

Manfred Kropp

Johannes Gutenberg – Universität Mainz

Comment se fait un texte et son histoire? L'exemple du Coran

Abstract

In the article a new interpretation of Coranic sūra 85,1–8 al-Burūğ the zodiac circle is proposed. The introduction the position of (Classical) Arabic within the framework of Semitic languages and scripts is rapidly described, followed by summary remarks on the particular nature of Coranic studies and their actual state. Then the “neuralgic” points in the traditional understanding and interpretation of the first 8 verses of the sūra are pointed out:

qutila – does it mean “they were killed, they perished” or is it on the contrary a curse “may they be killed, may they perish”?

Uḥdūd – is it a proper name referring to the town of Nağrān and to the persecution of Christians there in the 6th century?

naqama – does the verb only have the normal sense in Arabic “he revenged”, or has the semantic field of an analogous (Syro-)Aramaic verb been transferred to it?

Summing up the new interpretations proposed one may recognise in this short passage the furious outbreak of a frustrated preacher against his adversaries. At the same time a fine example of religious rhetoric is to be seen, which is based on the use of words and other elements of a foreign but prestigious sacred language.

Keywords

Coranic studies, Exegesis and interpretation of the Coran, Sūra 85,1–8, textual and historical criticism, linguistic and other influence of (Syro-)Aramaic in the Coran, foreign and loan words in the Coran.

Résumé

L'article propose une nouvelle interprétation de la sūra 85,1–8 du Coran al-Burūğ le cercle zodiaque. L'introduction offre un tour d'horizon rapide sur la position de l'arabe (classique) dans le cadre des langues et des écritures sémitiques suivi par des remarques sommaires sur la particularité et l'état actuel des études coraniques. Ensuite divers

points «névralgiques» de l'interprétation des premiers 8 vers de la sūra sont indiqués et discutés:

qutila – littéralement «ils ont été tués» est-ce une constatation ou bien une malédiction?

Uḥdūd – est-ce un nom propre se référant à la ville de Naḡrān et à la persécution des chrétiens du 6^e siècle?

naqama – «il se vengea» at-il seulement le sens du verbe arabe simple ou demande le contexte y voir l'influence du champs sémantique d'un verbe synonyme (syro-) araméen?

La synopsis des nouvelles interprétations permet de classer ce petit passage coranique comme l'explosion furieuse d'un prédicateur frustré contre ses adversaires. On peut y voir en plus un bel exemple du style prédicatif religieux qui puise largement dans le vocabulaire d'une langue étrangère sacrée et de haute réputation.

Mots-clés

Études coraniques, exégèse coranique, Sūra 85,1–8, critique textuelle et historique du Coran, influence linguistique et culturo-religieuse du Syriaque (Araméen) dans le Coran, mots étrangers ou empruntés dans le Coran.

Nonum prematur in annum (Horace, *Ars poetica* 388)

– Remarques préliminaires

L'essai qui suit constitue la version remaniée de ma leçon inaugurale, prononcée le 15 novembre 2007 au Collège de France, dans le cadre de la Chaire Européenne 2007–2008 (Études coraniques). Un DVD comprenant le film intégral de la leçon inaugurale, un entretien de l'auteur avec le Professeur Michel Tardieu, une présentation par le Professeur Henry Laurens, et un livret accompagnant le coffret, est paru sous le titre *Un philologue lit le Coran* («Les leçons inaugurales du Collège de France», Paris: Collège de France – Cned – Doriane Films, 2008). La version imprimée de la leçon, dont la parution fut un temps annoncée aux Éditions Fayard, n'est en revanche jamais parue. En règle générale, les leçons inaugurales sont publiées sous forme d'ouvrage, les enregistrements vidéo, sous forme de DVD, paraissant seulement pour certaines leçons. Cela montre bien que la version papier conserve toujours sa légitimité.

Grâce à l'amitié, au dévouement inlassable et aux conseils de Françoise Quinsat †, le texte de la leçon originale avait pu être corrigé et amélioré en vue de sa présentation orale, malgré de difficiles contraintes de temps. Je la remercie de tout mon cœur, me sentant toujours en deuil de sa mort prématurée en décembre 2008. Plus tard, un ancien auditeur attentif, Guillaume Dye, qui est à présent un collègue pour lequel j'ai une grande estime, a pris la peine d'adapter le texte aux exigences de la forme imprimée. Ce faisant, l'aspect

linguistique a subi, à nouveau, une révision profonde, mais des erreurs ont aussi été corrigées, et l'attention a été attirée sur certaines lacunes dans l'argumentation. Ma gratitude concerne également l'échange scientifique intensif, et fructueux, entre nous deux.

J'ai toutefois délibérément maintenu une forme d'expression orale, proche de celle d'un essai. Cela implique de renoncer aux habituelles et nombreuses notes de bas de page, qui incluent documents et références bibliographiques. Ces derniers sont faciles à trouver dans les nombreux travaux récents dévolus aux études coraniques. Considérant les publications parues depuis 2007, je crois que les arguments avancés dans ce travail, sous une forme qui entend être fluide et lisible, ainsi que les conclusions qui y sont présentées, ont conservé toute leur pertinence dans le débat scientifique actuel. Ils sont destinés, non seulement, au cercle restreint des spécialistes de l'islamologie et des études coraniques, mais aussi à un public plus large, intéressé par les questions relatives à l'islam en général et au Coran en particulier – questions qui sont souvent, aujourd'hui, d'une douloureuse actualité.

Introduction – Études sémitiques et langue arabe

Les études coraniques font partie intégrante des études sémitiques, comprises en un sens large. Et la famille des langues sémitiques occupe une place éminente dans l'histoire de l'humanité si l'on considère la quantité, et l'importance, de la documentation écrite qui fut produite au cours de son développement.

Mis ensemble, les espaces des documents écrits dans les diverses langues sémitiques s'étendent, dans le temps, sur plus de 4500 ans (de la première partie du troisième millénaire avant Jésus-Christ jusqu'à aujourd'hui) et, dans l'espace, depuis la Chine et l'Asie centrale à l'est jusqu'au bord de l'Océan Atlantique à l'ouest. Bien sûr, cette notion d'espace n'a plus guère de sens aujourd'hui où, après une phase préparatoire de media imprimés, les textes circulent presque sans contrainte de temps ni d'espace. On pourrait dire, en observateur ébloui, qu'ils circulent sous une forme immatérielle et librement dans l'espace humain – si ce n'était cette réserve, ni trop pessimiste ni catastrophiste, de l'homme de papier et d'histoire que je suis et qui ne peut que souligner la complexité de l'infrastructure technique sur laquelle reposent la circulation et surtout l'accès à cette infinité d'informations immatérielles. Cette infrastructure, elle, est bien matérielle, fragile, vulnérable même, mais l'historien, sans prétendre à la prophétie, conscient des reproches constants ayant déjà été adressés à ses aïeux de Cassandre, dit toutefois la menace de dangers importants qui menacent l'infrastructure en question.

Continuité, donc, quant à la documentation écrite, qui fut aidée par une créativité exubérante dans le domaine des systèmes d'écriture – cunéiforme,

syllabique linéaire – dont celle de Byblos, qui n'est pas encore déchiffrée. Puis, l'alphabet sémitique avec ses ramifications nombreuses, l'arabe y compris, et, parmi elles, la branche occidentale, grecque et latine, un peu bâtarde. Mais, disons-le sans trop de pudeur: dans son application à des langues non sémitiques, et comme c'est souvent le cas avec les bâtards, cette branche est douée d'une force remarquable, d'où son énorme succès.

Cependant, on ne peut pas parler ici d'une totale continuité des langues, car il y a des langues mortes dans le domaine sémitique. Mortes, au sens où il y a une rupture dans l'utilisation, et une fin de la transmission et de la connaissance de ces langues, comme l'accadien, par exemple, qui nous est connu seulement grâce à l'effort inlassable des chercheurs et des savants qui l'ont tiré de l'oubli depuis la première moitié du XIX^e siècle. Il y a par ailleurs le cas extraordinaire de l'araméen, avec toutes ses variantes, qui dispose à la fois d'une tradition écrite extrêmement ancienne et d'une transmission sous une forme écrite qui est ininterrompue dans l'histoire, les textes allant de la fin du deuxième millénaire avant Jésus-Christ jusqu'à aujourd'hui. Cette langue écrite suit visiblement, par étapes et non sans ruptures, les développements d'une langue parlée.

Linguistique historique et langues sémitiques

La linguistique historique, qui s'est formée dans l'esprit des études comparées indo-germaniques, indo-européennes comme l'on dit plutôt chez les linguistes francophones, dispose ainsi de matériaux précieux pour la reconstruction interne du développement de l'araméen. Elle dispose aussi des éléments qui lui permettent de s'attaquer à la reconstruction externe en procédant à des comparaisons entre les langues sémitiques dans une perspective diachronique. C'est par exemple le cas pour la branche éthiopienne des langues sémitiques, mais avec une moindre profondeur chronologique et beaucoup moins de textes que pour l'araméen.

En laissant de côté le cas très particulier de l'hébreu, disons que ces deux branches du sémitique (l'araméen et l'éthiopien) ont réussi à «sortir du cercle», en employant une métaphore que l'on reprendra pour l'étude du corpus coranique. Toutes deux ont une langue sacrée, immuable et cultivée dans des cercles de religieux et d'érudits qui ont réussi à la mettre dans un sarcophage de cristal, afin qu'elles soient visibles dans toute leur beauté et leur splendeur. Mais l'existence d'une langue sacrée n'a pas empêché la création en continu d'une langue écrite qui est pratiquée et ressentie par les locuteurs qui l'utilisent comme étant proche de leur langue parlée.

La situation qui vient d'être évoquée nous apparaît comme normale, à nous les modernes Occidentaux, mais ce n'est pas toujours la règle pour le champ sémitique. Ainsi, les Sémites, appellation que j'utilise ici dans le sens des

peuples et des cultures qui s'expriment dans des langues sémitiques, ont-ils une propension exagérée à mettre en exergue les idées de continuité et d'identité, s'agissant du moins du domaine de la culture et de la religion. Continuité et imitation, créative assurément reconnue comme telle, mais sans changement de fond et de structure ni développement. Ce sont bien là les principes qui mènent à des résultats visibles et évidents: on a affaire à des langues cultivées, vénérées, sacrées même, mais pétrifiées, elles sont momifiées pour ressembler à la réalité et l'activité qui les produisent. Disons-le dès maintenant: la langue arabe classique, *al-'arabiyya al-fuṣṣḥā*, et son premier corpus de textes, le Coran, duquel elle prétend dériver et qu'elle tient pour un modèle linguistique pur, parfait et immuable, et qui lui-même est vu comme une réalisation sublime, incomparable et inimitable ou inégalable, voilà bien un cas extrême de langue sacrée sémitique. Et un observateur curieux, qu'il ait un parti-pris de sympathie ou bien qu'il soit froid ou indifférent, pour ne citer que les deux meilleurs cas, peut très bien en voir les conséquences dans la situation des États et des sociétés arabes actuels; il suffit de se référer pour cela aux derniers rapports des Nations Unies sur le développement des ressources humaines dans le monde arabe.

Dans le vaste domaine des études sémitiques, hormis l'arabe classique bien évidemment, j'ai pratiqué longtemps l'éthiopien, les langues sudarabiques préislamiques et les textes épigraphiques du nord de la péninsule arabique y compris dans les régions limitrophes, et je dois, me semble-t-il, au public une explication sur mon retour à l'arabe en général et aux études coraniques en particulier.

Il y a deux causes à cela: l'une endogène, l'autre exogène. Mettons l'endogène, qui est la plus plausible et la plus décisive, au premier plan. L'étude de la documentation épigraphique arabe préislamique m'a conduit une fois à examiner les fragments et les manuscrits les plus anciens du Coran, plus précisément ceux qui sont accessibles dans des éditions en fac-similés ou dans des bibliothèques publiques. En venant d'une inscription concernant un roi arabe préislamique, tout naturellement je n'ai pas changé d'approche lorsque je me suis tourné vers un verset du Coran. Qu'est-ce que cela veut dire? Eh bien, tout d'abord, dans un moment de grâce ou de damnation, j'ai oublié tout ce que la tradition musulmane apporte à ce document ancien: les points diacritiques, les voyelles, la ponctuation; bref, j'ai envisagé la lecture du texte à partir de son squelette de consonnes, nu et ambigu, comme s'il s'agissait d'une inscription ancienne. On ne peut pas tricher très facilement avec sa propre mémoire et on retombe vite dans ce dont on se souvient et dans ce que l'on connaît: aussi, une fois bien établi, le mécanisme mental de l'épigraphiste bricoleur et indépendant a produit des doutes – je ne dirais pas encore des résultats.

À ces premiers pas tâtonnants, s'ajoute la cause exogène, qui est le développement extraordinaire et stimulant des études coraniques durant les deux dernières décennies, auquel des savants français ont beaucoup contribué.

