit aussi de répondre aux attentes des classes moyennes et supérieures urbaines qui souhaitent avoir un accès croissant aux loisirs. Les importants investissements actuels dans l'œnotourisme apparaissent avant tout comme une stratégie permettant à des promoteurs immobiliers de poursuivre leur expansion. La construction d'un vignoble n'est parfois qu'un prétexte permettant de justifier la construction de grands complexes hôteliers ou résidentiels dans la Chine rurale. C'est ainsi que la plupart des projets dans le Ningxia ou dans le Shandong (fig. 1) sont de vastes complexes touristiques. Le château n'est pas habité par les propriétaires, mais fait partie d'un vaste complexe hôtelier pouvant comprendre golf, tennis et autres loisirs. Un attentif observateur de la filière viticole explique :

« Moi, je préfère relativiser l'intérêt actuel sur le vin car tu dois comprendre que tous ces hommes d'affaire chinois ont d'abord une stratégie complexe par rapport à leurs investissements. Faire un vignoble, c'est avant tout pouvoir obtenir un bail des autorités sur le foncier. Souvent ils s'en foutent de la vigne et peut être qu'avec l'expansion urbaine, dans dix ou vingt ans la vigne sera rasée, mais ils garderont le bail sur le foncier...tu comprends, l'enjeu est considérable. »

Aujourd'hui, la viticulture chinoise connaît donc une nouvelle complexification par l'émergence d'une multitude d'acteurs qui ne se réduisent plus à quelques géants de l'industrie agro-alimentaire.

Parallèlement, le gouvernement chinois s'intéresse au vin comme un produit symbolisant l'insertion dans la mondialisation. Lors du XVII^e Congrès du PC chinois (2008), toute une réflexion est menée sur le soft-power des marchandises⁹. Certaines marchandises n'ont pas seulement une valeur économique, mais sont des produits culturels à forte valeur ajoutée dans les échanges économiques mondiaux. Cette prise de conscience de

la nécessité de penser l'influence à travers la production marchande, pousse le gouvernement à être attentif aux développements de produits à forte valeur culturelle et identitaire. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre aussi l'essor d'un produit comme le vin ayant une forte dimension culturelle dans la bataille mondiale du «branding»¹⁰.

Un des propriétaires d'un vignoble au Ningxia, ancien dirigeant local du parti communiste, insiste :

«Mon rêve est simple, c'est que mon vin soit la fierté de la Chine dans le monde. Nous aussi nous sommes capables de faire de grands vins et nous allons le prouver au monde entier... Je vais maintenant m'attaquer à l'export en m'appuyant sur nos diasporas dans le monde.»

Une fois de plus, la justification de l'investissement dans le vin s'articule à une dimension collective et ne se justifie pas en fonction d'un rêve individuel. Le développement de projets dans le Ningxia s'impose comme étant la preuve que les Chinois peuvent faire un vin de qualité. De jeunes œnologues ont commencé à illustrer cette nouvelle tendance. Dans le Ningxia, l'étonnante œnologue Emma Gao du domaine Silver Heights, formée à l'Institut d'œnologie de Bordeaux, ou Jhing Zhang du domaine Jiabelan, Ningxia, ancienne salariée de chai franco-chinois, ont reçu des décorations à des concours internationaux ou ont été distinguées par des revues internationales comme *Decanter* ou la *Revue des vins de France*.

De très nombreux projets comme celui du français Domaine Baron de Rothschild (DBR) dans la région de Penglai (Shandong) s'inscrivent dans cette perspective de développement d'un vin de qualité en Chine. En collaboration avec le groupe CITIC, DBR a planté un vignoble de 15 hectares et pense produire en 2014 le premier millésime. La célèbre marque aux cinq flèches espère s'appuyer sur la réputation incontestée du château Lafitte en Chine pour assurer la réussite de cette nouvelle expérience économique. On pourrait aussi évoquer l'association de LVMH avec le chinois VATS pour lancer la production de vin rouge dans la province du Yunnan.

Les acteurs de la filière viticole en Chine continuent à explorer ce vaste territoire pour découvrir les meilleurs terroirs permettant la réalisation de vins de qualité. Les plus grands consultants du vin dans le monde sont là. Spécialistes des sols (pédologues), célèbres *flying wine makers* bordelais, pépiniéristes de Carpentras, consultants et techniciens agricoles français sont sollicités pour contribuer à cette nouvelle phase de développement de la production viticole chinoise¹¹. Un œnologue français connaissant bien les différentes régions viticoles explique :

«Je pense que les trois principales régions, à savoir le Hebei, le Shandong et le Xinjiang n'ont pas d'avenir pour différentes raisons. Tout d'abord, le futur du Xinjiang semble incertain, car enterrer

la vigne pose un vrai problème de coût à long terme et il y a déjà une difficulté de main-d'œuvre. À terme ce système est donc très fragile. Je ne parle même pas des questions d'irrigation et du problème de l'eau [...] sans compter les problèmes politiques avec les Ouïghours. Pour le Hebei, l'avancée de la ville est impressionnante. Les paysans préfèrent abandonner leur terre et aller travailler dans le bâtiment... c'est plus rentable !»

Un autre œnologue français explique que le Shandong est une région où la viticulture doit surmonter aussi d'autres problèmes :

«Je ne suis pas du tout sûr qu'ici soit la meilleure région. Nous avons un gros problème avec l'humidité du climat combinée à la chaleur... c'est le vecteur de beaucoup de maladies et on doit donc beaucoup traiter... nous n'avons peut-être pas encore trouvé l'endroit idéal pour faire du vin en Chine.»

C'est ainsi que beaucoup parlent de l'intérêt actuel du Ningxia. Plus globalement beaucoup d'acteurs continuent à prospecter dans l'immensité du territoire chinois pour trouver le lieu le plus approprié au développement de la vigne. Selon l'OIV, la Chine est actuellement le sixième producteur mondial et l'augmentation spectaculaire de la superficie viticole va probablement en faire rapidement un des vignobles mondiaux les plus importants.

Premièrement, elle permet aux producteurs chinois de s'approvisionner plus facilement en vins industriels étrangers. Ces «bulk wine»¹² venant du Chili, mais aussi de France, leur permettent de couper et d'améliorer leurs vins chinois. Un très important producteur de vrac dans le bordelais me confie :

«Personne n'ose le dire sur la place de Bordeaux, mais on vend beaucoup de vins en vrac en Chine. Je rentre tout juste du Xinjiang où j'ai un gros client qui m'achète de gros volumes de vin pour couper ses vins.»

Cette pratique de coupage est très répandue en Chine aussi bien pour faire face aux caprices de la nature que pour remplir les exigences du plan que les grosses entreprises doivent à tout prix respecter. On peut ainsi penser que certains vins chinois sont même parfois des vins étrangers étiquetés comme produit local.

LE DÉVELOPPEMENT DE LA CONSOMMATION

La production chinoise est importante avant tout pour répondre au marché intérieur où l'on estime déjà que 70 % des vins consommés sont des vins chinois¹³. L'explosion

de la consommation chinoise peut se comprendre en tenant compte de deux éléments déterminants. Tout d'abord, les autorités chinoises favorisent la consommation de vin par rapport à des enjeux de santé publique. Le vin fait l'objet de publicité à la télévision, d'émissions où l'on évoque ses vertus pour la santé. Le gouvernement chinois espère ainsi limiter la consommation d'alcools forts comme le *baiju* qui fait des ravages parmi la population masculine. Le gouvernement souhaite développer aussi la viticulture, car sa production s'organise sur des «terres pauvres» tandis que la production de *baiju* mobilise des rizières qui pourraient être consacrées à l'alimentation de la population.

Par ailleurs, l'autre élément déterminant est que le vin fait partie de produits icônes dans l'imaginaire de la société chinoise du XXI^e siècle. Le vin fait son apparition dans des films chinois à succès. Le vin et le champagne accèdent aux banquets officiels et trônent sur la table des nouveaux riches chinois. Les vins et en particulier les vins français sont associés à l'accès à la nouvelle société chinoise de consommation globalisée où certains produits deviennent des marqueurs sociaux. C'est un produit de luxe et de prestige qui sert autant à se distinguer socialement pour les classes moyennes et supérieures urbaines qu'à ressentir un sentiment d'appartenance à l'univers d'un monde globalisé.

Le marché chinois du vin est très complexe à comprendre pour les différents distributeurs de vin en Chine. Une des raisons, me semble-t-il, est qu'il ne faut pas confondre les pratiques de consommation et le marché. Le vin est donc associé aujourd'hui à un produit de prestige. Ce produit vient alors s'enraciner dans une société où la culture du cadeau d'entreprise (*liwu*) occupe une place déterminante¹⁴. C'est ainsi que la plupart des vins chinois que l'on goûte dans les différents châteaux ou chais sont en fait difficiles à trouver sur le marché. Ces vins partent directement dans le complexe circuit du cadeau d'entreprise. Un maître de chai français travaillant sur un domaine chinois explique :

«Nous n'avons aucun problème pour écouler notre production. Mon chef a des relations privilégiées avec les autorités locales à qui nous offrons une quantité importante de vins. Ensuite, ces responsables obligent différentes entreprises locales à acheter notre vin. Nous écoupons toute notre production sans aucun problème et nos bouteilles finissent souvent en cadeau d'entreprise ! Il faut bien que tu comprennes que toute l'économie viticole fonctionne ainsi et j'ai envie de te dire que toute l'économie chinoise fonctionne ainsi... S'attaquer au vrai marché des consommateurs... c'est autre chose !»

