

Boutros al-Boustani
(1819-1883)

Pionnier Libanais
de la Renaissance Arabe

Centre culturel du livre

Édition / Distribution

6, rue du Tigre. Casablanca

Tél : +212522810406

Fax : +212522810407

markazkitab@gmail.com

Première édition 2019

Dépôt légal: 2019MO1522

ISBN: 978-9920-677-00-4



King Faisal
PRIZE

INSTITUT
DU MONDE
ARABE
معهد العالم
العربي
كروني المعهد

Boutros al-Boustani (1819-1883)

Pionnier Libanais
de la Renaissance Arabe

François Zabbal



CENTRE CULTUREL DU LIVRE
Édition & Distribution

Sommaire

Introduction.....	7
Préambule.....	11
Chapitre 1. Boutros le Beyrouthin	15
1. Beyrouth, ville nouvelle.....	15
2. Au service de la Mission américaine.....	20
Une famille protestante.....	20
La nouvelle Mission.....	25
Qui a traduit la Bible?.....	29
3. L’homme d’action.....	36
Discordances protestantes.....	36
Interprète au consulat américain.....	40
Une école nationale, la <i>Wataniyya</i>	41
Le Syrian Protestant College.....	42
Concurrence confessionnelle.....	46
4. L’encyclopédiste.....	52
Le conférencier.....	52
Traduire les sciences.....	54
L’homme de presse.....	55
Les lexiques de la modernité.....	58

Chapitre 2. Une œuvre prolifique au service de la Nation.....	61
1. Civilisation et modernité.....	62
Singer l’Occident.....	65
2. La patrie syrienne.....	66
La Syrie, <i>Suriya</i>	67
Le patriotisme, <i>al-wataniyya</i>	73
3. Réformer l’arabe.....	76
Polyglossie.....	77
Le garshuni.....	79
Nouveautés lexicales.....	81
4. La sécularisation.....	89
5. Boustani et la Bible.....	90
Un monument littéraire.....	92
Chapitre 3. Boustani chez les historiens.....	97
1. Le récit d’Antonius.....	98
2. L’ère libérale de Hourani.....	107
3. Des détracteurs résolus (Zeine, Tibawi et Dawn)	111
4. Entre Tanzimat et centralisme hamidien.....	119
5. Révolution dans la langue.....	126
Chapitre 4. Petite anthologie boustanienne.....	131
Ce qu’ils ont dit sur lui.....	160
Bibliographie.....	164

Introduction

Cet ouvrage s'inscrit dans le cadre d'un ambitieux projet culturel initié et mis en œuvre par deux institutions culturelles de renommée, le Prix du Roi Fayçal à Riyad et l'Institut du Monde Arabe à Paris, représenté par la Chaire de l'Institut.

Ce projet se donne pour objectif de faire connaître auprès du grand public une centaine de chercheurs et universitaires arabes et français qui se sont distingués par leurs considérables efforts destinés à la promotion des différentes formes de dialogue constructif et interactif entre les deux rives de la Méditerranée au cours des deux derniers siècles.

Il s'agit d'un authentique hommage que nous tentons de rendre à cette communauté scientifique, aux œuvres exceptionnelles de ces médiateurs culturels, ainsi qu'à leurs vies respectives entièrement dédiées au progrès du savoir, marquant ainsi leur époque par l'innovation et perpétuant une tradition scientifique et humaniste visant notamment la compréhension mutuelle, l'entente et la coopération entre les hommes.

Le choix de soixante personnalités arabes et de quarante personnalités françaises est le fruit d'une

réflexion raisonnée et ciblée menée durant plusieurs mois par un comité scientifique commun soucieux de réunir et présenter une palette de personnalités qui soient, autant que possible, représentatives de chaque discipline et courants de pensée à travers les différentes époques.

Cette liste est loin d'être exhaustive, toutefois, une sélection s'impose malgré le risque ô combien regrettable de sacrifier quelques écrivains, qui ont sans doute le mérite de faire partie de cette pléiade, par milliers. Consolons-nous néanmoins de vous présenter cette belle constellation d'auteurs, et d'initier cette voie qui sera, nous l'espérons, empruntée et poursuivie par d'autres acteurs.

Enfin, nous exprimons notre profonde gratitude aux auteurs qui ont cru en cette initiative et ont participé à sa réalisation. Nos plus sincères remerciements s'adressent également au Prince Khalid Al Fayçal, Président du Prix du Roi Fayçal, et à M. Jack Lang, Président de l'Institut du Monde Arabe, pour leur soutien et suivi continus de ce projet durant toutes ses étapes.

Moheb Al Zahrani

Abdulaziz Alsebaïl

Note sur la translittération

Les mots arabes ont été transcrits dans une forme simplifiée qui ne tient pas compte des consonnes emphatiques ou non du t, du d, du z ou du s. La voyelle longue est marquée par l'accent circonflexe et la consonne ayn par une apostrophe inversée.

Quand le nom est cité sans le prénom, nous avons omis la particule al. D'où Boustani ou Yazigji, mais Boutros al-Boustani et Nassif al-Yaziji.

Préambule

De Boutros al-Boustani, il existe un portrait à l'huile réalisé par David Corn, dont la reproduction photographique n'a cessé de servir, depuis un siècle et demi, à illustrer des articles, des livres et des évocations diverses de notre auteur. Boustani y apparaît face à son portraitiste plutôt placide, calme, le regard posé. Cependant, il ne se livre guère, et ses grosses moustaches ne laissent rien deviner, hormis l'attachement à un style plutôt villageois. Ce serait d'ailleurs le seul élément le rattachant à la montagne. Le fez citadin qui le coiffe n'est pas le tarbouche, mais il dénote un ralliement certain aux tenues vestimentaires devenues communes depuis que le sultan Mahmoud II les a imposées autoritairement dans le cadre de ses réformes. Au cou il arbore une grosse médaille qui souligne encore plus son appartenance au nouvel ottomanisme.

Mais qui est donc Boutros al-Boustani? Le portrait lisse et vieillot de cet homme de lettres cèle de nombreuses énigmes que ne réussit pas à dissiper l'examen de sa vie et de son œuvre. Cet essai ne prétend pas les résoudre toutes. Son auteur s'estimerait heureux de parvenir,

dans l'espace retreint qui lui est imparti, à dresser un portrait faisant la part de ce qui est sûr et de ce qui l'est moins, mais aussi des interrogations et des hypothèses que des fonds d'archives permettraient d'éclairer avantageusement.

Un auteur inclassable?

On est frappé du contraste entre l'immense notoriété du personnage et les travaux peu nombreux qui lui ont été consacrés avant les deux dernières décennies où de jeunes chercheurs se sont soudainement intéressés à lui. Voici un homme que beaucoup considèrent, à tort ou à raison (c'est ce que nous essaierons de déterminer), comme un pionnier du renouveau littéraire libanais et arabe, et qui, pourtant, est quasi absent de l'édition libanaise courante. Pourquoi? Y a-t-il une désaffection profonde pour lui comme pour d'autres auteurs?

L'une des raisons pourrait être l'absence d'une œuvre marquante qui résumerait en partie ou en totalité sa pensée, et qui servirait en tout cas commodément de référence. Des contemporains, tels Rifa'at al-Tahtawi, Faris al-Chidiaq, Ibrahim al-Yaziji, et bien d'autres, ont en effet l'avantage de se voir associés à au moins une œuvre marquante à défaut d'une expression aboutie de leur pensée. Chez Boutros al-Boustani, rien de tel. Son ouvrage de référence, réimprimé ou réédité, est un

dictionnaire, *Muhât al-Muhât*. Ce prolifique homme de lettres, qui tant a publié, n'a pas laissé d'essai marquant auquel se référer. Auteur et éditeur d'une encyclopédie, de plusieurs journaux, de dictionnaires, de manuels d'enseignement, traducteur et conférencier, Boustani ne se laisse pas aisément cerner. De plus, aucun de ses collaborateurs et disciples ne s'est attelé à la tâche de composer une anthologie de ses textes épars.

L'intérêt que manifeste une société pour un de ses auteurs n'est ni constant ni égal, tout éditeur le confirmerait. Un écrivain peut connaître une éclipse après le succès, puis resurgir, au bout d'un temps plus ou moins long, sur le devant de la scène, porté par des préoccupations nouvelles et des significations inédites. Force est de constater qu'on n'a pas cherché, au cours du dernier demi-siècle, à revendiquer Boutros al-Boustani, en d'autres termes à faire de son nom et de son œuvre des emblèmes partisans ou nationaux. A dire vrai, on voit mal qui pourrait le revendiquer. Aucune communauté ne voudrait de lui qui fut infidèle à sa communauté maronite d'origine, protestant rallié aux Américains puis fâché avec eux, notable ami des pachas ottomans. Dans un Liban désormais voué aux démons confessionnels, qui chercherait à ériger en modèle le plus virulent critique de l'appartenance religieuse?

Mais alors pourquoi ne pas faire de lui le chantre d'une concorde définitivement débarrassée des identités confessionnelles meurtrières?

Chapitre 1

Boutros le Beyrouthin

1. Beyrouth 1840, ville nouvelle

Deux figures marquantes du renouveau culturel arabe du XIX^e siècle choisissent de quitter la même année la montagne libanaise pour s'installer à Beyrouth: Nassif al-Yaziji (1800-1871) et Boutrus al-Boustani (1819-1883). Ils n'étaient pas les premiers. D'autres, très nombreux, suivront.

On pense bien sûr à l'attrait de la ville et aux nombreuses opportunités qu'elle offre en général, comparée à la campagne. À vingt et un ans, Boutrus al-Boustani y aurait été sensible. Mais il y a plus. En franchissant le périmètre de Beyrouth, on entrait alors dans une nouvelle juridiction, celle, directe, de l'État ottoman. Non sans un bénéfice inestimable: à Beyrouth, on échappait à l'emprise des pouvoirs conjugués de l'émir, des cheikhs et des... Églises. Dans le passé, on s'évadait plutôt de la ville pour se mettre, dans la montagne, hors d'atteinte du fisc. À partir 1840, Beyrouth, qui a

entamé une croissance remarquable, devient petit à petit un havre relatif, car le pouvoir turc y est désormais contrebalancé par les Européens qui ont ouvert en nombre des légations diplomatiques.

On en est encore loin. 1840 est une année de transition, car la montagne libanaise est ravagée par la guerre qu'y mènent les troupes égyptiennes d'Ibrahim pacha, secondées par des contingents envoyés par l'émir Béchir II Chihab qui reste jusqu'au bout l'allié de Muhammad Ali, le vice-roi d'Égypte. La conscription et l'impôt ont mis le feu aux poudres à un moment où une coalition de pays européens, sauf la France, se mobilise pour mettre fin à son pouvoir sur la Syrie.

En 1833, après avoir défait l'armée ottomane à Konia, Muhammad Ali avait obtenu de gouverner la Grande Syrie et la Cilicie, sans pour autant renoncer à son ambition de faire tomber le sultan et de réformer l'empire. Ce que les puissances européennes, hormis la France, refusent catégoriquement: plutôt «l'homme malade» qu'un dirigeant moderniste et puissant! En 1839, la seconde défaite de l'armée ottomane à Nézib en Anatolie orientale ouvre encore une fois la route d'Istanbul à Ibrahim Pacha. C'en est trop et, par le traité du 15 juillet 1840, les puissances composées de l'Angleterre, de l'Autriche, de la Prusse et de la Russie, décident de

mettre fin à la domination de Muhammad Ali sur la Syrie. Les navires de la coalition, rejoints par des bâtiments ottomans, se lancent à l'assaut du littoral de Beyrouth à Tripoli au nord, et à Jaffa au sud. En même temps, ils fournissent aux montagnards des armes et des munitions pour harceler l'armée d'Ibrahim Pacha. Le gouverneur égyptien quitte Beyrouth le 9 octobre, et dès novembre tous les ports de Méditerranée orientale sont aux mains de la coalition.

Alliée de Muhammad Ali, la France est le grand perdant de ce renversement de situation qui se conclut par le retour de la Grande Syrie dans le giron impérial, l'Égypte restant acquise à la famille du vice-roi à titre héréditaire. Par conséquent, c'est l'Angleterre qui s'impose; elle a bombardé et occupé les ports, fourni des armes aux rebelles, y compris les maronites, dirigé les opérations militaires.

Dans la montagne, c'est la confusion. L'émir Béchir II qui avait dirigé d'une main de fer l'émirat semi-autonome du Mont-Liban cède la place à un de ses parents, intronisé par les Ottomans mais incapable d'unifier la montagne. Maronites et druzes vont s'affronter violemment à trois reprises: en 1841, 1845 et 1860.

Le jeune Boutros qui vient faire carrière à Beyrouth à la fin de 1840 fait partie de ces clercs formés par les

séminaires de la montagne pour une carrière ecclésiastique. Cependant, l’instruction qui s’est répandue au XVIII^e siècle fournit bientôt plus de jeunes instruits que ne peut en employer l’Église. Certains trouvent à se faire recruter au civil par les princes de la montagne, comme intendants et secrétaires. Mais la situation économique et sociale laissée par l’occupation égyptienne n’offre plus beaucoup d’opportunités à ces lettrés, et quelques-uns n’hésitent pas à chercher leur voie ailleurs. En témoigne Nassif al-Yâzîjî. Il a été l’intendant, *mudabbir*, de l’émir Haydar, un prince de la famille Chihab, auteur d’une histoire du Mont-Liban. Le poste est enviable, et il n’est pas sans prérogatives et prestiges. Dès lors, pourquoi émigrer? À quarante ans, avec des enfants à nourrir, on ne part pas à l’aventure, on y est forcé. En réalité, l’instabilité est générale dans la montagne, et elle n’est pas que sociale et économique. Beyrouth est, au contraire, un havre de paix qui offre de nombreuses perspectives d’emploi.

Comme As’ad al-Chidiaq, Boutros al-Boustani a étudié au collège maronite de ‘Ayn Warqa fondé par le patriarche maronite en 1789 dans le Kesrouan⁽¹⁾. Né en novembre 1919 à Dibbiyé dans le Chouf⁽²⁾, il est repéré

(1) Les éléments biographiques sont empruntés à Yusuf Qizma Khuri, *Rajul sâbiq li-‘asrihi*, éd. Bissan, Beyrouth, 1995.

(2) Le Chouf, au sud-est de Beyrouth, a été le centre politique du Mont-Liban. Les émirs Chihab résidaient à Beit-Eddine où se =

par l'instituteur du village qui le recommande à l'évêque de Saïda et Beit-Eddine, son oncle Abdallah al-Boustani. C'est ainsi qu'il se retrouve interne à 'Ayn Warqa pendant près de dix ans. A vrai dire, on ne sait rien sur ses années d'étude, excepté qu'il a appris l'arabe, le syriaque, le latin, l'italien, la philosophie, la théologie et le droit canon. Mais on peut supputer sans risque d'erreurs qu'il n'a pas grandi dans un désert culturel. Au XVIII^e siècle, les bibliothèques des couvents regorgent de livres, soit imprimés et offerts par Rome, soit transcrits par l'armée de copistes bénévoles que forment les moines en leurs monastères.

Repéré par le patriarche pour ses dons exceptionnels, il est promis à une carrière brillante qui imposerait d'étudier encore au Collège maronite de Rome. Mais sa mère qui est veuve s'y oppose, et il est acculé à enseigner pour l'aider. C'est ici que quelques biographes soutiennent qu'il aurait étudié l'anglais tout seul, ce qui lui aurait permis de se mettre au service des missionnaires américains lors de son installation à Beyrouth en 1840. Il est plus que probable qu'il ait été plutôt sollicité d'une manière ou d'une autre pour donner des cours d'arabe; comme As'ad al-Chidiaq en

= trouve encore leur palais. À majorité druze, le Chouf comportait toutefois une forte minorité chrétienne.

1820 et Nassif al-Yaziji en 1840. Il effectuait ainsi son entrée dans l'univers réformé anglo-saxon et s'initiait à la fois à l'anglais et au protestantisme.

2. Au service de la Mission américaine (1840-1857)

La période américaine de Boustani débute donc en 1840. Jusqu'à sa mort en 1883, il gravitera dans un même cercle, mais il est le plus entièrement engagé dans les activités des missionnaires pendant deux décennies, avant de s'émanciper et de voler de ses propres ailes à partir de 1857.

On ne sait si Boutros al-Boustani a vraiment trouvé en 1840 à se faire embaucher comme interprète par les forces armées britanniques qui avaient débarqué en plusieurs points du littoral et investi le 9 septembre le port de Beyrouth. Quoiqu'il en soit, il n'a pas dû rester longtemps à leur service, car il aurait, selon ses biographes, rallié à Beyrouth, dès avant la fin de cette année-là, la Mission protestante américaine. Une démarche qui a été décisive pour la suite de sa carrière.

Une famille protestante

À peine est-il entré en contact avec les Américains qu'il s'engage entièrement dans leur projet. Certes, il

n'est pas le seul à se mettre au service de résidents ou de voyageurs occidentaux cherchant guides et interprètes locaux, mais Boustani fait plus, il viole une règle majeure: il se convertit au protestantisme. Un acte à hauts risques qui le place *ipso facto* au ban de sa communauté d'origine et le met à mal avec son oncle l'évêque maronite de Saïda à qui il est redevable de sa formation. Nassif al-Yaziji n'ira pas aussi loin. Collaborateur régulier des missionnaires comme enseignant et correcteur, il refusera obstinément d'intégrer la communauté protestante soit en se convertissant, soit en mettant ses enfants dans leur école.

Les autorités cléricales autochtones sont présentes à Beyrouth, mais elles ne peuvent y sévir contre des adeptes récalcitrants, comme elles le font dans le Mont-Liban où le bras séculier de l'émir les seconde, tout au moins jusqu'au partage de la montagne, de 1843 à 1860, en deux entités administratives séparées par l'axe Beyrouth-Damas. Au sud, les Anglais, grands vainqueurs de l'automne 1840, dominant, et ils favorisent tout naturellement le prosélytisme des protestants y compris américains. Plus que des avantages matériels, la Mission américaine de Beyrouth offre donc à ces nouveaux clercs descendus de la montagne, en même temps qu'une protection juridique, un espace de liberté intellectuelle qui leur sera bénéfique jusqu'à ce que le

système policier d'Abdulhamid, sultan de 1876 à 1908, se fasse sentir sur les publications et la vie publique.

Le premier contact de Boutros al-Boustani avec la Mission est Cornelius Van Dyck (1818-1895), dont le nom sera durablement associé à la Bible arabe comme on verra plus loin. Médecin de formation, il est arrivé à Beyrouth le 2 avril 1840 et se serait mis tout de suite à l'étude de l'arabe, sans doute avec Nassif al-Yaziji. Après un tour à Jérusalem et au nord de la Syrie, il revient à Beyrouth en janvier 1841 où il rencontre Boustani si l'on en croit H. Jessup, qui évoque sans le nommer «un converti récent à la foi protestante venant de la secte maronite»⁽¹⁾. Les deux jeunes gens se lient aussitôt d'amitié. Ils logent ensemble au domicile d'Eli Smith (1801-1857), le missionnaire chargé de l'imprimerie, qui se trouve alors aux Etats-Unis. Smith était venu à Beyrouth une première fois en 1827, le temps de prendre des cours d'arabe avant de sillonner le Proche-Orient. Il retourne s'y installer en 1834 avec sa nouvelle épouse Sarah Huntington qui ouvre une école pour filles.

Ainsi, en moins de trois mois, le jeune Boutros aura changé de croyance et trouvé un emploi présentant des perspectives d'avenir et une ouverture intellectuelle

(1) Henry Harris Jessup, *Fifty-Three Years in Syria*, 2 volumes, 1910, v. 1, p. 106.

prometteuse! Deux ans plus tard il fondait une famille...

Très vite, les deux jeunes amis sont associés, à moins de vingt-cinq ans, dans un même projet ambitieux⁽¹⁾. Van Dyck est chargé par la Mission de s'installer en juin 1843 à Abey, une bourgade de la montagne située à quelques kilomètres de Beyrouth, qui compte des druzes et des chrétiens. Avec le docteur William Thomson et Boutros al-Boustani, il ouvre la «Abeih High School» qui deviendra, le 4 novembre 1846, le Séminaire de Abey (Abeih Seminary)⁽²⁾. Van Dyck y demeure jusqu'en 1849, date à laquelle il cède la place au révérend Calhoun pour aller s'installer à Saïda.⁽³⁾

Auparavant, un événement majeur s'est produit: Boutros s'est épris de Rahil Ata, «une fille tout à fait exceptionnelle» selon Eli Smith⁽⁴⁾. Rahil vit avec les missionnaires depuis près de dix ans. Née le 25 mars 1826 dans une famille grecque-orthodoxe de Beyrouth, elle a intégré l'école des filles que Sarah Smith, l'épouse

(1) «These two young men formed a warm attachment. [...] Their congeniality of taste bound them together their whole lives.» H. Jessup, *ibid.*, 106.

(2) Le séminaire forma des générations de personnes capables de soutenir la Mission, mais échoua à former un clergé.