Études coraniques

Il faut, en premier lieu, jeter également un rapide regard sur l'état et le développement des études islamiques en Occident. Issues des études théologiques, notamment bibliques, elles se sont émancipées à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e siècle et sont devenues une discipline indépendante, surtout dans le secteur des études coraniques, en payant un prix fort dont on ressent encore le poids aujourd'hui: elles ont intégré un certain nombre de dogmes islamiques et ont accepté et ont accepté comme historiques diverses affirmations relevant plutôt de «l'histoire sacrée (ou sainte)» de la tradition musulmane. Comme si de braves chrétiens, après avoir sacrifié sur l'autel de la connaissance historique, la Bible tout entière, Ancien et Nouveau Testament, en utilisant pour cela le couteau de l'étude historico-critique, avaient perdu courage et laissé autour du Coran tout le dogme officiel intact. [le paragraphe était en double, j'ai supprimé la seconde occurrence]

Un des faits très surprenants des études islamiques est l'absence d'une édition historico-critique du Coran. Une telle entreprise avait pourtant débuté dans la première moitié du XIX^e siècle, en lien avec les études critiques des textes de la Bible et de la littérature ancienne en général. Au début du XX^e siècle, la seconde édition de l'*Histoire du Coran* de Nöldeke soulignait les progrès accomplis et tentait de résumer les résultats plutôt inégaux en ce domaine. Deux projets majeurs qui avaient pour but de compléter la tâche (Arthur Jeffery et les variantes de lecture contenues dans les œuvres classiques musulmanes et Gotthelf Bergsträsser avec son projet de collection et collation de toutes les variantes matérielles présentes dans des dizaines de milliers de fragments coraniques des premiers siècles) n'ont jamais vu le jour. Ainsi le XX^e siècle nous a laissé l'édition canonique du Caire (édition de Azhar, publiée pour la première fois dans les années vingt), qui est utilisée en fait comme base du travail scientifique sur le Coran. C'est, à peu de choses près, comme si les études bibliques s'appuyaient sur la Vulgate de Jérôme ou la Vetus Latina comme texte fondamental. Or les deux dernières décennies du XX^e siècle ont mis au jour de nouvelles données épigraphiques, depuis les périodes préislamiques jusqu'aux premiers temps de l'Islam (par exemple les graffiti arabes du Néguev). Des lectures cohérentes et plausibles de tels textes ne peuvent venir que d'une méthode rigoureuse: réfléchir au contexte et aux parallèles, faire des comparaisons avec d'autres langues sémitiques et avec les textes similaires qui y sont attestés.

Si quelqu'un, habité par un tel état d'esprit «épigraphique», se tourne à nouveau vers les premiers manuscrits des textes coraniques, il ne peut que s'interroger sur l'exactitude des lectures canoniques. L'épigraphiste sera naturellement tenté de lire ces manuscrits *ḥijāzī* ou coufiques avec une méthode critique similaire pour aboutir à une lecture cohérente et plausible. Mais en recherchant de telles lectures, il commencera inévitablement à ressentir un certain

malaise. Les lectures canoniques et leurs variantes, telles qu'elles sont attestées par exemple dans la littérature des *qirā'āt*, ne représentent pas en réalité la rivalité entre les versions concurrentes d'une tradition orale, mais plutôt le travail des épigraphistes sur un *rasm* donné – peut-être sans tout le bagage scientifique des temps modernes, mais avec plus de fantaisie et d'intuition.

Parvenu à ce point, le praticien d'une science positive et séculière pourrait céder à la tentation et s'embarquer dans une expérimentation intellectuelle. Commenant avec des mots ou des passages problématiques, il pourrait faire tout son possible pour examiner le texte comme s'il déchiffrait et interprétait des inscriptions arabes anciennes. Si ses interprétations en venaient à révéler des régularités récurrentes, il serait en droit de formuler une hypothèse sur les règles orthographiques, la grammaire et la sémantique du langage coranique. Et si le résultat final n'était rien de plus que de «l'art pour l'art», il pourrait, ironiquement et paradoxalement, être capable de justifier son travail, même sur un plan religieux et théologique: si l'on croit que ce texte, le Coran, est la parole divine éternelle, alors même cette interprétation nouvelle et inattendue pour l'esprit, la raison et le savoir des hommes a dû être voulue par Lui (Dieu) comme étant légitime et possible – fin de la concession à la théologie.

Dans tous les cas, les digressions des épigraphistes sont les pierres angulaires à partir desquelles pourra se construire – espérons que cela voie le jour au cours du vingt-et-unième siècle – une édition historico-critique du Coran. Elle devra être fondée sur les manuscrits les plus anciens, et reporter et commenter toutes les lectures attestées, plausibles et conjecturales.

Alors qu'est-ce ou qu'est-ce que pourrait être la critique textuelle du Coran?

Critique textuelle et Coran

Elle pourrait en premier lieu orienter la recherche vers l'étude des plus vieux fragments du texte coranique et des plus anciens manuscrits du Coran. Cette tâche a été entreprise par le projet de Bergsträsser dans les années vingt du siècle dernier et a été accompagnée par les recherches de Jeffery, avec une orientation quelque peu différente.

Le projet de Bergsträsser a pris fin lors de la Seconde Guerre mondiale – son successeur, Spitaler, n'a pas pris grand soin de cet héritage. Les films des manuscrits du Coran réalisés dans des collections importantes, comme celles du Caire et d'Istanbul, ont terminé à la Freie Universität de Berlin (Seminar für Arabistik), où ils attendent un sort incertain et après qu'on avait nié leur survivance pendant des décennies.

Il y a en fait deux projets qui font avancer la connaissance des versions coraniques anciennes: d'une part, la recherche sur les fragments de Sanaa, découverts il y a quelques trente ans dans la Grande Mosquée de Sanaa –

une équipe de scientifiques tunisiens a récemment repris la tâche d'étudier et d'éditer ces textes (à ce qu'il semble, elle a reçu la permission de publier une édition fac-similée des plus importantes pièces – environ six mille); d'autre part, l'édition fac-similée des Corans anciens entreprise par François Déroche et Sergio Noja Nosedà. À ce jour, trois volumes de deux manuscrits de la Bibliothèque Nationale et de la British Library ont été publiés: cependant, les manuscrits n'ont pas encore été édités en totalité; de plus, aucun d'entre eux ne présente le texte complet du Coran.

Cependant, ce qui devient déjà évident à ce premier stade est très simple: tous ces manuscrits nous en diront beaucoup sur l'histoire du développement de l'orthographe (*matres lectionis*, représentation du *hamza*) et de la «voyellisation» du texte. Nous pourrions retracer – tradition islamique mise à part – l'histoire de la version canonique au cours de son élaboration. Certainement, un des résultats possibles sera une édition critique de la «vulgate 'uṭmaniienne», si l'on me permet d'utiliser cette terminologie très pragmatique pour des raisons de brièveté.

Mais ce que nous n'aurons pas, et ceci est essentiel à souligner, ce sont des aperçus sur les variantes plausibles et possibles du Coran au cours de son élaboration. Pour le dire clairement: les variantes du *rasm* – sans points diacritiques ni autres signes additionnels – sont peu nombreuses et peu significatives; nos textes, transmis dans un système d'écriture déficient, ont depuis le tout début une forme bien délimitée; certaines exceptions sont les titres des sourates, leur succession, les basmala. L'édition critique nous révélera donc très peu de choses à propos de l'histoire du texte écrit; de la même façon que les variantes et les lectures dans la littérature canonique (*qirā'āt*, etc.) – voyez l'édition de Jeffery, qui fait autorité, quoique dépassée – offrent très peu d'éclaircissements.

Plus important: les centaines de lectures se révèlent elles-mêmes, de façon claire, comme des conjectures de philologues. Parfois naïves, parfois surnoises, elles n'en demeurent pas moins des conjectures, venant de gens avec rien de plus en main que le *rasm* du Coran, quelque savoir de l'arabe sous des formes diverses – poésie jahiliyya, arabe ancien parlé... – et des notions sur les traditions historiques et religieuses du Proche-Orient au sens large.

Par contre nous fait toujours défaut le reflet d'une tradition orale du texte coranique. Transposition de points diacritiques, vocalisation alternative, différents mots obtenus en additionnant *matres lectionis* et *hamza*: tout cela n'est que matériau philologique. Ce point devient immédiatement clair lorsque l'on passe aux variantes dans la transmission des ḥadīṡs: non seulement le ḥadīṡ possède un vocabulaire et un lexique très différents, mais ses variantes démontrent très souvent qu'il a pour origine une tradition orale: façons différentes de dire (synonymes), ordre des mots, phrases complètes formulées différemment, etc. Cela mérite d'être dit aujourd'hui, d'autant que nous ne disposons pas – il faut le répéter – d'une édition critique de l'une des six collections canoniques.

Pour le *Ṣaḥīḥ* d'al-Buḥārī par exemple, nous avons à notre disposition deux éditions quasi-canoniques, celle de Boulaq et des Ottomans, dont toutes les autres éditions imprimées dérivent: il nous manque une collection et un recensement des plus vieux manuscrits, accompagnés d'une analyse critique de ce qu'ils peuvent nous apporter.

Pour le dire brièvement: la science séculière et positive de l'Islam et de ses sources fondamentales doit toujours chercher «ihre Entlassung aus ihrer selbstverschuldeten Vorwissenschaftlichkeit» – j'utilise ici une variante d'une fameuse citation de Kant – à s'émanciper du niveau préscientifique dont elle est responsable. Un coup d'œil aux disciplines voisines, études classiques, bibliques ou romanes rendrait plus clair ce que j'affirme.

De même que Rudi Paret a écarté toute traduction du Coran à sa disposition quand il décida de produire sa propre traduction – d'ailleurs totalement illisible –, de même un chercheur dans le domaine de la critique positive et séculière du texte doit écarter la tradition musulmane quand il se lance dans une telle entreprise. Il doit considérer le *rasm* coranique comme s'il s'agissait d'une inscription arabe préislamique ou d'un graffito, et l'approcher comme il le ferait d'autres textes.

Ainsi une critique textuelle du Coran signifie dans son sens réel et spécifique: questionner le *rasm* du texte coranique et chercher des lectures alternatives possibles. Cela ne mènera pas à des millions de lectures – selon une remarque «pertinente ou impertinente» d'un spécialiste allemand en la matière –, de même que les inscriptions et graffitis ne donnent pas lieu à des légions de significations. En revanche, la cohérence séquentielle que nous essayons d'obtenir réduira naturellement le nombre d'interprétations possibles. Assurément, dans le cas du Coran, des postulats de base doivent être introduits et leur validité sera prouvée – statistiquement – par le fait que le même ensemble de postulats de départ conduit à un résultat satisfaisant. La somme des résultats obtenus de cette manière peut alors être qualifiée d'hypothèse raisonnable à propos du texte en question. Rien de plus ne peut être obtenu par une recherche de cette sorte – mais c'est déjà un résultat appréciable que la communauté scientifique pourra accepter: un résultat qui reste vérifiable et qui peut être remis en question si de nouveaux matériaux ou une nouvelle méthode apparaissent.

Ainsi pour réaliser l'objectif du travail scientifique qui consiste à découvrir ce que l'on peut savoir sur un sujet, l'hypothèse démontrera ce que contient le texte – certes mille cinq cents ans après son origine – en accord avec la raison et le raisonnement humain. Cela peut, ou non, coïncider avec la tradition d'une religion sur le même objet. Mais les croyances religieuses et les dogmes, qui sont fondés précisément sur ces textes, constituent un problème entièrement différent et qui n'est pas mon sujet aujourd'hui. Pour le dire avec les mots de Maxime Rodinson: le respect envers une religion et envers ses croyants ne doit pas détourner la recherche scientifique.

L'exemple de la sourate 85: Al-Burūġ «Le cercle du Zodiaque»

Il faut justifier et commenter le titre de cette leçon: d'abord – amère déception peut-être pour l'auditoire! –, on se bornera à un exemple bref et limité. Même avec une grande ambition, on ne peut pas traiter du Coran tout entier dans le cadre d'une durée de trois quarts d'heure, même si des perspectives concernant l'ensemble du texte et ses caractéristiques ne manqueront pas d'être ouvertes, surtout vers la fin de mon exposé. Il est connu et admis, pourtant, que le Coran est un livre court si on le compare à d'autres textes sacrés constituant la base d'une religion mondiale. On peut l'imprimer facilement sur cent cinquante pages, ou deux cents si l'on préfère un peu d'espace luxuriant pour le confort de l'œil. Le texte compte cent-quatorze chapitres, approximativement ordonnés selon leur longueur, et six mille deux cent vingt-cinq versets selon l'une des traditions, les autres variant à une cinquantaine de versets près. Le lecteur intéressé par les chiffres, peut-être par les mots et les lettres, voire par les miracles arithmétiques et mathématiques du texte, peut facilement se faire une idée de ce qu'offre la science moderne en matière de conjonction intime avec une foi profonde en surfant sur Internet avec des mots-clés (les résultats de la recherche «miracles mathématiques du Coran» sont édifiants). Par contre, il faut souligner dès maintenant que le Coran est un texte fort hétérogène et composite, offrant une variété stupéfiante de genres littéraires, de niveaux de style, de tonalités d'expression et de registres de vocabulaire. Cela n'est pas extraordinaire si l'on admet l'origine divine de l'ouvrage et cela le devient d'autant moins si l'on pose l'hypothèse qu'il s'agit d'une création humaine.