Les interdépendances entre entreprises permettent en effet de créer une sorte de marché monopolistique à l'intérieur même de groupes d'entreprises qui ont l'obligation de s'acheter mutuellement tout un ensemble de produits dans les différents réseaux

qui peuvent se construire à l'intérieur d'une région ou d'un secteur d'activités particulier. Les vins étrangers n'échappent pas à cette logique et beaucoup d'entre eux circulent dans ce complexe système de l'économie du cadeau. Le système économique fonctionne sur la mobilisation de réseaux socio-économiques (*guanxi*) très complexes qui structurent la logique du marché chinois¹⁵.

Ces bouteilles de vin ne sont pas forcément produites pour être bues, mais pour être offertes. Elles finissent souvent dans une vitrine de meuble comme un attribut de modernité dans les foyers de familles chinoises. La bouteille de vin, parmi d'autres objets, fait partie d'un véritable «système des objets» symbolisant l'appartenance aux classes supérieures¹⁶.

Toutes les bouteilles de vin ne finissent pas pour autant dans des vitrines comme symbole d'accès au luxe. Les chinois boivent beaucoup et la consommation d'alcool est un véritable fléau. Le discours politique ne consiste pas à vouloir éradiquer complètement la consommation d'alcool mais plutôt à modifier les pratiques sociales. Les autorités dénoncent régulièrement la consommation de *baiju* afin de stigmatiser des pratiques inadmissibles. De nombreux reportages télévisuels montrent des officiels complètement ivres lors de dîners d'affaires où le *baiju* coule à flots. A contrario, la consommation de vin est encouragée comme étant une bonne pratique sociale. La consommation devient alors associée aussi à la nécessité d'une restauration morale de la classe politique. Le pouvoir encourage ainsi largement les élites à faire leurs banquets politiques ou leurs dîners d'affaires au vin et d'abandonner le *baiju*.

Boire ensemble demeure un impératif aussi bien dans le milieu politique que dans celui des affaires en Chine. Cet acte social reste déterminant pour nouer des relations sociales de confiance. C'est à la fois l'expression d'une forme de respect et la nécessité de partager l'expérience de l'ébriété pour créer un climat de confiance. L'établissement de liens politiques ou économiques se noue à travers ce type d'expérience dans une société où le contrôle politique et social joue un rôle déterminant. Un commercial français vendant du vin à Pékin depuis plusieurs années explique :

«Si tu ne bois pas on te le reproche comme si tu ne respectais pas ton partenaire en affaires. Il faut se saouler à mort avec lui, partager une intimité très forte pour déboucher sur un partenariat de confiance... c'est ainsi que souvent on t'offre de l'alcool et après on t'offre une femme...»

Le vin est donc associé à de nouvelles pratiques de consommation dans cette société chinoise en pleine mutation. Le *baiju* demeure l'alcool le plus consommé, loin devant le vin. Sa consommation est néanmoins décriée comme un symbole de dépravation sociale. Le vin au contraire est associé au politiquement correct et devient une pratique de distinction sociale très forte. Un paysan chinois, exploitant quelques

vignes dans le Hébei confie : « nous on ne boit pas de vin... c'est trop cher on préfère le *baiju* ». Malgré le discours politique des autorités centrales, les 600 millions d'hommes faisant partie des classes populaires préfèrent effectivement la consommation d'alcool de riz.

L'essor actuel de la production de vin au Xinjiang offre l'occasion de s'interroger sur les contours de nouvelles « routes » reliant des individus et des territoires dont les rapports ont la particularité de ne pas se tisser le long de routes commerciales ayant une continuité territoriale. Les transferts culturels ne s'opèrent pas uniquement dans un sens et de nombreux vignobles, notamment celui de Bordeaux, accueillent des dizaines d'investisseurs chinois, ainsi que de nombreux salariés et stagiaires chinois. Chinois à Bordeaux, Français dans le Xinjiang ou au Ningxia, ces configurations viticoles tracent des routes inédites. Elles se construisent dans un premier temps par des flux d'imaginaires avant de se prolonger concrètement par des flux de personnes, de capitaux et de marchandises. La spectaculaire transformation de l'économie du vin en est une excellente illustration. Le développement de la production de vin dans le Xinjiang repose sur un jeu d'échelles très complexe entre différentes populations et différents territoires qui permettent d'analyser des formes spécifiques de relations sociales caractérisant la globalisation du monde. L'essor actuel du géant chinois n'est pas seulement l'apparition d'un État producteur supplémentaire de vin. Le poids chinois dans ses multiples aspects reflète avant tout une transnationalisation croissante de l'économie viticole, se matérialisant par des interdépendances complexes entre différents territoires viticoles.



Figure 1. Château viticole en construction dans la province du Shandong
© Boric Petric.

NOTES

- * Le présent article est un texte original qui ne figure pas dans l'édition des actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013.
1. P. Gentelle, « Alcools et eaux de vie en Chine », in A. Huetz de Lempis, Ph. Roudié, *Eaux-de-vie et spiritueux*, Actes du colloque de géographie historique, Bordeaux-Cognac, octobre 1982, Paris, Éditions du CNRS, 1985, p. 381-408.
 2. P. E. Mc Govern et alii (eds.), *The Origins and Ancient History of Wine*, Amsterdam, Gordon and Breach, 1996.
 3. X. de Planhol, « Une rencontre de l'Europe et de l'Iran : le vin de Shiraz », *Iran*, 1972, p. 51-56.
 4. J.-R. Pitte, *Désir de vin : à la conquête du monde*, Paris, Fayard, 2009.
 5. *Ibid.*, p. 120.
 6. Le mot *Kagor* vient de la ville française Cahors à une époque où le vin de Cahors était utilisé par le clergé orthodoxe russe.
 7. C. Puel, *Les Trente ans qui ont changé la Chine, 1980-2010*, Paris, Buchet-Chastel, 2011 ; B. J. Dickson, *Red Capitalists in China. The Party, Private Entrepreneurs, and Prospects for Political Change*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
 8. La plupart des entretiens cités ci-après ont été réalisés au cours d'une enquête de terrain en mai-juin 2012.
 9. B. Courmont, *Chine la grande séduction. Essai sur le soft power chinois*, Paris, Choiseul, 2009 ; X. Guo, *Repackaging Confucius. PRC Public Diplomacy and the Rise of Soft Power*, Stockholm, Institute for Security and Development Policy, 2008.
 10. Chr. Salmon, *Storytelling : la machine à fabriquer des histoires et à formater les esprits*, Paris, La Découverte, 2007.
 11. Michel Rolland a par exemple plusieurs clients en Chine, voir M. Rolland, *Le Gourou du vin*, Grenoble, Glénat, 2012.
 12. C'est ainsi que l'on nomme les vins en vrac transportés par d'immenses bateaux.
 13. Cf. le rapport de Vinexpo 2012 : <http://www.vinexpo.com/fr>
 14. Y. Yunxiang, *Private Life Under Socialism : Love, Intimacy and Family Change in a Chinese Village, 1949-1999*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
 15. Y. Yunxiang, *The Flow of Gifts : Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*, Stanford, Stanford University Press, 1996.
 16. J. Baudrillard, *Le Système des objets*, Paris, Gallimard, 1968 ; A. Appadurai, *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

PIERRE CHUVIN*

Ancien directeur de l'IFEAC

Les Cahiers d'Asie centrale

Réflexions sur les aléas d'une revue

Fin 1991, en quelques mois, l'Union soviétique, structure qui paraissait inébranlable dans sa solidité massive, se décomposa. Les cinq républiques d'Asie centrale accédèrent à l'indépendance (le 31 août pour la première, l'Ouzbékistan, et le 16 décembre pour la dernière, le Kazakhstan). Elles n'étaient pas *terra incognita* pour les savants français. Les archéologues, notamment Paul Bernard et son équipe, ainsi que Henri-Paul Francfort, pour ne citer qu'eux, avaient, depuis plus d'une dizaine d'années, jeté nombre de jalons, établi des contacts confiants et « mutuellement profitables » avec leurs homologues soviétiques. Et en dehors des milieux académiques proprement dits, dans diverses branches, tel ou tel spécialiste avait pu être sollicité – à l'image de l'ingénieur Lucien Kehren pour tout ce qui concernait l'irrigation. Là aussi, par son intérêt chaleureux pour l'histoire du pays, ses gloires anciennes (Tamerlan) et pas seulement ses problèmes d'irrigation, il prépara la voie au développement de la recherche en sciences humaines lorsque l'essor de celle-ci fut rendu possible par le vent de liberté qui souffla quelques années sur l'Asie centrale.

D'un autre côté, la France manifesta son intérêt pour les républiques, l'Ouzbékistan en particulier, en y ouvrant rapidement des ambassades. Nous avons été, par ordre, le sixième pays à le faire, aussitôt après les « Républiques sœurs », issues de l'URSS, le n° 1 ayant été préempté par la Turquie, qui voyait ces républiques « turciques » comme des parentes, à tout le moins des cousines, vision qui n'était pas forcément celle des intéressées. Quant à notre beau pays, il bénéficiait d'un préjugé favorable, étant trop loin, trop différent pour prétendre exercer quelque tutelle, conforté par le prestige de sa culture, et d'un enseignement assez répandu de sa langue.