(3) Jessup, *ibid.*, p. 107

(4) Christine B. Lindner, «Rahil 'Ata al-Bustânî: Wife and Mother of the Nahda», pp. 49-67.

d'Eli, a ouverte en 1834. Après la mort de Sarah en 1836, elle demeure au sein de la communauté et elle est admise dans leur église le 1^{er} janvier 1843. Dans une lettre à son beau-père datant de 1842, Eli Smith évoquait l'hésitation de Rahil après une demande en mariage. Il doit s'agir de Boutros à qui il est conseillé alors d'attendre un peu, car Rahil sort d'une dure épreuve: sa mère a voulu la marier de force à un grec-orthodoxe, et l'affaire a pris une mauvaise tournure suite à l'intervention du pacha de Beyrouth.

Finalement, Rahil et Boutros se marient en 1843 et donnent à leur premier enfant, né le 3 avril 1844, le nom de Sarah, en mémoire à l'épouse d'Eli Smith. Salim, qui jouera un rôle central dans les entreprises de Boutros, naît le 28 décembre 1847. Il y aura en plus sept autres enfants, soit quatre garçons et cinq filles, dont la dernière, Alice, est née en 1870. Pourtant, malgré les grossesses et les charges familiales, le couple semble infatigable. Très présent dans l'école de Abey, Boustani s'engage en même temps dans l'évangélisation d'un groupe de Hasbaya. Des grecs-orthodoxes avaient rallié le protestantisme et, en mars 1844, Boustani s'y rend à la place d'Eli Smith tombé malade. Sa mission consistait à fonder une école et à la mettre en marche avec l'aide d'un coreligionnaire, Elias Fawwaz. Il reste sept mois dans ce bourg mixte composée de druzes, de

grecs-orthodoxes et de maronites, et il y retourne en juin 1845⁽¹⁾.

La nouvelle Mission

L'élan missionnaire protestant qui laissera au Proche-Orient la trace la plus profonde n'est pas britannique, mais américain. Deux institutions prestigieuses en sont issues: les universités américaines de Beyrouth et du Caire, qui continuent, près d'un siècle et demi après leur fondation, à former les enfants de l'élite des pays arabes. C'est dire qu'elles sont intimement liées à l'histoire culturelle de la région. Il est vrai que leurs débuts ne furent pas sans tâtonnements, car tel n'était pas le but initial de la Mission. Boustani fut indirectement pour quelque chose dans la naissance de l'université de Beyrouth.

Au départ, il y a l'*American Board of Commissioners for Foreign Missions* (ABCFM). Fondée en 1810 dans le Massachussets, elle est la plus ancienne organisation missionnaire américaine et la plus importante au XIX^e siècle. Son programme était l'évangélisation du monde, mais sa réalisation se heurta très vite à l'obstacle qu'avaient rencontré les missions latines trois siècles

(1) L'école existe toujours selon Fayiz Alameddin, *Athar al-mu'allim Butrus al-Bustani fi'l-nahda fi Lubnân*, Dar al-Farabi, 2005. p. 50.

plus tôt. L'apostasie étant condamnée de mort en islam, le prosélytisme ne pouvait se développer qu'auprès des non musulmans, membres des Églises orientales, ou des sectes dissidentes de l'Islam comme les druzes. L'ABCFM commença par déléguer en 1819 Pliny Fisk et Levi Parsons pour créer un centre à Jérusalem⁽¹⁾. Le projet échoua et, en 1824, deux autres missionnaires, William Goodall et Isaac Bird, ouvrirent à Beyrouth une école qui ne parvint à recruter que sept élèves. Goodall aura plus de succès à Istanbul où il en créa plusieurs avec l'aide de la légation américaine. Au même moment, des missionnaires protestants parcouraient le Moyen-Orient et entraient en contact avec les Arméniens d'une part, et les nestoriens d'Iran d'autre part⁽²⁾. Entre 1819 et 1844, soixante missionnaires américains auront été envoyés dans la région. Un partage se fera petit à petit et, en 1870, les Grecs et les Arméniens de Turquie seront du ressort des congrégationnistes, tandis que les provinces arabes de l'Empire ottoman et les chrétiens d'Iran relèveront du Presbyterian Board of Foreign Missions. Mais dès 1848, les convertis arabes se retrouvent

(1) Bayard Dodge, «American Educational and Missionary Efforts in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries», *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*; vol. 401, America and the Middle East (May, 1972), pp. 15-22.

(2) Dodge, *Ib.*, p. 16.

dans une Église évangélique locale implantée à Beyrouth, Alep et Tripoli et dans des localités de la montagne libanaise: 'Abey, Hasbaya et Bhamdoun⁽¹⁾. En 1850, le gouvernement ottoman reconnaît officiellement la communauté protestante qui devient ainsi une nouvelle «millet» jouissant de toutes les prérogatives des autres communautés⁽²⁾.

Cependant, la fièvre du prosélytisme n'a pas épargné les pays européens, eux-mêmes vieux routiers de la mission religieuse. De fait, ce sont tous les pays occidentaux qui s'engagent, au début du XIX^e siècle, dans le nouvel élan spirituel. Commencée dans les années 1830, la mission religieuse, toutes tendances confondues, gonfle après 1860 pour retomber à la veille de la Seconde Guerre mondiale⁽³⁾. Pendant un siècle, elle aura accompagné et secondé un colonialisme de plus en plus agressif.

Si la Mission protestante est réduite à arracher quelques adeptes aux églises locales, suscitant inévitablement l'hostilité de ces dernières, l'objectif assigné aux missions catholiques par le Vatican a été d'affermir les Églises

(1) C'est la National Evangelical Church of Beirut.

(2) Dodge, *Ib.*, p. 17.

(3) Chantal Verdeil, «Travailler à la renaissance de l'Orient chrétien. Les missions latines en Syrie (1830-1945)», *Proche-Orient*, 51, 2001, fasc. 3-4, p. 267-316.

orientales unies à Rome pour favoriser l'union des chrétiens. Mais il y a loin de l'intention à la réalité car unifier implique l'alignement de ces Églises sur leur grande sœur latine, en leur imposant de s'éloigner davantage de leurs traditions et de se soumettre à Rome. Les Églises uniates, sorties d'un long combat pour leur reconnaissance légale par les autorités ottomanes, ne pouvaient engager des réformes qui auraient réduit les pouvoirs de leurs dirigeants tout en éloignant leurs fidèles. L'impulsion donnée par le pape Pie IX devait d'ailleurs céder la place bien vite à la politique plus souple de Léon XIII préconisant un plus grand respect des spécificités des Églises orientales. Chaque congrégation y apportera son style propre en adhérant au programme commun à «instruire, soigner, assister et encadrer»⁽¹⁾.

La Mission américaine restera, en dépit de tout, fidèle à son «objectif principal et ultime» pour l'Asie occidentale: la conversion des musulmans à la foi chrétienne» C'est ce que martèle H. Jossup après cinquante-trois ans de travail au Proche-Orient⁽²⁾. Pour un piètre résultat...

(1) Chantal Verdeil, *Ib.*, p. 267.

(2) Henri Harris Jessup, *Fifty-Three Years in Syria*, v. 1, p. 85.

Qui a traduit la Bible?

Commencée en 1848, la traduction de la Bible est terminée le 22 août 1864 et son achèvement est célébré le 10 mars 1865 à l'American Press. L'histoire a retenu que ce travail imposant a été accompli en deux phases, la première supervisée par Eli Smith allant jusqu'en 1857, la seconde assurée par Cornelius Van Dyck jusqu'à la réalisation finale.

Mais pourquoi traduire la Bible en arabe? En 1596, le jésuite Jérôme Dandini, venu rendre visite aux maronites dans leur refuge montagneux, avait chargé toutes sortes de médailles, de chapelets, de croix et d'images sur le dos d'une mule. Depuis, les Latins n'ont cessé d'inonder les Orientaux d'opuscules et de livres, dont la Bible en arabe. Dès leur premier pas au Proche-Orient, les missionnaires américains se munissent également de livres et de tracts. Ils connaissent d'ailleurs quelques déboires en les distribuant car, bien vite, le patriarche maronite jette sur eux l'anathème et va jusqu'à faire brûler leurs livres parce que hérétiques. Pourtant la Bible arabe qu'ils distribuent le plus souvent est la version réalisée à Rome en 1671 « au profit des Églises orientales », et imprimée à Londres par Richard Watts en 1822⁽¹⁾.

(1) Une copie de cette Bible se trouve dans le fonds de la BULAC à Paris.

La British and Foreign Bible Society en munissait tous ses agents mais, à l'usage, les erreurs s'avéraient flagrantes et une nouvelle traduction devenait nécessaire.

Par précaution, les presses de la Mission américaine sont installées au début à Malte d'où les missionnaires essaient l'Orient avec leurs étrennes de livres liturgiques et de tracts. Pliny Fisk (1792-1825), un pionnier de la Mission, décide d'installer le quartier-général à Beyrouth plutôt qu'à Jérusalem, et l'imprimerie est transférée de Malte à Beyrouth en avril 1833. Eli Smith en prend la direction.

Né dans une famille modeste de fermiers du Connecticut, Smith a réussi cependant à entrer à l'université de Yale avant d'intégrer le Séminaire Andover où l'ABCFM recrute ses membres. Il est envoyé à Malte pour aider Daniel Temple à mettre au point l'imprimerie de la Mission. Celle-ci manquait de caractères arabes, alors que le premier objectif de la Mission était d'évangéliser les musulmans. Smith se rend au Caire pour y collecter un grand nombre de graphies élégantes pouvant servir à faire fabriquer de nouvelles fontes. Après un périple qui le ramène aux Etats-Unis, il revient en 1832 à Malte et emménage à Beyrouth en 1834 avec la charge d'y faire fonctionner l'imprimerie. À Smyrne, un missionnaire, Homan Hallock, réalise l'American Arabic Type qui

entrera en usage. Smith était exigeant en matière d'édition et il se plaignait de manquer d'un lecteur-correcteur compétent qui soit en même temps introduit dans la société. C'est ainsi qu'il aurait été amené à engager en 1844 Boustani de vingt ans son cadet. La relation de maître à disciple se doublait d'une grande amitié qui n'a jamais failli entre les deux hommes. Elle est à l'origine de nombreux projets d'éditions qui prennent corps dans les années 1840.

Comme d'autres tranches de la vie de Boustani, les huit ans de sa collaboration officielle avec Eli Smith comportent beaucoup de zones d'ombre. L'histoire en a été écrite dans le goût de l'époque qui était friande en récits épiques où le prosélytisme religieux se devait d'avancer sur une voie semée d'embûches, à l'instar de l'expansion militaire des grandes puissances coloniales... Ceux qui l'ont racontée sont les missionnaires américains, exclusivement. Les collaborateurs autochtones, ralliés plus ou moins totalement à leur projet, ne figurent qu'incidemment: ce ne sont pas eux qui font l'histoire! Ainsi, la traduction de la Bible aurait été réalisée successivement par Eli Smith et Cornelius Van Dyck avec des collaborateurs locaux: telle est la version officielle inchangée depuis un siècle et demi.

Récemment mis en cause, ce récit ne livre pas moins,

bien malgré lui, des informations qui contredisent la version officielle. Ainsi Henry Jessup, qui a longuement raconté, dans ses mémoires, la progression de la traduction de la Bible, nous livre sans le vouloir un tableau plus nuancé que les conclusions qu'il en tire lui-même⁽¹⁾.

«Il est clair de ce qui précède que Smith a commencé à travailler sur la traduction en 1848, assisté par cheikh Nassif el Yazigy [al-Yaziji] et Mr Butrus el Bistany [al-Boustani]. Pour commencer, Mr Bistany a réalisé une traduction vers l'arabe depuis l'hébreu ou le grec, avec l'aide du syriaque. Ensuite, cheikh Nassif, qui ne connaît aucune autre langue que l'arabe, a récrit ce qui a été traduit, en arrangeant les expressions étrangères. Puis Smith a révisé la version de cheikh Nassif en y portant ses propres corrections et recommandations. Enfin, Smith a passé en revue l'ensemble avec cheikh Nassif, Smith prenant soin de ne pas sacrifier aux règles de la grammaire ou de la rhétorique arabes»⁽²⁾.

Le processus qui est décrit ici est trop exemplaire pour avoir été suivi à la lettre, il n'empêche qu'il doit correspondre à peu de choses près à l'ordre d'intervention de chacun des membres de l'équipe de traducteurs. Il y

(1) H. Jessup est un témoin quasi direct. En réalité, il arrive à Beyrouth un an avant la mort d'Eli Smith, et on peut penser qu'il ne s'est pas formé une idée complète de la traduction.

(2) Jessup, *Ibid*, p. 70, traduit par FZ.

a un travail initial qui aboutit au premier jet, suivi d'une relecture-correction qui contrôle le sens, et enfin d'une réécriture qui est une harmonisation de l'arabe avant la dernière révision. Le compte-rendu de Jessup confirme ainsi que Boustani a fourni le premier jet, contrairement aux propres affirmations de Jessup qui parle ailleurs d'une traduction par Eli Smith, «secondée par» Boustani. Une fois le premier jet réalisé, Smith l'a révisé avant de le livrer à Nassif al-Yaziji pour une mise en conformité avec l'arabe. En fin de processus, Smith serait intervenu de nouveau pour relire le texte.

On peut douter de l'engagement total de Smith dans la traduction de la Bible, compte tenu de ses multiples occupations. Depuis son installation à Beyrouth, il a été accaparé par diverses tâches quand il n'était pas en voyage, si bien qu'il a fallu un rappel de l'ABCFM pour qu'il s'attelle à la traduction de la Bible. Ce qui l'amène à acquiescer, à ce moment, les meilleurs ouvrages de référence sur le sujet.

À la mort de Smith, un comité se réunit le 3 avril 1857 pour faire le point sur l'avancement des travaux de traduction et d'impression; ni Boustani ni Yaziji n'en font partie! Leurs apports respectifs ne sont pas détaillés, hormis une précision, capitale celle-là, qui concerne Boustani: «Les livres historiques [de la Bible],

de Joshué à Esther compris, ainsi que les livres de Jérémie et des Lamentations, ont été mis en arabe par Mr Bistany (sic!), le traducteur assistant, mais n'ont pas été revus par Dr Smith»⁽¹⁾.

Le comité conclut sa session en approuvant la traduction du Nouveau Testament faite «avec beaucoup de soin et de fidélité», et recommande de la mettre rapidement au point pour l'impression «au prix d'un travail relativement modeste.»⁽²⁾ Or, que fait Cornelius Van Dyck qui prend la relève en novembre de la même année? Il révisé le travail depuis le début. Citons encore Jessup in extenso: «Dr Van Dyck a révisé chaque verset du NT, reprenant le travail à partir de zéro (as if new)»⁽³⁾.

Mais plutôt que de critiquer la traduction et son responsable, on a évoqué un non-respect du cahier des charges. En effet, H. Jessup se fait l'écho de recommandations de l'American Bible Society qui imposait d'adhérer strictement au «Texte reçu » (textus receptus) grec de Hahn pour le Nouveau Testament. Le traducteur (Boustani?) aurait contrevenu à cette règle en recourant à d'autres versions. Ainsi, ni le chef de projet (Eli Smith) ni le comité qui relisait chaque année les derniers chapitres

(1) H. Jessup, *Ibid.*, v. 1, p. 74.

(2) H. Jessup, *Ibid.*, v.1, p. 74.

(3) *Ib.*, p. 74.

traduits n'auraient rien vu! Pourtant, écrit Jessup, «la base laissée par Dr Smith était inestimable, mais pour cela (sic!) le travail aurait dû être prolongé au-delà de ce qu'il était actuellement.»⁽¹⁾

Ce n'est que le 9 mars 1860, soit trois ans plus tard, que Cornelius Van Dyck annonce l'achèvement du Nouveau Testament. Il a donc procédé à bien plus que des retouches légères! Par surcroît, la méthode mise en œuvre est complètement différente. Les textes sources sont soigneusement définis: pour commencer l'hébreu qui est confronté au syriaque, puis au grec de la Septante, et enfin aux Targums chaldéens, avant une dernière vérification à la lumière des commentateurs allemands. La révision des textes mobilise un vaste réseau de contributeurs: des copies en sont expédiées à des missionnaires arabophones, des lettrés autochtones et des orientalistes d'Allemagne et d'ailleurs. Une fois réunies, leurs annotations sont examinées et prises en compte dans la finalisation du texte.

Le résultat portera finalement le nom de Van Dyck Bible. Il est référencé sous ce nom, et l'alternative Boustani Van Dyck Bible, défendue par moments, ne s'est jamais imposée. Le directeur d'ouvrage (et la Mission américaine) s'est donc accaparé l'ensemble de

(1) *Ib.*, p.74. traduit par moi, FZ.

l'œuvre sans même citer les collaborateurs: c'est au minimum une infraction aux règles déontologiques!

3. L'homme d'action

Discordances protestantes

Dans une lettre de 1857, Eli Smith exprime à l'administrateur de l'ABCFM Rufus Anderson⁽¹⁾ sa déception du faible engagement paroissial de Boutros al-Boustani. Pour essayer de comprendre les raisons d'une désaffection mutuelle qui ira s'aggravant, il convient de revenir dix ans en arrière, au moment où se forme la communauté évangélique locale.

Le 10 juillet 1847, le groupe des convertis de Beyrouth se réunit sous la houlette de Boutros al-Boustani pour rédiger une requête destinée à obtenir des autorités la reconnaissance d'une Église évangélique de Beyrouth⁽²⁾. Les signataires sont Boutros al-Boustani, Elias Fawwaz et seize autres personnes. Leur objectif est clair: fonder une Église autochtone indépendante et séparée de l'ABCFM Mission Church tout en restant en communion avec

(1) Rufus Anderson (1796-1880) a été l'administrateur et le principal planificateur de l'action de l'ABCFM à l'étranger. À ce titre, il était en correspondance permanente avec les missionnaires en poste.

(2) Evangelical Church of Beirut (ECB)

celle-ci. La nouvelle église évangélique dite nationale (*wataniyya*) sera officiellement fondée au printemps 1848 et les autorités la reconnaîtront en 1850. C'est Boustani qui a présidé le comité d'organisation et rédigé la charte de la profession de foi, la convention et les règles. Plus tard, sa femme et lui transfèrent leur adhésion de la Mission à l'Église de Beyrouth.

Toutefois, une communauté sans pasteur ne fait pas une Église, et il n'existait de pasteur que dans le cercle étroit des missionnaires. Dès lors, les regards se dirigent vers Boustani dont la stature et les talents subjuguent le cercle des protestants et au-delà. Mais, pour aller vite, des biographes nous disent que Boustani n'avait pas trop envie de devenir pasteur à ce moment. N'oublions pas qu'il n'a que vingt-huit ans, et les tergiversations de la jeunesse sont courantes. On nous dit ensuite que Boustani aurait changé d'avis dix ans plus tard et que, cette fois, les missionnaires américains, confrontés à sa candidature, l'auraient jugé inapte, comme l'indique la lettre de Smith citée plus haut. Des membres de la communauté américaine auraient soutenu qu'il s'intéressait d'abord à des choses terrestres. Dans leur langue, l'argument est ainsi formulé: «Les membres de la congrégation de Beyrouth réaliseront aussi que la priorité de Boustani n'était pas leur bien-être spirituel et leur préparation au royaume de Dieu, mais plutôt ses

intérêts pour d'autres domaines.»⁽¹⁾

Ce qu'il ressort des sources disponibles, c'est que Boustani avait des exigences, ce qui se traduit ainsi en langage actuel: le profil du poste ne le satisfaisait pas, et il souhaitait un réajustement. En premier lieu, il semble ne pas avoir voulu d'un emploi pastoral à plein temps, qui ne lui laisserait aucun loisir pour se dédier à d'autres travaux. Pour Eli Smith, dont le jugement reste malgré tout bienveillant, cette exigence n'a pas une motivation pécuniaire. Il y a autre chose qu'il pressent et exprime de façon remarquable: «Je crois effectivement qu'il [Boustani] espère devenir le pasteur de l'Église de Beyrouth, mais il est pleinement conscient de ses talents supérieurs, et ma conviction est qu'il ne les investira pas dans un poste de pasteur, en attendant que ses attentes soient réalisées.»⁽²⁾ C'est assurément un jugement d'une grande finesse sur les motivations de Boustani!

Deux remarques: d'un côté, Eli Smith reconnaît la stature exceptionnelle de son protégé et, de l'autre, Boustani semble avoir une haute idée de ses propres talents. Mais cela n'explique pas tout. En réalité, un

(1) Uta Zeuge-Buberl, *The Mission of the American Board in Syria. Implications of a Transcultural Dialogue*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2017, p. 177.

(2) *Ibid.*, p. 175.

enjeu majeur se dessine en filigrane: ce que voulait la Mission n'est-ce pas garder la haute main sur la fonction de pasteur, et Boustani était un esprit trop indépendant pour se soumettre à des directives! Aussi, quand la Beirut Church demande en avril 1855 à avoir Boustani comme pasteur, les missionnaires expriment leurs doutes sur sa personne et avancent un argument: Boustani impose ses conditions, ce qui ne sied point à un pasteur supposé se donner en entier à sa congrégation!⁽¹⁾

Le conflit porte-t-il sur le plein temps du pasteur ou sur sa rémunération? Sans doute sur les deux à la fois, et l'écart énorme de rémunération entre les missionnaires et les employés locaux n'a pas dû échapper à Boustani dont la famille devenait nombreuse et exigeante. Il n'en reste pas moins que le refus de l'ordonner pasteur reste une énigme, en l'absence de toute explication dans les archives et en particulier dans la correspondance entre Van Dyck et Boustani⁽²⁾.