Le titre de la leçon est: Comment se fait un texte et son histoire? – formulation ultra-sèche comme la poussière, ainsi que me l'a reproché mon vieux mentor intellectuel en recevant l'invitation: «tu ne te libéreras (sauveras) jamais de la sécheresse de la philologie». Effectivement, la formule a autant de charme que le titre d'un mode d'emploi ou d'une directive technique! Pour la rendre plus attrayante et par révérence envers le monde intellectuel du pays dont je suis l'hôte ce soir, j'aurais pu écrire: Déconstruction et reconstruction d'un texte et de son histoire. Mais qu'importe! ce qui compte, c'est de réussir durant les prochaines minutes à ouvrir pour le public et l'auditoire la fenêtre d'un atelier – l'atelier où un bricoleur intellectuel prend en main, pour ainsi dire, une belle pièce composée de mots, non sans avoir, au préalable, vu et apprécié l'esprit et – selon son degré de sensibilité – la beauté de la construction actuelle, du double point de vue de sa forme et de son contenu. Il la prend dans ses mains, cherche les charnières et les jointures, examine les parties taillées et collées, les décompose, puis, en partant de là, essaie de refaire un autre ensemble. D'où lui vient cette idée? Quel plan et quelles règles suit-il dans son entreprise? Il cherchera à l'expliquer par des exemples.

La *sūrat al-Burūġ* dans la réalité actuelle

Il s'agit du texte de la sourate 85 telle qu'elle est dans sa réalité actuelle, acoustique et visuelle. C'est cette image du texte qui est diffusée des millions de fois dans les exemplaires imprimés du Coran et sur Internet. Souvenons-nous à cet égard, que les docteurs musulmans s'étaient farouchement opposés à l'usage des caractères d'imprimerie pour le livre sacré lors des premiers essais faits en Orient pour publier des éditions imprimées. Et ceci, parce que la parole de Dieu ne peut être réalisée en ce bas monde que par un acte humain individuel, c'est-à-dire dans un manuscrit produit par un calligraphe. Il aurait dû en être de même pour la récitation. Mais là aussi, finalement, comme pour l'imprimerie, la technologie et ses avantages pratiques prévalent. Et le désir du missionnaire pour une propagation efficace n'oppose pas d'entraves à l'usage des haut-parleurs – hélas pour moi en tant que membre de l'Association internationale contre la pollution acoustique dans le monde *pipedown!* – ni à l'usage des bandes magnétiques et des fichiers électroniques qui diffusent la parole divine. Ainsi, elle est ubiquitaire et peut être entendue à chaque seconde, en tout lieu, quels que soient la sourate ou le verset, aussi bien pour celui qui le souhaite (pourvu qu'il ait un accès au net global), que pour celui qui ne le souhaite pas!

C'est ainsi que se propage une image audiovisuelle totalement uniforme pour des milliards de croyants, mais aussi pour d'autres, et c'est comme une ultime réalisation du dogme de la parole de Dieu directe et immuable. Il s'agit d'une célébration solennelle et rituelle du texte – notons, et cela ne manque pas de piquant!, que la psalmodie coranique porte bien des marques d'influence de la musique sacrée occidentale, juive et chrétienne –, d'une réalisation qui, pourtant, dans son uniformité quasi parfaite et dans sa solennité élevée et séparée du quotidien, s'éloigne le plus possible et de façon très sensible de la réalité historique où les textes du corpus coranique, hétérogène et composite, ont trouvé leur origine, en ayant dans le contexte de l'époque leur fonction et leur caractère propres.

Le Coran invite lui-même maintes fois à observer, contempler, réfléchir et méditer. Eh bien, la récitation, paradoxalement, ne transmet pratiquement pas de contenu. Souvent même, le texte, outre sa difficulté linguistique, n'est guère compréhensible objectivement et sa récitation suscite et évoque surtout des sentiments, ce qui laisse la voie libre aux manipulateurs.

Et c'est ici que l'historien commence à faire de l'histoire, c'est là qu'il voit sa tâche remonter à cette parole du passé, qu'il cherche à se faire entendre et, dans la mesure où cela est possible à la raison humaine qui est relative et limitée, à se faire comprendre. Sans entrer dans une discussion théorique sur l'herméneutique qui est à la base de cette entreprise, entreprise avançant à la lumière de ces théories avec un but idéal peut-être même illusoire, mais néanmoins impérative pour l'esprit séculier, intellectuel et curieux, ouvrons la

porte de l'atelier de l'historien. Plus de célébrations et de solennités. Elles sont remplacées désormais par des questions précises et détaillées, par des hypothèses, des réponses et des propositions, et surtout par une discussion contradictoire.

La traduction de Q 85 et ses problèmes d'interprétation

Traduction de la *sūrat al-Burūğ* et ses points névralgiques



Regardons les interprétations proposées par les exégètes musulmans et divers savants occidentaux. Et faisons cela en nous fondant sur la traduction en français. Pour une raison pratique, d'une part, car il pourrait y avoir dans l'auditoire des personnes qui ne connaissent pas l'arabe. Et, d'autre part, pour une raison d'ordre méthodologique. Une traduction bien pensée, qu'elle soit littérale ou bien qu'elle vise à transposer dans la langue d'arrivée tout le sens et l'esprit qui sont dans le texte de départ, crée une distance critique par rapport à l'original et à sa pensée qui aide souvent à repérer des inexactitudes ou des imprécisions. Du moins est-ce mon expérience personnelle, née en travaillant sur des versions multilingues de mes propres travaux. Et ce n'est pas par hasard que les meilleurs germanistes ne sont pas des Allemands, mais des Français et vice versa. Le même phénomène s'observe dans le monde musulman: les exégètes et commentateurs éminents – comme d'ailleurs les meilleurs grammairiens de la langue arabe (à l'âge classique) – ne sont pas tous des Arabes et on trouve parmi eux en très grand nombre des Persans et aussi des Turcs. Le lecteur arabophone croit trop vite comprendre un texte aussi difficile que le Coran,

pourtant il devrait être prévenu: sa langue maternelle, une langue arabe parlée, n'est pas identique à l'arabe écrit, et cet arabe écrit et standardisé n'est pas non plus identique à la langue du Coran. Un lecteur dont l'arabe n'est pas la langue maternelle est plus porté au respect de la difficulté, de l'obscur, de l'incompréhensible, et les passages énigmatiques – vraiment énigmatiques sur le fond –, lui échappent moins.

Composition de Q 85 et rédaction du Coran

Un premier fait saute aux yeux: non seulement le corpus coranique dans son ensemble se compose de pièces fort différentes et multiformes – ce en quoi vous devez me croire puisque vous ne voyez actuellement qu'une pièce, un seul chapitre parmi les 114 qui composent le livre – mais les sourates, c'est-à-dire les chapitres, sont elles-mêmes composites et complexes. Cela détermine les changements de rime et de rythme dans les versets: langue et style varient ainsi comme les sujets traités. Or, se pose une question: est-ce qu'il y a des règles et des principes qui dictent la composition? Peut-on discerner le personnage, le groupe et les intentions qui sont à l'origine de ce travail de rédaction et l'ont conduit à son terme? Avec un peu d'ironie, on pourrait dire que oui et proposer pour la sourate 85 le principe de composition d'une bonne marche militaire en trois parties: vite (1–10), lent (11–12), vite (13–21). Mais cela ne correspond pas, il est vrai, à l'esprit de la poésie ancienne arabe et sémitique et introduit un principe strophique plusieurs fois proposé dans les études coraniques, hautement discutable et discuté, sur lequel je ne peux pas m'étendre maintenant. L'autre question est aussi épineuse: y-a-t-il un auteur ou des auteurs pour les pièces primaires de base dont se composent les sourates? Et sont-ils identiques aux rédacteurs et «arrangeurs» des sourates comme entités de deuxième degré? Cette question peut seulement trouver une réponse en étudiant les principes et les structures en détail, pièce par pièce, au niveau primaire, en comparaison avec la structure et les idées principales qui ressortent de l'analyse des sourates comme ensembles. Et il y a un troisième niveau, donc une entité tertiaire, sans doute plus évident et accessible à l'analyse: la composition du livre actuel dans son entier et le principe qui y règne. Les cent-quatorze sourates sont ordonnées selon leur longueur, à peu d'exceptions près. La première d'entre elles, la Fātiḥa, dont je traduis pour l'instant le nom par «l'ouverture» en précisant tout de même qu'il y a des essais assez divers d'interprétation et de traduction de ce titre, est une prière courte, rangée en première position, et ce n'est certainement pas par hasard si la tradition musulmane elle-même connaît une discussion pour savoir si cette pièce (dans la bouche de Dieu, sans une formule introductive, «dis» ou «dites», comme le Notre Père dont le texte de la Fātiḥa est souvent rapproché) fait vraiment partie intégrante du Coran. Quelques autres exceptions dans l'ordre du classement peuvent être expliquées comme des blocs de compilations antérieures à la compilation finale du livre ou bien comme de simples erreurs

dans les calculs. Ce principe mécanique, joint à l'absence même de titres pour les sourates concernées, indique un groupe d'éditeurs et de commanditaires avec leurs principes ou leurs intentions. En effet, c'est l'autorité politique, pas seulement le calife, mais plutôt des gouverneurs qui sont acteurs dans les conflits politiques et qui s'occupent de la compilation d'un livre sacré et d'un seul. C'est évidemment dans l'esprit pratique et pragmatique de l'homme politique, je dirais même l'esprit bureaucratique, qu'on réalise le livre. Peut-on conclure que le contenu, l'esprit et la motivation religieuse ont peu joué? Une autre hypothèse à prouver dans le contexte historique exploré serait que c'est la hâte qui est à l'origine de cette composition: on était pressé de produire ce livre.

Donc, toute cette diversité complexe est totalement cachée par l'uniformité de la réalisation du texte, à savoir la récitation rituelle, qui occulte souvent, à de nombreux égards, le contenu et la forme originale des pièces à réciter. C'est bien le rituel, la célébration, qui créent l'unité monolithique du texte, en langue comme en psalmodie – bref, une atmosphère globale autour du livre.

Trois niveaux de composition, donc: derrière le troisième, la composition du livre dans son entier, on devine une volonté et une intention politiques, décidées et réalisées par des moyens bureaucratiques. Quant au deuxième niveau, celui des chapitres ou sourates, il est plus difficile d'en parler, notamment parce que des études de détail manquent encore. Mais d'une manière expérimentale, je propose l'hypothèse d'un groupe de rédacteurs érudits qui travaillent sur des matériaux préexistants et qu'ils connaissent. Ils ont un esprit d'archivistes appliqués, pas nécessairement un esprit théologique, mais celui de commentateurs qui cherchent à mettre un ordre secondaire dans cette collection d'unités disparates constituant le niveau primaire. Parmi les résultats de cette opération, on trouve des compositions régies par des principes formels et littéraires, mais aussi des compilations d'ordre théorique qui suivent un schéma de traité théologique (on en verra un exemple) ou de discours didactique.

Reste le premier niveau: il y a des pièces brèves, reconnues depuis longtemps et canoniquement, comme étant politiques, de longs discours homilétiques et parénétiques, discernables par des éléments rhétoriques de cohésion. Sont aussi présents des thèmes doctrinaux récurrents. Parmi les genres, on peut énumérer des proclamations d'oracles, des hymnes (on a fait précédemment allusion au principe strophique), des textes législatifs, mais aussi des discours polémiques. Derrière cela, comme auteur, on distingue bien le visionnaire et le missionnaire, le prédicateur et l'orateur, mais aussi l'enseignant et le leader politique et religieux. Celui-ci pourrait bien être le personnage extraordinaire, tel qu'il est vu traditionnellement, Muhammad – sans que l'on soit obligé de lui attribuer le tout.

Ma longue digression fut peut-être un peu théorique, mais j'espère qu'elle ne fut pas ennuyeuse. Mon intention était surtout d'expliquer à l'auditeur non initié qui s'adonne pour la première fois à la lecture du Coran, soit au travers

d'une traduction, soit dans la langue originale, son sentiment d'être totalement égaré, de ne pas trouver le fil du discours ni de la pensée du livre, qui doute même qu'il s'agisse d'un livre, selon notre entendement imbu de rationalité, c'est-à-dire d'un livre composé. Et cela explique aussi l'existence de nombreuses clés de lecture du Coran, du type: que dit le Coran à propos de tel ou tel sujet? Ce sont au fond des concordances thématiques pour tous ceux qui veulent utiliser le texte comme un guide spirituel dans leur vie, lorsqu'ils ne veulent pas seulement s'en tenir aux autorités instruites et compétentes en la matière. Enfin, rappelons-nous toujours, au sujet du Coran, que c'est bien une main et un esprit très éloignés d'une entreprise spirituelle et religieuse qui ont donné, je dirais presque d'une manière brutale, la forme finale et visible d'emblée de ce livre.

Les «points névralgiques» encore, de la traduction et interprétation

Les types de divergences d'interprétation et de traduction conséquentes se résument en trois points:

- 1 – Qui sont les gens de la «fosse»?
- 2 – Est-ce que le verbe *qutila* – laissons pour l'instant la lecture au passif – est à prendre dans le sens du passé «ils ont été tués», c'est-à-dire «anéantis», ou bien dans le sens d'une malédiction «qu'ils soient tués ou anéantis!»? La grammaire arabe permet les deux possibilités.
- 3 – Est-ce que le verbe *naqama* a vraiment le sens d'«être en colère»? Est-ce qu'il se construit avec la préposition *min*, «contre quelqu'un», et est-ce qu'il y a une raison pour cette colère dans une phrase avec une subordonnée contenant le verbe au subjonctif '*an yu'minū*, «parce que ceux-ci croyaient»?