C'est donc dans ce contexte que le premier ambassadeur de France, Jean-Paul Véziant, arriva à Tachkent, à la mi-1992. Tout de suite fut lancée l'idée de créer un centre de recherches pour faciliter une approche constructive, objective et éclairée de ces pays dont les cités portaient des noms de légende, Samarkand, Boukhara... Il s'agissait de substituer à la légende, résumée par le terme impropre de «Routes de la soie», la connaissance des réalités passées et présentes de la région, dans le champ des sciences humaines et sur la base d'une stricte neutralité. L'archéologie, à cause de sa logistique, était dans un premier temps mise à part. Quant à la neutralité, elle paraissait d'autant plus facile à observer que l'étendue et la variété des domaines à explorer nous laissaient le choix des thèmes et des méthodes. Les sujets sensibles se profilaient d'eux-mêmes : colonisation russe et ses résistances, bilan de la période soviétique. Ils furent écartés dans un premier temps, mais ne pouvaient que reparaitre à la longue.

La réalisation fut rapide : j'étais nommé dès la mi-1993 pour organiser à Tachkent, où j'arrivai à l'automne de la même année, un centre de recherches sur l'Asie centrale, un lieu de rencontre, d'échange et de coopération. Ce fut l'IFEAC, Institut français d'études sur l'Asie centrale. L'IFEAC organisa ses premières manifestations scientifiques en 1994, en accueillant deux missions venues sur leurs fonds propres, une du Louvre et l'autre du Collège de France (Michel Tardieu). La mission du Louvre, emmenée par Marthe Bernus-Taylor, fut suivie de plusieurs autres et aboutit en 1999, après mon retour en France, et par l'entremise de Véronique Schiltz, à un gros volume sur *Les Arts de l'Asie centrale*¹. Ce livre apportait beaucoup de neuf et reste la meilleure et la plus abondante source d'information sur la question, grâce à l'énergie et au talent de ses contributeurs, et à d'excellentes relations avec la maison d'édition. Michel Tardieu, quant à lui, donna une conférence sur «La chaîne des Prophètes», publiée en français dans les *Cahiers*, n° 1-2², traduite et publiée en russe dans la revue *Svezda Vostoka*³. Elle portait sur le thème manichéen puis islamique du «sceau des prophètes». Dans cette conférence, Michel Tardieu proposait à son auditoire un modèle d'exégèse, à la fois libre et respectueuse, en histoire des religions, discipline écartelée entre deux types d'approche, religieuse et athée, avec toutes leurs nuances.

Il est de bon ton, aujourd'hui, de parler de «passeurs». Le terme d'interprètes ne conviendrait pas mal non plus. La langue de travail des savants d'Asie centrale était le russe, pas du tout les autres langues occidentales et très peu, avant l'indépendance, les langues vernaculaires, turques ou iraniennes. C'est dans cette optique, pour assurer une plus large diffusion aux connaissances acquises, que nous décidâmes de créer une revue, les *Cahiers d'Asie centrale*, carrefour de discussion et de confrontation des méthodes et des contenus des savoirs, allégée du fardeau des idéologies. Il fut convenu qu'elle serait d'abord orientée vers la période pré-soviétique et précoloniale ; elle se développerait en symbiose avec le ou les colloques annuels que l'IFEAC organiserait,

les «Dossiers» de la revue reprendraient leurs thèmes et les communications, choisies et révisées, contribueraient à alimenter ses dossiers.

Nous la voulions de recrutement international, ce qui fut réalisé en 1996 dès le premier numéro, double (n° 1-2), sur le thème, qui valait programme, de la circulation : *Inde - Asie centrale, routes du commerce et des idées*, avec des signatures de savants ouzbeks, russes, français, britannique, allemand, helvétique, polonais, indien, pakistanais⁴. Elle serait de langue majoritairement française ou anglaise (en 1997, le n° double 3-4, *L'Héritage timouride*, comprenait 8 articles en anglais, 12 en français)⁵. En ouvrant largement ses pages aux chercheurs d'Asie centrale, traduits, nous comptions faire mieux connaître leurs résultats au public scientifique de l'Ouest.

J'ai pu surveiller moi-même la réalisation des trois premiers volumes «doubles», de 350 pages chacun environ, la conception et le choix des auteurs étant placés sous la responsabilité de savants reconnus, Thierry Zarcone pour le premier, Maria Szuppe pour les deux suivants, *L'Héritage timouride* déjà cité puis, en 1998, le n° 5-6, *Boukhara-la-Noble*⁶. Ces deux volumes furent complétés par deux autres consacrés aux manuscrits et aux bibliothèques – donc aux sources documentaires de la recherche :

En 1999, le n° 7, *Patrimoine manuscrit et Vie intellectuelle de l'Asie centrale islamique*, dirigé à nouveau par Maria Szuppe, avec Ashirbek Muminov et Francis Richard⁷, qui dirigea ensuite à Paris de la prestigieuse bibliothèque BULAC.

En 2000, le n° 8, *La Mémoire et ses Supports en Asie centrale*, dirigé par Vincent Fourniau, qui m'avait succédé en 1998, avec Marlène Laruelle et Sébastien Peyrouse, ouvrait en outre une fenêtre sur la tradition orale⁸.

En 2001, parut le n° 9, *Études karakhanides* (dirigé par V. Fourniau, Sv. Jacquesson, C. Poujol)⁹, avec un dossier composé presque entièrement par des savants centrasiatiques (7), plus le fidèle Jürgen Paul (Halle), Michal Biran (Jérusalem) et Liu Yinsheng (Nanjing) ; dès lors la cohérence du dessein porté par les directeurs et responsables de dossiers successifs apparut nettement. On avait commencé par un thème transversal (Inde-Asie centrale) puis présenté la culture timouride (XIV^e- XV^e siècles), la plus brillante peut-être de l'Asie centrale, celle en tout cas dont se réclamait le pouvoir de l'Ouzbékistan indépendant et qu'il célébrait cette même année 1997 ; la dynastie timouride chassée d'Asie centrale avait cédé la place aux Ouzbeks (shaybanides) régnant à Boukhara (à partir du XVI^e siècle), et cette ville symbolique fut au cœur du numéro suivant, avant un retour vers l'histoire dynastique avec la mise en lumière des Karakhanides méconnus (XI^e-XIII^e siècles), premiers souverains turcs musulmans de l'Asie centrale.

De toutes parts, pour ces premiers numéros, les savants avaient répondu à l'appel, du Japon ou de l'Inde comme du Canada : Richard Frye, Jürgen Paul, Audrey Burton, Maria Subtelny, Bernard O'Kane... et avaient trouvé de dignes répondants sur place, avec une Margarita Filanovič, une Galina Pougachenkova, un Boris Kočnev, un Bakhtyar

Babadžanov... L'énumération serait fastidieuse et il suffit de regarder les sommaires de la revue pour percevoir leur richesse et leur originalité. Des analyses inédites qu'ils offrent, je ne prendrai, dans le n° 5-6, que deux exemples. L'un concerne d'abord un monument : le mausolée de Chashma-yi 'Ayyûb, associant l'étude architecturale et celle des légendes relatives à Ayyûb/Job, du XII^e siècle (au moins) à nos jours (B. Babadžanov, A. Muminov, E. Nekrasova)¹⁰. L'autre se concentre sur un groupe humain : « les exilés de Boukhara et Kokand à Shahr-i Sabz » au seuil de la période coloniale (Eckart Schiewek)¹¹.

On peut dire qu'avec le neuvième numéro de 2001 (*Études karakhanides*) se concluait une première phase de l'activité des *Cahiers*. Les numéros suivants marquèrent un changement d'orientation, moins historique et davantage ethnologique : *gens de l'Aral*¹² et *les montagnards*, deux numéros placés sous la responsabilité scientifique de Svetlana Jacquesson¹³.

Cependant notre intention n'était pas seulement de constituer une série cohérente de recueils thématiques. À la suite des « Dossiers » qui occupaient une part majeure de la livraison, une section « Actualité » permettait, par des articles variés, de donner un aperçu du mouvement de la recherche en sciences humaines sur l'Asie centrale. Une troisième partie, enfin, devait être consacrée à des comptes rendus développés. Ce schéma très simple s'est révélé fonctionnel, mais s'est heurté, et se heurte, à plusieurs obstacles.

Le premier est celui des traductions, du russe essentiellement, vers le français. Il a transformé, à certaines époques, l'IFEAC en un véritable atelier de traduction, grâce à la maîtrise du français et à l'énergie de certains collaborateurs, tels Aliye Akimova et Kirill Kuzmin, secondés dans un premier temps pour les problèmes d'édition par Huguette Meunier-Chuvin. Mais la traduction risque de devenir d'autant plus coûteuse qu'elle s'effectuera sans doute de plus en plus vers l'anglais, même si le dernier volume paru à ce jour, *La Définition des Identités*, est presque entièrement en français¹⁴.