Boustani renonce à devenir pasteur et continue à collaborer avec la Mission, mais de moins en moins après la mort d'Eli Smith. En revanche, il est très présent dans la nouvelle église où il prend régulièrement la parole pour lire et commenter des passages de la Bible.

(1) Il faut attendre 1890 pour voir nommer un pasteur du cru.

(2) D. Grafton, *Ibid.*, p. 28.

Néanmoins, on sait peu de choses sur la vie de la communauté qui aurait été composée de deux cents membres et que les missionnaires américains mentionnent rarement dans leurs échanges épistoliers.

Interprète au consulat américain

À la même époque, un autre épisode avait créé un malaise. Boustani présente sa candidature au poste de *drogman* du consulat des Etats-Unis. Réservé à un sujet ottoman, cet emploi confère à son titulaire un pouvoir certain car il est plus qu'un interprète. En outre, Boustani est sûrement intéressé par une entrée financière qui viendrait se rajouter aux faibles émoluments qu'il perçoit pour la traduction de la Bible. Mais les missionnaires n'y sont pas favorables et le lui déconseillent car ils craignent, disent-ils, qu'il soit distrait de ses tâches religieuses. N'est-ce pas aussi qu'il deviendrait malgré tout plus indépendant d'eux financièrement? Boustani passe outre leur avis et, en fidèle mentor et ami, Eli Smith appuie sa demande avec succès. Boustani sera donc drogman de 1850 à 1862, date où il cède la place à son fils Salim. Il assure même l'intérim du consul américain en 1857; ce qui lui confère un surcroît de prestige et de notoriété. Mais à la différence du drogman traditionnel, il ne se serait pas servi de son statut pour intriguer et faire prospérer ses affaires à l'abri du fisc.

Désormais, Boustani déploie toute son énergie dans deux directions: l'enseignement et l'édition, l'un et l'autre dépassant largement le cercle de la religion pour s'inscrire dans l'action citoyenne (le mot n'existe pas encore en arabe) que viendra couronner le journalisme. Il préfigure ainsi le nouvel «homme de lettres», plus entièrement qu'aucun de ses contemporains lettrés. En rupture avec le modèle du secrétaire-intendant des émirs de la montagne, le nouvel intellectuel qui se profile à Beyrouth s'est libéré des corps institutionnels anciens (églises ou mosquées) ou nouveaux (les missions étrangères) et il affronte le marché libre comme entrepreneur ou employé. Boutros al-Boustani est un patron à la tête d'une entreprise familiale qui marche, non sans accroc, en lui assurant les conditions matérielles d'un choix libre dans son projet de société.

L'année 1860 représente assurément un tournant dans la carrière de Boutros al-Boustani. Ses prises de position publiques préludent une nouvelle étape dans sa carrière, celle du réformateur.

Une école nationale, la Wataniyya

C'est en 1863 que Boustani ouvre son École «nationale» à Zokak al-Blat, le premier quartier périphérique de Beyrouth extra-muros, où se sont installés les missionnaires américains avec leur imprimerie. Le projet était en

gestation depuis 1861 et Boutros avait construit deux dortoirs de part et d'autre d'une villa dont une partie servait de salles de classes. L'École pouvait recevoir 170 élèves, et elle accueillait des pensionnaires venus de Beyrouth, de Damas, d'Istanbul, de Palestine et de l'arrière-pays. Son curriculum incluait la grammaire arabe, la rhétorique, les sciences, la littérature et les langues (anglais, français, grec, latin et turc)⁽¹⁾. La religion n'y était pas enseignée, et pour cause! Alors que l'école missionnaire protestante opérait une coupure entre l'élève et son milieu d'origine en le plongeant dans un environnement moral et religieux nouveau, l'école de Boustani permettait à chaque élève de suivre les règles de sa croyance et de s'absenter pour les célébrations communautaires. C'était une manière de laisser à l'extérieur de l'établissement les particularismes confessionnels pour ne maintenir en son sein que ce qui concourt à la vie collective d'une société. L'objectif de Boustani était pédagogique et civique, à l'opposé du projet foncièrement prosélyte de ses amis missionnaires.

Le Syrian Protestant College

Quant la nouvelle de l'ouverture prochaine de l'École

(1) Aleksandra Kobiljski, «Un modèle américain? Les collèges protestants de Beyrouth et de Kyoto, 1860-1975», *Mondes*, 2 n°6, 2014, Armand Colin, pp. 171-193.

nationale (*al-Madrasa al-wataniyya*) se répand, les missionnaires sont pris de court et ils se retournent aussitôt vers l'ABC FM dont la priorité est toujours la conversion avec l'aide de la Bible. Ils plaident pour la création d'une école supérieure (Literary Collegiate Institution) destinée à retenir les jeunes protestants qui seraient sinon réduits à rejoindre les «papistes»⁽¹⁾. Daniel Bliss et William Thomson sont chargés de défendre le projet à Boston, et Bliss est sur place pour l'assemblée annuelle. Il y rencontre William Dodge, un membre du comité directeur et l'un des principaux donateurs, qui se montre sensible à ses arguments. Le futur établissement est enregistré à New York comme entité indépendante de l'ABC FM et un conseil d'administration (Board of Trustees) est créé avec l'appui indéfectible de la famille Dodge qui jouera un rôle important dans le destin de la nouvelle institution. Le Syrian Protestant College est né, et il ouvre ses portes en 1866, trois ans après la *Madrasa wataniyya* de Boustani, dans des locaux adjacents. Mais il ne compte, les premiers temps, que douze élèves. L'appel de fonds permettra de collecter 60.000 dollars qui serviront à acheter un terrain rocailleux de 48.000 m² qui surplombe la mer à l'ouest de Beyrouth. En 1873, le SPC s'installe dans un

(1) Kobiljiski, *ibid.*, p. 185.

imposant bâtiment, le *College Hall*, dessiné par l'architecte new yorkais George B. Post⁽¹⁾. C'était le premier des nombreux édifices qui composeront ce qui deviendra en 1920 l'*American University of Beirut*. Son impact sur la culture du Proche-Orient pendant un siècle et demi sera sans commune mesure avec celui de la Mission protestante.

Ainsi, la Mission s'est engagée, de façon inattendue, dans une voie qui n'était pas celle de ses orientations d'origine. L'ABC FM s'opposait en effet à la participation à des actions qui ne menaient pas de manière ou d'autre à l'évangélisation. Il était clair que les écoles créées par les pionniers n'étaient pas destinées à diffuser la connaissance pour l'amour de la connaissance, mais plutôt à constituer le noyau de nouvelles communautés évangéliques. Et lorsque Eli Smith crée avec Boutros al-Boustani l'Association syrienne pour l'acquisition des sciences et des arts (*al-Jam'iyya al-sûriyya li-iktisâb al-'ulûm wa'l-funûn*), le Comité de surveillance (Prudential Committee) lui rappelle que la Mission n'œuvre pas pour le renouveau culturel du Proche-Orient et qu'il est urgent de traduire la Bible pour soutenir l'œuvre de conversion des autochtones⁽²⁾.

(1) Id., p. 186-187.

(2) D. Grafton, *ibid.*, p. 21.

Le projet du SPC a-t-il un lien avec la création de la *Wataniyya*? Quoi qu'il en soit des tractations internes à l'ABCFM, la gestation du collège coïncide avec le démarrage de l'école de Boustani dont l'initiative n'est pas insolite tant il s'est investi dans ce domaine. Il a secondé Van Dyck dans la création d'une école et d'un séminaire à Abey, il a démarré une école à Hasbaya et, en 1856, il est inspecteur des écoles anglaises du Liban (English Lebanese Schools). Enfin, il crée, en 1862, une école à Abey, à la demande du gouverneur du Mont-Liban Daoud Pacha. C'est alors que le titre honorifique de *mu'allim* (maître) lui est décerné; un titre honorifique qui lui sera associé jusqu'à nos jours.

Dans son rapport annuel de 1863, la Mission n'émet pas de jugement négatif sur la *Wataniyya* dont il est précisé qu'elle n'est pas une école missionnaire, mais que la Bible y est lue le matin et le soir. N'était-ce pas une façon de minimiser la divergence d'orientation entre les deux institutions qu'on présentait comme complémentaires? En effet, une convention signée en 1865 stipulait que la Madrasa wataniyya accueillerait dans ses espaces les classes préparatoires au SPC et en fournirait les enseignants. Mais très vite les relations s'enveniment entre les deux parties, et Daniel Bliss (1823-1916), premier président du SPC a des mots durs à l'encontre de Boutros al-Boustani «à qui on ne

peut absolument pas se fier»⁽¹⁾. Au prétexte que quatre professeurs ont été recrutés sans l'accord préalable de la Mission, il lui coupe les subventions qui proviennent pour partie des dons collectés par une Britannique, Madame Watson, en Angleterre et aux Etats-Unis. Boustani proteste dans une lettre officielle de mars 1867 où il évoque, de son côté, les conséquences négatives du prosélytisme du SPC sur la *Wataniyya*⁽²⁾. À la fin de l'année, un accord est conclu sur les salaires et la coopération reprend entre les deux parties jusqu'en 1868 ou 1869 seulement, après quoi les minutes de la Mission ne mentionnent plus la *Wataniyya*.

Concurrence confessionnelle

Cependant, la *Wataniyya* allait voir ses effectifs baisser petit à petit. L'entreprise devient d'autant plus fragile financièrement que s'ouvrent à Beyrouth, à quelques années d'intervalle, plusieurs écoles. Face à la croissance démographique de Beyrouth, les communautés jugent indispensable de répondre aux besoins d'instruction de leurs ouailles. Les grecs-catholiques sont les premiers à créer, en 1865, leur Collège patriarcal (*Madrasat al-Batrakiyya*) à Zokak al-Blat. Joseph Dibs, évêque maronite de Beyrouth fonde en 1875 le Collège de la

(1) U. Zeuge-Buberl, *ibid.*, p. 183, n. 132.

(2) *Ibid.*, p. 184.

Sagesse (*Madrasat al-Hikma*), tandis que les jésuites transfèrent la même année leur séminaire de Ghazir, dans la montagne, à Beyrouth, où ils le doublent d'un collège qui devient l'Université Saint-Joseph. Or, ces établissements affichent une volonté de mixité, quoique prudente quand elle s'adresse aux non chrétiens. Car il faut aménager le temps scolaire et résoudre le problème de l'enseignement religieux dans l'environnement scolaire dominé par les catholiques. Chez les Jésuites, ceux-ci constituent, en 1903, les trois quarts des élèves, les grecs-orthodoxes ne formant qu'un cinquième de l'effectif, et les juifs et les musulmans sunnites 2% chacun. Faible au début, la proportion des non chrétiens ira croissant, pour atteindre, à la faculté de médecine ouverte en 1883, 18% des étudiants, à la veille de la Première Guerre mondiale. Au *Syrian Protestant College*, 28% des élèves sont druzes, musulmans ou juifs en 1908-1909, et environ 35% en 1913⁽¹⁾.

Il n'en reste pas moins que la démarche de Boustani est inédite et singulière, car si les écoles confessionnelles se targuent plus tard d'accueillir des élèves de toutes confessions, elles ont été à l'époque, en priorité, au

(1) Chantal Verdeil, «Un établissement catholique dans la société pluriconfessionnelle de la fin de l'Empire ottoman. L'Université Saint-Joseph», in *Cahiers de la Méditerranée*, 75/2007, pp. 28-38.

service de leur communauté et elles le restent très longtemps. Rien de tel avec la *Wataniyya*, l'école n'est pas protestante, elle est tout simplement «nationale». Faut-il y voir un projet politique officiel, comme on l'a écrit parfois? Venant après le deuxième volet des réformes ottomanes, les Tanzimat de 1856, la *Wataniyya* semble mettre en application le nouveau principe de l'égalité des sujets ottomans. Le recrutement y est ouvert, en principe, aux élèves de toutes origines, et le curriculum ne comporte pas de cours de religion, chaque élève recevant ailleurs, à l'extérieur de l'école, un enseignement sur les pratiques et les croyances religieuses⁽¹⁾. On compte même parmi eux les enfants d'un couple de missionnaires, William et Loanza Benton.

Les fonctionnaires ottomans avaient salué cette initiative qui permettait de rassembler sous un même toit différentes religions (*millet*) et nationalités (*kavmiyet*)⁽²⁾. Et en décembre 1870, Raouf Pacha, gouverneur (*mutasarraf*) de Beyrouth, avait effectué, en grande pompe, une visite de l'école. Accueilli par le directeur, les enseignants et les élèves, le pacha leur avait adressé une allocution dont l'essentiel a été repris dans une lettre officielle expédiée le même jour à Boutros al-Boustani. Il s'y

(1) L'organisation de l'enseignement religieux n'apparaît pas clairement.

(2) Kibiljski, *ibid.*, p. 179.

livre à un éloge du «progrès et du succès des élèves dans les langues, les arts, les sciences mathématiques et littéraires, la langue arabe et la langue française.» Pour finir, une mention spéciale est faite pour l'excellent niveau d'enseignement de la langue turque, «la langue du gouvernement»⁽¹⁾. Pour autant, l'appui des autorités ottomanes ne s'est pas traduit pas par des mesures concrètes, notamment financières. L'entreprise de Boustani correspondait-elle au projet des réformateurs pour l'éducation?

En fait, les années 1870 représentent une transition -douloureuse- après l'échec des Tanzimat. Brutalement écarté en juin 1876 par ses ministres, le sultan Abdulaziz a conduit l'empire à la banqueroute. Midhat Pacha, qui a contribué à son renversement, sera le père de la constitution promulguée le 23 décembre 1876 par un sultan Abdulhamid II plus que réticent, et qui s'empresse d'ailleurs de l'abolir deux ans plus tard. Démenti de son poste de grand vizir, Midhat est éloigné à Damas où il reste gouverneur de toute la Syrie de septembre 1878 à août 1880. C'est dans ce contexte que Boustani s'est résolu à fermer son école, sans doute avant la nomination de Midhat. Le pacha réformateur, qui mène une politique énergique et parfois brutale, a

(1) *Al-Jinan*, 2, 1871, p. 17.

aussi des projets pour l'éducation. Dans toutes les villes de Syrie, il crée des écoles, dont une professionnelle, qui relèvent de l'instruction publique centrale. Pourtant, il apporte sa caution à la fondation de l'association sunnite de bienfaisance, *al-Makassed al-islamiyya*, en assistant à l'inauguration de ses écoles de garçons et de filles en 1878. L'enseignement y était gratuit⁽¹⁾. Son fondateur, Abdel-Qader al-Qabbani était un élève de la *Wataniyya*.

Tout cela ne laissait guère de place au projet utopique de Boustani! Pourtant, la *Wataniyya* a connu un bon départ et joui d'une excellente réputation. Celle-ci s'explique par la qualité de ses collaborateurs. Une photographie de 1866, reproduite dans l'anthologie de *Nafir Sûriyya*, nous les montre avec Boustani assis au premier rang à l'extrême gauche. A côté, le cheikh d'al-Azhar, Yusuf al-Asîr. Puis viennent Fadlallah Arzouzi, Abdallah Chibli et Khalil Rebeiz. Debout derrière, de droite à gauche: Said Chouqeir, Ibrahim al-Bahout, Saadallah al-Boustani, Abdallah al-Boustani, Chahine

(1) Soupçonnée d'animer un réseau d'opposition, l'Association fut dissoute par les autorités ottomanes quatre ans plus tard, et les écoles furent rattachées à l'instruction publique. En 1908, les Makassed repartent sur de nouvelles bases et connaissent un développement important au profit de la communauté sunnite.

Sarkis, cheikh Khattar al-Dahdah et Salim al-Boustani. On note l'absence de Nassif al-Yaziji (1800-1871), dont la collaboration à l'école se poursuit pourtant jusqu'en 1871. Aux quatre Boustani cités, il faut sans doute ajouter l'épouse de Boutros active dans la gestion de l'établissement dont le caractère familial va sans dire. Cheikh al-Asir enseigne l'arabe, cheikh al-Dahdah le français, Chahine Sarkis les mathématiques, Salim et Abdallah al-Boustani le français.

Handicapée par un financement aléatoire, la *Wataniyya* semble avoir attiré surtout les enfants des notables dont beaucoup feront carrière dans les nouveaux métiers qui éclosent à Beyrouth. Parmi les élèves, on compte par exemple Abdallah Qadir al-Qabbani, cité plus haut, futur président de la municipalité de Beyrouth, Mahmud Munah al-Sulh, un juriste renommé, Chakir al-Khuri, futur ministre du Commerce et de l'Agriculture et traducteur de l'Iliade; Salim Taqla, fondateur du quotidien égyptien *al-Ahram*. La *Wataniyya* a été la préfiguration de l'école d'excellence au recrutement élitiste et pluriconfessionnel. Mais seuls les établissements étrangers ont réussi plus tard ce pari. Car ils bénéficiaient aussi bien de moyens financiers réguliers que de soutiens institutionnels et politiques.

4. L'encyclopédiste

Une fois libéré de ses engagements avec les missionnaires, Boutros al-Boustani a pu se consacrer, pendant près de vingt-cinq ans, à de nouvelles activités qui lui vaudront un renom durable. Trois réalisations majeures sont à mettre à son compte: un journal, un dictionnaire et une encyclopédie; auxquels il convient d'ajouter diverses traductions et conférences.

Le conférencier.

À vrai dire, Boustani avait commencé, dès avant 1860, à intervenir publiquement hors du périmètre de la mission. Trois de ses conférences sont restées dans les annales et ont été abondamment commentées par les historiens. Mais trois c'est bien peu dans une carrière de quarante ans, et le récit historique a beaucoup fait pour les ériger en jalons de la vision boustanienne. Pourtant, on sait que Boustani discourait beaucoup, en particulier chaque semaine devant l'assemblée des paroissiens ou plus tard dans son école. Il y traitait de morale et de religion, plutôt que, à l'instar de ses conférences, de philosophie sociale et politique et de culture avec, pour toile de fond, la question de l'accès à la civilisation moderne⁽¹⁾.

(1) Voir ci-dessous, chap. 2, 1. Civilisation et modernité.

La première a été prononcée le 14 janvier 1849, et elle portait sur l'éducation des femmes. Reproduite dans *al-Jinan* trois décennies plus tard⁽¹⁾, elle avait été publiée une première fois aux presses américaines, ce qui indique au moins un parrainage bienveillant de la part des missionnaires. Mais en prononçant la deuxième sur la culture des Arabes, le 15 février 1859⁽²⁾, Boustani était-il encore dans la ligne, comme disent les politiques de nos jours? On peut en douter. Il parlait alors devant l'Association syrienne pour l'acquisition des sciences et des arts (*al-Jami'iyat al-sûriyya li-iktisâb al-'ulûm wa 'l-funûn*), fondée en 1857, et dont on peut se demander si elle n'était pas une rivale de la première. Celle-ci avait été créée dix ans plus tôt par Eli Smith et son noyau central était formé de membres de la Mission. Boustani, qui en faisait partie, y avait prononcé et publié deux conférences, l'une sur Hariri, l'auteur des *Maqâmât*, et l'autre sur la ville de Beyrouth.

La troisième conférence, prononcée le 11 mai 1869 portait sur «la société et la comparaison entre les mœurs arabes et occidentales (franques)»⁽³⁾.

(1) Reproduite dans *al-Jinan*, 1882, n°12, pp. 207sq

(2) «Khutbah fi âdâb al-'Arab», dans Yusuf Qizma Khuri (éd.), *Al-Jam'iyya al-Sûriyya lil-'ulûm wa 'l-funûn*, 1847-1852, Dar al-Hamra, Beyrouth, 1990.

(3) Voir ci-dessous, ch. 2.

Traduire les sciences

Il faut mettre sur le compte du programme missionnaire aussi bien le travail d'éducation que la confection de manuels scolaires. Par conséquent, les homélies et autres prênes religieux n'étaient pas les seules productions de la Mission américaine. Beaucoup de textes publiés étaient profanes, et ils étaient indispensables à l'enseignement scolaire et à la diffusion des connaissances. Boustani y contribua en traduisant ou composant des livrets. Ainsi, il commence à Abey en 1848 par rédiger un manuel d'arithmétique, *Kashf al-hijâb fî 'ilm al-hisâb* (Beyrouth, 1848). Les années suivantes, il écrit et traduit d'autres manuels de langue anglaise, de grammaire arabe et d'arithmétique, tel *Misbâh al-tâlib fî bahth al-matâlib* (Beyrouth, 1854). Plus tard viendront, pour un public plus large, un essai littéraire, *Charh dîwân al-Mutanabbî* (Beyrouth 1860), consacré au fameux poète al-Mutanabbî (d. 354/965), une histoire de Napoléon intitulée *Ta'rîkh Nâbûlyûn al-awwal imbarâtûr Faransâ* (Beyrouth, 1868), et enfin, en 1861 le *Robinson Crusôé* de Daniel Defoe.

À l'évidence, Boustani n'avait pas un «penchant littéraire». Hormis le commentaire des poèmes de Mutanabbi et la traduction de *Robinson Crusôé*, on ne peut mettre à son crédit ni une ouverture sur la

littérature européenne, ni un retour aux grands auteurs classiques. Quant au domaine historique, il reste marginal avant les rubriques que lui consacrent après 1870 *al-Jinan* et l'encyclopédie *Dâ'irat al-ma'ârif*. C'est lui cependant qui édite une chronique libanaise majeure, le livre de Tannous al-Chidiaq, *Kitâb Akhbâr al-A'yân fî Jabal Lubnân*⁽¹⁾.