Il y a d'autres points mineurs qui seront abordés lors du traitement de ces trois points principaux. L'ensemble des questions soulevées – et je m'excuse dès maintenant pour leur caractère et leur nature proches sinon identiques aux *quisquilia philologica* – conduira bien, au cours de leur traitement, à une déconstruction du texte à laquelle, on l'espère, succédera une construction. J'évite volontairement le terme de reconstruction. Ainsi je laisse de côté la discussion du vers 3: par celui qui témoigne et ce dont il est témoigné, *figura etymologica* claire et fréquente dans le Coran («per merismum»), qui veut simplement dire: par le témoignage complet, absolu.

Vous l'avez déjà remarqué: le Coran, et cela est un des traits typiques de son style, raconte rarement des histoires – l'histoire de Joseph est une des exceptions les plus marquantes –, mais il abonde en allusions à des histoires et des faits qu'il présume être connus de son public, de son auditoire. Il se réfère donc surtout à des écrits et livres antérieurs, dont il présuppose la connaissance, du moins superficielle. Et comme cela ne suffit pas à la bonne intention du missionnaire et propagandiste, il se revendique constamment de ce rappel à ces écrits et à leurs enseignements en matière religieuse: l'unicité de Dieu, sa Création et surtout le jugement dernier.

Actuellement, il existe une mode dans les études coraniques: on parle beaucoup de l'autoréférentialité extraordinaire du Coran par rapport à d'autres textes sacrés; plusieurs centaines de fois le texte se réfère au dit Coran, le Livre, la Révélation qui est descendue, etc. Je n'y crois que très peu. Encore faut-il étudier la question épineuse et extrêmement délicate qui consiste à savoir si le texte se réfère à lui-même lorsqu'il se réfère au Coran. Mais cela pourrait être le sujet d'une autre conférence.

Donc, si le texte ne raconte pas l'histoire, il faut la faire, voire l'inventer. Et c'est précisément cela qu'a fait et que fait l'exégèse musulmane jusque dans ses ramifications les plus modernes, et c'est bien cela aussi que les études coraniques scientifiques – bien entendu au sens de «non religieuses» – en Occident, mais pas seulement là, ont fait et continuent à faire. Je présenterai cette métahistoire du texte et sa déconstruction d'une manière quelque peu mélangée, en sautant de la tradition musulmane aux résultats de la recherche scientifique. Ce désordre relatif est délibéré et n'est que le reflet de l'interaction et de l'influence, parfois même réciproque, des deux sphères.

Les *aṣḥāb al-Uḥūd* «gens de la fosse», premier essai d'interprétation

Commençons: «Les gens d'Uḥūd», dans l'esprit de l'arabe ṣāhib pl. aṣḥāb qui indique bien une relation et un lien intime, soit de possession, de destination, soit, comme il semble que ce soit le cas ici «les gens dont on connaît bien l'histoire et ce qu'ils ont fait à Uḥūd». Uḥūd pris comme nom propre, et le lecteur ou l'auditeur curieux ne manquera pas de trouver Al-Uḥūd sur la carte moderne de l'Arabie Saoudite (site archéologique près de la ville de Najran). L'Internet, s'il l'interroge, lui donnera une multitude de détails et d'informations. Donc, le problème pourrait déjà se résoudre ici, et il faudrait, pour cela, seulement et brièvement parler des martyrs chrétiens de Najran et expliquer le fait que le Coran fasse allusion à cette histoire qui se passa cent ans avant la mission de Mohammed et la révélation du Coran. Mais intervient un détail destructeur, attendu et chaleureusement salué par l'historien passionné. On connaît les noms anciens de l'oasis de Najran, qui est un nom ancien lui aussi: Rgmt dans les inscriptions sud-arabiques, Ra'ma en hébreu, Ragma en grec. L'identification par des auteurs arabes, exégètes coraniques et géographes, d'Uḥūd avec Najran, ou une partie de l'oasis, est donc bien une conclusion circulaire: parce qu'on sait que le Coran se réfère aux persécuteurs des chrétiens de Najran comme «gens d'Uḥūd», eh bien, on dit qu'Uḥūd est un autre nom de Najran. Du reste, je dois avouer ne pas savoir quand et par qui le nom d'Uḥūd a été appliqué en réalité à la localité de Najran. Cela aurait pu arriver déjà au cours du Moyen Âge – Najran avait des évêques chrétiens et donc une communauté chrétienne, du moins jusqu'au temps des premiers imams zaydites au XI^e siècle – ou bien cela pourrait être plus récent. Le nom propre a un rôle éminent dans la solution

des problèmes textuels de toutes sortes et un peu partout dans le domaine des textes sacrés et de leur exégèse. Ajoutons l'exemple présent à la longue liste des solutions qui sont des échecs.

Deuxième essai: s'il faut renoncer à ce nom propre, donnons un sens convenable au mot *Uḥdūd* dans le contexte concerné. *Uḥdūd* pl. *āḥādīd* veut dire «la fosse, le fossé». Et avec cela vient la longue histoire du roi himyarite *Dū Nuwas* (on ne dit jamais qu'il était juif) qui se met à la persécution des croyants (on ne dit jamais des chrétiens) de Najran. Entré en ville, il fait creuser deux fosses (dans la tradition, on parle toujours de deux) dans les parages et y fait allumer des feux. Une fois la flamme bien embrasée, il met les croyants devant le choix d'abjurer leur foi ou d'être jetés dans le feu. C'est ainsi qu'on lit l'histoire dans la plupart des commentaires musulmans du Coran, même les plus récents.

La science historique occidentale l'accepte volontiers et trop vite. Dans des commentaires et des traductions, on ajoute, élargit et précise que le *Dū Nuwas* de la tradition arabo-musulmane est bien le roi juif appelé *Masrūq* dans les *Actes des martyrs de Najran* circulant en grec, syriaque, éthiopien et arabe. Mais l'on ne parle pas des fossés remplis de feu. En revanche, le persécuteur fait passer les martyrs au fil de l'épée, bien qu'il brûle naturellement des églises. Ces faits, ainsi que les deux invasions éthiopiennes venant au secours de leurs coreligionnaires au Yémen (entre les années 517 et 525, l'étude de la chronologie exacte des événements a fait l'objet d'un grand nombre de travaux) viennent à l'appui de l'historicité de ce récit. Toutefois, il n'y a pas seulement les sources et les traditions chrétiennes, mais aussi des documents primaires: des inscriptions sud-arabiques et des fragments d'inscriptions éthiopiennes. Cependant, la joie et le contentement de pouvoir, d'une part, confirmer et, d'autre part, remarquablement préciser la tradition musulmane fait oublier aux chercheurs occidentaux quelques faits fondamentaux. En effet, c'est bien un roi juif, farouche champion du monothéisme, qui persécute et martyrise des chrétiens parce qu'ils ne renoncent pas à leur foi monothéiste mais trinitariste chrétienne.

Certains commentateurs musulmans, pas la majorité, qui connaissaient la vraie nature des persécutions de Najran l'ont bien compris et présentent une autre histoire authentifiée par divers «dits» (*ḥadīṭ*) de Mohammed, qui à leur tour ont toutes les chances d'avoir été inventés tardivement: c'est l'histoire d'un tyran anonyme, dans un endroit non précisé, qui fait creuser deux fossés parallèles, les remplit de feu et y fait jeter des croyants qui ne renoncent pas à leur foi en un Dieu unique. Le problème fondamental d'un tyran monothéiste (peut-être juif) persécutant des monothéistes n'est pas posé. Du reste, ce serait un cas assez rare si le Coran se décidait à prendre parti avec sympathie pour des chrétiens en détresse.

Mais le problème reste entier: est-ce que *Uḥdūd* veut dire «fossé»? Les explications et les passages auxquels il est souvent fait référence, qui sont tirés

surtout de la poésie arabe préislamique – elle aussi d’une authenticité souvent douteuse! – sont longs, trop longs pour être exposés maintenant. Mais pour le dire en bref: la racine ḤDD et ses dérivés nominaux (*ḥadd*, «la joie», etc.) désignent les traces que laissent un cours d’eau, le fouet sur la peau, la charrue ou bien les roues d’un chariot dans la terre (vous vous souvenez des fosses parallèles?). La forme précise Uḥdūd est très mal attestée, je veux dire avant le Coran. C’était alors vraiment «brûler les saints martyrs à petit feu» pour le dire avec les mots de Voltaire, si de telles petites tranchées servaient comme lieu et instrument de martyr.

Q 85, vers 4: Constatation ou malédiction?

Laissons l’affaire en instance pour le moment et faisons un saut vers la deuxième question dont la solution, on le verra, peut être décisive aussi pour la première. Est-ce que le verbe *qutīla* exprime le passé, un fait accompli, ou plutôt un souhait, bien négatif – une malédiction? Ce problème-ci nous ramène, et j’espère que cela ne sera pas une loupe à l’infini, tout au début de la sourate: les serments ou, pour mieux le dire, les formules d’affirmation. Ah, les serments dans le Coran! Ils ont donné naissance à toute une littérature exégétique et ont même créé le type de verset où Dieu jure par lui-même. C’est l’aboutissement logique et inévitable du dogme qui dit que les paroles du Coran sont la parole divine directe. Cela a comme conséquence aussi que Dieu parle, et parle de Lui, à la première personne du singulier, à la première personne du pluriel et à la troisième personne du singulier. S’il n’y a pas de formules introductives comme *qul* «dis» (ou des formules du même genre), invitant le messager à transmettre son message, il faut interpréter le texte tel quel comme parole divine, ou recourir au *taqdīr*, c’est-à-dire présupposer une telle formule, même si celle-ci ne figure pas dans le texte. Cela change toute la perspective et la situation communicative dans lesquelles il faut situer les divers genres textuels du corpus coranique: oraisons, polémiques, récits historiques. Il y a une grande différence si l’on interprète le texte comme étant une attaque débridée de colère d’un prédicateur désespéré s’adressant à ses adversaires ou bien ou bien comme une parole venant directement de Dieu. Ainsi, le Coran, du moins dans son interprétation canonique, est «ein verrücktes Buch», dans le sens primitif du mot allemand *verrückt*, «déplacé, décentré». Revenons aux serments: on jure dans le Coran par des phénomènes naturels – le jour et la nuit, des plantes, le ciel et les astres, mais aussi par des choses plutôt abstraites, participe au féminin pluriel, attribués à des choses floues et inconnues, et, dans le cas de la sourate 85, participe actif et passif de la même racine – livrés à la fantaisie de l’auditeur. C’est bien là un héritage du poète, rhéteur et devin arabe. Au fond, le contenu importe peu, c’est le bruit de la sonnette agitée par les mains de l’orateur qui, avec de grands mots, souvent énigmatiques, pas très compréhensibles, veut

attirer l'attention de son public avant de commencer son vrai discours. Le style du Coran a bien intégré cet héritage rhétorique, de temps en temps tel quel et d'autres fois en glissant des concepts religieux dans l'effet de sonnette. Alors qu'il y a peu de règles pour la distribution des «grands mots», il y a bien une règle grammaticale pour ce qui va suivre.

Mais, avant de le dire, j'applique moi-même la règle de l'*adab*, la littérature arabe classique de bon goût, et je n'ennuie pas mon public en traitant mon sujet d'une manière trop linéaire et rigide. Aussi, je fais à nouveau une petite digression à propos du cercle zodiacal.

Le château du ciel, le cercle zodiacal

As-samā' dāt al-burūğ: partant de l'arabe moderne, on n'a pas de problème à interpréter ce syntagme comme "le ciel avec ses douze mansions stellaires"; on trouve parfois, dans les représentations et les écrits juifs et chrétiens tardo-antiques, l'idée de «gemmes» ou «pierres» stellaires, en rapport avec le type d'iconographie dont on parlera plus loin. *Ḥalqat al-burūğ* étant bien le terme technique arabe moderne. Ce n'est pas le cas dans les commentaires classiques qui donnent une multitude de significations; mais, en fin de compte, c'est la parole de Dieu, et on observe que, même parmi les bruits de la sonnette agitée, il faut trouver un sens particulier. On propose les «châteaux des cieux», le soleil et la lune, les étoiles en général et finalement les mansions classiques aussi. Pour les philologues savants, en effet, le terme technique arabe est obscur. Une étymologie persane pour *burūğ* ne convainc pas. Le mot *burğ* pl. *burūğ*, déjà en soi un mot emprunté, veut bien dire «tour, palais, château», mais pourquoi désigne-t-il aussi



les mansions? Les langues voisines ne connaissent pas cette métaphore. Une autre exception pour ce soir: comme philologue, je suis iconoclaste, par nature et par éducation, et ceci d'autant plus que je dois vivre, et vivre avec douleur et des vexations quotidiennes, la pollution visuelle et acoustique exagérée de notre époque que j'ai déjà mentionnée, ce qui n'améliore pas ma situation! Toutefois, je propose maintenant une source visuelle pour l'expression «ciel avec les tours» dans le sens de «ciel avec les mansions zodiacales». Le ciel avec le cercle zodiacal était un motif fréquent et récurrent sur les mosaïques des synagogues et des églises de la basse Antiquité, surtout d'ailleurs dans les synagogues. Je vous montre l'image d'une telle mosaïque dans la synagogue de Bet Alfa (au nord de Naplouse).