À l'autre extrémité de la chaîne de fabrication des numéros, un autre obstacle, plus complexe, résidait dans la rotation du ou des responsables. Le directeur de la publication était en principe le directeur de l'IFEAC¹⁵, assisté par un rédacteur en chef responsable du dossier, pris parmi les chercheurs membres de l'Institut, qu'il eût proposé lui-même ce sujet ou qu'il eût été sollicité pour cette tâche en fonction de ses compétences.

Le système a fonctionné sans trop de heurts tant que l'IFEAC a pu fournir le personnel nécessaire. Qu'en sera-t-il dans sa nouvelle formule ? Le comité de lecture plutôt honorifique qui avait été constitué sera appelé à jouer un rôle plus actif. La continuité, recentrée sur Paris, est sans doute possible mais posera d'autres problèmes, demandera peut-être d'autres méthodes pour préserver et renforcer la coopération avec les savants d'Asie centrale, tant sur le plan des contenus que des méthodes et de la diffusion des résultats. La revue, en seize ans d'existence et 12 volumes parus, a eu quatre maisons d'édition successives, Édisud, Maisonneuve & Larose, Complexe et Éditions Petra¹⁶!

Pour pallier ce nomadisme fatigant, la publication sur internet, réalisée pour l'ensemble de la collection par Carole Ferret à l'initiative de Bayram Balci, met désormais toute la collection à la disposition de tous (<http://asie.centrale.revues.org>).

Cependant la situation de l'IFEAC et donc de la revue qui en était l'expression a bien changé. L'IFEAC a été en un sens victime de son succès. Des malentendus, la légèreté de chercheurs qui se sont réclamés de l'IFEAC alors qu'ils n'y avaient aucun titre et qui travaillaient sur des sujets sensibles, voire plus ou moins tabous, ont fini par indisposer le gouvernement ouzbek qui a imposé la fermeture de l'Institut à Tachkent et a refusé l'accréditation à ses membres. Les raisons de ce durcissement sont aussi externes. Les faits sont bien connus et il est inutile de les rappeler ici.

Or ce fut précisément vers les domaines sensibles déjà mentionnés que, actualité de la recherche oblige, se tournèrent les quatre numéros suivants des *Cahiers*, dans une perspective d'anthropologie sociale ; tous quatre sont du reste de grande qualité : n° 13-14, 2004, *Gestion de l'indépendance & legs soviétique en Asie centrale* (Sébastien Peyrouse, Marlène Laruelle)¹⁷ ; n° 15-16, 2007, *Les Islamistes d'Asie centrale, un défi aux États indépendants ?* (Habiba Fathi)¹⁸ ; n° 17-18, 2009, *Le Turkestan russe, une colonie comme les autres ?* (Svetlana Gorshenina, Sergej Abašin)¹⁹ ; n° 19-20, 2011, *La Définition des Identités* (Carole Ferret, Arnaud Ruffier)²⁰. Comme on le voit, la périodicité est devenue hésitante, même si le contenu est plus copieux que jamais, plus de 500 pages pour chacun des deux derniers numéros. Mais la revue devrait reprendre une parution plus régulière ; signe d'une volonté de ne pas réveiller les suspicions de naguère ; son prochain numéro sera dirigé par un archéologue, Julio Bendezu-Sarmiento, et son dossier portera sur « Vingt années d'archéologie en Asie centrale », par une reconversion à 180°²¹. Encore que l'archéologie, ici comme ailleurs, soit un outil idéologique d'importance qui prête à bien des détournements quand elle est mise au service de l'ethnogenèse nationaliste.

C'est précisément pour lutter contre les dévoiements simplificateurs de la recherche d'identité que le dernier numéro a été conçu, en empathie avec les populations étudiées. L'expérience humaine reste au cœur de notre manière d'appréhender les réalités de l'Asie centrale. Des « témoignages de vie » recueillis et analysés, dans le respect des témoins, on trouvera de nombreux exemples dans ce volume consacré aux différents niveaux d'identité (ainsi, sous la plume d'Olivier Ferrando, actuel directeur d'un IFEAC réinstallé hors d'Ouzbékistan, « le transfert forcé des populations de la haute vallée du Zeravshan »²², ou par Bayram Balci, ancien directeur de cet institut, l'analyse des pogroms anti-ouzbeks d'Och en juin 2010)²³.

Mais sur place, rien ne se fera qu'avec l'appui, non seulement des institutions universitaires et scientifiques, mais aussi des gouvernements des pays concernés. Probablement heureux de notre arrivée, ils le seront moins sans doute si nous nous intéressons de trop près à ce qu'ils considèrent comme un domaine réservé. À nous de faire preuve

de tact et de les convaincre de notre caractère non seulement inoffensif politiquement, mais scientifiquement utile.

OLIVIER FERRANDO, DIRECTEUR DE L'IFEAC

APPENDICE. DE TACHKENT À BICHKEK, UNE CONTINUITÉ ÉDITORIALE,

En 2010, la fermeture du bureau régional de l'IFEAC à Tachkent a entraîné la disparition de l'équipe, qui avait jusqu'alors assuré la parution régulière des *Cahiers d'Asie centrale* (directeur de publication, secrétaire de rédaction, traducteurs). Le transfert du bureau à Bichkek et la reconstitution d'une équipe administrative auront pris trois ans, période au cours de laquelle Julio Bendezu-Sarmiento mena à terme la réalisation du numéro 21-22 des *CAC* sur les fouilles archéologiques françaises en Asie centrale et qui avait été initié à Tachkent peu de temps avant la fermeture de l'IFEAC²⁴. Premier volume des *Cahiers* consacré à l'archéologie, ce numéro comportait de nombreuses illustrations et maquettes de sites nécessitant une impression intégrale en couleur. Par ailleurs, les missions archéologiques en Asie centrale ayant pour coutume de travailler avec la maison De Boccard, il fut décidé de confier la publication du numéro à ce même diffuseur.

Dans l'intervalle, l'IFEAC s'est efforcé depuis Bichkek de redonner une dynamique éditoriale à l'Institut. En termes financiers, une subvention du CNRS permet de couvrir les frais d'édition de la revue (traduction des articles, impression). En termes de ressources humaines, un contrat de service a été signé avec une nouvelle secrétaire de rédaction, chargée de la relecture et de la mise en page des *Cahiers*. En ce qui concerne la maison d'édition, dans un souci de continuité, il fut décidé de reconduire notre partenariat avec les Éditions Petra qui avaient publié en 2010 le numéro 19-20. Parallèlement, le contrat avec Revues.org a été maintenu et assure un accès libre et gratuit en ligne au contenu intégral des nouveaux numéros des *CAC* après une barrière mobile de douze mois, période nécessaire à la vente de l'édition papier.

Enfin, le cercle des potentiels coordinateurs de numéro a été élargi aux chercheurs associés de l'IFEAC en France mais également en Asie centrale, de sorte qu'un programme de publication a pu être établi pour l'année 2014-2015.

– Le numéro 23 «*Le Kazakhstan en mutation. Les steppes kazakhes entre colonisation et soviétisation (1800-1920)*», sous la direction de Catherine Poujol (INALCO) est sorti des presses en août 2014 et bénéficie d'un environnement favorable de diffusion avec l'ouverture de l'Institut Sorbonne Kazakhstan à Almaty en septembre 2014 et le lancement de la saison culturelle du Kazakhstan en France à l'automne.

– Le numéro 24 «*Littérature et société en Asie centrale*» a, quant à lui, été coordonné par un binôme kirghizo-français : Gulnara Aitpaeva, directrice du centre de

recherche Aigine à Bichkek et Marc Toutant, docteur de l'EHESS. L'ouvrage, paru en mars 2015, rassemblera les contributions des meilleurs spécialistes mondiaux de littérature centrasiatique, qu'ils soient originaires de France et d'Europe (Italie, Allemagne), d'Asie centrale (Kirghizistan, Ouzbékistan) ou encore des États-Unis.

– Le numéro 25, *L'eau en Asie centrale : défis et enjeux contemporains*, à paraître au second semestre 2015, traitera de la question de l'eau en Asie centrale en confrontant des articles relevant de différentes disciplines (géographie humaine, hydrologie, anthropologie, sociologie, relations internationales). Dirigé par le géographe Alain Cariou (Paris-Sorbonne), l'ouvrage offrira des articles de chercheurs français, allemands, italiens, américains, centrasiatiques et chinois.

– Enfin, le numéro 26 renouera avec la pratique des publications de colloque. À l'occasion du 25^e anniversaire de la chute du mur de Berlin, l'IFEAC a organisé en effet à Bichkek en septembre 2014 un colloque international qui propose de jeter un regard rétrospectif sur les événements survenus en Asie centrale en 1989²⁵. Les meilleurs intervenants seront invités à développer leurs présentations en articles scientifiques qui seront regroupés dans le numéro 26 des *Cahiers d'Asie centrale*.

La phase de préparation des nouveaux numéros a permis d'apporter quelques modifications au fonctionnement des *CAC*. Il s'agira désormais de numéros simples et de taille moyenne (environ 300 pages)²⁶. Afin de donner une plus large visibilité à leur contenu, chaque article disposera de résumés et mots-clés en trois langues (français, russe, anglais) consultables immédiatement sur le site Revues.org. À l'issue d'une barrière mobile de douze mois, les articles intégraux seront téléchargeables dans leur langue d'édition mais également en russe pour les textes ayant fait l'objet d'une traduction.