Son projet – son obsession devrait-on dire –, est surtout d'instruire le peuple. Il passe, certes, par l'éducation; mais pas seulement. Boustani est convaincu qu'il faut démultiplier les moyens d'information en fonction des milieux à atteindre. Si l'école est essentielle aux plus jeunes, la presse et les livres imprimés sont les nouveaux instruments de diffusion des connaissances. Et celles-ci sont surtout techniques et scientifiques: une priorité commune à nombre d'auteurs de la Nahda.

L'homme de presse

Boutros al-Boustani commence sa carrière de journaliste éphémère, en 1860, par une publication qu'on a parfois considérée à tort comme un journal. En réalité, *Nafîr Sûriya* est un tract né dans l'urgence, au lendemain des événements tragiques de 1860. Boustani

(1) Paru en 1859. Réédité dans les Publications de L'Université Libanaise, 1970.

y écrit qu'il avait souhaité s'adresser plus tôt à ses contemporains pour les mettre en garde contre la guerre confessionnelle qui couvait.

Du 29 septembre 1860 au 22 avril 1861, onze tracts sont publiés à intervalles irréguliers. Aucun n'est signé et l'appartenance de leur auteur n'y est pas indiquée, même si l'inspiration protestante se laisse deviner dans l'importance accordée à la fraternité et à la justice. 1500 exemplaires de chaque numéro auraient été diffusés partout dans l'Empire ottoman, de l'Égypte à l'Irak en passant par Istanbul et d'autres villes du Bosphore⁽¹⁾.

Dix ans après ce tract-manifeste où Boutros al-Boustani tançait ses contemporains et tentait de leur inculquer des principes civiques totalement inédits, notre infatigable polygraphe se lance dans un nouveau projet: un véritable journal qui sort le 1^{er} janvier 1870 avec plusieurs contributeurs et de nombreux articles qui couvrent un champ extrêmement large. Il est intitulé *al-Jinan*, le pluriel d'*al-Janna*, jardin, qui est le nom d'un journal économique que pilote son fils Salim et qui paraît deux fois par semaine. *Al-Jinan* est présenté en exergue comme un paradis (firdaws renvoie aussi au jardin d'Eden) dont les fruits sont offerts au lecteur.

(1) U. Zeuge-Buberl, *ibid.*, p.189.

Pour le lecteur arabophone, la métaphore est claire car *boustani* veut dire jardinier!

L'annonce qui ouvre le journal est de la plume de Maître Boutros. Il n'y signe pas d'article, et c'est son fils Salim qui rédigera, dans chaque livraison, des textes dont l'éditorial qui résume l'actualité politique de l'année écoulée. À côté d'autres contributeurs dont des missionnaires comme Van Dyck, l'ami fidèle qui y écrit régulièrement des articles scientifiques. On y traduit aussi beaucoup des dépêches tirées d'autres journaux, comme la Gazette du Bosphore. Certes, *al-Jinan* n'est ni le premier ni le seul journal à Beyrouth, mais ce qui impressionne le plus quand on le feuillette, c'est qu'en dix ans, non seulement un média ouvert sur le monde a été possible, mais qu'il a pu aller au-devant d'un public susceptible de s'y intéresser, d'y contribuer et de l'acheter. L'orientaliste allemand Alfred von Kremer qui visite Beyrouth en 1871 rapporte que les commerçants du souk lisaient *al-Jinan* assis dans leur échoppe.

Toutefois, le journal tel que l'entendent les Boustani père et fils n'est ni un organe d'expression ni un espace de débat. C'est un instrument d'éducation et d'information, destiné à être conservé puisqu'il est proposé également en volume annuel rassemblant vingt-quatre livraisons, une préfiguration de ce que sera l'encyclopédie en

quelque sorte. Car les sujets d'actualité y alternaient avec des thèmes historiques ou scientifiques. Ainsi, se succédaient dans le premier sommaire les sujets suivants: le vilayet de Syrie (par Salim al-Boustani qui y fait l'éloge de l'action du pacha), le discours de l'empereur de France, l'Égypte et le siège du califat, le canal de Suez (en trois feuillets), le concile œcuménique de Rome, le discours du père Jacinthe, les ressemblances entre l'animal et la plante (par Cornelius Van Dyck), la découverte de l'Amérique (en six feuillets)... Les sommaires des numéros suivants révèlent notamment un intérêt soutenu pour le jeu des puissances européennes, associé à des déclarations récurrentes d'allégeance au pouvoir ottoman. Un pouvoir qui le rendait bien assurément. Ainsi, lorsque *al-Jinan* est attaqué par son concurrent *al-Nahla* (L'Abeille), Rachid Pacha va jusqu'à interdire la sortie de ce journal⁽¹⁾.

Les lexiques de la modernité

Boustani fut incontestablement le premier à composer un dictionnaire arabe moderne, *Muhît al-muhît* ("L'Océan des océans" ⁽²⁾) qu'il acheva en 1869, et dont il fit une version abrégée pour les écoles, *Qutr al-muhît*. s'appuie sur le dictionnaire de Firûzâbâdî (Iran, 1329-1415),

(1) *Al-Jinan*, 2, 1871, p. 77.

(2) Ou encore : le périmètre de l'océan !

al-Qâmûs al-Muhît, mais il se veut novateur pour l'accès facile qu'il offre au lecteur et l'enrichissement du lexique arabe avec des vocables capables d'exprimer la modernité.

Son projet le plus ambitieux et, il faut bien le reconnaître, le plus impressionnant, a été la fabrication d'une encyclopédie arabe, *Dâ'irat al-ma'ârif* ("Le Cercle des connaissances"). Première encyclopédie arabe, voire première du Moyen-Orient ayant précédé la turque et la persane, c'est l'œuvre colossale d'une entreprise privée familiale. Boustani en publia le premier volume en 1876 et achevait le sixième quand il mourut en 1883. Son fils Salim reprit le flambeau et fut relayé, à son décès un an plus tard, par ses frères Nasib (1867–1913) et Najib (1862–1919), et enfin par le cousin de Boutros, Sulayman (1856–1925) qui poursuivit l'œuvre jusqu'aux dixième et onzième volumes, parus respectivement en 1898 et 1900, sans que l'encyclopédie soit jamais achevée, car elle s'est arrêtée à la lettre *'ayn*, dix-huitième lettre de l'alphabet, avec l'entrée consacrée à l'Empire ottoman...

L'impact culturel de l'encyclopédie étant difficile à évaluer, des historiens ont essayé de mesurer son rayonnement par le nombre d'abonnés qui aurait été de mille au milieu des années 1870, dont près des deux

tiers au Liban et en Égypte. Présente dans des salles de lecture publiques ou privées, plagiée ici ou là, en particulier dans l'encyclopédie turque, cette œuvre monumentale aura mis à la disposition de son public le savoir le plus avancé de l'époque. Son étude est encore embryonnaire.

Boutros al-Boustani meurt le 2 mai 1883 et ses funérailles sont sans précédent. Cornelius van Dyck effondré ne parvient pas à prononcer son oraison funèbre qui sera publiée plus tard⁽¹⁾. Son œuvre sera poursuivie par ses enfants, mais ni ses journaux, ni son encyclopédie n'ont eu de postérité; et il faudra attendre plus d'un siècle pour voir paraître une réédition (révisée) de son dictionnaire⁽²⁾. Quant à ses collaborateurs et ses élèves, ils n'ont pas formé ce qu'on pourrait appeler une école; chacun a emprunté une voie singulière, sa propre fille, Alice, ayant choisi la littérature⁽³⁾. Et si les principes défendus par Boustani ont continué de résonner dans les milieux intellectuels de Beyrouth et du Caire, c'est avec une autre tonalité à raison de l'évolution de la société au cours des dernières décennies de l'Empire ottoman.

(1) Dans *Dâ'irat al-ma'ârif*, vol. 7, 593-594.

(2) *Muhît al-Muhît*, Librairie du Liban, Beyrouth, 1977.

(3) Voir Fruma Zach, «Subversive Voices of Daughters of the Nahda: Alice al-Bustani and the Riwayat Sa'iba», *Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 9 (2011), pp. 332-357.

Chapitre 2

Une œuvre prolifique au service de la Nation

On ne s'étonnera pas de retrouver chez Boutros al-Boustani les idées qui ont marqué les sociétés du Moyen-Orient au cours du XIX^e siècle. De ce point de vue, il est pleinement un précurseur de la *Nahda*. En a-t-il été un pionnier majeur à l'égal de l'Égyptien Tahtawi? Les historiens se sont longuement opposés sur la question⁽¹⁾, en essayant d'estimer sa postérité réelle. Mais comment évaluer l'impact sur la culture d'un dictionnaire, d'une conférence ou d'un article de presse?

Dans ce chapitre, les idées de Boutros al-Boustani ne sont pas présentées selon l'ordre chronologique de leur production, elles sont organisées suivant les grands thèmes qui ont marqué le siècle et inspiré les autres auteurs de la *Nahda*. C'est aussi, bien souvent, le choix des historiens. La modernité (et les sciences),

(1) Voir ci-dessous, chapitre 4.

la langue arabe (et l'instruction), la patrie (et la nation), la sécularisation; tels sont les entrées proposées dans l'œuvre de Boustani, entendue aussi bien dans ses réalisations matérielles (école, presse) que dans le contenu de ses écrits. Car, ne l'oublions pas: plutôt qu'un théoricien de la réforme, Boustani est un homme d'action qui n'a eu de cesse de réfléchir sur le changement social et culturel. En un mot, il était un entrepreneur culturel guidé par un projet sociétal.

1. Civilisation et modernité

Comme tous les intellectuels de son époque, Boustani s'est confronté au problème lancinant du contraste entre l'Occident et l'Orient. Comment expliquer le retard de l'Orient et surtout que faire pour combler le fossé qui s'est creusé au fil des siècles entre l'Occident et l'Orient? Telles sont les questions qui se sont posées tout au long du XIX^e siècle et au-delà, sous des formes différentes. Dans la capitale de l'Empire ottoman, les élites avaient pris conscience, dès la fin du XVIII^e siècle, de la nécessité d'une réforme drastique, rendue urgente par les coups de boutoir des Russes et des Autrichiens qui s'avançaient dangereusement dans les Balkans et en Crimée. En 1798, l'expédition d'Égypte de Bonaparte achève de convaincre les cercles dirigeants de remédier à la situation par des changements qu'on

ne conçoit, au début, que militaires. La réorganisation de l'armée commence en 1826 avec la destruction du fameux corps des janissaires par ordre du sultan Mahmud II. C'est l'époque où Istanbul et le Caire commencent à envoyer des jeunes se former en Europe dans les écoles d'ingénieur et les académies militaires, et où le Liban est propulsé sur la scène internationale avec l'occupation égyptienne.

Les nouveaux intellectuels que nous rattachons à la *Nahda* ne parlent pas comme des oracles devant un public réceptif. Les événements politiques et militaires, la mise en place des réformes, la détérioration de la situation économique; tout cela fait l'objet de débats dont nous ne percevons pas toujours l'ampleur ou la portée avant les années 1870 et l'éclosion de la presse. Mais il ne fait pas de doute qu'en Syrie, le temps connaît une accélération formidable à partir de 1841, date du retour des Ottomans et de la mise en place des Tanzimat. À Beyrouth où la présence occidentale ne cesse de se renforcer, les innovations techniques s'implantent à grande vitesse: le bateau à vapeur, le télégramme, la presse, la photographie, etc. Dans les esprits, la secousse est immense, et Boustani est aux premières loges pour observer, réfléchir et agir.

Première leçon qu'il tire et qui le guide au long de

sa vie: les sciences et les techniques sont la clé de la civilisation, qu'il appelle, non pas '*umrân* comme Ibn Khaldun, mais *madaniyya*⁽¹⁾. Le progrès et la civilisation, *al-tamaddun*, doivent être implantés chez nous sans réserve aucune, répète-t-il. Et pour ce faire, l'importation de la pensée et des réalisations européennes est indispensable. Aujourd'hui, l'Orient doit apprendre de l'Occident, comme l'Occident a, jadis, appris de l'Orient.

L'éloge du passé glorieux des Arabes est un topos récurrent dans les écrits de la *Nahda*. Il est dirigé contre les Occidentaux qui dénigrent la «race arabe», mais aussi contre l'élite ottomane qui se rallie au tournant du siècle au rêve pantouranien d'une Nation turque. Pour l'heure, Boustani ne désigne pas du doigt les responsables du déclin arabe. Il adhère au nouvel ottomanisme des sultans réformateurs, et ce n'est que la génération suivante qui verra dans les Turcs l'origine de la décadence arabe du Moyen Âge. Cependant, le rappel du passé a, chez Boustani, une visée actuelle: ranimer la fierté d'être arabe pour construire une identité commune fondée sur la langue plutôt que sur la religion. Et ce rappel ne doit en aucun cas signifier une restauration du passé comme le préconisent les salafistes de son époque, fortement implantés à Damas.

(1) Dérivé de *madīnat*, la ville.

Singer l'Occident

L'Orient a donc un besoin urgent de la pensée européenne. Pour autant, il ne doit pas singer les Occidentaux et adopter aveuglément leurs mœurs, avertit Boustani, qui en sait quelque chose pour avoir assisté au bouleversement des coutumes orientales et longuement fréquenté les missionnaires américains. Dans sa conférence sur les coutumes des uns et des autres, il s'attarde sur les habitudes, confronte les choix opposés en matière de pilosité, de cheveux, de moustache et de barbe, évalue les vêtements à l'aune de la décence... Certes, dit-il, les pantalons serrés des Européens favorisent les mouvements prestes et agiles de l'homme moderne, mais ils soulignent de façon inconvenante certaines parties du corps... À l'évidence, notre auteur n'avait pas lu Voltaire parlant du trouble de l'ecclésiastique trahi par sa soutane!

Quant au traitement réservé aux femmes, Boustani loue l'approche occidentale favorable à leur instruction et à leur promotion sociale, et la conférence qu'il leur consacre en 1849 est devenue un manifeste de la modernité dont il se glorifie lui-même des années plus tard⁽¹⁾. Il n'en manifeste pas moins des réserves sur la promiscuité excessive des Occidentales. Bref, Boustani

(1) Voir ci-dessous, ch. 4, Petite anthologie boustanienne.

n'appréciait pas trop l'échange de «bises» avec les femmes: gageons qu'il n'aurait pas été à l'aise à Beyrouth aujourd'hui!

2. La patrie syrienne

En septembre 1860, Boutros al-Boustani réagit sur le vif dans *Nafîr Sûriyya* (Le Clairon de la Syrie) aux événements dramatiques qui se sont produits dans la montagne libanaise et à Damas depuis le printemps de la même année. Il ne nomme pas les protagonistes; il dénonce globalement les meurtres, les incendies, les destructions, et évoque l'arrivée imminente d'armées étrangères. Il avertit ses lecteurs: celles-ci ne viennent pas pour vous venger. En d'autres termes, méfiez-vous, elles ont d'autres ambitions, et plutôt que de rêver de revanche, il faut vous faut travailler à construire une fraternité malgré les haines religieuses.

Nous l'avons dit plus haut, *Nafîr Sûriyyâ* est un tract, au mieux une affiche ou un placard qu'on distribue plutôt que de l'apposer au mur. L'historien libanais Kamal Salibi l'appelait «advice sheet», une feuille de conseils. Les onze textes publiés entre septembre 1860 et avril 1861 portaient sur des thèmes différents. Comment ont-ils été diffusés? Où ailleurs qu'à Beyrouth? On l'ignore. Mais leur écho historique est énorme, grâce

sans doute à George Antonius⁽¹⁾, par la magie du récit historien.

Unanimes, les historiens ont relevé deux éléments qui paraissaient à la fois inédits et pertinents dans ces manifestes dont l'impact ne nous est pas connu: les notions de «patrie» et de «Syrie».

La Syrie, Suriyya

La dénomination «Syrie» ne va pas de soi, quoi qu'on dise. On a eu tendance à la considérer comme un simple substitut d'une appellation équivalente encore en usage au XIX^e siècle dans les écrits des lettrés musulmans⁽²⁾. De fait, le *Bilâd al-Châm* de l'époque médiévale s'était maintenu au fil du temps sans s'incarner pour autant dans une réalité administrative, et sa délimitation géographique, quoique vague, a laissé accroire que la Syrie moderne n'en était finalement qu'une désignation alternative, un synonyme courant en quelque sorte⁽³⁾.

(1) Voir ci-dessous, ch. 4

(2) Des historiens contemporains ont essayé de remettre à l'honneur ce nom qui cache mal une revendication d'unification de la Syrie géographique incluant la Palestine et le Liban.

(3) On évoque un remplacement progressif de Bilâd al-Châm par Syrie sans que cela soit avéré. Voir Itamar Rabinovich, «Syria and the Syrian Land: the 19th Century Roots of 20th Century Developments», in Thomas Philipp (ed.), *The Syrian Land*, pp. 43-54.

De fait, les Ottomans n'avaient jamais appréhendé la région comme une unité politique à traiter comme telle. Le mot turc Sûriye ne se rencontre pas dans les documents administratifs des XVII^e et XVIII^e siècle, et si Tripoli est dite «de Châm» pour la distinguer de Tripoli de Lybie, Lattaquié est dite arabe (Lazkiye-i Arap)⁽¹⁾. Mais la question demeure: pourquoi Boustani est-il amené, en 1860, à se référer à une entité vaste, aux contours indéfinis, appelée Syrie?

Au moment où il écrit, le mot Syrie n'est pas nouveau au XIX^e siècle. Trente ans avant, il a servi à désigner les territoires conquis (hors la Cilicie) par l'armée égyptienne d'Ibrahim Pacha et concédés par le sultan Mahmoud II à Muhammad Ali au terme de la Convention de Kütahya du 4 mai 1833. En conséquence, de 1830 à 1841, Damas a été la capitale administrative et politique d'une grande Syrie dans laquelle le Mont-Liban, émirat des Chihab, continuait de jouir d'une autonomie relative.

Une fois de retour au début de 1841, les Ottomans s'empressent de démanteler l'édifice bâti par Ibrahim Pacha et de restaurer les subdivisions anciennes en *eyalet* (provinces) et *sanjaq* (districts), plus conformes

(1) Bruce Masters, «Ottoman Policies Toward Syria in the 17th and 18th Centuries», in Thomas Philipp, *The Syrian Land*, p.13.

à la géographie physique et humaine de la région. Alep et Damas redeviennent, à égalité, les deux grands pôles de ce territoire morcelé par un relief qui alimente l'irrédentisme des communautés montagnardes. Mais d'autres villes, notamment côtières, n'ont cessé de peser sur les réseaux commerciaux et les équilibres politiques. Parmi elle, Beyrouth, déjà évoqué, a évincé Saïda dès lors qu'un pacha y siège; un précédent créé d'ailleurs par le régime égyptien. Sous la pression conjuguée des troubles sanglants et des interventions européennes, les autorités ottomanes sont amenées à rétablir en 1865 une province de Syrie qui correspond en tout point à l'entité instaurée par l'armée égyptienne. La raison en est principalement la faillite des réformes engagées dans l'empire à partir de 1856, et non point une quelconque volonté de flatter le sentiment identitaire. Vingt-trois ans plus tard, en 1888, la grande province de Syrie est de nouveau démantelée par peur d'un scénario balkanique: la sécession d'un pacha rebelle ou d'un courant autonomiste est devenue monnaie courante; et vues d'Istanbul, les mesures prises par Midhat Pacha (1878-1880) en était la préfiguration. Ce retournement n'est pas sans rappeler la valse-hésitation des autorités mandataires françaises qui coupent et redécoupent, après 1920, l'ensemble Syrie-Liban allant jusqu'à créer à un moment pas moins de cinq États.

C'est seulement à la veille de la Grande Guerre, que l'idée de Syrie prend corps politiquement et diplomatiquement. En janvier 1913, Raymond Poincaré, président du Conseil et ministre des Affaires étrangères, déclarait au Sénat: «Au Liban et en Syrie, nous avons des intérêts traditionnels et nous entendons les faire respecter.» En rassurant les députés français sur l'entente parfaite qui existe sur cette question avec l'Angleterre, le premier ministre omet de préciser que les deux pays désignés forment un ensemble qui a été tronqué de sa partie méridionale, la Palestine. Le vieux «Levant» français qui incluait les Lieux saints sera oublié à jamais, tout au moins politiquement. La même année, l'amirauté britannique publie un *Handbook of Syria* qui comprend, lui, la Palestine et s'étend de la Méditerranée au désert arabe. Il n'en reste pas moins que les Anglais auront surtout le souci de délimiter les frontières du nord de la Palestine, la Syrie géographique ainsi réduite étant finalement acquise aux Français.