Quelle est la fonction de cette image? Elle représente une espèce de Midrash populaire, accessible aux gens non instruits, mais aussi aux instruits bien sûr, se rapportant à la création divine. En la regardant avec les yeux curieux d'un Arabe de l'époque, qui cherche à trouver un mot dans sa langue pour désigner ce qu'il voit, il n'est pas du tout tiré par les cheveux de proposer: «un ciel avec (un cercle) de(s) tours autour». Laissons pour aujourd'hui la question de savoir si on est en présence d'une innovation du langage coranique. L'idée d'utiliser de telles sources visuelles, iconographiques, pour éclairer des phénomènes textuels du Coran pourrait être fructueuse dans d'autres cas également. Je cite l'exemple de la sourate 81,1, At-Takwîr «l'enroulement» – «quand le soleil sera enroulé». Il y a sans doute une source textuelle, Apocalypse 6,14: «le ciel se retira tel un livre qu'on roule». Mais l'idée et la formule du Coran deviennent beaucoup plus évidentes quand on regarde une mosaïque byzantine illustrant ce verset de l'apocalypse.

Sourate 81,1 At-Takwiir "L'enroulement"
Inspiration textuelle, inspiration visuelle



Apocalypse 6,14:
 ...le ciel se retira tel
 qu'un livre qu'on
 roule

Coran 81,1: Quand le soleil sera enroulé...

Je ne peux malheureusement pas montrer une image de la région à l'époque – la vue que je présente est celle de l'église de Chora, XIV^e s., à Constantinople, pardon! Istanbul – mais, puisqu'on est dans le domaine de l'étymologie, il s'agit peut-être du même mot – et l'idée d'enroulement du soleil, de la lune et des astres est rendue visible, dans le sens du mot arabe, par la mosaïque. Un regard porté sur cette image aurait sans doute évité à certains traducteurs éminents du Coran – je pense à l'allemand Paret et au français Blachère – des absurdités comme «l'obscurcissement» pour le titre de la sourate, d'une part, et des spéculations interprétatives du genre «si le soleil était enveloppé d'obscurité (à la manière dont le ferait un turban)», d'autre part.

L'appel qui fait office de sonnette, selon mon image habituelle maintenant!, demeure, même vidé de son sens concret, grammaticalement un serment, mais il est banalisé en une pure formule d'affirmation: le langage parlé arabe abonde toujours de formules de cette sorte. Ainsi, comme le disent les grammairiens arabes, un serment est obligatoirement suivi par une «réponse», la formulation d'une chose ou d'un événement, souhaités ou prédits, mais pas par une constatation de fait. Ce qui empêche formellement de prendre *qutila* dans le sens de «ils ont été anéantis, damnés». C'est donc bien une malédiction. On peut laisser de côté la tentative de certains commentateurs pour trouver une «réponse» au serment plus loin dans le texte, dans le verset 12, par exemple. Là non plus, ce n'est pas un souhait, mais une constatation apodictique. Écoutons l'argument décisif d'une autorité musulmane en la matière: «c'est trop laid!», à savoir la séparation du serment et de la «réponse» au serment par un intervalle de plusieurs phrases. Et ajoutons: trop laid même pour une construction grammaticale «de secours». Retenons que le sens voulu dans ce passage est une forte malédiction.

Cela exclut a priori les autres trouvailles des exégètes, soit musulmans, soit occidentaux. Tentée, d'abord, comme une proposition, par des savants, l'hypothèse devient un fait acquis, exprimé de la manière suivante dans une traduction française du Coran qui est bien connue: «La réminiscence du Livre de Daniel 3, 20, est donc ici indiscutable» (Blachère, 644–645, n° 4). Et, en fonction de cette réminiscence, notons-le bien, le *tertium comparationis* serait le feu vivant et embrasé dans la fournaise, d'une part, et dans l'enfer, d'autre part. Il est ainsi dans la suite logique des choses, d'une certaine manière, de dire que *'uḥdūd* ne signifie pas «la petite fosse, trace de roues, qui ne sert que pour un petit feu destiné aux martyrs», mais cela signifie plutôt «le feu, la fournaise» tout simplement, décrits en termes si vifs dans le Livre de Daniel. La tradition musulmane expose une version semblable où la réminiscence du Livre de Daniel est présentée comme une alternative à l'histoire de Dū Nuwas déjà mentionnée, et c'est donc à elle que revient le primat de cette trouvaille.

On peut naturellement médire des gens du passé qui sont certainement déjà en enfer bien que cela n'augmente pas la douleur de leurs tourments. Ainsi, les Chiites le font régulièrement avec le calife umayyade Yazīd Ibn

Mu'āwīyya. Mais cela n'atteint pas l'intensité dramatique de la situation rendue par l'énoncé du verset 7 disant: «ce qu'ils font avec les croyants», ni le niveau de colère de l'orateur contre ses adversaires qu'il maudit. Tous les défenseurs de l'interprétation selon laquelle on est en présence d'une allusion historique l'ont bien senti et ils ont échafaudé des explications alambiquées: même si Mohammed fait allusion à des faits du passé, il est tellement affligé par ce que lui-même et sa communauté endurent dans le présent qu'il reporte la force des émotions ressenties sur son récit du passé. Ce n'est pas loin d'être aussi tordu et tiré par les cheveux que la solution de secours proposée par certains commentateurs musulmans: oui, *qūtila* et le passage qui suit sont bien une allusion historique, mais il faut expliciter le contenu et le sens implicites (*taqdīran* en arabe) que sous-entend le texte et ajouter l'idée de la nécessaire malédiction des adversaires de Mohammed. Il faut donc lire et comprendre: «Anéantis soient les Mecquois et les incroyants de la tribu de Quraysh, comme ont été anéantis les gens de la fosse!»

Pourquoi tous ces détours et pourquoi éviter à tout prix la solution la plus simple et la plus linéaire?

La raison évidente est le simple fait que l'on ne sait pas expliquer de façon plausible le mot *uḥdūd*. De la part des savants occidentaux, on peut supposer sans doute un peu de vanité professionnelle, qui pousse à étaler ses connaissances historiques à partir des maigres allusions coraniques et des commentaires de la tradition musulmane. De la part des commentateurs musulmans, le problème réside dans le genre qu'ils prêtent à l'énoncé, cette malédiction violente émanant directement de la bouche de Dieu, lui qui doit aussi la réaliser. Et c'est pourquoi on a recours au passif du verbe. La formule a bien aussi une version active et même assez souvent utilisée: *qātala-ka/ḥu Llāh* «que dieu te/le maudisse!», moins véhémence que la précédente et qui témoigne plus de lassitude que de colère. À la rigueur, on pourrait aussi ajouter un alif – un de plus à côté des centaines déjà ajoutées dans le livre saint par des gouverneurs umayyades d'Irak – et lire: *qātala* (sous-entendu Allāh) *aṣḥāb al-'uḥdūd* «que Dieu maudisse les gens de la fosse!»; cela constituerait un parallèle aux serments où Dieu jure par lui-même.

Une fois établi qu'il s'agit d'une malédiction, très probablement dans une forme d'énoncé similaire au texte actuel – une malédiction adressée aux adversaires directs de Mohammed –, on a l'esprit plus libre pour se consacrer à chercher les sens recouverts par le mot *'uḥdūd* parmi les vocables en usage pour de telles formules. Les écrits religieux, à travers l'histoire des diverses religions du Proche-Orient, ne manquent pas de malédiction adressées aux adversaires et aux impies, aux mécréants. C'est ainsi qu'en conservant le sens de «fosse», on retrouve dans les écrits des Esséniens de Qumran «les gens de la fosse», dans une situation à la fois délicate et piquante: ce sont des impies qui, peut-être, succombent aux pièges des femmes et pour cela sont voués à la fosse infernale, *benê* ou *aneshê hash-shaḥath*. Le mot *'uḥdūd* serait alors une

traduction littérale de l'hébreu, peut-être pas directement, mais après un passage par l'araméen. Est-ce plausible?

Réflexion sur le style et l'usage de langage d'un prédicateur

Posons le problème d'une manière générale: où situer le genre littéraire religieux (arabe?) dans l'ensemble des littératures religieuses du Proche-Orient? Ce n'est ni le langage et le discours prophétiques tels qu'on les connaît dans l'Ancien testament, ni le style narratif et épique d'un livre d'histoire.

Le Coran propose rarement des passages où le visionnaire, ivre d'inspiration, transmet un message direct qui s'impose par sa propre autorité, qui ne cite pas, mais établit des vérités immédiates et premières. Le langage et le style du Coran peuvent plutôt être rapprochés de la littérature religieuse, apocalyptique en particulier – juive et chrétienne – tellement en vogue à partir du VI^e siècle après Jésus-Christ; de même aussi que les hymnes religieux qui seront présents dans la liturgie chrétienne – et juive – à cette époque. Ce sont, pourrait-on dire, des discours secondaires, au sens où ils se réfèrent constamment à des écrits antérieurs, en font une nouvelle synthèse et une nouvelle interprétation avec le dessein d'appuyer et de prouver la justesse de la cause d'une communauté au détriment de toutes les autres, et cela notamment dans des descriptions apocalyptiques très frappantes. Voilà bien l'instrument favori pour «retourner» les cœurs et les esprits des auditeurs, tout à la fois instrument de menace et de discipline, de promesse et d'édification, et aussi instrument de propagande et d'instruction. Dans cette perspective d'un genre de littérature religieuse bien défini, les emprunts, soit sous la forme de passages entiers, soit sous la forme de motifs et d'images, mais aussi d'unités lexicales (vocables, mots) isolées, seraient davantage la règle que l'exception. À partir de là, il n'y a rien d'étonnant à rencontrer un mot arabe qui soit le calque d'une expression étrangère. L'arabe d'alors est une langue en train de se constituer comme langue écrite et l'on peut poser, en l'état actuel de nos sources et de nos connaissances, que ce développement se fait en même temps que la création ou la formation du texte coranique. Reste tout de même le fait que *'uḥdūd* ne rend pas vraiment l'idée d'une fosse grande et profonde: en effet, n'aurait-on pas attendu plutôt *ḥandaq*?

Les réflexions sur le genre littéraire religieux du texte et sur les auteurs présumés d'une telle littérature peuvent produire un argument qui me semble permettre de concevoir une autre solution. Les orateurs et prédicateurs du genre susmentionné aiment à orner leur langage, soit par écrit soit à l'oral, par des mots savants, des mots prestigieux, mieux encore en recourant à une langue étrangère de prestige. C'est ainsi que les prédicateurs chrétiens en Occident insèrent dans leur discours des mots ou expressions latines, pour ensuite les traduire ou les paraphraser à l'intention d'un public – hélas impressionné – qui ne les comprend pas d'emblée. Je m'excuse de prendre un exemple qui

est en plus une caricature de la littérature allemande, Friedrich Schiller, dans le Wallenstein Lager (Camp de Wallenstein), 8. Auftritt, plus précisément le sermon du moine capucin:

Fragten ihn: *Quid faciemus nos?*
 Wie machen wir's, daß wir kommen in Abrahams Schoß?
Et ait illis, und er sagt:
Neminem concutiatis,
 Wenn ihr niemanden schindet und plackt;
Neque calumniam faciatis,
 Niemand verlästert, auf niemand lügt.
Contenti estote, euch begnügt,
Stipendiis vestris, mit eurer Löhnung
 Und verflucht jede böse Angewöhnung.

Version française:

...À demander: *quid faciemus nos?*
 Comment rejoindre le sein d'Abraham?
Et ait illis, et lui de leur répondre:
Neminem concutiatis,
 Ne faites de mal à personne;
Neque calumniam faciatis,
 Ne calomniez pas fausement.
Contenti estote, contentez-vous,
Stipendiis vestris, de votre solde
 Et rejetez les mauvaises habitudes.

Eh bien, malgré la distance chronologique et géographique entre les deux extraits, et malgré la différence des cultures et des religions auxquelles sont attachés ces deux extraits, on retrouve la même astuce, le même effet rhétorique. Plus: celui-ci me semble être de rigueur pour un «orator in rebus divinis doctus peritusque», un orateur qui se veut cultivé en la matière. Le Coran ne manque pas de tels exemples bien qu'ils ne soient pas tous identifiés. Regardons à nouveau, de ce point de vue, les versets n° 4 et 5:

4 – [Ils] ont été tués, les Hommes du Four,
 5 – feu sans cesse alimenté –

Notons que la traduction française propose déjà mon interprétation, sans même que son auteur s'en soit rendu compte, ni même qu'il en ait tiré des conséquences pour sa traduction. En fait, «– feu sans cesse alimenté –», entre deux tirets, n'est rien d'autre que la traduction ou la paraphrase du mot *uḥdūd*.

La glose se trouve en apposition – en arabe, *al-badal*, littéralement, «l'échange», terme particulièrement heureux et qui confirme bien mon interprétation.