Ainsi, la poursuite d'une politique ambitieuse de publication, conjuguée à un retour du bilinguisme français/anglais et à l'accès en ligne des textes originaux en russe, devraient permettre aux *Cahiers d'Asie centrale* d'accroître leur visibilité dans le milieu très concurrentiel des éditions scientifiques et d'être plus accessibles aux chercheurs centrasiatiques et russes n'ayant pas une maîtrise suffisante du français ou de l'anglais.

NOTES

*. Le présent texte est une version mise à jour de l'article paru en russe dans les actes du colloque de Samarkand : Sh. Mustafayev et alii (eds.), *Cultural Transfers in Central Asia : before, during and after the Silk Road*, Paris-Samarkand, IICAS, 2013, p. 305-310.

1. P. Chuvin (éd.), *Les Arts de l'Asie centrale*, Paris, Citadelles/Mazenod, 1999.

2. M. Tardieu, «La chaîne des Prophètes», *Cahiers d'Asie centrale*, n° 1-2, 1996, p. 357-366.

3. M. Tard'è, «Cep' propokov», *Zvezda Vostoka*, 1995, n° 11-12, p. 153-159.
4. T. Zarcone (éd.), *Inde-Asie centrale : routes du commerce et des idées. Cahiers d'Asie centrale*, n° 1-2, 1996.
5. M. Szuppe (éd.), *L'Héritage timouride : Iran – Asie centrale – Inde, XI^e-XVIII^e siècles. Cahiers d'Asie centrale*, n° 3-4, 1997.
6. Eadem (éd.), *Boukhara-la-Noble. Cahiers d'Asie centrale*, n° 5-6, 1998.
7. A. Muminov, F. Richard, M. Szuppe (éd.), *Patrimoine manuscrit et vie intellectuelle de l'Asie centrale islamique. Cahiers d'Asie centrale*, n° 7, 1999.
8. V. Fourniau (éd.), *La Mémoire et ses supports en Asie centrale. Cahiers d'Asie centrale*, n° 8, 2000.
9. Idem (éd.), *Études karakhanides. Cahiers d'Asie centrale*, n° 9, 2001.
10. B. Babadzanov, A. Muminov, E. Nekrasova, «Le mausolée de Chashma-yi 'Ayyūb à Boukhara et son prophète», in M. Szuppe (éd.), *Boukhara-la-Noble, op. cit.* (note 6), pp. 63-94.
11. E. Schiewek, «À propos des exilés de Boukhara et de Kokand à Shahr-i Sabz», in M. Szuppe (éd.), *Boukhara-la-Noble, op. cit.* (note 6), pp. 181-197.
12. S. Jacquesson (éd.), *Karakalpaks et autres gens de l'Aral : entre rivages et déserts. Cahiers d'Asie centrale*, n° 10, 2002.
13. Eadem (éd.), *Les Montagnards d'Asie centrale. Cahiers d'Asie centrale*, n° 11-12, 2004.
14. C. Ferret, A. Ruffier (éd.), *La Définition des identités. Cahiers d'Asie centrale*, n° 19-20, 2011.
15. Après Vincent Fourniau le poste du directeur de l'IFEAC était occupé par Remy Dor, puis par Bayram Balci et par la suite par Olivier Ferrando.
16. Le dernier numéro est édité par De Boccard.
17. S. Peyrouse, M. Laruelle (éd.), *Gestion de l'indépendance et legs soviétique en Asie centrale. Cahiers d'Asie centrale*, n° 13-14, 2004.
18. H. Fathi (éd.), *Les Islamistes d'Asie centrale : un défi aux États indépendants ? Cahiers d'Asie centrale*, n° 15-16, 2007.
19. S. Gorshenina, S. Abašin (éd.), *Le Turkestan russe : une colonie comme les autres ? Cahiers d'Asie centrale*, n° 17-18, 2009.
20. C. Ferret, A. Ruffier (éd.), *La Définition des identités, op. cit.* (note 14).
21. Ce numéro est désormais paru : J. Bendezu-Sarmiento (éd.), *L'Archéologie française en Asie centrale. Nouvelles recherches et enjeux socioculturels, Cahiers d'Asie centrale*, n° 21-22, 2013.
22. O. Ferrando, «Déplacements de populations et identités dans la vallée de Ferghana : les limites du paradigme ethnique», in C. Ferret, A. Ruffier (éd.), *La définition des identités, op. cit.* (note 14), p. 177-213.
23. Bayram Balci, «Identité nationale et gestion du fait minoritaire en Asie centrale : analyse des affrontements interethniques d'Och en juin 2010», in C. Ferret, A. Ruffier (éd.), *La Définition des identités, op. cit.* (note 14), p. 470-482.
24. J. Bendezu-Sarmiento (éd.), *L'Archéologie française en Asie centrale, op. cit.* (note 21).
25. Colloque international « 1989, une année clé aussi en Asie centrale ? Retour sur les changements politiques et socioculturels de l'année 1989 », Université nationale kirghize Balasagyn, Bichkek Kirghizstan, 19-20 septembre 2014.
26. À partir de 2003, tous les numéros des *CAC* étaient doubles : n° 11-12 sur les montagnards d'Asie centrale, n° 13-14 sur la gestion de l'indépendance et le legs soviétique, n° 15-16 sur les islamistes, n° 17-18 sur le Turkestan russe, n° 19-20 sur les identités et n° 21-22 sur les missions archéologiques françaises.

TABLE DES MATIÈRES

Réflexions préliminaires des éditeurs.

La théorie des transferts culturels appliquée à l'Asie centrale 7

Notes techniques • Table de translittération du cyrillique en alphabet latin • Table de translittération pour les caractères arabes, persans et turks tchaghataï • Translittération du chinois • Carte générale de l'Asie centrale

PARTIE I

DE LA PROTOHISTOIRE À L'ANTIQUITÉ

FRÉDÉRIQUE BRUNET

Au commencement. Des premiers transferts en Asie centrale

à la perception de chaînes de transmission culturelle 19

Technique • Objets • motifs décoratifs • Quelques réflexions complémentaires

NONA AVANESOVA

Le rituel funéraire de la nécropole de Buston VI 35

JULIO BENDEZU-SARMIENTO

Continuité et évolution dans l'espace funéraire d'Andronovo 45

Origine géographique et chronologique • Les pratiques funéraires • Le choix des inhumés • Continuité et évolution dans la structuration de l'espace funéraire • De la récurrence à la norme funéraire durant l'âge du Bronze • La nécropole, marqueur territorial?

CLAUDE RAPIN/MUTALIB KHASANOV

**Les traditions architecturales de l'époque achéménide
à l'époque hellénistique. Récentes découvertes en Sogdiane**.....61

Garnisons et fortifications • Chronologie de la chute de Maracanda et de la Sogdiane jusqu'aux Portes de fer • De l'époque achéménide à l'époque gréco-bactrienne: aux origines de l'architecture religieuse centrasiatique • Traditions architecturales orientales: Aï Khanoum-Eucratidia • Les sanctuaires de Koktepe, Sangir-tepe et Kindyk-tepe • Un schéma bactro-sogdien d'architecture religieuse • Traditions architecturales non-grecques du palais royal et des édifices résidentiels

LAURIANNE MARTINEZ-SÈVE

Aï Khanoum. Échanges et résistances 97

KAZIM ABDULLAEV

**Aphrodite ou Maîtresse des animaux?
Une transformation iconographique dans
l'art de la Bactriane à l'époque hellénistique**..... 115

PARTIE II

DU HAUT MOYEN ÂGE À LA MODERNITÉ

HENRI-PAUL FRANCFORT

**La chèvre ophiophage et le bézoard. Quelques jalons
pour une histoire d'un gastrolithe renommé comme antidote** 129

EVGENIJ ABDULLAEV

**L'Avesta de Khosro I^{er} Anushirvan.
Un cas de transfert de philosophie platonicienne?**..... 147

Avesta Platonica? • Priscien de Lydie et ses *Solutions des problèmes proposés par Chosroës*

DESMOND DURKIN-MEISTERERNST

Le rôle des acteurs de langues iraniennes 155

GEORGES-JEAN PINAULT

Les Tokhariens, passeurs et interprètes du bouddhisme 167

Expansion du bouddhisme et diversité des langues • Vue d'ensemble de la littérature tokharienne • Reprise de la matière narrative du bouddhisme • Poésie ornée et développement du théâtre bouddhique • Identification du genre dramatique en tokharien • Forme prosimétrique, drame et narration en style *campū* • Copie et modernisation linguistique des textes • Le travail du littérateur tokharien • Assimilation du bouddhisme et formation du vocabulaire • Formulation de l'adhésion à la foi bouddhique • Le Buddha comme seigneur et comme héros • Qualité de Buddha et charisme royal • Problématique de la terminologie savante • Enseignement des concepts en séries ordonnées • Formation inachevée d'une terminologie indigène • Originalité du bouddhisme tokharien

IVAN RUVIDITCH

**L'atelier de traduction de Tang Xuanzang.
Une révolution inaperçue à la croisée des mondes sino-indiens** 201

FRANTZ GRENET

**Transferts magiques et démoniaques,
de l'Orient romain à l'Asie centrale** 213

Les objets magiques sassanides et leurs sources d'inspiration • Fabrication locale ou transfert marchand? • L'Asie centrale connaissait-elle des cultes aux démons iraniens?