Bien entendu, ces considérations étaient totalement étrangères à l'évolution des sentiments identitaires au sein des élites locales. Aucune maturation de l'idée de «Syrie» ne se constate avant la Grande Guerre, sauf exception. Ainsi, le Libanais Khalil al-Khûrî (1836-1907) définit la Syrie, dans *Hadîqat al-akhbâr* (19 mai 1866) comme allant de la Méditerranée à l'Euphrate et

du désert d'Arabie au sud de l'Anatolie⁽¹⁾. Mais le demi-siècle qui s'est écoulé depuis le premier appel adressé par Boustani aux «fils de la patrie syrienne» n'a pas permis de faire évoluer une idée nationale dans les milieux des notables. Le régime policier instauré par le sultan Abdulhamid (r. 1876-1908) a été sans doute pour beaucoup dans l'absence de débats publics sur toute question risquant de conduire à l'autonomie, voire pire encore à la sécession. Cependant, l'évolution politique de l'empire a fait sûrement l'objet de spéculations et de discussions dans différents milieux, et en particulier au sein de ces assemblées plus ou moins discrètes, les *majlis*, que tenaient dans leur salon les notables. Il faut attendre la guerre russo-turque de 1877-1878 pour voir se manifester une réaction publique sous la forme de placards affichés sur les murs de Damas. Ils appelaient la population à lutter contre l'oppression et dénonçaient la politique du gouverneur; deux revendications qui ne dérogent pas des doléances coutumières adressées à la Sublime Porte pour dénoncer l'administration d'un gouverneur turc. On est loin d'une mise en cause de l'empire et du sultan.

Dans le même temps auraient circulé les rumeurs d'une conspiration fomentée à Damas, Alep, Mossoul,

(1) Eliézer Tauber, *The Emergence*, p.8 n.9; citant Moshe Ma'oz.

Bagdad et Médine. De fait, un rassemblement prend naissance en 1877 à l'initiative d'un notable de Beyrouth, Ahmad al-Sulh, qui noue des contacts dans toutes les villes en vue d'un congrès devant décider de la sécession des provinces arabes de l'Empire ottoman en cas de défaite face aux Russes⁽¹⁾. Contacté, l'émir Abdel-Kader avait accepté de prendre la tête de cet ensemble territorial «arabe», à la condition que le sultan d'Istanbul conserve le titre de calife. Aux yeux de ces opposants, l'autonomie des Arabes était donc conditionnée à l'issue de la guerre, mais l'Empire restait la référence inamovible des élites musulmanes.

À l'opposé de ces calculs opportunistes, une «Société secrète de Beyrouth», constituée de douze membres, tous chrétiens, dont la plupart sont diplômés du Collège protestant, prône clairement la lutte des Arabes contre la tyrannie des Turcs. Poussés à l'exil en Égypte, ses fondateurs seront séparés de leurs compagnons de lutte musulmans, lesquels n'avaient jamais envisagé de chasser les Turcs⁽²⁾. Ils défendaient des positions plus radicales que leur aîné Boustani, resté légitimiste jusqu'au bout, tout en rêvant d'une patrie à construire.

(1) Tauber, Id., pp. 10-13. L'affaire est documentée grâce au livre du petit-fils de l'initiateur du rassemblement, 'Âdil al-Sulh, publié à Beyrouth en 1966.

(2) Tauber, Ib., pp. 15-16.

Tout cela ne nous apprend rien sur la genèse de cette «Syrie» aux contours si peu définis. Aussi, les historiens se sont-ils penchés plutôt sur le deuxième versant de l'équation boustanienne: le patriotisme, *al-wataniyya*. Notons toutefois qu'en inscrivant en tête de ses tracts, sans même l'expliquer, le mot «Sûriyya», Boustani savait que ses lecteurs comprenaient de quoi il retournait. L'entité «Syrie» leur était familière d'une manière ou d'une autre: les associations culturelles dont il avait été membre les années précédentes ne se prénommaient-elles pas «syriennes»?

Le patriotisme, *al-wataniyya*

Les tracts imprimés à Beyrouth en 1860 sous le titre *Nafir Suriyya* sont signés: «un Amoureux de la patrie», *muhibb al-watan*. À ce moment, le mot «citoyen», *muwâtin*, n'existe pas encore. Réagissant aux massacres récents, l'appel de Boustani propose une alternative à la violence en partant d'un diagnostic sans appel: ce sont les haines religieuses qui ont mené le pays au désastre; il convient donc de mettre en œuvre un autre lien de solidarité entre les individus, celui de la patrie, *al-watan*. Notion centrale qui connaîtra une immense postérité et qui est conjuguée de plusieurs manières. Les tracts eux-mêmes sont appelés «les Patriotiques»,

wataniyyât; les destinataires sont «les enfants de la Patrie», et le signataire un «amoureux de la Patrie». En 1870, le journal que Boustani crée, *al-Jinan*, porte en exergue: «l'amour de la patrie est un acte de foi». Pour finir, l'école que fonde Boustani en 1863 s'appelle aussi «l'école patriotique» (*al-madrassa al-wataniyya*).

Mais qu'est-ce que la patrie selon Boustani? Deux expressions sont en concurrence ici: *wataniyya* et *qawmiyya*, que l'on peut traduire approximativement par patriotisme et nationalisme. Chez lui, elles sont quasi synonymes, et il les utilise en alternance, tant l'identité nationale est encore incertaine.

Associé à la Syrie, le patriotisme de Boustani s'avère rétrospectivement une voie sans issue. C'est l'arabisme qui l'emportera finalement, non sans hésitations, au terme d'un demi-siècle de confrontations. Jusqu'à la Première Guerre mondiale, on voit éclore différentes versions de «nationalisme», dont le syrianisme et le libanisme, concurremment à l'ottomanisme. Sur les vingt sociétés arabes, secrètes ou non, créées entre 1908, année de la restauration de la Constitution ottomane, et 1914, seules cinq comportent le qualificatif «arabe» dans leur intitulé, et parmi elles, deux s'en séparent plus tard⁽¹⁾.

(1) *Al-Nahda al-'arabiyya* devient *al-Nahda al-sûriyya*, et *Jam'iyya al-Umma al-'Arabiyya al-Fatât* deviendra simplement *Jam'iyyat al-Fatât*. Cf. Tauber, *ib.*, p. 246.

C'est dire combien l'idée d'arabisme a été longue à s'imposer tout au moins politiquement et idéologiquement. Le syrianisme diffus exprimé par Boustani est resté profondément ancré au point d'inspirer un parti dont l'influence fut grande sur le milieu culturel de Beyrouth dans les années 1950 et 1960: le Parti populaire syrien.

Avec Boustani, nous sommes au tout début de l'émergence d'une expression qui combine «patrie» et identité nationale. L'équation qu'il défend est hésitante, car elle fonde une nation, la Syrie, qui n'existe pas, sur un sentiment patriotique qui suppose une communauté, à la manière de la «communauté imaginaire» de Benedict Anderson. De surcroît, les Syriens se définiraient par un lien, la langue arabe, qui ne leur est pourtant pas spécifique puisque d'autres régions pratiquent le même idiome. Ce dilemme marquera pour toujours le nationalisme arabe.

Les événements des Balkans ont pu inspirer la réflexion sur la Syrie, mais le problème des nationalités s'y présentait de façon radicalement différente, avec des ethnies ou des communautés qui préfiguraient l'État-nation grâce au lien culturel extrêmement fort qui soudait leurs membres. La Syrie de Boustani est bien plus proche du modèle de la «communauté imaginée» de Benedict Anderson⁽¹⁾ où, par la «faculté imaginante»

(1) B. Anderson, *L'imaginaire national Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. de l'angl. par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, La Découverte, 1996.

se crée une communauté là où elle n'existe pas puisque les membres qui la composent «ne connaîtront jamais la plupart de leurs concitoyens»⁽¹⁾. Cependant, si les actualités balkaniques sont suivies de près dans *al-Jinan*, on ne sait comment les soulèvements nationalistes et les pertes subséquentes de territoires étaient décryptés et interprétés dans des villes comme Beyrouth ou Damas? De façon générale, les élites restent légitimistes, et Boustani en premier. Son nationalisme n'était-il donc que théorique, et en tout cas livresque. Dans les écrits européens de l'époque, on fait beaucoup usage du terme «Nation», appliqué tantôt à des ethnies tantôt à des confessions religieuses. Idées et livres circulent en ce milieu de siècle où se fait sentir une soif de connaissances aiguillonnée par les événements politiques. On a beaucoup parlé de l'impact de l'expédition de Bonaparte sur l'Égypte; en réalité, c'est l'ensemble du Proche-Orient qui s'en ressent. Boustani écrira d'ailleurs lui-même un livre sur Napoléon Bonaparte.

3. Réformer l'arabe

La langue arabe occupe une place stratégique dans le projet de modernisation de Boustani. Toutefois, ne nous méprenons pas: Boustani n'est pas ce qu'on appelle une «grande plume», quoi qu'on en dise. Il n'a

(1) B. Anderson, *Ibid.*, p. 19.

laissé aucune œuvre littéraire marquante, et le style de ses écrits est resté des plus prosaïques, quand il n'est pas pompeux... On est loin du flamboyant Ahmad Faris al-Chidiaq, son contemporain!

Le paradoxe est que son œuvre, prolifique et éparpillée, a eu sur la culture et... la langue arabes un impact certain mais... incommensurable. Car comment évaluer les changements induits par l'usage de dictionnaires de facture nouvelle et d'une encyclopédie tout à fait inédite? Comment mesurer les mutations dans la façon d'écrire et de lire? Textes imprimés, journaux, manuels scolaires ne constituent pas seulement une démultiplication du médium culturel, ils ébranlent la langue dans ses fondements. Aussi, ne faut-il pas examiner seulement la pensée que développe Boustani sur la langue arabe, il importe de prendre aussi en compte les nouvelles structures de l'écrit; un domaine de l'histoire des idées encore en friche.

Polyglossie

«La Syrie ne doit pas être un Babel des langues», alertait Boustani en réaction à la place excessive accordée – déjà! – aux langues européennes. En fait, la polyglossie, ou pluralisme linguistique, est d'abord étatique, et elle remonte très loin dans le passé. À partir du XI^e siècle, la prééminence de l'arabe a été

bousculée par le persan et le turc, devenus pleinement des langues de la civilisation islamique. Dans l'Empire ottoman, la fonction de chacune de ces langues était bien établie: le turc pour l'administration, le persan pour la littérature et la poésie et l'arabe pour les sciences religieuses. Cependant, la polyglossie n'était pas qu'au sommet de l'édifice. Quand les missionnaires américains débarquent en Syrie dans les années 1820, ils sont surpris de découvrir un pluralisme linguistique des plus débridés. On y parle en effet l'arabe, l'araméen, le turc, le grec, l'arménien, le kurde... Et, chose remarquable, au long de leurs quatre siècles de domination, les Ottomans n'ont procédé à aucune turcification des provinces arabes, sauf à la fin de leur règne, quelques décennies avant la Première Guerre mondiale. Leurs dirigeants réformateurs ont, dès le milieu du XIX^e siècle, chanté les vertus de la langue turque et accablé la langue arabe, coupable, selon eux, de sclérose et d'indigence. Boutros al-Boustani a-t-il eu connaissance des débats qui se déroulaient à Istanbul sur ce sujet? Sans nul doute, car les idées circulent de plus en plus au sein de l'empire, et aussi entre l'Orient et l'Europe où la question des langues devient centrale dans la seconde moitié du XIX^e siècle avec la confrontation entre langues sémites et ariennes. Le réformateur Jamal al-Din al-Afghani (m. en 1892), ami de Muhammad

Abdo, qui a un échange avec Ernest Renan à Paris en 1883, se montre sensible à l'argument du savant français contre les affinités scientifiques de l'arabe⁽¹⁾.

Pour sa part, Boustani plaide pour l'utilisation généralisée de l'arabe, et il ne dit mot du syriaque qui continue pourtant de s'enseigner dans les villages de la montagne libanaise. C'est que l'arabisation est déjà très avancée, et en tout cas irréversible à son époque, si bien Boustani ne fait qu'entériner l'aboutissement d'un long processus qui a vu l'arabe triompher au détriment de l'araméen. Au XVI^e siècle, l'arabe était inégalement présent chez les chrétiens de Syrie, et sa montée en puissance date du XVIII^e siècle.

Le garshunî

Comme ailleurs dans le monde musulman, la pratique consistant à écrire une langue dans une autre graphie que celle d'origine s'était répandue parmi les chrétiens du Levant (ainsi que dans l'Andalus). Le *garshunî* (également *karshunî*) était de l'arabe transcrit en écriture syriaque/araméenne⁽²⁾. Les Melkites ont fait usage de

(1) Voir Ernest Renan, *L'Islam et la science, avec la réponse d'al-Afghânî*. Préface de François Zabbal, l'Archange Minotaure, 2005.

(2) Le syriaque est une langue littéraire issue de l'araméen.

ce procédé, mais ce sont surtout les Maronites qui l'ont appliqué systématiquement.

Le *garshûnî* ne s'est véritablement développé qu'à l'époque mamelouk aux XIII et XIV^e siècles⁽¹⁾. Tous les écrits maronites sont alors en *garshûnî* qu'il s'agisse de notes ou de manuscrits entiers. Que faut-il en déduire? Sa généralisation indique une politique délibérée instaurée dans le but de protéger les écrits de la curiosité des pouvoirs islamiques. Jusqu'au XVIII^e siècle, elle est expressément recommandée par les conciles maronites, tels ceux de 1744, 1755 et 1756, qui interdisent, sous peine d'excommunication pour les laïcs et de suspension pour le clergé, les traductions du syriaque vers l'arabe. En même temps qu'une peur croissante, l'emploi systématique du *garshûnî* prouve la généralisation de l'arabe dans les rangs des clercs autant que des laïcs. Mais c'est un arabe imprégné de tournures syriaques dont il se débarrassera de plus en plus vers le XVIII^e siècle, mais jusqu'au XIX^e siècle, l'Église maronite voyait d'un mauvais œil les livres liturgiques écrits ou imprimés en caractères arabes⁽²⁾.

(1) Ray Jabre-Mouawad, "Une approche différente de la langue arabe par les melkites et les maronites du Liban d'après un poème d'Ibn al-Qilai (XV^e siècle)", in *Parole d'Orient*, vol. 34 (2009), pp. 345-359.

(2) *Ib.*, p. 351.

Nouveautés lexicales

Pour Boustani, il est impératif d'ouvrir l'arabe à la modernité. Revivifier (*ihyâ'*) la langue c'est lui permettre d'exprimer tous les aspects de la vie actuelle avec ses innovations techniques et scientifiques. Mais gardons-nous de projeter sur les écrits de Boustani des significations qui n'émergent qu'à partir des années 1920. Chez lui, la langue n'est pas l'âme de la Nation au sens des idéologies allemande et française. S'il place l'arabe très haut dans l'échelle des langues, il ne la charge pas de connotations théologico-politiques. Pour lui la langue est un média, un instrument précieux certes, mais un instrument.

Il opte ainsi pour une vision opposée tout autant au courant traditionnaliste pour lequel ranimer la langue équivaut à un retour à sa pureté originelle et à une restauration des règles anciennes considérées comme authentiques. Ce courant classicisant ne disparaîtra jamais et gardera sa force de séduction. On ne s'étonnera donc pas de voir s'extasier des lecteurs d'aujourd'hui devant la virtuosité de Ahmad Faris al-Chidiaq qui allait chercher dans les vieux grimoires des mots obsolètes, non pas pour générer des concepts nouveaux, mais pour jouer avec les mots et les significations.

La traduction protestante de la Bible a été confrontée à

un choix similaire. Lorsque Cornelius Van Dyck la prit en main, il ne fit pas appel à Nassif al-Yaziji comme l'avait fait Eli Smith, il choisit comme réviseur d'arabe Yusuf al-Asîr, un cheikh sunnite pur produit de l'université al-Azhar,. Est-ce à ce moment que la question du style fut posée, comme l'affirme H. Jessup⁽¹⁾? Toujours est-il qu'il fut décidé de poursuivre dans le style qu'avait adopté Smith et qui portait sans nul doute l'empreinte de Boustani, plutôt que de Yaziji, un lettré capable de réciter le Coran par cœur. «Quelques-uns auraient préféré le style 'coranique', i.e. islamique, adoptant des idiomes et des expressions familières aux musulmans, mais tous les lettrés chrétiens autochtones (all native Christian scholars) s'y opposèrent vigoureusement»⁽²⁾.

Smith avait clairement exprimé son choix: éviter le recours à la langue parlée et l'usage d'expressions spécifiques aux chrétiens, car l'objectif de la Mission est de s'adresser surtout aux musulmans, les chrétiens ne formant qu'une infime partie de la population de l'Orient⁽³⁾.

(1) H. Jessup, *Ibid.*, p. 75.

(2) *Ibid.*, p. 75.

(3) «We are able to avoid in a great degree, giving the work the savor of a local dialect, which would be impossible were we to descend to the vulgar language of conversation. We also bear in mind that the work is designed for a race, only a small portion of which are Christians, and consequently are on our guard in reference to the many words which are current among=

Boustani enrichit la langue arabe en ouvrant son lexique sans réserve, sauf le respect des règles morphologiques quand la chose est possible. Mais il y a plus: il induit un changement dans le fonctionnement de la culture. Les nouveaux outils qu'il va mettre à la disposition des lecteurs grâce à l'imprimerie sont tous fondés sur un même principe: faciliter l'accès à l'information. Là où la culture d'antan était réservée à une caste de lettrés rétive à toute ouverture et à tout partage, Boustani propose de mettre les savoirs modernes à la portée de tous. Son premier outil, le dictionnaire, bouleverse le système traditionnel des entrées en adoptant l'ordre alphabétique. À l'opposé se trouve le dictionnaire monumental d'Ibn Mandhour, *Lisân al-'Arab*, un exemple extrême des ouvrages médiévaux rendus inaccessibles à dessein car dédié à une caste de lettrés fermée sur elle-même. Dans *Lisân al-'Arab*, la recherche d'un mot se fait suivant l'ordre alphabétique, mais de la dernière consonne de la racine!

À son public, Boustani va jusqu'à livrer, en fin d'introduction, le mode d'emploi du dictionnaire de petit format qu'il a composé après *Muhît al-Muhît* dans un souci de plus grande simplification. Dans *Qitr al-Muhît*,

= Christians in a meaning not sanctioned by Muhammedan usage, lest by using them we convey a wrong idea to a Mohammedan mind.» cité par Sana Issa, «Biblical Reflections...», p. 64.

explique-t-il, la recherche d'un mot se fait, quand il est simple, selon l'ordre alphabétique de la première lettre (consonne). Pour les mots composés, il suffit d'écartier le suffixe et de faire comme précédemment une fois la racine dégagée. En réalité, tout cela n'est pas inédit et ne déroge pas à l'ordonnement de nombre de dictionnaires classiques. La difficulté vient en fait des mots composés par dérivation, bien plus nombreux que les mots avec suffixes. C'est un casse-tête pour l'apprenant d'arabe acculé à retrouver la racine au prix d'une interversion des lettres; ce qui suppose une connaissance intuitive des règles de dérivation et par conséquent... du fonctionnement de l'arabe! D'ailleurs, Boustani s'en tire par une pirouette: «Tout cela est rendu facile par l'usage et la pratique!»⁽¹⁾

Ouvrages de référence destinés à être conservés et consultés, le dictionnaire et l'encyclopédie introduisent un nouveau lexique qui s'impose, plus sûrement encore que les vocables figurant dans des ouvrages de réflexion, quelque populaires qu'ils soient. C'est surtout le vocabulaire politique qui s'enrichit à grande vitesse tant il y a urgence à décrire le fonctionnement des institutions nouvelles inspirées de l'Europe. Après *watan* et *umma*, déjà mentionnés, citons *thawra*

(1) Les exemples donnés par Boustani laissent perplexe. Selon lui, pour trouver *qâtil*, il faut aller à *qatala*, *qâma* à *qawm*, *bâ'a* à *bay'*...

(révolution), *jumhuriyya* (république), huqûq (droits), *cha 'b* (peuple), *hurriyya* (liberté), etc.

4. La sécularisation

Dénoncer l'esprit sectaire qui pousse les hommes à s'entretuer n'implique pas nécessairement une critique de la religion en tant que telle ou un rejet total de celle-ci. Boutros al-Boustani avance ici sur un terrain déjà arpenté par quelques intellectuels: l'anticléricalisme. Converti au protestantisme, leader de la petite communauté fondée à Beyrouth, il n'en vient jamais à renier sa foi chrétienne; ce que feront d'autres auteurs de son temps. Mais il se trouve d'emblée en situation d'opposition avec le clergé local, en particulier celui de l'Église maronite.

En se ralliant au protestantisme, Boustani contrevenait aux ordres du patriarche maronite qui avait interdit à tous les catholiques d'entrer en contact avec les «Biblistes» sous peine d'excommunication. L'affaire As'ad al-Chidiaq (1797-1830) avait défrayé la chronique, et sa mort tragique en avait fait un «martyr» du protestantisme; une idée à laquelle ne souscrit pas Boustani en dépit de sa grande compassion⁽¹⁾.

(1) En 1860, Boustani consacre un livre à l'affaire. Voir ci-dessous, ch.4. Petite anthologie boustanienne.