Permettez-moi encore une digression, mais elle est «ad rem», directement à propos. Non seulement le Coran utilise l'artifice rhétorique en question, mais, bien des fois, il le fait d'une manière explicite. Cela concerne précisément des passages et des sourates proches de la sourate du zodiaque. On aurait raison, par ailleurs, de la nommer, du moins alternativement, *sūrat al-'uḥḍūd*.

“Celle qui doit venir” al-Haaqqa sourate 69 , 1-3
Mots énigmatiques et questions rhétoriques



Sourate LXIX.
Celle qui doit [venir].
(Al-Hāqqa.)

Titre tiré du vt. 1.
 GRIMME place cette sourate parmi celles de la dernière période mekkoise et y trouve des additions médoises ; NÖLDKE et SCHWALLY la rangent au contraire parmi des révélations de la fin de la première période ; BELL y voit, également, un ensemble de fond ancien, remanié à diverses époques. Il semble qu'en gros la sourate puisse être considérée comme formée de deux groupes de textes.

Au nom d'Allah, le Bienfaiteur miséricordieux.

1 Celle qui doit [venir] ?
 2 Qu'est-ce que Celle qui doit [venir] ?
 3 Qu'est-ce qui te fera connaître
 ce qu'est Celle qui doit [venir] ?

«Celle qui doit venir! Quelle est Celle qui doit venir? Qu'est-ce qui fera connaître ce qu'est Celle qui doit venir?».

Le mot en question – employé ici dans une fonction semblable à celle de la «sonnette», destinée à attirer l'attention du destinataire du message, comme on l'a déjà vu avec les serments – *al-hāqqa*, est simplement un participe (actif) féminin qui donne en arabe des sens très ambigus. On pourrait comprendre: «l'heure», la dernière heure, (celle) qui doit venir. Les deux formules typiques qui indiquent (à la fois) l'énigme et sa solution sont réunies à l'intérieur du texte même: *mā l-hāqqa* «qu'est-ce que cela veut dire?», ou bien *mā adrā-ka* «comment tu peux savoir, qu'est-ce que c'est?». Il en va de même dans la sourate 101, *Al-Qāri'a*. Prenons encore le cas de la sourate 104, 4–5:

Le mot énigmatique *ḥuṭama* – peut-être tout simplement une invention coranique – est expliqué, en réponse à une question posée dans le verset précédent, comme «le feu d'Allah allumé». De la même manière, des mots énigmatiques comme *siğḡīn* [Q 83, 7] et *'illiyūn* [Q 83, 19] – tous étant vraisemblablement de bons candidats pour une étymologie hébraïque ou araméenne – sont définis

HoTama “le feu d’Allah allumé” sourate 104, 4-5
 On s’approche du point chaud et de la solution



Au nom d’Allah, le Bienfaiteur miséricordieux.

- 1 Malheur au calomniateur acerbe
- 2 qui a amassé une fortune et l’a comptée et recomptée !
- 3 Il pense que sa fortune l’a rendu immortel.
- 4 Qu’il prenne garde ! Il sera certes précipité dans la Hotama.
- 5 Et qu’est-ce qui t’apprendra ce qu’est la Hotama ?
- 6 C’est le Feu d’Allah allumé
- 7 qui dévore jusqu’aux entrailles,
- 8 [ḡay] est sur eux refermé
- 9 en longues colonnes [de flammes].

comme un *kitāb marqūm* «un livre cacheté» [Q 83, 9 et 20]. Mais le même principe – mot étranger ou énigmatique et explication en termes arabes – vaut aussi pour des cas où la question d’un effet rhétorique destiné à impressionner l’auditoire n’est pas centrale. Ou mieux: le jeu entre les deux langues sert à former des artifices rhétoriques (on verra les cas d’hendiadys), d’une part, et, d’autre part il sert aussi dans le même temps à former une terminologie religieuse en arabe à partir de traductions qui sont de temps en temps expérimentales et sans postérité, mais qui sont d’autre fois bien réussies et pérennes.

Des mots avec sens octroyé par l’idéologie / autorité religieuse; exemples de «nouvlange» dans le Coran

Ainsi, on observe un cas d’hendiadys – mot arabe accompagné d’un mot synonyme en araméen – dans le verset 48 de la sourate 5 *Al-Mā’ida* «La table servie», sourate qui m’est chère. En ce moment précis, je ne vise pas la table servie proprement dite, que j’apprécie aussi, naturellement!, – la sourate et son titre m’étant chers parce que le mot *mā’ida*, au sujet duquel j’ai publié une étude, est un emprunt lexical (particulièrement) compliqué et intéressant qu’on ne peut malheureusement pas traiter ici, même sous la forme d’une digression. Pratiquement tout le monde a ressenti vaguement la structure du passage, mais personne n’en a admis la vraie nature. Et par conséquent il n’a pas été correctement interprété.

On lit donc (dans une traduction assez «naïve»): (v. 48) «Nous avons fait descendre vers toi l’écrit (le livre) avec la vérité», *muṣaddiqan li-mā bayna yaday-hi min al-kitāb wa muhayminan ‘alayhi* «en confirmant l’écrit qui se trouve

déjà devant toi et en le confirmant». J'avais déjà eu l'occasion de faire allusion à l'autoréférentialité présumée du Coran – en voilà un bel exemple –, mais je ne veux pas, et pas seulement par manque de temps, ouvrir encore un autre enfer (théologique, ou pour les théologiens?), donc je me concentre sur la *figura etymologica*. Le mot *muṣaddiq* est (donc) simplement la traduction arabe quasi-synonyme de l'araméen, du syriaque plus précisément, *muḥaymin* «confirmer, authentifier», mais aussi «prêter confiance, foi». Cela n'est pas acceptable pour l'orthodoxie musulmane. Je vous laisse contempler plus amplement et tranquillement cette phrase après la conférence et je vous propose une autre occurrence de ce mot dans le Coran à la sourate 59, *Al-Ḥaṣr* «Le rassemblement», verset 23. Il s'ouvre comme le précédent avec une des formes les plus anciennes de la *ṣahāda* (la «profession de foi») musulmane par un parallèle littéral (pour le dire de façon «politiquement correcte») avec les Pseudo-Clémentines: «nulle divinité excepté Lui! – le Roi, le Très-Saint, la Paix, le Salut (?)». Suivent alors plusieurs autres épithètes, en arabe, *al-mu'min al-muḥaymin*, puis «le puissant, le violent, le superbe». C'est donc bien une des qualités d'Allāh qui est exprimée par *al-mu'min al-muḥaymin*; elle l'est, comme les suivantes d'ailleurs, de manière répétée et redondante. Pour le lecteur déjà expérimenté dans l'interprétation de ces paires de mots, il ressort clairement que *mu'min* n'est qu'une traduction alternative pour l'emprunt araméen *muḥaymin*, du reste morphologiquement très proche aussi de l'arabe: *af'ala* en arabe correspond à *haf'el* en araméen. Vu le sens des verbes, un participe se référant à Dieu doit plutôt prendre ici la forme passive (au lieu de la forme active), ce qui se manifeste par un simple changement de voyelle, aussi bien en arabe qu'en araméen – une voyelle habituellement non écrite dans ces deux systèmes d'écriture. Et cela donne un résultat clair et intelligible (comme suit):

Allāh al-mu'man al-muḥayman «Dieu en qui l'on a place une confiance absolue».

L'interprétation orthodoxe de cette expression retient le participe actif, bien qu'elle ait beaucoup de mal à expliquer comment *mu'min*, terme courant au sens de «croyant, fidèle», peut bien désigner une des qualités d'Allāh. Il est en réalité plus judicieux d'effectuer un simple transfert du sens du mot *muḥaymin* que l'on croit pouvoir légitimement de lire différemment le rasm, en accord avec le contexte, et de comprendre: ce qui prévaut, ce qui s'impose. Avec cette heureuse trouvaille, on se tourne à nouveau vers la sourate 5, verset 48, et on traduit – (laissant de côtés certains autres détails) –: «en confirmant le livre qui existait avant toi (ta mission) et en le faisant prévaloir sur celui-ci». Or, la racine qui est en jeu n'a pas un tel sens dans les textes des langues sémitiques connues. Il est vrai, selon un éminent sémitisant écossais et savant en études bibliques, récemment décédé, qu'un mot n'a pas (dans la langue d'arrivée) son sens étymologique, mais seulement le sens que lui confèrent le système

linguistique dont il fait désormais partie et le contexte dans lequel il apparaît. En arabe écrit, *haymana* – qui est dérivé de la racine dont nous parlons – veut (bien) dire «hégémonie». Ainsi, on parle de la *haymanat aṭ-ṭāgūt al-imrīkī* «hégémonie de l’oppresseur (du Satan) américain». Pour un sémitisant, le terme *haymana* apparaît comme une alternative ou un concurrent possible du mot *īmān* «foi» – nom toujours dérivé de la même racine, mais selon les règles de l’arabe. On a donc deux séries: arabe *mu’min*, *mu’man*, *īmān* qui correspondent à l’emprunt araméen *muḥaymin*, *muḥayman*, *haymanūt*.

Rare et tout à fait fascinant est le terrain d’étude qui consiste à faire l’histoire linguistique de la création d’un vocabulaire nouveau, requis par une nouvelle religion et une nouvelle culture. Il est passionnant aussi de voir comment certaines sphères linguistiques, culturelles et religieuses réagissent au défi de traduire des livres sacrés et de créer en même temps une nouvelle langue écrite. C’est bien le cas, en effet, de l’araméen avec l’hébreu, en partie du syriaque avec le grec, de l’éthiopien avec le grec aussi mais encore avec l’araméen, et c’est encore le cas de l’arabe avec l’araméen sans aucun doute, avec l’hébreu certainement aussi, mais il y a bien d’autres langues et facteurs qui jouent également un rôle dans de tels processus, notamment dans le cas de l’arabe.

Ayant à notre disposition les documents coraniques et leur interprétation canonique, on peut expliquer cette anomalie étymologique à l’intérieur du cadre des langues sémitiques, et on a des éléments pour (re)construire une histoire qui prévaut elle-même peut-être, de temps en temps, sur les constructions étymologiques. Et le résultat est certes un peu déprimant, mais il n’est pas surprenant pour l’historien: nous sommes en présence d’un cas de «novlangue», d’une langue décrétée par les autorités religieuses, mais aussi par les autorités politiques. La terminologie du Coran, la signification des mots et de certains passages névralgiques et délicats, est définie en fonction des dogmes fondamentaux. Dans le cas de *haymana*, par exemple, l’octroi décrété d’un sens particulier (spécifique) a eu un succès extraordinaire au point que le terme est entré dans l’usage courant de l’arabe écrit.

Ayant établi que le segment mis en apposition «feu bien alimenté qui ne s’éteint pas» est le synonyme ou la paraphrase du mot *uḥdūd*, il faut se mettre à la recherche d’un étymon possible. Ou bien se résigner! Ce ne serait pas la première fois pour un mot coranique. Dans la sourate 104, *Al-Humaza* «Le calomniateur», au verset 4–5, il est dit: «Qu’il prenne garde! Il sera certes précipité dans la Hotama. Et qu’est-ce qui t’apprendra ce qu’est la *ḥuṭama*? C’est le feu d’Allah allumé!» Les essais d’explication n’aboutissent pas à des résultats acceptables, et la note du traducteur français Blachère le dit bien: on pourrait croire à une création libre, chose qui n’est pas impossible – comme le démontre probablement le mot *zaqqūm* –, mais une solution qui reviendrait à dire d’un mot énigmatique qu’il est un nom propre.

Du reste, il y a quelque chose de tragique, si l'on passe en revue les notes de ce traducteur français Blachère dont vous avez déjà aperçu certaines d'entre elles. Muni de ses connaissances énormes des langues, il est très proche d'une solution «araméenne» de divers problèmes. Mais il n'ose pas sauter le pas, ou peut-être le charme de l'arabe classique le tient-il tellement fort qu'il n'arrive pas à concevoir une hypothèse de travail, ou une théorie cohérente et plausible, qui expliquerait les multiples phénomènes dont il vient d'être question?