MATTEO COMPARETI

**La Sogdiane et les «Autres». Éléments d'emprunts
extérieurs dans l'art sogdien pré-islamique** 229

PAVEL LURJE

Le mot sogdien pour «digue» 241

YURY KAREV

**Les Sogdiens captifs dans les califats umayyade
et abbasside. Contexte et conditions d'acculturation** 249

FARDA ASADOV

Transformation de la fonction de *khagan* dans l'empire khazar à l'époque des changements de religion 261

La dynastie Ashina en Khazarie • Les racines idéologiques du pouvoir du *khagan* • La conversion au judaïsme en Khazarie • Le dédoublement du pouvoir du *khagan*: la fonction de suppléant-*bek* • Le rapport du judaïsme et de l'islam au pouvoir suprême en Khazarie

TIMUR KORAEV

Khorasan – Au-delà du fleuve – Pays turc. L'Asie centrale dans la première époque du savoir géographique arabo-musulman 271

Deux géographes • Les Itinéraires et les Royaumes • Les Pays

LOLA DODKHUOEVA

Le recueil de hadiths *al-Sahih d'al-Bukhari* 293

IGOR KYZLASOV

Inscriptions rupestres runiques. De la Sibérie à l'Asie centrale et au Kazakhstan 301

ÉTIENNE DE LA VAISSIÈRE

Le mirage mongol 309

YVES PORTER

Les mausolées des Grands Moghols: l'*Heureuse Conjonction* 317

Mausolées timourides d'Asie centrale • Le Gur-e Mir, panthéon des Timourides • Autres mausolées timourides • Les mausolées royaux dans l'Inde pré-moghole • De la fondation du sultanat aux invasions de Timour • Les sultanats indiens après Timour • Les Grands Moghols avant Shâh Jahân: filiation timouride et fusions culturelles • Le mausolée de Homâyûn: modèles et variations • Akbar et Jahângîr: des mausolées aux formes inédites • Sikandra • 'Etemâd al-Dowle et Shahdârâ • Le Tâj Mahal et après: l'héritage timouride synthétisé et dépassé

ALEXANDRE PAPAS

Le *Tugh* dans l'islam du Xinjiang 343

Le *tugh* dans le culte des saints • Trois hypothèses • La politique des saints

PARTIE III

LA FORMATION DU DISCOURS SCIENTIFIQUE ET LITTÉRAIRE

MICHEL ESPAGNE

De Turfan à Berlin 355

CÉLINE TRAUTMANN-WALLER

De l'art du Gandhâra aux expéditions allemandes. La circulation entre Orient et Occident selon Albert Grünwedel 371

Les préludes germano-russes de la *Turfanforschung* et l'Asie centrale au XII^e Congrès international des orientalistes • Les recherches de Grünwedel: la route de la soie entre matérialité archéologique, réalité historique et mythe indo-germanique • Prolonger la Route de la soie jusqu'à Berlin?

PASCALE RABAULT-FEUERHAHN

L'Asie centrale au prisme des langues et peuples turciques. L'œuvre comparatiste de Friedrich Wilhelm Radloff 387

Interculturalité de l'objet, interculturalité du sujet • Les voies allemandes du comparatisme • Pourquoi la turcologie ne peut être que comparative • L'élargissement du comparatisme à la sphère ethnologique et culturelle

FELIX DE MONTETY

La « Route de la soie », imaginaires géographiques 405

Les routes d'un géographe • La Route de la soie après Richthofen • Naissance d'un symbole • Mythes économiques et réalités politiques des projets de transport transasiatiques • La stratégie américaine: entre logistique militaire et rêves politiques • Les échelles multiples des axes chinois

ANNICK FENET

L'« Entente cordiale » des orientalistes: Aurel Stein, les Français et le Turkestan chinois 419

Du Congrès orientaliste de Rome à une « Entente cordiale » scientifique • Complémentarités et communautés de vues • Annexes

DAVID SCHIMMELPENNINCK VAN DER OYE

Joug ou héritage? Présence mongole en Russie.....437

VERA TOLZ

Nationalisme ethnique et cosmopolitisme impérial.

Les conceptions de Cyben Žamcarano 457

Aperçu biographique • Un bâtisseur de la nation bouriate • Perceptions orientalistes

FRÉDÉRIC HITZEL

Les collections orientales d’Henri Moser 475

L’avancée russe en Asie centrale • Biographie d’un voyageur • La découverte d’un monde en pleine mutation • Acquisitions • La collection

SOPHIE BASCH

L’Asie centrale de Claude Anet, reporter et collectionneur 491

ISABELLE KALINOWSKI

Carl Einstein et L’Art des nomades d’Asie centrale.....499

PARTIE IV

LA MODERNITÉ IMPORTÉE.

UNE VUE DE L’EXTÉRIEUR ET DE L’INTÉRIEUR

SHAHIN MUSTAFAYEV

M. F. Akhundov et la philosophie des Lumières.

Un pont spirituel d’un siècle à l’autre.....513

ALEXANDRE DJUMAEV

Les « prodiges » et innovations de Russie et d’Europe

perçus par l’« autochtone centrasiatique ».....537

SVETLANA GORSHENINA

Le mythe du Transcaspien, ou comment l’administration

coloniale russe a façonné le regard des étrangers.....553

Une standardisation des impressions • Quelques exemples • Le rôle de l’administration russe dans l’élaboration de l’image des nouvelles possessions de l’empire

ALBERT KAGANOVITCH

L’acculturation de la communauté juive

boukhariote et l’émancipation féminine.....589

L’*edah* en mutation • La femme juive boukhariote entre tradition et modernité • Aspect extérieur et vie quotidienne

MARCO BUTTINO

Samarkand. Politiques de modifications urbaines

aux époques coloniale, soviétique et post-soviétique.....603

une ville divisée • Dans les coulisses de la ville soviétique • L’après URSS

SABINE TREBINJAC

L’université communiste des travailleurs

de l’Orient à Moscou, une machine idéologique.....617

L’annexion : un intérêt justifié • Petit rappel sur le Komintern • Une École Nationale d’Administration soviétique • L’émergence de deux fronts • Recrutement • Rivalités interethniques • Cours • Conditions de vie • Erreurs de comportement

CÉCILE PICHON-BONIN

La place de l’Orient dans

la définition de la peinture soviétique des années 1920-1930.

Transferts artistiques sur l’axe Moscou-Tachkent.....631

Sujets « orientaux » et « thématique soviétique » • Le travail sur le motif • L’assimilation critique de l’art national •

VALÉRIE POZNER

Quand le Centre se déplace à la périphérie.

Le cinéma soviétique évacué en Asie centrale 643

Le cinéma d'avant-guerre et l'image de l'Orient : le cas du studio ouzbek • Les conditions de l'évacuation et la relance de la production • Nouvelles prétentions des autorités périphériques • Transactions et contreparties • Antagonismes et affrontements • La production cinématographique sur des thèmes locaux • Le thème de la guerre • Folklore à la soviétique et nouvel orientalisme

BORIS CHUKHOVICH

***Sub rosa* : D'une micro-histoire**

à l'« art national » de l'Ouzbékistan 663

La « voie particulière » de l'art ouzbek • À La source : le cercle de Daniil Stepanov • Usto Mumin dans l'histoire de la « peinture nationale » de l'Ouzbékistan • Usto Mumin dans les œuvres d'artistes de l'Ouzbékistan

SERGUEÏ ABASHIN

La cuisine ouzbèke en Russie 689

BORIS PETRIC

De la Route de la soie à la route du vin.

L'essor de la viticulture en Asie centrale chinoise 699

La présence historique du vin en Chine • L'essor de la production chinoise • Panorama des « passeurs » de connaissances • Le développement de la consommation

PIERRE CHUVIN

Les Cahiers d'Asie centrale.

Réflexions sur les aléas d'une revue 713

OLIVIER FERRANDO

Appendice. De Tachkent à Bichkek, une continuité éditoriale 718

TABLE DES CARTES

L'Asie centrale hier et aujourd'hui 14

Répartition des cultures néolithiques/énéolithiques 29

Partie occidentale de l'Asie centrale avec la Route d'Alexandre en 329-327 av. J.-C. 83

Principales villes d'Asie centrale 108

Plan d'Aï Khanoum 109

L'Asie centrale en 1924 431

La route du Transcaspien 576



FIGURE I. Bézoard monté de la collection des Habsbourg. D'après W. Born, «Some Eastern Objects from the Hapsburg Collections», *The Burlington Magazine for Connoisseurs*, 1936, vol. 69 (405), p. 269-271. Kunsthistorisches Museum, Vienne. © KHM-MUSEUMSVERBAND



FIGURE II. Autres exemples, parmi bien d'autres, de personnage anthropomorphe à tête de bouquetin maîtrisant des serpents (Louristan protohistorique, fin IV^e-début III^e mill.). D'après P. Amiet, «L'iconographie archaïque de l'Iran», *loc. cit.* (note 47). Musée du Louvre, Paris. © RMN-GRAND PALAIS (MUSÉE DU LOUVRE) / FRANCK RAUX