As'ad avait, comme son frère aîné Tannous (1791-1861) et son benjamin Faris (1804-1887) étudié au collège de 'Ayn Warqa avant d'être engagé comme secrétaire du cheikh druze Ali al-'Imad de Kfar Nabrahk dans le district du Chouf. Tannous, lui, était au service de l'émir Haydar Chihab, auteur notamment d'une chronique sur les clans du Mont-Liban. Un cousin maternel, Boulos Mas'ad, avait suivi le même cursus, mais il choisira la carrière ecclésiastique et deviendra patriarche de 1854 à 1890. Sollicité par le missionnaire américain Jonas King (1792-1869) pour apprendre l'arabe, As'ad se convertit bientôt au protestantisme et, après maintes menaces et échanges, il est excommunié par le patriarche Yusuf Hubaych (1823-1845). Comme il refuse de se rétracter, il est enfermé dans un couvent du Kasrawan, puis conduit dans la vallée de Qadicha, au nord du Liban, où il est quasi emmuré dans une grotte et où, à peine nourri, il meurt en 1830. Son frère Faris, qui s'engage dans la même voie, est profondément secoué par cet épilogue. Il part en 1825 pour l'Égypte sans jamais revenir. De là, il se rend à Malte où il dirige pendant quelque temps l'imprimerie des missionnaires avant de séjourner à Londres et Oxford puis à Paris où il rencontre Victor Hugo, et enfin à Tunis et Istanbul. Entretemps, il se sera converti au protestantisme, puis à l'islam, prenant alors le nom de

Ahmad Faris al-Chidiaq. Écrivain prolifique, traducteur et auteur, il dirige aussi des journaux et laisse une œuvre imposante mais mal connue.

Son chef d'œuvre: *al-Sâq 'ala 'l-sâq*, (*La Jambe sur la jambe*)⁽¹⁾ est publié à Paris en 1855, mais ne sera réédité qu'en 1919, en Égypte, bien après sa mort, dans une édition d'ailleurs tronquée. Il s'agit d'une œuvre inclassable au regard des genres littéraires connus, et c'est en cela qu'il est particulièrement intéressant. L'auteur y fait montre d'une virtuosité lexicale qui n'a d'égale que sa maîtrise des styles les plus divers. Autour d'un personnage central, qui ressemble étrangement à l'auteur, Faryâq, Chidiâq a tissé une histoire dont on a dit que c'était un maqâm (genre littéraire médiéval) mâtiné d'un récit à l'occidentale. Autobiographie, récit de voyage, critique sociale, fiction, toutes les pistes sont suggérées par un auteur qui s'amuse à multiplier les indices dont celui-ci: son livre serait un essai sur l'illustration et la défense de la langue.

Boutros al-Boustani a suivi de près cette affaire dont il se saisit à sa manière puisqu'il lui consacre un

(1) L'ouvrage a été traduit en français par René Khawam : Faris Chidiaq, *La Jambe sur la jambe*, Phébus, 1991. Les passages virulents dirigés contre l'église maronite ont été supprimés par le traducteur sous le prétexte qu'ils ne font pas partie du «roman».

ouvrage intitulé «L'Histoire de As'ad al-Chidiaq» (*Qissat As'ad al-Chidiâq. Bâkûrat Sûriya*⁽¹⁾), achevé le 15 juin 1860 et publié la même année, celle-là même où il livrait au public son tract *Nafîr Suriya*. On y découvre la bataille menée par le patriarche maronite contre les «Biblistes» et leurs adeptes, et on entrevoit le périmètre respectif des pouvoirs civils et religieux. Ainsi, l'Église maronite voyait son action freinée à Beyrouth alors que les émirs et les cheikhs de la montagne lui prêtaient volontiers leur concours pour réprimer et sévir dans les villages. Dix ans après la mort de As'ad al-Chidiaq, Boustani a retenu la leçon: converti au protestantisme, il réside avec les siens dans le périmètre protégé de Beyrouth, et Beyrouth n'était pas le Liban!

L'anticléricalisme paraît aller de soi dans toute cette génération tant les appareils religieux sont sclérosés et despotiques. Il se manifeste avec retard chez les intellectuels musulmans qui attendront le tournant du siècle pour dénoncer les pouvoirs excessifs détenus en matière de dogme par les clercs traditionnels. Dans un essai consacré à la progression du sécularisme chez les intellectuels arabes jusqu'à la Seconde Guerre mondiale⁽²⁾,

(1) Jamais réédité, l'ouvrage est consultable sous forme numérique.

(2) N. S. Yared, *Secularism and the Arab World (1850-1939)*, Saqi Books, Londres, 2002.

Nazik Saba Yared relève qu'il a adopté une forme et un contenu différents selon qu'on était chrétien ou musulman. Elle reprend à son compte l'idée selon laquelle il était plus facile à un chrétien d'y adhérer parce que sa religion se préoccupe bien plus des affaires spirituelles que terrestres. En d'autres termes, Boustani et les autres auteurs chrétiens auraient été indifférents à la question du fondement religieux du pouvoir du sultan ottoman. Plus encore, ils n'auront de cesse de déclarer leur loyauté à l'égard de ce dernier sans jamais le mettre en cause pour des raisons théologico-politiques.

C'est Abdel-Rahman al-Kawakibi qui inverse, dans *Umm al-Qura* par exemple⁽¹⁾, la formule traditionnelle en soutenant que: mieux vaut obéir à un pouvoir étranger voire athée, plutôt qu'à un pouvoir musulman et despotique. Il répondait ainsi à la propagande de Abdulhamid brandissant sa qualité de calife pour mieux convaincre les musulmans de l'empire de se rallier à lui au moment où naissait l'idée d'un califat arabe alternatif. Un pas immense sera franchi lorsque l'Etat sera conçu comme susceptible de justice et d'équité sans être intrinsèquement le garant d'une loi religieuse, la *charia*.

(1) Yared, *Ibid.*, p....

Pour Boustani, l'instauration de l'égalité droits pour tous les sujets de l'empire est un premier volet de la sécularisation, le deuxième étant la diffusion de la raison. Très fortement marqué par le rationalisme de l'époque, il enjoint à ses lecteurs de ne jamais accepter une théorie sans l'avoir préalablement mise à l'épreuve de l'expérience et du raisonnement. Combattre les superstitions et la magie suffirait à faire reculer la religion.

Mais qu'en est-il alors de l'organisation de la société suivant un principe confessionnel. Boustani s'était élevé contre les solidarités confessionnelles qui avaient conduit le pays à la guerre civile en 1860. Pour autant, ni lui ni ses successeurs ne mèneront une réflexion sur les fondements communautaires de l'ordre social.

5. Boustani et la Bible

On aurait tort de tenir pour une parenthèse dans sa vie la participation de Boutros al-Boustani à la traduction de la Bible. La rupture, bien discrète il est vrai, qui l'éloigne de la Mission américaine, convient finalement à pas mal de monde. Pour les historiens à la fibre patriotique, l'œuvre de Boustani y gagne en cohérence une fois l'hypothèque étrangère levée, et on ne veut pas parler ici de ceux qui ne lui accordent

absolument aucun crédit. Pour les missionnaires américains qui ont construit le récit historique en l'absence d'une voix autochtone concurrente, il ne reste de cet épisode que le souvenir d'une belle amitié entre Boustani et Van Dyck.

En soi, le projet de la Bible arabe n'appartient pas à Boustani, et il ne semble pas l'avoir soutenu outre mesure. Il n'en reste pas moins qu'il a été pour lui une grande école de formation, ne serait-ce qu'à raison des langues qu'il a été amené à maîtriser: en plus de l'arabe et du syriaque, l'hébreu, le grec et l'anglais.

Mais le projet des missionnaires américains s'inscrivait dans un programme plus vaste, qui était commun à d'autres missions religieuses du Proche-Orient: prodiguer un enseignement général. Pour ce faire, il était besoin de textes donnant accès à tous les domaines du savoir et de la science, notamment des manuels scolaires, des anthologies littéraires, etc. En 1864, six mille exemplaires de la Bible sortaient de l'American Press⁽¹⁾ à côté de nombreux titres religieux ou séculiers qui ont assuré son rayonnement partout dans le monde,

(1) Sur les premières décennies jusqu'aux années 1860, Hala Aujji, *Printing Arab Modernity: Book Culture and the American Press in Nineteenth-Century Beirut*, Leiden and Boston: Brill, 2016.

jusqu'à la cessation de ses activités en 1924. Avec la production d'autres imprimeries qui ouvrent au fur et à mesure, la diffusion des livres et des journaux imprimés ira croissant faisant de Beyrouth le second pôle de l'imprimerie arabe après le Caire, si bien qu'on a pu s'interroger à juste titre sur l'impact de cet élan initial sur la *Nahda* de la fin du siècle.

Dans le monde chrétien oriental, la nouvelle bible a été assurément un événement majeur. Preuve en est le changement radical d'attitude des autorités ecclésiastiques à cinquante ans d'intervalle. En 1825, le patriarche maronite obtenait de l'émir Bachir II d'interdire l'entrée des villages aux «Biblistes», c'est-à-dire aux missionnaires protestants. Il faisait saisir au même moment une caisse de livres appartenant à As'ad al-Chidiaq et ordonnait d'en faire un autodafé: la caisse contenait des bibles arabes... En 1878, l'imprimerie des jésuites sortait une bible arabe concurrente de la bible protestante. Particulièrement soignée dans sa présentation, elle avait été traduite par Ibrahim al-Yaziji, le fils de Nassif, et le père Joseph Van Ham.

Un monument littéraire

Il peut paraître paradoxal d'affirmer en même temps que le renouveau culturel se produit en rupture avec l'esprit communautaire et confessionnel, et qu'il

s'appuie sur la Bible, texte sacré s'il en est! Pourtant, le rapprochement entre la Bible et la *Nahda* n'est pas si incongru qu'il y paraît. Car la Bible n'est pas qu'un livre liturgique, c'est un monument littéraire, on l'oublie souvent, notamment en milieu catholique où la prévention reste forte à l'encontre de la lecture de l'Ancien Testament. Source inépuisable d'inspiration pour les écrivains et les philosophes, la Bible est un référent universel dont l'impact dépasse, de loin, le cercle des théologiens.

La Bible est aussi le livre d'histoire de l'humanité, un livre incontournable jusque-là, qui connaît cependant sa contestation la plus radicale dans les années 1870, avec la diffusion des théories de Darwin, notamment au Collège protestant syrien de Beyrouth, où leur présentation par un professeur américain provoquera la réaction violente et unanime de toutes les autorités religieuses de Beyrouth. Cornelius Van Dyck lui-même prendra distance avec ses collègues.

Pour finir, rappelons que les traductions de la Bible dans les langues vernaculaires d'Europe ont joué un rôle considérable à la Renaissance. La remise en cause de la traduction latine de Jérôme et l'incitation à revenir au grec et à l'hébreu ont été le fait des humanistes européens comme Érasme. La Réforme aidant, les bibles nationales ont tenu lieu de référent littéraire dans

chaque pays, ainsi la King James' Bible en Angleterre ou la Bible de Luther en Allemagne.

Par conséquent, l'acte de traduire la Bible acquiert une dimension culturelle et littéraire singulière. Dans un environnement citadin où commence à s'affirmer l'individu, il libère le texte de l'emprise communautaire en en faisant un texte pour tous. En d'autres termes, un texte qui sort de l'église et qui n'est plus rattaché au culte et au rituel. Un texte qui participe d'un élan collectif, commun à des Orientaux et à des Occidentaux, à des protestants et à des catholiques. Les initiateurs en sont évidemment des Occidentaux. Venus prêcher et convertir, ils se sont retrouvés à enseigner la langue arabe!

L'effet démultiplicateur et démocratique de l'imprimerie fera le reste. Jugeons-en. En 1860, les deux presses, protestante et catholique, avaient produit près de 350.000 exemplaires de 30 ouvrages différents. L'imprimerie catholique avait édité en 1854 son premier livre en langue arabe, *l'Imitation de Jésus-Christ*. Dotée en 1855 de caractères latins, elle imprima son premier ouvrage bilingue en 1856 (*Eléments de langue française*). Les caractères arabes utilisés venaient d'abord de France, puis de l'American Press avant la création d'un type de caractères dit *stambouli*, où les divers accents vocaliques sont fondus sur le corps de la lettre, des caractères

utilisés également dans tout le Moyen Orient. Très moderne, elle n'avait rien à envier aux meilleures maisons d'Europe. Elle édita des ouvrages touchant à toutes les branches du savoir humain: écriture sainte, religion, controverse, liturgie, ascétisme, littérature, histoire, géographie, médecine, algèbre et mathématiques, livres classiques, etc.

Les écrivains libanais y publièrent leurs ouvrages, de même que les orientalistes de l'Université Saint-Joseph. Il n'en reste pas moins que le chef d'œuvre de l'Imprimerie Catholique fut sans conteste l'édition arabe de la Bible commencée en 1876. Elle obtint une médaille d'or en 1878 à l'Exposition universelle de Paris.

Peu importe finalement qu'il y ait eu deux bibles à dix ans de distance! L'une et l'autre contribuaient à unifier le livre saint désormais en usage dans les différentes communautés. La bible des jésuites s'imposant à tous les catholiques et, la protestante ayant été adoptée par les grecs-orthodoxes, les chrétiens pouvaient parler (presque) une même langue. Eli Smith reconnaît avoir intégré dans sa traduction des morceaux en arabe prélevés ici et là dans les bibles appartenant aux différentes communautés de la montagne⁽¹⁾. Mais au-delà, la Bible

(1) Rana Issa, «Biblical Reflections in the Arabic Lexicon. A Very Modern Translation Phenomenon», p. 63.

a-t-elle eu un impact sur la vie littéraire arabe? On peut bien sûr évoquer l'enrichissement du lexique en mots nouveaux issus du christianisme, mais pour être complet, il faut faire aussi la part des mots qui acquièrent de nouvelles significations, en se départant souvent de leurs connotations islamiques.

Chapitre 3

Boustani chez les historiens

Boutros al-Boustani est *de facto* un pionnier de la *Naha* quel que soit le sens que l'historien attribue à ce renouveau littéraire arabe. La part la plus féconde et la plus originale de son œuvre s'étend sur un peu plus de deux décennies, de 1860 à sa mort en 1883. Et ces années-là représentent une période charnière pour les pays arabes qui connaissent alors, avec retard, une ouverture au monde qui va s'accéléralant. En quelques décennies, la circulation traditionnelle des hommes, des marchandises, des informations est bouleversée avec l'arrivée du télégraphe, du bateau à vapeur, de la presse et... l'ouverture du canal de Suez (1869).

Cependant ce qui débute avec Boutros al-Boustani est difficile à identifier avec précision, tant le contexte culturel et social reste fluide. Les courants d'idées, les orientations culturelles et les options politiques mettent du temps à se cristalliser dans une doctrine, un courant, une idéologie; et la tentation est grande chez l'historien de transposer sur la première génération, celle de

Boustani, les traits marquants de la période suivante et de décrire l'histoire culturelle comme un continuum qui prend son départ chez des précurseurs, plutôt que comme un tâtonnement empruntant toutes sortes de voies y compris des voies sans issue. Établi à la lumière de ce qui a suivi, le bilan des apports de Boustani à la culture risque donc de forcer des traits parfois embryonnaires pour l'évaluer à l'aune de la Nahda ou l'en rejeter complètement.

Le Boustani pionnier serait-il finalement une invention tardive portée par une intention politique? Telle est l'accusation portée contre l'auteur d'une œuvre emblématique qui n'a cessé d'être commentée depuis sa parution en 1938: *The Arab Awakening*⁽¹⁾, de son titre court, également célèbre en français comme «le Réveil arabe», même s'il n'a jamais été traduit dans cette langue.

1. Le récit d'Antonius

Pour prévenir tout malentendu, George Antonius se défend, dès la Préface de son essai, d'avoir écrit l'histoire du mouvement arabe. Ce qu'il a fait, précise-t-il, c'est d'en construire le récit afin de lui donner un sens⁽²⁾. De

(1) George Antonius, *The Arab Awakening. The Story of the Arab National Movement*, Lippincott C°, Philadelphie, 1939.

(2) «The object of this book is primarily to tell a story and mark its significance. It aims at giving, not the final or the detailed history of the Arab Movement [...]» (*Foreward*).

fait, son récit est émaillé de réflexions et de considérations personnelles sur l'évolution du mouvement arabe et les problèmes qu'il a rencontrés. Son titre tient d'ailleurs du programme, voire du slogan, plus encore que celui dont il s'est sûrement inspiré: *Le Réveil de la nation arabe* de l'écrivain libanais Négib Azoury (1873-1916), paru en 1905⁽¹⁾. Trois ans avant la restauration de la Constitution ottomane et l'éviction du sultan Abdülhamid, Azoury prônait, depuis Paris, l'instauration d'un État arabe libéré du despotisme turc sur un territoire allant de la Mésopotamie au canal de Suez et de la Méditerranée à Oman. Plus abstrait, sans lien avec une population ou un territoire déterminé, le «réveil arabe» d'Antonius renvoie à la force irrésistible, à l'âme de la Nation, en d'autres termes à l'élan romantique tel que le concevaient les années 1930. Sa généalogie ne pouvait donc se présenter que sous une forme univoque, chaque auteur, chaque moment cités contribuant à l'éveil de la Conscience arabe.

Quoiqu'il en soit, George Antonius pose, comme le feront d'autres, un point de départ radical: 1847. Tout ce qui a précédé ne participe pas, selon lui, du

(1) Négib Azoury, *Le Réveil de la nation arabe dans l'Asie turque en présence des intérêts et des rivalités des puissances étrangères, de la curie romaine et du patriarcat œcuménique*, Plon, Paris, 1905.

réveil arabe, ni l'épopée de l'émir Fakhr al-Din (1572-1635) au XVII^e siècle, ni la montée irrésistible du courant wahabite depuis le milieu du XVIII^e siècle, ni les innovations introduites par Muhammad 'Ali en Syrie-Palestine. Les vrais «début» - c'est le titre du chapitre 3 (The Start) qui intéresse particulièrement notre propos – se situeraient entre 1847-1868. Cependant, L'acte premier aurait été posé par Ibrahim Pacha lors de l'occupation égyptienne de la Syrie: il a autorisé l'installation, entre autres, de missions religieuses étrangères, l'une française, l'autre américaine. Certes, nous dit Antonius, les missions remontent au XVII^e siècle, mais elles ne s'occupaient que d'enseignement et de diffusion de livres religieux, et il leur était interdit de prêcher dans les milieux musulmans. Toutes étaient catholiques, c'est-à-dire latines, et la plupart françaises, ajoute l'essayiste; ce qui est loin d'être vrai! Bien que relativement positif à l'égard des jésuites, son jugement n'en est pas moins sévère sur les missions catholiques qui, pendant les deux siècles où elles ont développé leurs institutions d'enseignement, n'auraient rien fait pour développer la langue arabe et atténuer les haines confessionnelles. Relevons au passage que George Antonius semble ignorer que le Vatican a été un partisan résolu de l'arabisation des Églises d'Orient dont l'Église maronite, et que l'intérêt pour la langue

et la littérature arabes n'a pas commencé avec l'arrivée des missionnaires américains dans le Levant.

En 1834, les jésuites et les missionnaires américains sont donc à Beyrouth. Le parallélisme que suggère Antonius est édifiant: la compétition entre les deux ordres religieux, l'un catholique l'autre protestant, aurait eu pour résultat de ranimer la langue arabe et par conséquent le mouvement des idées, si bien que l'intérêt pour la littérature aurait fait naître un intérêt pour la politique. L'initiative première serait à mettre au crédit des missionnaires américains, très vite convaincus que le pays avait besoin d'un système d'éducation conforme à son patrimoine. Les autres «apports» de 1834 leur sont dus: le transfert de leur imprimerie de Malte à Beyrouth et l'ouverture d'une école pour filles par Eli et Sarah Smith. Une dernière innovation serait venue d'Ibrahim pacha qui aurait poussé à l'ouverture d'écoles dans toute la Syrie en vue d'implanter «les semences de la conscience nationale arabe»⁽¹⁾.

En quelques années, les missionnaires américains seraient parvenus à répondre à la volonté de se réappropriier le patrimoine littéraire en développant l'imprimerie et

(1) « Ibrahim's intention was not only to propagate education for its own sake [...]. He was keen on sowing [...] the seed of Arab national consciousness », *Ibid.*, p. 34.

les écoles, le couronnement de leur effort éducatif étant la création du Syrian Protestant College en 1866. Nassif al-Yaziji et Boutros al-Boustani, mentionnés ici succinctement (page 42), n'auraient fait qu'aider à la production de manuels scolaires. Aux missionnaires reviendrait le mérite d'avoir perçu l'enjeu représenté par la littérature⁽¹⁾, et ouvert la voie de la renaissance (*revival*)⁽²⁾. Pour autant, les deux lettrés (scholars) libanais ne sont pas exclus du récit d'Antonius. Chacun y figure pour un trait singulier: Yaziji est réputé pour sa maîtrise de l'arabe et son ignorance de toute langue étrangère, et Boustani pour ses convictions sociales et politiques qui le poussent à pourfendre le fanatisme religieux. Tous deux sont partie prenante de la création en 1847 d'une association à laquelle Antonius accorde une importance capitale: la Société des arts et des lettres. En font partie, notamment, Eli Smith, Cornelius Van Dyck, ainsi qu'un Britannique haut en couleur, le colonel Churchill. Deux ans plus tard, la Société comptait

(1) «They had the imagination to perceive that a nation's lost inheritance may not be recovered except through its literature.» *Ibid.*, p. 41.