Interprétation de *uḡdūd* – deuxième essai

Nous ne nous résignons pas et avons le courage d'abandonner «la fosse» pour regarder autre part. La forme nominale *uf'ūl(a)* est rare en arabe. On la trouve notamment dans des mots étrangers, et ici même. Vous le devinez déjà, avec des mots dérivés de, ou passés par, l'araméen! J'en donne quelques exemples: *unbūb*, «tuyau», *uṣṭūl*, «flotte», *uṣṭūra*, «légende, histoire». L'alif prostheticum se trouve souvent déjà dans l'araméen, surtout dans celui de la Mésopotamie (dit mandéen), mais il peut aussi être un phénomène interne à l'arabe. La recherche d'un étymon dérivé d'une racine √HDD – l'araméen ne connaît pas de ḥ – n'offre pas de résultat. Mais qui nous oblige à laisser les points diacritiques tels que la lecture canonique du texte les fait apparaître? Ils ne sont pas inscrits dans le texte des manuscrits du Coran les plus anciens, bien qu'ils soient connus très tôt au premier siècle de l'islam. On constate un refus, et pour longtemps, de pourvoir le texte sacré des signes nécessaires, de lui enlever ses ambiguïtés, comme si une certaine ambivalence faisait partie de son caractère mystérieux, et pour laisser, justement, le champ libre à des lectures et des interprétations différentes. Ce n'est pas seulement du respect pour la sacralité du texte, mais cela peut éviter, d'une manière pragmatique, un trop grand nombre de discussions autour du texte. Essayons la racine √GDD qui donnerait *uḡdūd*. Elle se révélera prometteuse dans ses dérivations et leurs signifiés bien que, pour le résultat qui va être proposé maintenant, il aura fallu prendre en considération une racine parallèle √GDY – l'échange entre des racines *tertia infirmæ* et *mediae geminatae* comme variantes ayant le même sens est pourtant bien attesté et connu. Le sens commun semble être «se lever, aller en haut», qui évolue peut-être vers «croître» (allemand *heranwachsen*), avec les deux états extrêmes de l'âge: «être jeune» ou «être vieux». Un sens spécifique en est «se lever», parlant de la fumée, mais surtout d'une flamme bien nourrie. J'avoue ne pas disposer pour l'instant d'une attestation de cette forme précise, mais on peut la poser comme étant possiblement *gdodā*, peut-être déjà *agdodā*, dont l'arabe coranique *uḡdūd* serait le reflet direct. L'aurait-il repris directement d'une source araméenne ou le terme existait-il déjà dans un des nombreux dialectes arabes? On ne le saura probablement jamais avec certitude. Et le sens de ce mot serait: «la flamme flamboyante et embrasée».

Le verbe arabe *qa'ada* «être assis» est grammaticalisé, veut dire simplement «rester»

Les persécuteurs des croyants pouvaient bien être assis commodément autour de la fosse et du feu et ils pouvaient en même temps se réjouir des tourments de leurs victimes. Mais ce n'est guère plausible pour des gens qui seraient l'objet d'une malédiction leur promettant, dans le futur, le feu de l'enfer. Le verbe *qa'ada* «s'asseoir» n'est donc plus à prendre dans le sens concret. Il est grammaticalisé, comme bien d'autres verbes, et il n'indique rien de plus qu'une certaine durée de temps ou bien un temps durant lequel une action se déroule ou un état perdure. Le phénomène est fréquent et bien connu dans beaucoup de langues, y compris les nôtres. Les maudits restent alors – simplement, mais irrévocablement, dans le feu de l'enfer – le choix de la préposition n'étant pas libre, mais régi par le verbe. Dans le cas présent, le verbe arabe *qa'ada* requiert la préposition *'alā*, littéralement «sur» (de même que le verbe araméen *iṭeb*, lequel est par ailleurs analogue à la forme arabe du point de vue de son sens et de sa fonction). La formule est analogue à la phrase coranique très fréquente qui désigne la durée du séjour en enfer ou au paradis: *ḥālidīna fihā* «ils y resteront éternellement». Et ils seront bien forcés de rendre compte de ce qu'ils font et infligent à présent aux croyants, ce qui justifie naturellement une condamnation à l'enfer. Il n'y a absolument plus besoin, alors, de forcer l'usage du présent – *yaf'alūna* – pour produire une expression qui serait au passé.

Essai de tracer la scène décrite Q 85, vers 4–9, la situation communicative

Nous nous approchons de la fin de ce tour de force philologique, dans le cadre de l'étude de ce bref passage du Coran. Je ne pourrai pas traiter une quantité plus importante de texte et, par conséquent, je ne pourrai pas examiner la sourate dans sa totalité, bien qu'elle soit très brève. Je dois conclure avec quelques remarques forcément sommaires sur la troisième question qui a été posée, à savoir l'interprétation du verset 8 et notamment celle du verbe *naqama*, littéralement «se venger».

Clarifions d'abord l'enchevêtrement des faits et des actions et dessinons un cadre chronologique selon l'interprétation qui a été proposée jusqu'à maintenant. Rappelons-nous: tant qu'il s'agissait d'une allusion au passé, à une histoire connue, la phrase du verset 7 «ce qu'ils font maintenant», posait problème. En revanche, le verset 8 rentrait bien dans le cadre du passé: «Ils ne se mirent en colère contre eux» – et là, la traduction française exagère dans l'interprétation en disant: «Ils ne les tourmentèrent (sous-entendu: les croyants) – que parce que ceux-ci croyaient en Allah.» C'est, pour la seconde phrase subordonnée, une interprétation forcée ou simplement une fausse traduction. Le texte arabe dit: «afin, pour, qu'ils croient en Dieu, afin de, pour, croire, en Dieu». Dressons le cadre chronologique selon la situation reconstruite jusqu'à maintenant: l'orateur

maudit quelques-uns de ses adversaires, les envoie au diable et même en enfer tout simplement – en disant (à un public plus vaste et s'adressant à ses adversaires indirectement, à la troisième personne): «Qu'ils aillent en enfer où ils vont rester avec leur mauvaise conscience et comme témoins damnés de ce qu'ils font maintenant avec les croyants (y compris peut-être avec lui-même?!)» Suit une phrase qui se réfère à un fait du passé: Et ils ne leur ont fait rien d'autre que de croire en Dieu!. Or une question se pose ici d'une manière impérative: qui agit, qui subit l'action et de quelle action s'agit-il? Il est inconcevable de penser que les adversaires mentionnés auraient pu faire une action contre les croyants avec le seul but que ceux-ci croient en Dieu! Dans l'interprétation canonique, qui sombre dans l'incohérence s'agissant de l'usage des temps et des modes verbaux, c'était là la raison des tourments. Le verbe en question *naqama min* 'an, «se venger de qqn à cause de», est bien attesté dans le Coran et dans la poésie préislamique, mais la raison est toujours donnée à l'indicatif, présent ou passé, du verbe. Du reste, l'interprétation «se mettre en colère, désapprouver», voulue par les commentateurs, semble bien être une autre de ces règles de langage décrétées pour former la norme. La solution peut se trouver en changeant les acteurs de l'action, les pauvres croyants: pourquoi leurs adversaires impitoyables leur infligent-ils actuellement ces tourments? Les pauvres, eux, n'ont rien fait d'autre (action X) à eux (les incroyants) que de croire en Dieu! Et qu'est-ce que fait précisément un croyant consciencieux et plus encore un messager, un missionnaire zélé? Ils invitent les autres, peut-être en exagérant un peu, ils leur demandent de croire en Dieu! La situation est quelque peu paradoxale: l'analyse du discours, de ses circonstances historiques et surtout de sa structure morphologique, syntaxique et sémantique nous a enseigné ce que le mot en question veut très probablement dire, mais comment arriver à ce sens sans appliquer les mesures radicales et idéologiques dans la formation du lexique coranique et son interprétation canonique déjà décrites avec l'exemple de *haymana*?

La solution que je propose, je vous en avertis dès maintenant, est encore plus tâtonnante et hypothétique que celle qui entendait résoudre le problème de la fosse. Mais elle opère en mettant en relief un mécanisme si fondamental, en ce qui concerne l'influence d'une langue sur une autre dans le processus de transfert – qui parle encore de traduction pur et simple –, que je ne voudrais pas manquer de l'esquisser rapidement. Du moins, finalement, dois-je à mon public de terminer l'explication du passage commencé.

On est à la recherche d'un verbe qui change de sens selon le contexte. Suit une phrase subordonnée à l'indicatif qui doit vouloir dire «se venger de quelqu'un à cause de». Suit encore une phrase subordonnée introduite par une conjonction qui doit prendre le sens de «demander». Pour un sémittisant, versé dans l'étymologie et pensant automatiquement au sens primitif et commun des racines et de leurs dérivés (racines si divergentes à l'aune des contextes

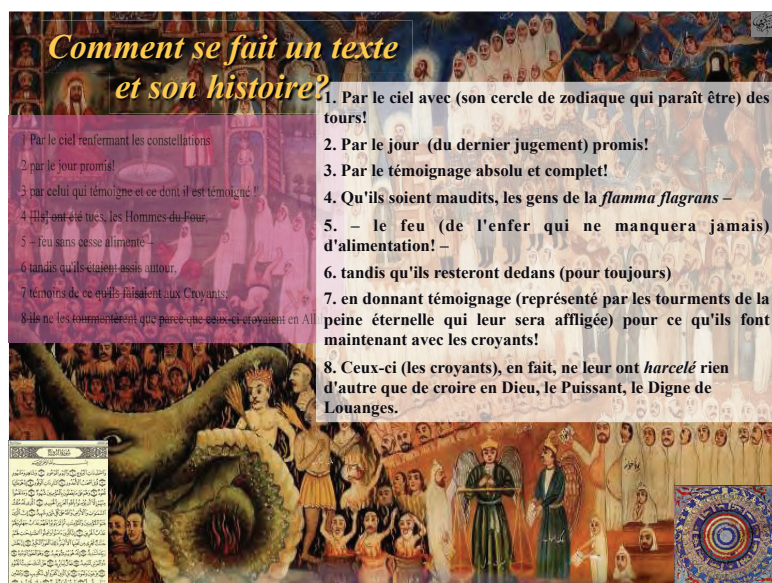
dans une langue donnée, et très variables à travers une comparaison entre les diverses langues sémitiques), cela ne demande pas de forcer avec excès sa fantaisie idiosyncrasique bien entraînée. Se venger c'est vouloir et demander une chose précise (la vengeance) d'une manière extrême. Du reste, le français, comme d'autres langues européennes, connaît des développements sémantiques analogues du verbe «vouloir». Seulement, et là l'étymologie rejoint l'amère réalité linguistique, le verbe arabe *naqama* n'est pas attesté avec ce sens. Une solution possible serait de parler d'usage régional et/ou dialectal. Les dictionnaires classiques de l'arabe témoignent de l'extrême richesse et de la variété de ces dialectes anciens, et ils n'offrent qu'un choix restreint. Mais le corpus coranique est aussi le fruit d'influences et d'interactions non seulement entre les religions et les cultures, mais en premier lieu entre plusieurs langues. Pour l'instant, je ne parle pas d'un effet éclairant qui résulterait des traductions, bien qu'il y ait dans le texte du Coran lui-même des indices qui vont en ce sens. Ce sera le sujet d'une autre conférence ou plutôt d'une série de conférences. Venons directement à notre point. Les mots d'une langue n'ont pas seulement un sens, mais ils ont souvent tout simplement une multitude de signifiés et ils sont alors ambigus ou varient selon le contexte. Traduire un mot d'une langue à une autre implique de choisir un sens précis et de chercher à le retrouver dans le champ sémantique d'un mot de la langue dans laquelle on traduit. Le champ sémantique de ces deux mots (dans la langue source et dans la langue cible), si le traducteur a bien travaillé ou s'il a eu de la chance, correspond pour ce seul sens, mais peut, en général, être différent pour le reste du champ sémantique. Une faute de traduction typique consiste à utiliser le même mot, une fois qu'il a été heureusement trouvé, dans d'autres cas et d'autres contextes. Et, à ce moment-là, le résultat n'est plus intelligible dans la langue de traduction (langue cible) ou bien donne un sens tout à fait différent et inadapté; cf. p.e. syriaque *šubhā* comme équivalent du grec *doxa*. Ainsi, la traduction a échoué. Mais pas toujours et pas complètement. Dans le cas où la traduction, comme celle d'un texte sacré par exemple, crée le modèle d'une nouvelle langue littéraire, de telles traductions fausses ou, mieux, innovantes, créent des paradigmes et des règles. Finalement, la question décisive est: est-ce qu'il existe, dans une langue dont il est connu qu'elle a influencé l'arabe du Coran, un verbe qui remplirait les conditions requises, à savoir: couvrir, selon le contexte, le champ sémantique de «vouloir, demander» et celui de «se venger»?

Je cite les équivalents français tirés d'un simple dictionnaire de langue syriaque: *tba'*, «suivre; harceler, pousser; exhorter; demander, redemander; demander compte; se venger; punir de».

Et j'arrête ici! Il est décidément trop tôt, et cela représente trop de travail à l'intérieur des études coraniques, entendues comme études historico-critiques, d'essayer de tirer des conséquences de ces analyses pour la genèse des textes coraniques et de dessiner une image réelle et plausible de leur histoire. Je

termine avec un résultat infiniment plus modeste: une nouvelle traduction d'un tiers d'une sourate assez brève, la sourate 85,1–8:

1. Par le ciel avec (son cercle zodiacal qui semble former) des tours!
2. Par le jour (du jugement dernier) promis!
3. Par le témoignage absolu et complet!
4. Qu'ils soient maudits, les gens de la *flamma flagrans* –
5. – le feu (de l'enfer qui ne manquera jamais) d'alimentation! –
6. (Tandis qu') ils resteront dedans (pour toujours)
7. en portant un / (porteurs d'un) témoignage (représenté par les tourments de la peine éternelle qui sera préparée pour eux / et) qui rend compte de ce qu'ils font maintenant avec les croyants!
8. Ceux-ci (les croyants), en réalité, ne leur ont demandé rien d'autre que de croire en Dieu, le Puissant, le Digne de Louanges / (d'être Loué).