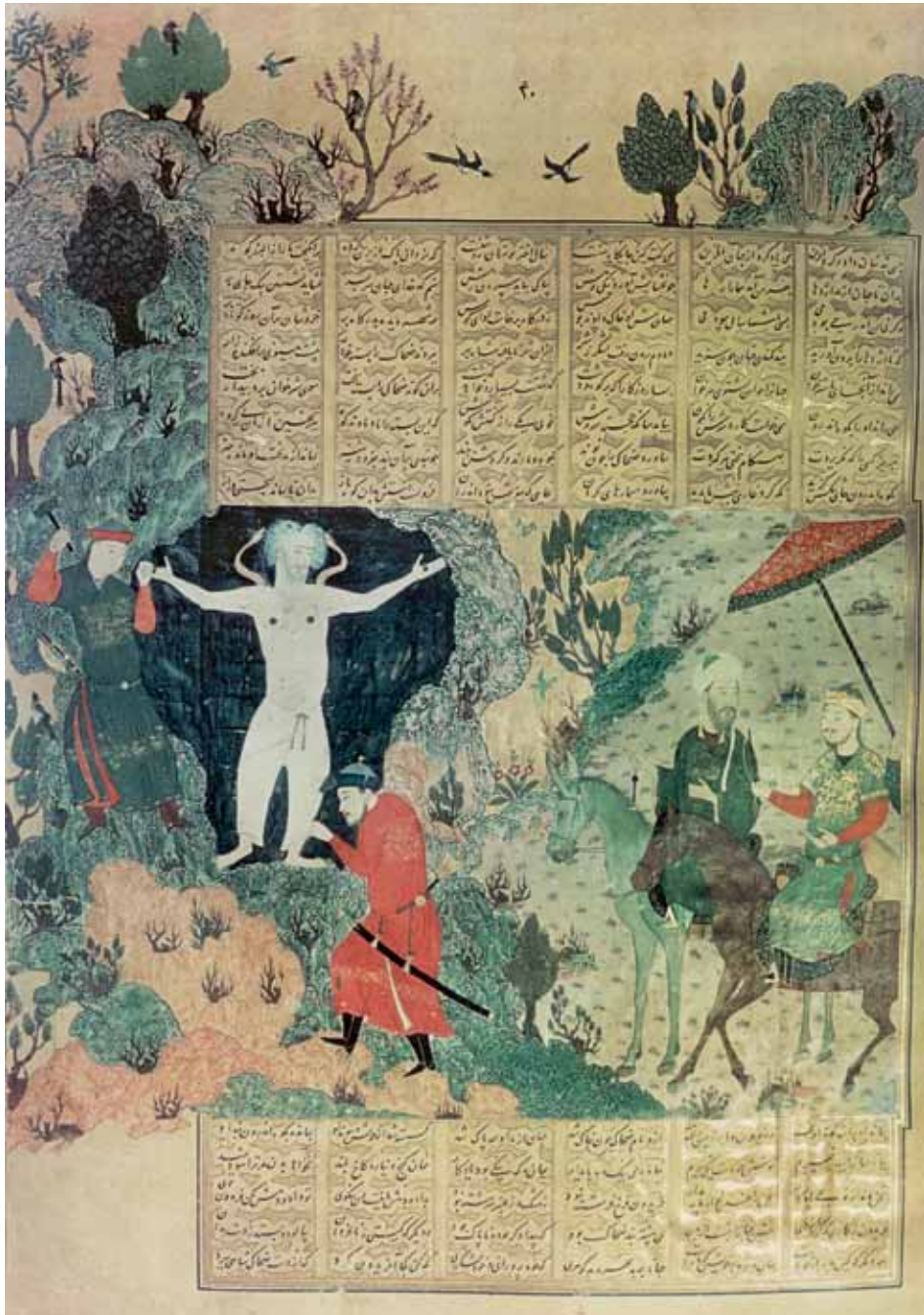


FIGURE III. Zahhāk (Dahāg) cloué à la paroi de la grotte du Damāvand par Faridoun, miniature du *Shāh-nāme*, vers 1249. Téhéran, ancienne Bibliothèque impériale. © AKG-IMAGES / WERNER FORMAN

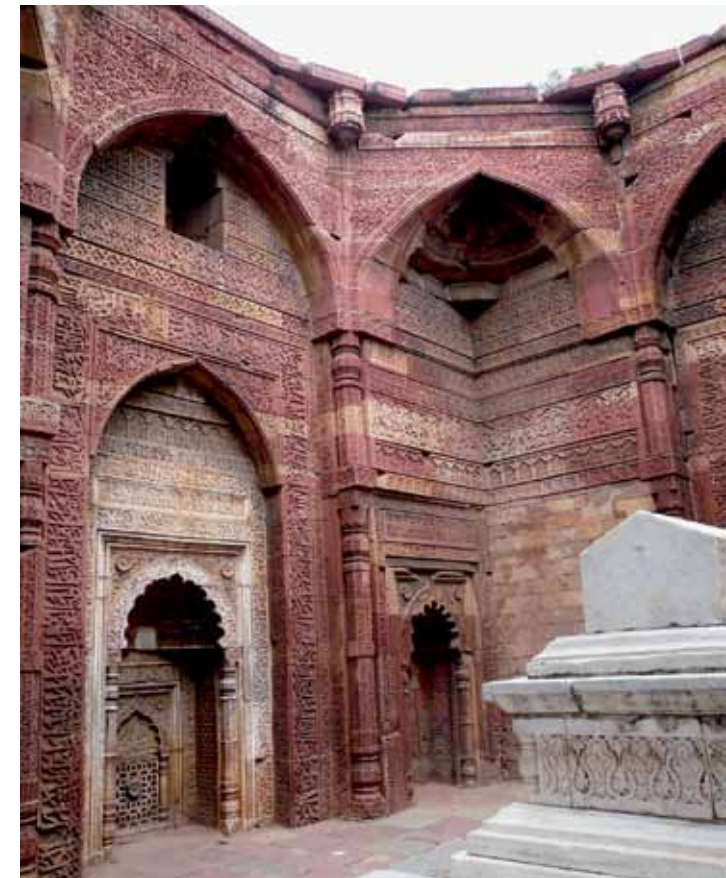


FIGURE IV. Mausolée d'Iltutmish, au sein du complexe de la mosquée Quwwat l-Islam. © RICHARD CASTINEL/YVES PORTER

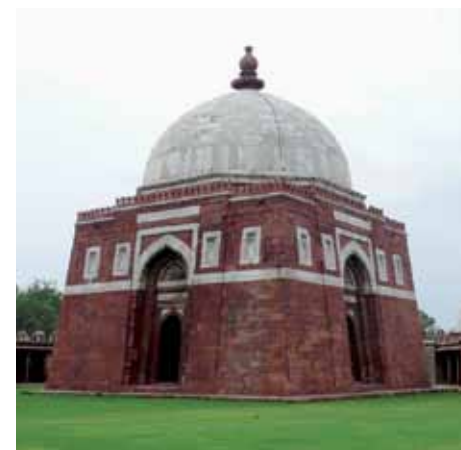


FIGURE V. Mausolée de Ghiyāth al-Din Tughluq, Tughluqābād. © RICHARD CASTINEL/YVES PORTER

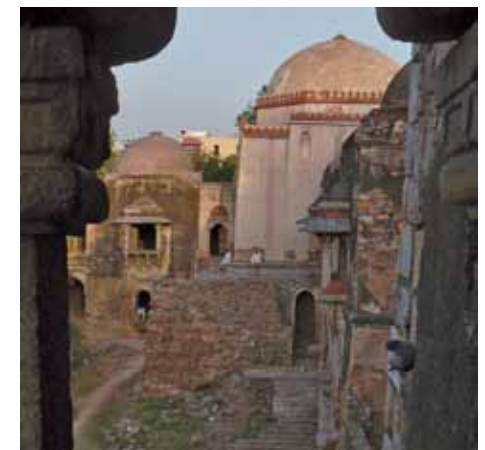


FIGURE VI. Mausolée de Firuz Shāh Tughluq, vu depuis le madrasa de Hawz-Khas. © RICHARD CASTINEL/YVES PORTER

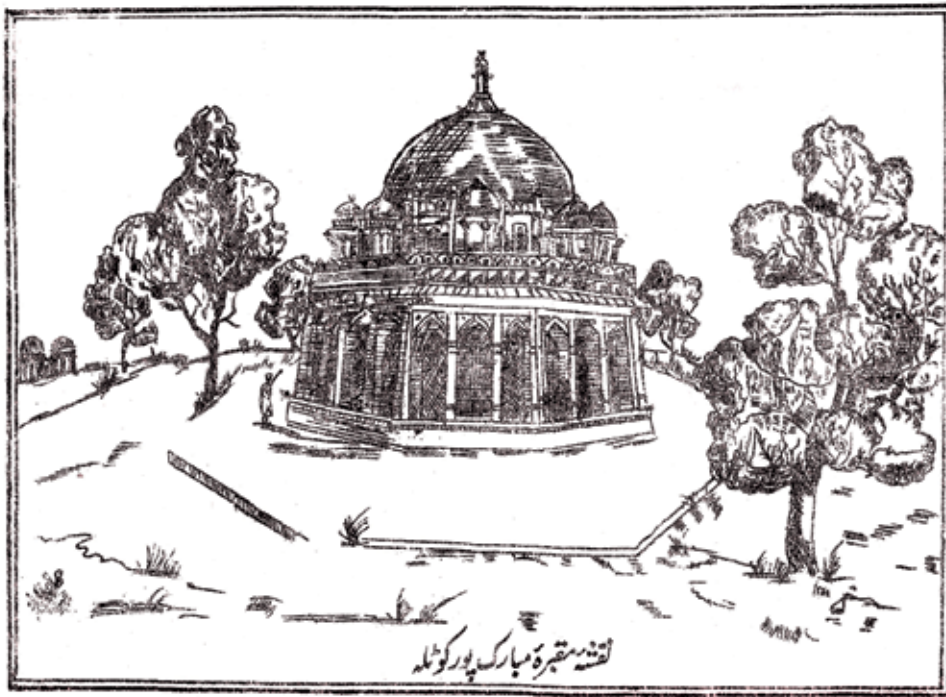


FIGURE VII. Mausolée de Mubarak Shâh Seyyed, Kotla Mubarakpur. Lithographie illustrant l'ouvrage de Bashir-Ud-Din Ahmad, *Vâq'e'ât-e Dâr al-Hokumat-e Dihli*, vol. III, Delhi, 1919, en face de la p. 82 © D.R.