(2) «When account is taken of its contribution to the diffusion of knowledge, of the impetus it gave to literature and science, and of the achievements of its graduates, it may justly be said that its influence on the Arab revival at any rate in its earlier stage, was greater than that of any other institutions.» *Ibid.*, p. 43.

cinquante personnes, des chrétiens de Beyrouth mais aucun musulman ou druze. En 1857, est créée la Société scientifique syrienne qui regroupe cent cinquante membres appartenant à toutes les confessions. Aucun missionnaire n'y figurait, et elle est officiellement reconnue par les autorités ottomanes en 1868. Pour Antonius, cette association est la première manifestation de la conscience nationale collective. Son importance historique viendrait du fait qu'elle a été le berceau d'un nouveau mouvement politique. La première expression du mouvement national se serait formée lors d'une réunion secrète des membres de la Société. Ibrahim al-Yaziji, le fils de Nassif, y aura composé un poème dont les vers résonneront comme un hymne national. Il y appelle les Arabes à la révolte après avoir évoqué leur gloire passée et critiqué les antagonismes religieux. Le poème a diffusé partout et s'est imposé comme l'emblème du réveil arabe.

On voit là comment George Antonius construit la généalogie du «mouvement arabe» à partir d'éléments, certes concrets, mais dont l'agencement chronologique induit une vision biaisée de la réalité historique! Après avoir posé qu'Ibrahim Pacha avait ranimé une conscience nationale, il trouve chez les missionnaires protestants les instruments indispensables à son épanouissement: l'école et la presse. Le renouveau de la langue et de la littérature arabes ne pouvait que suivre et déboucher

sur une prise de conscience politique.

Mais l'échafaudage ainsi dressé présentait plusieurs vices, le plus problématique étant d'attribuer aux missionnaires protestants le projet de ranimer la conscience nationale arabe et de contribuer à son renouveau; un projet à mille lieues de leur intention initiale, comme nous l'avons vu. Quant à la prestigieuse institution qu'ils ont finalement créée, l'Université américaine de Beyrouth, elle ne se trouvait pas dans le plan initial de la Mission; comme quoi l'Histoire n'obéit pas vraiment à un dessein supérieur!

Alors même qu'elle ne se voulait pas une construction historique, la thèse de George Antonius allait susciter une avalanche de critiques, notamment de la part d'historiens arabes. Avant d'évoquer les principales remises en question, il y a lieu de se demander pourquoi et comment elle a connu un succès indéniable après sa parution. Mais d'abord qui était George Antonius?

George Antonius est né le 19 octobre 1891 dans une famille grecque-orthodoxe de Deir al-Qamar (Liban) et il meurt le 21 mai 1942 à Jérusalem. Sa famille s'était installée à Alexandrie où il a étudié au Victoria College avant de poursuivre au King's College de Cambridge d'où il sort avec un diplôme en sciences

mécaniques. Pendant la Grande Guerre, il travaille au Caire au département de la censure de l'armée britannique, puis au département de l'Éducation de l'administration mandataire britannique, avant de rejoindre le Secrétariat (1921-1930). Il quitte ensuite le service public anglais et devient chercheur associé à l'Institute of Current World Affairs, une organisation américaine dont la mission est d'informer sur le monde étranger par le moyen de newsletters confidentielles. Dans les années 1930, il a ses entrées partout à Jérusalem et joue le rôle de médiateur entre les différentes composantes de la scène palestinienne⁽¹⁾, si bien que, arrivé comme membre de la délégation palestinienne à la Conférence sur la Palestine tenue à Londres au printemps 1939, il est sollicité par les Britanniques pour représenter les six délégations arabes et assurer le secrétariat général de la réunion. L'homme avait donc l'écoute de toutes les parties, sans doute parce que l'Angleterre, puissance dominante au Moyen-Orient, ressent le besoin d'intermédiaires avec une population de plus en plus hostile. Lui-même s'était installé dans le rôle de conseiller du prince qui propose son expérience et sa vision. Il aurait d'ailleurs

(1) Selon le témoignage du fonctionnaire colonial Thomas Hodkin, «George Antonius, Palestine and the 1930s», in Derek Hopwood (ed.), *Studies in Arab History. The Antonius Lectures, 1978-87*, Oxford, The Macmillan Press, 1990, pp. 77-102.

réussi à infléchir la perception des Britanniques et à leur faire admettre en partie le bienfondé de la cause arabe⁽¹⁾. Ce ne sera pas le dernier!

Pour comprendre l'impact du livre, il faut se rappeler qu'avant 1947 et le plan de partage de la Palestine, les Britanniques ont encore l'image, quoique entamée, de parrains de l'arabisme. L'épopée de Lawrence d'Arabie était encore dans tous les esprits. Antonius s'adressait donc à un public très particulier quoique relativement nombreux, insiste Albert Hourani qui en sait quelque chose, lui qui s'est trouvé aussi dans la position de conseiller les autorités britanniques. Antonius voulait éclairer et convaincre, parmi les Britanniques, les hommes politiques, les diplomates, les officiels, les journalistes, les universitaires et les membres de l'élite⁽²⁾. Il n'écrivait donc pas pour

(1) «It was largely because of his advocacy that the British members of the committee admitted that there was more force to the Arab contentious than had appeared hitherto...» Albert Hourani, cité par Hodgkin, *ibid.*, p. 87. Les missionnaires anglais «had the imagination to perceive that a nation's lost inheritance may not be recovered except through its literature.» George Antonius, *The Arab Awakening*, p. 41.

(2) «British politicians, diplomats, officials, journalists and scholars, members of the elite of a few thousand people who were seriously concerned about imperial policy and in a position to exercise some influence upon decisions.» Albert Hourani, «The Arab Awakening Forty Years After», in D. Hopwood, *ibid.*, pp. 23.

l'amour de la science historique... *The Arab Awakening* était une «plaidoirie politique» (*political advocacy*) qui n'hésitait pas à flatter son lecteur, le colonisateur britannique, à qui il était dit en substance: cette révolte arabe qui soulève aujourd'hui les foules est née de la volonté d'émancipation nationale inculquée par les missions protestantes.

Maintes fois remise en cause, la thèse d'Antonius s'est néanmoins imposée comme un schéma incontournable qu'il fallait soit critiquer soit accepter au prix de quelques amendements. Que la surévaluation de l'action des missionnaires américains et de Boustani soit reconnue ou rectifiée, il n'empêche: l'historien se trouve engagé ainsi à suivre une chronologie qui débute avec eux pour se prolonger au XX^e siècle avec les courants nationalistes.

2. L'ère libérale de Hourani

Sorti vingt-cinq ans après le livre d'Antonius, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*⁽¹⁾, étude

(1) Paru en 1963, il n'a été traduit en français qu'en 1991 chez un éditeur libanais de Paris (*La pensée arabe et l'Occident*, Groupe Naufal Europe) disposant d'un solide réseau de librairies à Beyrouth. Il faut attendre encore vingt-cinq ans pour qu'un éditeur français reprenne l'essai en l'affublant d'un titre pour le moins abscons : *L'Âge d'un monde arabe libéral*, Atlante, 2016.

la même séquence chronologique, non sans en modifier les prémices et le déroulement. Son auteur, Albert Hourani, place cette période sous un titre qui ne le satisfaisait pas tout à fait, confie-t-il: l'âge libéral (*Liberal Age*). On comprend sa gêne, car le titre pouvait s'entendre comme une dénonciation des régimes si peu libéraux qui ont suivi!

Chez Hourani, Boutros al-Boustani figure parmi les pionniers (chapitre 4) «qui envisageaient l'accroissement de la puissance européenne et la propagation des idées nouvelles comme un défi auquel ils devaient répondre en modifiant leurs propres sociétés ainsi que les systèmes de croyances et de valeurs qui les légitimaient et ce, dans une certaine direction, par l'acceptation de certaines des idées et des institutions de l'Europe moderne»⁽¹⁾. L'approche de Hourani rejoint celle des historiens anglo-saxons des années 1960 et 1970 qui s'appliquaient à analyser l'accueil de la modernité par les sociétés dites traditionnelles, plutôt que les réactions des secteurs conservateurs à cette modernité.

Chez Hourani, la première place revient tout naturellement à l'aîné de la «première génération», l'Égyptien Rifa'at al-Tahtawi (1801-1873), directeur de l'École des langues et rédacteur en chef du journal

(1) Préface à la réédition anglaise de 1983, éd. Atlante, 2016, p.14.

al-Waqâ'i' al-misriyya. Marqué par les Lumières, il n'en restait pas moins attaché à une vision islamique conventionnelle de l'État, tout en développant des idées à mi-chemin du libéralisme européen et de la tradition islamique. Il aurait été le premier à formuler l'idée d'une nation égyptienne et à défendre un «patriotisme territorial égyptien»⁽¹⁾. Dans un livre tardif, *Manâhij al-albâb al-misriyya*, qui reflétait les idées des dirigeants égyptiens de l'époque, Tahtawi insistera sur l'amour de la patrie (*hubb al-watan*), et cette patrie, *watan*, est, pour lui, égyptienne et non arabe, et elle se fonde sur la fraternité de ses enfants, laquelle s'étend bien au-delà de la fraternité religieuse. Ces expressions, ces idées, ce sont celles-là mêmes que martèle Boutros al-Boustani notamment dans *Nafir Sûriya*, mais curieusement Hourani qui les cite ne se livre à aucune comparaison entre la perception, par l'un de l'entité Égypte, et par l'autre de celle de la Syrie, toutes deux imposant une même loyauté de la part de leurs sujets.

Il n'en reste pas moins qu'une différence radicale d'approche subsisterait entre modernistes musulmans et chrétiens, selon Hourani. En adhérant aux idées européennes, ces derniers n'auraient pas eu le sentiment de trahir leur identité. Mais est-ce bien sûr? Oui,

(1) Hourani, *Arabic Thought*, p. 99.

répond Hourani qui argue du fait qu'une longue lignée d'intellectuels chrétiens a développé depuis le XVIIIe siècle un amour de la langue et de la littérature arabes. Pour Hourani, c'est clair: Boutros al-Boustani a contribué au renouveau littéraire.

Il reviendra sur la question à l'occasion d'une journée consacrée à George Antonius en 1978, soit quarante après la parution de son propre essai⁽¹⁾. Les recherches historiques qui se poursuivent et s'amplifient, notamment sous sa férule à Oxford - Albert Hourani est aussi éminent historien que professeur (ou mandarin?) -, bousculent le schéma d'Antonius, et aussi celui de Hourani lui-même..., en prenant distance de l'historiographie fondée sur le point de vue du colonisateur. Dans sa contribution, il passe en revue quelques-unes des critiques adressées au fil des ans par des chercheurs tels Elie Kedourie, Sylvia Haïm, A. L. Tibawi, Zein N. Zein et C.E. Dawn. Il commence par constater que la première partie du livre d'Antonius qui décrit les prémices du mouvement arabe jusqu'en 1914 a été généralement mieux reçue par les lecteurs en raison de la nouveauté de son contenu. Cependant, chaque fois qu'Antonius apporte sa propre interprétation des faits

(1) Hourani, «The Arab Awakening Forty Years After», in D. Hopwood (dir.), *Studies in Arab History*, pp. 21-40.

retenus, il s'expose à des contestations sévères⁽¹⁾. En l'occurrence, c'est la naissance précoce du nationalisme arabe que rejettent ses détracteurs. Elle ne serait pas due à un amour de la langue et de la littérature arabes qui aurait galvanisé les lettrés chrétiens autant que musulmans. Les élites de Syrie, Liban, Palestine et Irak auraient été gagnés progressivement aux idées nationalistes, et il n'y aurait pas, selon Hourani, un si grand écart entre la nouvelle classe instruite chrétienne («the new educated Christian class») et la classe des lettrés traditionnels musulmans («the traditional Muslim learned class»). Toutes deux seraient issues de l'élite arabe qui servait l'État ottoman dans l'armée ou la bureaucratie à la fin du XIX^e siècle et qui sera divisée dans ses allégeances après la prise de pouvoir des Jeunes Turcs. Quoiqu'il en soit des nuances apportées par A. Hourani à de nouveaux schémas d'explication, les idées libérales qui étaient le sujet de son enquête initiale sont passées au second plan.

3. Des détracteurs résolus (Zeine, Tibawi et Dawn)

Les années soixante et soixante-dix du siècle dernier voient reculer la confiance des élites arabes dans une modernité désormais suspecte parce que marquée par

(1) *Ibid.*, p. 27.

l'Occident impérialiste. Avec la montée de l'arabisme, la question identitaire oriente l'enquête vers la genèse politique de l'idée nationale.

Ce n'est pas le moindre des paradoxes que de voir s'élever alors, du sein même de l'institution qu'ils ont créée, la négation la plus radicale de l'apport des missionnaires américains. Deux enseignants de l'Université américaine de Beyrouth pourfendent dans leurs essais la vision défendue par Antonius. Zeine N. Zeine est catégorique⁽¹⁾: le rôle de l'éducation missionnaire dans l'éveil (*enlightenment*) national-politique de la jeunesse arabe au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle a été grandement exagéré. Venus au Moyen-Orient dans le but d'évangéliser par l'éducation et la médecine, les missionnaires américains n'auraient pas été en situation de susciter un sentiment national arabe, même s'ils ont contribué à diffuser les idées occidentales de démocratie. Quant au sentiment anti-turc qui a été déterminant dans la rupture entre Turcs et Arabes à la veille de 1914, Zeine le voit en 1860 confiné aux chrétiens et plus particulièrement aux maronites du Liban, la grande majorité des musulmans ne voulant aucunement

(1) *The Emergence of Arab nationalism, with en Background Study of Arab-Urkish Relations in the Near-East*, Caravan Books, 1973, p. 39. La première édition du livre est parue en 1958 à l'Imprimerie catholique de Beyrouth.

renverser le gouvernement ottoman. En filigrane, il y a chez l'historien Zeine une lecture du passé à la lumière du présent où l'antagonisme entre le nassérisme et les pro-occidentaux dominait au Liban et dans le reste de la région.

En réalité, c'est l'idée d'un apport occidental en matière de culture et d'idées politiques qui lui est insupportable. L'imprimerie? Elle existait déjà, affirme-t-il. Les écoles? Elles étaient répandues au Liban autant qu'en Syrie. L'édition du patrimoine arabe? Ce sont des éditeurs arabes qui l'ont réalisée. Toutefois, notre essayiste, professeur employé par l'Université américaine ne pouvait pas condamner son institution, et Zeine ne manquera pas de reconnaître à celle-ci une vertu singulière, celle de l'ouverture sur toutes les classes et les confessions⁽¹⁾.

Pour A.L. Tibawi⁽²⁾ également, les missionnaires américains n'apportaient rien de nouveau en matière de culture et d'éducation. L'instruction de la population

(1) *Ibid.*, p. 45. Il conclut: «there was no attempt at any 'Americanization'.»

(2) A.L. (Abdul Latif) Tibawi (né à Taybé en 1910 – mort à Londres en 1981) a étudié à l'Université américaine de Beyrouth avant de se rendre à Londres pour poursuivre un doctorat qu'il achève en 1948. Il enseigne jusqu'à sa retraite en 1977 à l'Institut pour l'éducation de Londres

n'était d'ailleurs pas leur objectif premier, mais ils ont été amenés à édifier le Syrian Protestant College et à élargir leur programme d'impression par un phénomène irrésistible de «sécularisation», selon le terme de l'historien⁽¹⁾. Il faudra attendre la fin du XIX^e siècle pour les voir publier des livres scientifiques et littéraires. Auparavant, leur imprimerie et celle de leurs concurrents jésuites n'étaient que des livres religieux⁽²⁾. Toutefois, Tibawi ne nie pas toute influence de la part des religieux étrangers dans le domaine de la culture. Pour lui, la Mission américaine a eu un impact important en suscitant une demande plutôt qu'en fournissant un modèle. En témoignerait l'écart entre la génération de Boutros al-Boustani et la suivante, dont Ya'qub Sarrouf. De quoi s'agit-il? On n'en saura pas plus, sinon qu'un nouveau style serait né, presque dialectal⁽³⁾; thème récurrent chez ceux qui ne veulent pas admettre la mutation profonde de l'arabe à partir du XIX^e siècle.

Une fois l'apport missionnaire ramené à des proportions

-
- (1) A.L. Tibawi, *American interests in Syria, 1800-1901: a study of educational, literary and religious work*, Clarendon Press, Oxford, 1966.
 - (2) «There is no evidence of the printing, under American or Jesuites auspices of any of the Arab classics; there is under native auspices», A. L. Tibawi, *A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine*, Macmillan, 1969, p. 143.
 - (3) «almost semi colloquial language», *ibid.*, p. 144.

modestes, A.L. Tibawi s'attaque à celui des intellectuels chrétiens qu'il qualifie d'«assertion extravagante», rejetant complètement la thèse selon laquelle la renaissance arabe du XIX^e siècle serait due aux chrétiens⁽¹⁾. Pour la réfuter, Tibawi soutient qu'on ne pourrait aligner, en face des très nombreux lettrés musulmans dont il évoque la production littéraire, que trois noms chrétiens de poids similaire! : Faris al-Chidiaq, Boutros al-Boustani et Nassif al-Yaziji⁽²⁾. Plus généralement, il ne reconnaît aux nouvelles élites chrétiennes aucune primauté, encore moins en matière de langue arabe car, affirme-t-il, les Arabes musulmans partageaient avec les Arabes chrétiens un enthousiasme romantique pour la gloire arabe passée, qu'il convenait de raviver par la littérature⁽³⁾. Il n'en reconnaît pas moins l'existence d'une divergence entre les uns et les autres dans les allégeances politiques, les musulmans restant attachés au califat ottoman que ravive la propagande d'Abdülhamid II, avant de prendre leur distance. Des lettrés musulmans et chrétiens

(1) «Another no less extravagant assertion that the literary revival was almost entirely due to the effort of Lebanese Christians». *Ibid.*, p. 145.

(2) *Ibid.*, p. 146.

(3) «But they shared with the Christian Arabs a romantic enthusiasm for past Arab glory which they demonstrated by cultivating the study of Arabic literature». A. L. Tibawi, *Ibid.*, pp. 158-159.

auraient pris alors conscience des intérêts communs qui les liaient au sein d'une patrie (*watan*) régionale distincte de l'Empire ottoman universel⁽¹⁾. Belle conclusion en vérité, qui rejoint d'une certaine manière le consensualisme d'A. Hourani pour qui les lettrés, quelle que soit leur confession, proviennent des mêmes milieux citadins et se retrouvent par la suite sur les mêmes positions nationalistes arabes.

Pourtant, l'adhésion à l'arabisme est loin d'avoir été évidente chez les Arabes musulmans. Ernest Dawn la tient même pour le résultat d'une véritable révolution dans les esprits, tant l'idée moderne de patrie leur était étrangère⁽²⁾. Pour eux, la nationalité n'était pas liée à la territorialité. Certes, rappelle l'historien, Rifa'at al-Tahtawi tenait l'Égypte pour un pays et les Égyptiens pour une nation, montrant ainsi qu'il connaissait les deux piliers du patriotisme dont l'expression française avait tant impressionné les Ottomans. Mais le lettré égyptien est une exception qu'il aurait été légitime de comparer à Boustani et à sa notion de patrie (*watan*), mais l'historien ne cite qu'Ibrahim al-Yaziji parmi les rares «chrétiens syriens» qui ont défendu l'idée d'un

(1) *Ibid.*, p. 159.

(2) C. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism. Essays on the Origins of Arab Nationalism*, University of Illinois Press, Urbana, 1973. Voir notamment le chapitre V.

arabisme quasi séculier⁽¹⁾. Un arabisme qui serait aux antipodes de celui des Arabes musulmans arrivés par d'autres chemins à l'exaltation de la langue et de la littérature arabes. En effet, l'idée qu'il faut revenir à l'islam des origines pour y puiser le moyen de l'emporter sur l'Occident amènera des lettrés tels Muhammad Abduh, Rachid Rida et Abdel-Rahman al-Kawakibi à la conviction que le vrai islam est l'islam des Arabes⁽²⁾. Ainsi, la réhabilitation des Arabes par la religion serait à la base du nationalisme arabe musulman qui entend empêcher l'arabe d'être «christianisé»⁽³⁾. Restera un terrain d'entente entre les modernistes musulmans et chrétiens: le concept de «civilisation», séculier et neutre.

Ernest Dawn se montre attentif aux significations différentes que portent des expressions communes selon le contexte dans lequel elles sont employées. Toutefois, comme les précédents auteurs, il suit le cheminement des idées sans les rapporter à des positions sociales et politiques, donnant l'impression qu'entre Arabes et Ottomanistes, il y avait un débat d'idées sans enjeux de pouvoir.

(1) *Ibid.*, p. 132.

(2) *Ibid.*, p. 135.

(3) «Arabic shall not be Christianized» Ignaz Goldziher, cité dans Dawn, *ibid.*, pp. 132-133.