Résumé de l'étude de la Sūrat al-Burūğ (85) et particulièrement de ses premiers vers

D'abord, regardons la définition du genre du texte et son rôle et, pour le dire dans le jargon reçu des études bibliques, essayons de lui donner un «Sitz im Leben». Nous sommes en présence d'un sermon, plus précisément du début d'un sermon qui donne les sujets principaux à développer. Il est même possible de jeter un coup d'œil dans l'état d'âme du prédicateur: en effet, les huit vers qu'on vient d'analyser en détail représentent une attaque de colère contre une partie de son public présumé qui, non seulement refuse le message et l'invitation

à la religion et à ses préceptes, mais, en outre, ridiculise ou tourmente ceux qui y croient et se convertissent. Tout cela est présenté comme une malédiction dans un rythme martelé.

Dans la composition actuelle de la sourate, vient ensuite un passage plus calme et plus contenu qui rappelle la condamnation à l'enfer pour les incroyants, d'une part, et la récompense du paradis pour les croyants en Dieu, d'autre part. Ces deux longs vers se déroulent selon un rythme lent et tranquille, hymnique, qu'on connaît surtout dans d'autres sourates longues du Coran.

Reprend alors un *staccato* agité qui présente Dieu comme l'omnipotent qui détruira, comme il avait détruit les incroyants et les malfaiteurs au cours de l'histoire, eux dont on donne rapidement quelques noms et auxquels on fait quelques allusions.

La fin consiste dans une affirmation pleine d'emphase – qui se détache un peu par un rythme différent, et même par le manque de rythme dans le passage lui-même – affirmation qu'il s'agit d'un *Coran* – prédication?, lectionnaire? – conservé pour toujours sur une tablette éternelle.

Il faut remarquer dès maintenant, et l'avoir à l'esprit pour les examens des passages coraniques à venir que, si on parle de composition des chapitres ou de passages de ce livre, il y a deux niveaux à distinguer. Niveau 1: la composition et la mise en forme actuelles des sourates. Niveau 2: la composition de passages ou de pièces que l'on peut définir à partir de critères linguistiques et de critères littéraires comme étant des pièces d'auteur(s) qui ont été (à proprement parlé) «composées». Il faut savoir que ces deux niveaux ne coïncident que rarement dans le Coran. Donc, la composition des sourates actuelle est due, très probablement, à des compilateurs et à des rédacteurs postérieurs qui ont exercé leurs propres critères et leurs propres principes. Dans une certaine mesure, on pourrait déduire, dans l'exemple de la sourate 85, une unité de rythme. Les sujets, pour le moins, sont apparentés et, compte tenu du genre qu'est le sermon, qui permet d'aborder des thèmes très divers à condition qu'ils soient liés entre eux par un intérêt religieux, on peut admettre une certaine unité. Le changement de rythme est certainement un principe rhétorique souvent utilisé. Mais l'habileté et l'intelligence de ce comité présumé des rédacteurs potentiels ne garantissent pas forcément, pour cette sourate, une unité originale et initialement souhaitée. Au contraire, elles peuvent bien recouvrir et cacher des interstices originels entre des parties du texte final qui ont été composées et reconstruites après coup.

Quant à la nature et à la composition du matériel écrit qui est à la disposition des collecteurs du Coran, on devrait, pour mieux le connaître, scruter méticuleusement la tradition musulmane et ses informations sur les différentes copies du Coran existant avant l'établissement du livre canonique que l'on nomme la *version 'uṭmaniyya*. Il suffit de rappeler le fait que l'on a même cherché jusqu'à des fragments de texte, des vers singuliers notés sur des petits bouts de parchemin, sur des omoplastes, etc. Je me borne ici à citer la théorie de

Richard Bell qui part de l'idée que ces petites pièces de texte étaient inscrites sur le recto et sur le verso des fiches ou d'autre matériel de préserve. Donc, si la pièce fut écrite telle quelle comme il le suggère, le verso continuait normalement le recto, l'ensemble formant un texte continu. Il y a deux autres cas à distinguer: des pièces très brèves, peut-être même des vers isolés, étaient écrits sur le recto et sur le verso, ce qui peut mener (fortuitement) à une séquence de passages qui ne sont pas nécessairement liés entre eux. Qui plus est: si, d'aventure, ces fragments venaient à faire partie d'un manuscrit, objet composé de pages plus longues et continues que les supports précédemment évoqués, alors la transcription du recto et, à sa suite, du verso, aurait pu donner comme résultat le rapprochement de fragments de textes décousus. La composition actuelle des sourates du Coran donne de tels exemples. Tous ces faits pris ensemble constituent un argument fort contre l'existence d'une transmission orale fiable et ininterrompue du texte coranique avant sa mise définitive par écrit. Et j'insiste sur l'expression «avant la mise par écrit». Parce que c'est seulement et précisément la réalité et l'existence d'un texte définitif et canonique qui ouvre la possibilité d'une transmission orale et précise du texte: ce texte est appris et transmis à partir de l'écrit. Certes, le système d'écriture déficiente, quant à la ponctuation et à la vocalisation, laisse encore un espace relativement large pour l'interprétation et c'est précisément cet espace d'interprétation du texte écrit qui se reflète dans les discussions à propos des lectures du Coran (*qirā'āt*). Ceci est donc le reflet d'une tradition orale secondaire, je dirais même académique.

Il faut souligner que les études modernes, sur la composition des sourates mecquoises notamment, ne font qu'étudier et juger la compétence des rédacteurs de ce qu'il est convenu d'appeler les sourates mecquoises, mais ne disent en réalité que très peu de choses, ou parfois rien, sur les intentions de l'auteur ou celles des auteurs des textes originaux.

La composition originale se reflète dans les unités du discours dont on vient d'analyser l'une d'entre elles. On y reviendra en parlant des particularités linguistiques et stylistiques. Il faut insister maintenant sur un fait commun et partagé par les différentes unités textuelles. Il ne s'agit pas de textes développés et bien construits qui formeraient un sermon complet. On a plutôt l'impression d'être en présence d'un résumé mis par écrit et spécialement formulé pour s'assurer que le début du sermon soit de bonne qualité et suffisamment impressionnant pour l'auditoire, tout en n'oubliant pas de mentionner les sujets qui vont être traités – en quelque sorte, on a affaire à l'un aide-mémoire du prédicateur auquel il peut recourir si nécessaire. Avec d'autres mots, l'écrit ne donne qu'une petite partie de la réalité historique: il faut nécessairement s'imaginer un sermon plus long développant les allusions et les concepts contenus dans l'introduction, un sermon qui est perdu pour toujours parce qu'il n'a pas été transmis à travers l'écrit. Sans négliger les différences de style et de contenu qui sont indéniables entre les sourates brèves des périodes mecquoises et les sourates longues des périodes

médinoises, on pourrait émettre l'hypothèse qu'une partie de ces différences est due à une habitude devenue croissante au fil du temps de mettre par écrit le message religieux, en laissant ainsi moins de place à l'improvisation de l'instant.

Mais venons à l'analyse linguistique et littéraire:

Pour transmettre son message religieux nouveau et inouï, le prédicateur utilise des moyens rhétoriques traditionnels et connus de son public: les serments des rhéteurs et des devins arabes païens, bien qu'il y introduise déjà et progressivement des images et des éléments du (nouveau) message religieux.

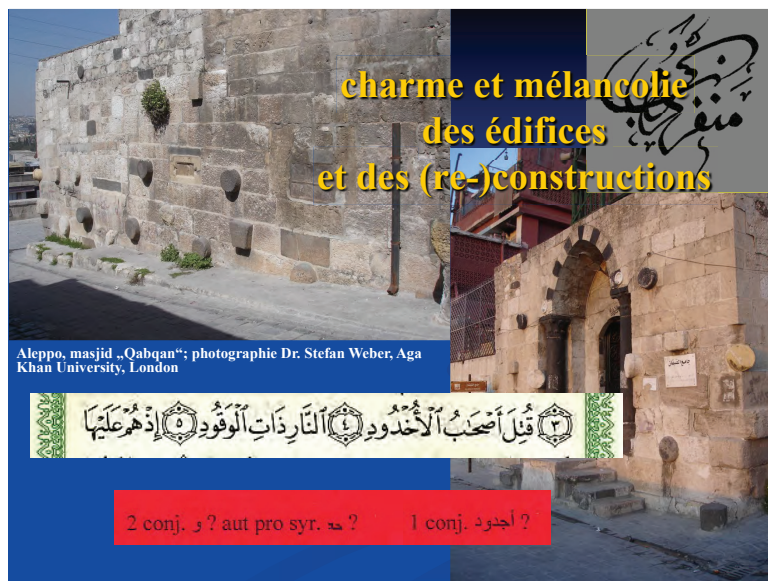
Il orne son discours avec des mots étrangers tirés d'une des langues de prestige de l'époque. Et ceci pour faire impression sur son public, d'une part, mais aussi pour introduire de nouveaux concepts dans la langue de sa prédication – c'est-à-dire l'arabe, qui est en train de devenir une langue écrite –, d'autre part. Il arrive que le terme étranger soit suivi d'une explication, qui est une paraphrase en arabe ou bien un nouveau terme, un néologisme (*uğdūd* = *an-nār dāt al-waqūd*). Mais l'influence de la langue étrangère va plus loin. Elle exerce son influence sur le champ sémantique des mots arabes communs et connus et les charge de nouvelles significations (exemple: *naqama*). Et avec cela les particularités de ce petit passage ne sont pas encore épuisées: on pourrait aussi ajouter l'usage de la conjonction *id*, correspondant au syriaque *kaḏ*, comme introduction d'une phrase indiquant la simultanéité des états ou des actions (arabe *ḥāl*), parallèlement à la conjonction *waw* de l'arabe usuel, utilisée dans la proposition suivante.

Une question finalement se pose autour de l'identité de l'auteur de ce texte. Laissons de côté la question de savoir quel personnage historique il était, mais demandons-nous si l'on pourrait trancher la question de façon pertinente: s'agit-il d'un araméen, d'un missionnaire, qui utilise l'arabe? Arabe qu'il aurait appris plus ou moins parfaitement, comme étant par exemple la langue vernaculaire de l'endroit où il effectue sa mission et celle du public qu'il veut convertir? Ou bien, s'agit-il d'un locuteur de langue arabe maternelle qui aurait subi une forte influence – soit par l'étude des écrits religieux en araméen, soit par la fréquentation de personnages religieux érudits dans cette langue – et chercherait à transmettre, pour la première fois, de nouvelles idées et de nouveaux concepts dans sa langue maternelle? En tout état de cause, dans les deux cas, nous avons à faire à des processus de traduction fort complexes.

Réflexion finale et perspective. Employons encore une image

Le Coran pourrait être comparé à un édifice, par exemple à une mosquée, bâtie avec des éléments provenant d'autres bâtiments, mais plus anciens: des temples antiques avec leurs colonnes et leurs chapiteaux, des églises chrétiennes avec leurs nefs et leurs voûtes. Dans les murs, on reconnaît les colonnes, les

chapiteaux, les pierres taillées qui ont été réutilisés, souvent même façonnés, pour remplir leur nouvelle fonction. Des portes murées, un plan étroit à angle aigu, par exemple aussi, témoignent d'un bâtiment plus ancien orienté vers une autre direction géographique.



Le contemplateur peut choisir de se consacrer entièrement à l'harmonie et à la beauté de l'édifice tel qu'il est à présent. Il peut le considérer comme une synchronie parfaite, prendre en compte la fonction et l'utilité de ses éléments actuels, bref, exposer le projet et l'idée des derniers maîtres de l'ouvrage. L'observateur qui contemple peut tout aussi bien se concentrer sur les éléments constitutifs de cet édifice: et ainsi découvrir l'origine et l'âge des éléments divers, essayer de déterminer l'endroit où ils ont été faits, les replacer, peut-être, dans leur ancien contexte architectural, savoir, enfin, à quoi ils servaient aux différentes époques considérées.

À terme, les deux approches ne s'excluent pas l'une l'autre, même si, ponctuellement, il est nécessaire de concentrer ses efforts sur un aspect important en particulier pour obtenir des résultats notables. Certes, le travail à fournir dépasse souvent les capacités d'une seule personne, d'un chercheur, pour traiter à la fois les deux approches. Pourtant, les deux méthodes sont toujours complémentaires, chacune d'elles a besoin de l'autre pour arriver à ses fins, pour faire avancer la recherche dans son propre domaine.

Comme une récompense à ses études variées, le contemplateur, une fois qu'il sera bien informé, pourra finalement considérer l'édifice à la manière d'une holographie: regarder synchroniquement la structure et la beauté de l'édifice de

notre époque, puis porter son regard vers les multiples pièces et éléments qui ont été transformés pour être réinsérés dans l'édifice actuel, ce qui lui permettra, tout en regardant les éléments apportés d'ailleurs, de faire venir à son esprit l'image des constructions originelles. Il reste à savoir si jamais, pour un moment, lui sera accordé la grâce de concevoir l'édifice, bien que complexe et composite, comme étant fait d'un seul bloc, comme étant une création de génie, voire une révélation divine.

Cela dépendra bien-sûr d'autres dispositions: de la personnalité du contemplateur, de sa connaissance rationnelle, de sa croyance dans la beauté absolue et parfaite, plus encore peut-être de sa foi dans une ultime et complète vérité.