FIGURE VIII. Mausolée de Mohammad Shâh Seyyed, Lodi Garden.
© RICHARD CASTINEL/YVES PORTER



FIGURE IX. Terrasse devant le mausolée de Sikandar Lodi, Lodi Garden.
© RICHARD CASTINEL/YVES PORTER



FIGURE X. Mausolée de Homâyun, Delhi. © RICHARD CASTINEL/YVES PORTER



FIGURE XI. Mausolée d'Akbar à Sikandra.
© RICHARD CASTINEL/YVES PORTER



FIGURE XII. Mausolée de Maryam, Sikandra.
© RICHARD CASTINEL/YVES PORTER



FIGURE XIII. Mausolée de 'Etemâd al-Dowle, Agra. © RICHARD CASTINEL/YVES PORTER



FIGURE XIV. Le Tâj Mahal vu depuis le grand bassin du Bâgh-e Mahtâb, Agra.
© RICHARD CASTINEL/YVES PORTER



FIGURE XV. Mazar de Köhmarim au Xinjiang (district de Khotan) en 2008. © ALEXANDRE PAPAS



FIGURE XVII. Mazar d'Altunluq à Yarkand en 2008.
© ALEXANDRE PAPAS



FIGURE XVI. Mazar d'Imami Āskār au Xinjiang (district de Qaraqash) en 2004.

© ALEXANDRE PAPAS/LISA ROSS



FIGURE XVIII. Mazar de Chūje Padishahim à Yengisar en 2004. © ALEXANDRE PAPAS/LISA ROSS



FIGURE XIX. Mazar d'Imami Asim au Xinjiang (district de Lop) en 2004. © ALEXANDRE PAPAS/LISA ROSS



FIGURE XX. Mazar de Qislash Ghojam au Xinjiang (district de Pichan) en 2011. © ALEXANDRE PAPAS



FIGURE XXI. Dargah de Maner Sharif au Bihar en 2009. © ALEXANDRE PAPAS



FIGURE XXII. Türbe de Timurtash en Thrace grecque en 2013. © ALEXANDRE PAPAS



FIGURE XXIII. Mazar de Zayniddin Toshkandi à Tachkent en 2007. © ALEXANDRE PAPAS



FIGURE XXIV. Mazar de Buwi Maryām au Xinjiang (district de Kashgar) en 2008. © ALEXANDRE PAPAS

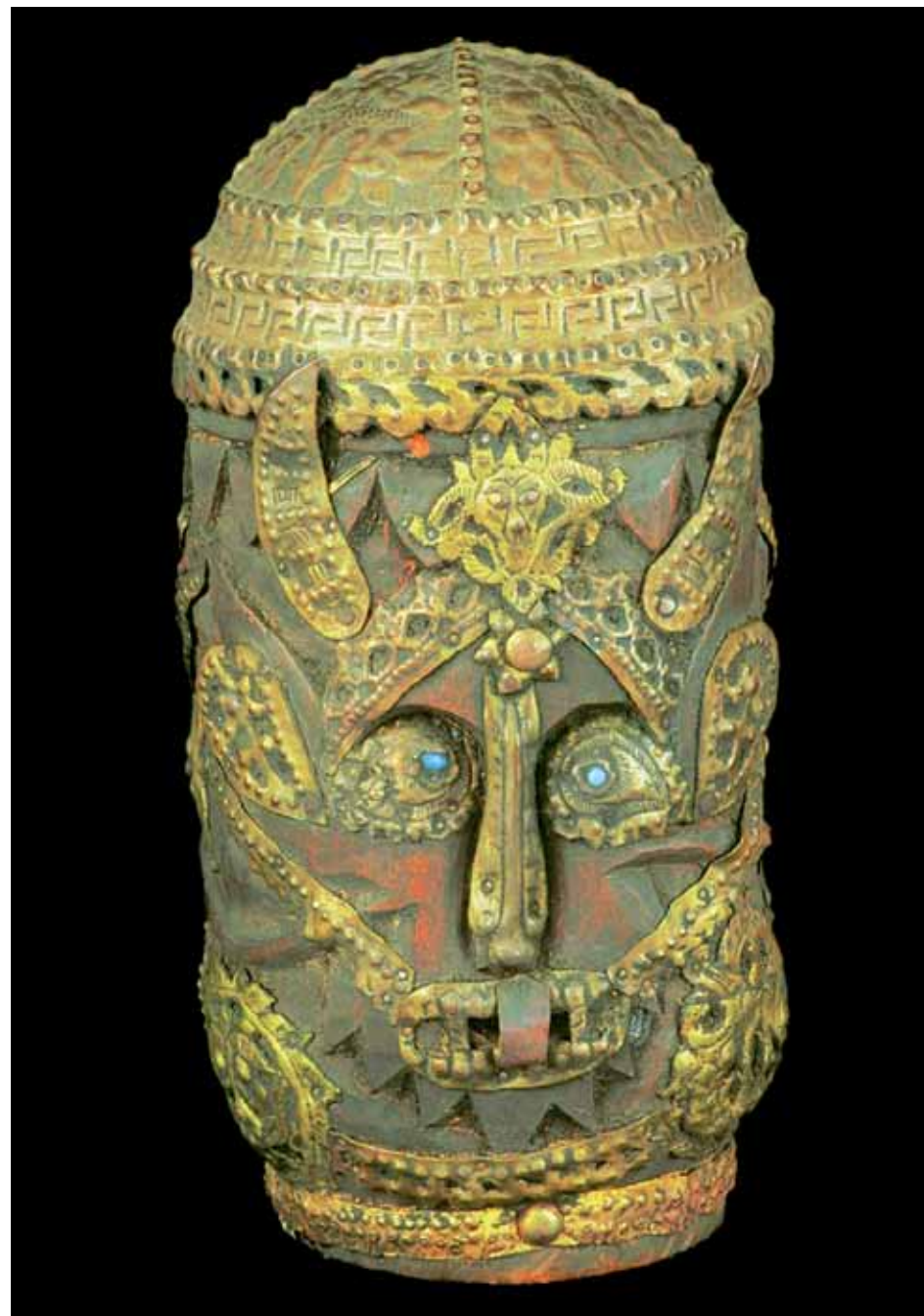


FIGURE XXV. Tête anthropomorphe, Turkestan.
© MUSÉE DU QUAI BRANLY/RMN



FIGURE XXVI. Photo souvenir avec un gramophone. Photographe inconnu, Boukhara, 1924. Archives de famille des Hakimov. © D.R.



FIGURE XXVII. Le premier gramophone, Max Penson, Années 1920. In Hodžaev, 1989, p. 23. © D.R.



FIGURE XXVIII. La famille d'Alisho Yagudaev à Kokand, début du XX^e siècle.
© D.R.



FIGURE XXIX. Conclusion d'un contrat de mariage chez les juifs de Boukhara, fin des années 1860, Samarkand. © PUBLIÉE AVEC L'AIMABLE AUTORISATION DE LA BIBLIOTHÈQUE DU CONGRÈS, WASHINGTON



FIGURE XXX. La famille de Nathan Davidoff, Kokand, 1916. © D.R.



FIGURE XXXI. A. Volkov, *Un village à Ferghana*, 1926. © AKG-IMAGES / RIA NOWOSTI



FIGURE XXXII. Usto Mumin, *Uzbek peignant des grenades*, vers 1920.

© AKG-IMAGES / PICTURES FROM HISTO



FIGURE XXXIII. B. Ju. Nurali, *Scène de vie traditionnelle turkmène*. Musée d'art oriental, Moscou. © AKG-IMAGES / RIA NOWOSTI



FIGURE XXXIV. D. P. Šterenber, *Cour turkmène*, 1935, huile sur contreplaqué, 70 x 50 cm, coll. A. N. Erëmin. © D.R.



La madrasa Sher Dor sur la place du Reghistan à Samarkand, 1869-1870, V.V. Vereshchaguine.
Galerie Tretyakov, Moscou © BRIDGEMAN ART LIBRARY.

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer
par Pulsio.net France en janvier 2016
Dépôt légal : février 2016
Imprimé en Union européenne