Pour Hisham Sharabi⁽¹⁾, il ne fait aucun doute que le concept séculier du nationalisme arabe est dû aux intellectuels chrétiens après qu'ils ont été amenés à repenser l'histoire de l'Islam et leur rapport à celle-ci. D'origine palestinienne comme Tibawi, il fut comme lui étudiant à l'Université américaine de Beyrouth au lendemain de la Seconde Guerre mondiale. Mais, imprégné du nationalisme défendu par le Parti national syrien d'Antoun Saadé, il manifeste une sensibilité particulière à la dimension séculière de l'idéologie. Ce qui l'intéresse, c'est la rupture provoquée dans la vision traditionnelle de l'État et de la société par ceux qu'il appelle les intellectuels arabes chrétiens, dont la formation est triple: la littérature arabe, les langues étrangères et les sciences modernes. Or, de façon inconsciente et involontaire, ces intellectuels se seraient retrouvés en porte à faux avec les réformistes musulmans. Ce n'est pas tant leur ouverture à l'Europe chrétienne qui a déterminé leur attitude, car ces intellectuels chrétiens adhèrent aux valeurs et aux idées européennes de façon sélective, selon qu'elles sont susceptibles d'être adoptées ou non. Ils ne sont donc pas partisans du mimétisme, et

(1) *Arab Intellectuals and the West : the Formative Years, 1875-1914*, John Hopkins University Press, Wahsington, 1970. Le chapitre V est consacré à la structure de l'intellectualisme chrétien, pp. 53 à 65.

si rupture il y a, il faut la chercher ailleurs, dans la vision séculière de la société et de l'histoire qu'ils ont été amenés à adopter. Les intellectuels chrétiens, comme Boutros al-Boustani cité par Sharabi, ont été amenés à penser le lien social dans la forme d'un amour commun de la patrie, *watan*, plutôt que d'un lien religieux. L'approche séculière était d'autant plus forte que ces intellectuels se devaient de surévaluer l'arabité pour pouvoir construire une histoire qui ne soit pas islamique et qui leur confère une place exceptionnelle. La conscience de soi du nationalisme arabe serait née de cet effort de repenser autrement l'histoire arabe, en d'autres termes de la séculariser, avec une conséquence importante que l'historien ne développe pas mais qu'il est le seul à signaler: le basculement du chrétien dans l'altérité (*estrangement*).

4. Entre *Tanzimat* et centralisme hamidien

Butrus Abu Manneh, qui a consacré sa thèse de doctorat à Boutros al-Boustani, livre de celui-ci un portrait exhaustif, mettant en rapport ses idées et ses actes, autant que le permet la documentation disponible⁽¹⁾.

(1) Butrus Abu Manneh, «The Christians between Ottomanism and Syrian Nationalism. The Ideas of Butrus al-Boustani », *International Journal of Middle East Studies*, v. 11, n°3, 1984, pp. 287-304. Cet article résume l'essentiel de la thèse.

Sans s'attarder sur la première période, américano-protestante, de l'encyclopédiste, Abu Manneh se concentre sur les trois dernières décennies de sa vie, celles où Boustani pensait et agissait hors de la tutelle de ses anciens amis, après avoir été désenchanté par leurs orientations. Il aurait choisi de se rallier au nouvel ottomanisme inauguré par les décrets de 1856, ayant acquis la conviction que cet ottomanisme offrait la perspective d'une intégration de toutes les communautés au sein de l'empire sur un même pied d'égalité. En accordant l'égalité des droits aux non musulmans, les réformes visaient à créer une allégeance envers l'État au détriment des solidarités communautaires. Or, l'enseignement des missions religieuses occidentales a semblé à Boutros al-Boustani aller dans le sens contraire en exacerbant plutôt les rivalités confessionnelles. Abu Manneh s'appuie ici sur A.L. Tibawi⁽¹⁾ pour situer en 1857 la prise de distance par Boustani à l'égard des missionnaires américains. Avec la disparition, cette année-là, d'Eli Smith, il aurait perdu plus qu'un ami, le parrain et protecteur de toute sa famille. Et l'infléchissement de ses positions se manifesterait nettement dans l'article sur l'éducation, paru dans *al-Jinan* en 1876 et

(1) A. L. Tibawi, "The American Missionaries in Beirut and Butrus al-Boustani," *St. Antony's Papers* No. i6, ed. Albert Hourani (London, 1963).

signé par son fils Salim. Il y est rappelé que l'objectif des missions étrangères est essentiellement religieux, et que l'information qu'elles prodiguent à leurs élèves porte sur des pays lointains, tels l'Angleterre, l'Allemagne ou la France, et non pas sur leur propre pays, si bien qu'elles forment des générations d'individus déracinés en proie aux divisions communautaires. En conséquence, l'article plaidait pour «un système d'éducation identique pour tous les enfants de la nation (*Oumma*), susceptible de préserver leur identité [culturelle]». Ainsi, le projet pédagogique que défend Boustani est aux antipodes de celui des missions puisqu'il vise à renforcer la concorde entre les différents secteurs de la société. Mais l'article cité par Abu Manneh a été écrit près de vingt ans après la mort d'Eli Smith; vingt ans au cours desquels bien des choses ont changé à Beyrouth et alentours.

Plus près du temps des réformes, un autre texte permet de prendre le pouls de Boustani; il s'agit de la fameuse conférence de février 1859 «Sur la littérature des Arabes», dont il a été déjà question plus haut. Il y appelle à la renaissance de la langue et de la littérature arabes. Sans doute est-il le premier à le faire publiquement dans les temps modernes, remarque Abu Manneh⁽¹⁾, selon qui

(1) Abu Manneh, *ibid.*, p. 291.

l'admonestation de Boustani est motivée par le fait que beaucoup de nations européennes s'activent à diffuser leur langue parmi les Arabes lesquels se précipitent pour l'apprendre, tout en négligeant la leur. Pour lui, l'arabe est capable de devenir un médium de la civilisation moderne, et le ranimer est nécessaire pour la diffusion des connaissances modernes. Dès lors, il met en garde son auditoire: «La Syrie ne doit pas devenir un Babel des langues... comme elle est devenue un Babel des religions et des sectes». Mais plus encore qu'un instrument de connaissance, chez Boustani la langue est au fondement de l'identité, affirme Abu Manneh⁽¹⁾.

Boustani aurait mis en application ses idées en suscitant la formation d'une «Association pour la diffusion des livres arabes» (*al-'Umda al-adabiyya li- ishhâr al-kutub al-'arabiyya*), composée de quatorze membres chrétiens et musulmans. Sa première (et dernière?) production était le *Dîwân* (recueil de poèmes) d'al-Mutanabbi, un choix on ne peut plus classique, mais qui révélerait, selon Abu Manneh, le réel intérêt de notre auteur pour le patrimoine arabe classique et sa capacité à régénérer la culture⁽²⁾. Bien plus novateurs furent les projets de Boustani en matière de pédagogie,

(1) Sur ce point, Abu Manneh ne cite pas Boustani, mais renvoie en note à Hourani...

(2) Abu Manneh, *ibid.*, p. 292.

de presse et d'édition. Toute son action aurait été ainsi au service de la patrie (*watan*). Cependant, son engagement aurait pris une autre tournure après les événements dramatiques qui ont secoué Damas et le Liban en 1860. *Nafir Suriya* en est le témoin immédiat en quelque sorte, puisque les tracts rédigés par Boustani et publiés en 1860 et 1861 appelaient au pardon, à l'unité et à l'amour de la patrie. Le renouveau culturel évoqué auparavant ne suffisait plus devant le désastre des luttes sectaires, il devenait urgent de susciter chez les Syriens l'idéal patriotique⁽¹⁾. Abu Manneh nous dit que Boustani allait désormais œuvrer dans ce sens sur plusieurs fronts: tout d'abord la presse, comme nous l'avons vu, ensuite la pédagogie avec la fondation de son « École nationale (*wataniyya*) ». Dans le même temps, il publie des ouvrages de référence, tels son dictionnaire *Muhît al-Muhît* et son encyclopédie *Dâ'irat al-Ma'arif*.

L'appui des pachas réformistes lui était acquis; preuve en est la parution, sans interruption, d'*al-Jinan* pendant seize ans, de 1870 à 1886. Toutefois, si le journal jouit d'une grande liberté sous Muhammad Rashid Pasha (1825-1876), gouverneur général de la

(1) «These were the main views of Bustani in 1860: The need to create internal unity, to forget the differences and emphasize the common aspects, to love Syria and to work for its welfare and progress. » Abu Manneh, *ibid.*, p. 294.

nouvelle province de Syrie de 1866 à 1871, à d'autres moments il est contraint de s'autocensurer. Rashid Pasha avait lancé d'innombrables réformes, en créant notamment le conseil municipal de Damas et le conseil provincial de Syrie, et en engageant d'importants travaux d'utilité publique (routes, télégraphes, etc.). Abu Manneh relève toutefois une discordance, sur la question cruciale de l'identité, entre la vision de Boustani et le projet défendu par les Tanzimat. Boustani est convaincu de la présence des principaux attributs d'une nation chez les Syriens dès lors qu'ils vivent dans un même pays et pratiquent la même langue. Mais les hommes des Tanzimat autoriseraient-ils l'éclosion d'une identité syrienne ou arabe, au moment où ils cherchent à implanter une nationalité ottomane?⁽¹⁾ Oui, pense Boustani, car cette dernière est susceptible d'englober plusieurs identités à la manière des États-Unis d'Amérique. Il sait pourtant que le modèle américain présente une différence de taille, puisqu'il repose sur l'autonomie de chacune des entités territoriales. Boustani veut donc se convaincre que, malgré les races et les peuples différents

(1) «To abandon religious solidarity and establish Syrian society on a new basis of national and patriotic solidarity was Bustani's message for the Syrians. It was in his view the best guarantee for progress and for the future of Syria. But would the ruling (the Ottoman) State agree to that?», Abu Manneh, *ibid.*, p. 297.

dont est composé l'Empire ottoman, ils auront intérêt à rester unis. Néanmoins, l'appel à l'unité n'empêche pas Boustani d'être lucide sur l'oppression exercée par l'État et ses représentants et de brandir les droits (*huqûq*) des individus face au despotisme. Cependant, Abu Manneh nous met en garde contre l'idée d'un Boustani acquis aux idées révolutionnaires. Si ce dernier s'inspire de la France, il n'en reste pas moins convaincu de l'impossibilité d'implanter un pouvoir représentatif dans l'Empire ottoman. Il n'apportera donc pas son soutien à la Constitution de 1876 que le sultan Abdulhamid abolit deux ans plus tard⁽¹⁾.

C'est donc le portrait plein de nuances d'un homme resté foncièrement attaché aux réformes de 1856 que dépeint Abu Manneh. Il ne va pas jusqu'à conclure à l'échec aussi bien des Tanzimat, que de la voie préconisée par Boustani; celle d'un changement par le haut, le peuple étant insuffisamment éduqué. Il n'évoque pas non plus l'échec de l'école «nationale» mixte, mais insiste sur l'importance accordée au renouveau culturel arabe destiné à contrer les intrusions occidentales néfastes, le soutien à l'État ottoman lui apparaît comme un moindre mal. «En bref, au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, Boustani aura, en Syrie, ouvert,

(1) Abu Manneh, *ibid.*, p. 299.

culturellement, la voie à l'arabisme, politiquement à l'ottomanisme et inévitablement au nationalisme syrien.»⁽¹⁾ Mais comment s'articulaient ces trois allégeances? Abu Manneh ne le précise guère⁽²⁾.

5. Révolution dans la langue

Jusque-ci, nous avons, passé en revue les opinions d'historiens des mouvements politiques, et plus précisément d'historiens des idées, une discipline qui a occupé dans les années 1950 et 1960 une place prépondérante dans l'étude des sociétés du Moyen-Orient. Ces historiens voient forcément les choses à travers le prisme particulier de leur discipline, celui des idées et des systèmes politiques. Mais est-ce le seul angle d'approche pour appréhender un renouveau culturel de l'ampleur de la *Nahda*? Et qu'en pensent les spécialistes de la langue et de la littérature?

Pour la linguiste Georgina Ayoub⁽³⁾, il ne fait pas

(1) *Ibid.*, p. 300. Traduit par moi, FZ.

(2) Conclusion quelque peu inattendue de l'historien: «The attempt of Bustani to think out the future of Syria as a fatherland inhabited by one Arab nation was new and in a sense revolutionary. In the last analysis, however, he was concerned about the Christian communities and their destiny within the context of Syrian society and nation.» *Ibid.*, p. 300.

(3) «Parier sur la langue», in Boutros Hallaq et Heidi Toelle (dir.) *Histoire de la littérature arabe moderne, t.1, 1800-1945*, 2007, pp.287-330.

de doute que le bouleversement que connaît la langue arabe au XIX^e siècle est comparable aux deux grands «tournants» qu'a connus cet idiome à ses lointains débuts. Trois mutations majeures auront donc marqué son histoire bimillénaire. La première correspond à sa codification et à la naissance de la prose au début du VIII^e/II^e siècle H. La seconde intervient à la maturation sous l'effet du mouvement de traduction au cours des IX^e et X^e siècles, donnant ainsi naissance à ce que le philologue irakien Ibrahim al-Samarrâi n'hésitait pas à nommer «l'arabe abbasside». Le troisième tournant est celui que provoque au XIX^e siècle le choc avec la modernité. Sans y insister, l'auteure suit l'opinion majoritaire de sa discipline qui qualifie le quasi millénaire qui sépare la deuxième phase de la troisième de période «décadente», car dominée par les éléments turcs et persans. Une opinion défendue par les intellectuels de la *Nahda* au début du XX^e siècle.

En fait, il y a eu plus qu'une mutation linguistique affectant le lexique et la syntaxe. Au Caire et à Beyrouth, le souci de la langue oriente fortement la production et le débat culturels. G. Ayoub souligne le fait que beaucoup des auteurs de la *Nahda* ont fait «œuvre de langue». Ils ont travaillé, en d'autres termes, sur des grammaires, des dictionnaires et d'autres outils ayant un rapport plus ou moins direct avec la langue. De fait, le bilan

des efforts consacrés à celle-ci à la fin du XIX^e siècle est considérable. On peut y faire figurer une série de dictionnaires, mais également une multitude de journaux dont le but n'était pas seulement de fournir une information politique ou sociale. *Al-Nahla*, *al-Zahra*, *Al-Najâh*, *al-Taqaddum*, *al-Tabîb*, *al-Bayân* affichent une vocation pédagogique et rivalisent en richesse de connaissances et de lexiques. Surtout, la presse a mission, comme l'encyclopédie, de permettre au lecteur d'avoir prise sur la réalité. Car ce que les intellectuels modernistes reprochent à l'état de la langue arabe, cette langue «si vantée, pendant longtemps, comme la plus riche parmi les langues», ironisait Ibrahim al-Yaziji, c'est d'être «arrivée aujourd'hui à un état tel que si un écrivain souhaitait décrire sa chambre à coucher, il ne pourrait presque point y trouver de quoi pourvoir à cette simple tâche»⁽¹⁾.

Ce qu'il faut donc c'est une langue capable de nommer les choses, les sentiments, les activités, les machines, les institutions. Le siècle en entier est obsédé par le lexique. L'acte de nommer, la capacité de nommer deviennent la clé du changement. C'est comme si le retard que constataient ces clercs d'un nouveau type pouvait se résorber par l'adéquation entre l'objet et le nom. Nommer correctement permettait de s'approprier

(1) Cité par G. Ayoub, *ibid.*, p. 290.

la chose nommée. De là un nominalisme qui imprégnera toute la pensée arabe contemporaine.

L'activité lexicale intense va viser à la fois à trouver de nouveaux mots et à ranimer des mots anciens tombés en désuétude. Les emprunts aux langues occidentales rivalisent alors avec les néologismes produits par l'application des règles de dérivation de l'arabe. Ce faisant, un changement considérable est introduit dans le champ sémantique, car un lexique n'est pas une simple liste de mots qu'on allonge au gré des besoins. Rangés l'un à la suite de l'autre, les mots nouent des relations entre eux et tissent des liens invisibles induisant des significations nouvelles. Le vocabulaire politique et institutionnel en témoigne autant que celui des sciences: ainsi, comment allait-on nommer le «citoyen» quand le terme disponible (*ra'iyya*) désignait le «sujet» du sultan? Et la république? Et le parlement? Mais la production de néologismes aura toujours un moment de retard sur les emprunts directs que les traductions nombreuses imposent à une grande vitesse.

Sans le dire, on brisait le carcan des significations anciennes, celles qu'avait imposées la culture traditionnelle. Plus encore, on s'attaquait indirectement à un dogme: la clarté (*bayân*) de l'arabe, proclamée par le texte sacré lui-même, le Coran; ce qui ne manquera pas, selon G. Ayoub, de provoquer un fossé entre les

intellectuels chrétiens de Syrie (Bilad al-Châm) et les réformistes musulmans pour qui la rénovation de la langue n'était qu'un prélude à une rénovation de la religion elle-même. A l'opposé, Boutros al-Boustani tenait la première pour essentielle à l'établissement du lien social qui fait l'unité de la patrie. Pour lui, tout devait donc concourir à la diffusion d'une langue en harmonie avec la civilisation (*al-tamaddun*) et les temps présents. Grammaires et dictionnaires devaient être rendus accessibles au public le plus large.

Toutefois, l'outil qui aura l'impact le plus important et le plus durable sur la langue arabe est sans conteste la presse. Journaux et revues du XIX^e siècle, relayés au siècle suivant par les médias audiovisuels, auront été pour beaucoup dans la transformation de l'arabe. Pour le meilleur et pour le pire car, en effet, les besoins pressants ont imposé l'accélération des emprunts désordonnés souvent contraires aux règles syntaxiques et lexicales. Ce qui fera dire à Muhammad 'Abduh: «Puis il nous est arrivé ces derniers temps une manière d'écrire étrange dans son domaine. C'est ce qui nous vient des contrées syriennes avec les deux revues *al-Janna* et *al-Jinân*, fondées par Maître Boutros al-Boustani. Elle fut aussi celle du quotidien *al-Ahrâm*, lorsqu'il fut fondé. Ce style a disparu, Dieu merci»⁽¹⁾.

(1) *Ibid.*, p. 321.

Chapitre 4

Petite anthologie boustanienne

Textes choisis et traduits par FZ⁽¹⁾

Conférence sur l'éducation des femmes⁽²⁾

14 janvier 1849

Au bas du texte, Boustani fournit la date de la conférence et précise qu'il reproduit dans al-Jinan le résumé de la conférence «improvisée» trente trois ans auparavant devant l'assemblée de l'Association syrienne des arts et des lettres. La conférence a été imprimée alors dans les Actes de l'Association.

En la relisant, Boustani affirme constater la grande différence entre la situation des femmes à l'époque et celle dont elles jouissent aujourd'hui, si bien que beaucoup de ce qui est mentionné dans la conférence n'a plus qu'une valeur historique. «Nous avons eu l'honneur, conclut-il, d'avoir été le premier à défendre les droits des femmes et des enfants en Orient, et de mettre en évidence l'importance et l'utilité de son éducation».

(1) Sauf mention contraire. J'ai choisi de coller au texte de Boustani plutôt que de sacrifier à une élégance induisant des significations étrangères à l'auteur.

(2) Reproduite dans *al-Jinan*, 1882, n°12, pp. 207.

Beaucoup de personnes, qui doivent pourtant énormément à la science, s'acharnent à renforcer l'ignorance en soutenant tantôt que la science génère l'incroyance en matière de foi et la mécréance en matière de religion, et tantôt qu'elle inocule la folie chez ceux qui s'y engagent et plonge leur esprit dans des méandres dont ils ne peuvent se libérer.

Il est évident que ceux qui n'apprécient pas que la science fasse l'objet d'échanges entre les hommes sont encore plus insensibles aux arguments des philosophes qui plaident pour la diffusion de la science parmi les femmes. Ceux-là sont convaincus qu'apprendre à la femme la lecture et ce qui s'ensuit est comparable à jeter du feu sur le feu, ou mettre du poison dans la gueule d'un serpent. Comment, dès lors, les amener à reconnaître au contraire que c'est plutôt comme donner à boire de l'élixir au malade ou enduire d'huile une blessure.

À toute époque et en tout lieu, païens et barbares ont eu en général coutume de tenir les femmes pour peu de chose et de les mépriser. Suivant les principes de leur croyance, la femme devait être humiliée toute sa vie; et cela pendant qu'elle est sous l'autorité de ses parents, puis pendant ses années de mariage, et enfin après la mort de son mari, quand ses enfants prennent la relève. Personne ne s'occupe de lui enseigner quelque chose d'utile qu'elle soit fille de parents riches

ou enfant d'extraction vile, au prétexte que la science la ferait tomber dans le veuvage ou toute autre situation malheureuse. Elle ne connaît que deux états, celui où elle doit servir, ou celui où elle doit effectuer des travaux pénibles.

[Deux exemples sont évoqués par le conférencier: les peaux-rouges d'Amérique et les Indiens qui enterrent les femmes vivantes...]

L'agencement du corps de la femme, la faiblesse de son gabarit, la délicatesse de ses membres nous indiquent qu'elle doit évidemment s'abstenir de nombreuses activités artisanales ou autres, au caractère pénible. Cependant, la conformation particulière de ses membres, son aptitude à accomplir des tâches innombrables correspondant à ses capacités, et l'existence de nombreux arts plus conformes à sa nature qu'à celle de l'homme, nous incitent à penser qu'elle n'a pas été créée pour occuper en ce monde le rôle de statue qu'on idolâtre ou d'objet de décor qu'on garde à la maison en vue de l'exhiber. Et non plus pour qu'elle passe son temps à ne rien faire, à jacasser, ou à accomplir des tâches ménagères comme balayer la maison par exemple ou préparer le café et s'occuper des enfants. Ou bien, sa nature s'alliant à celle de son mari, et son travail au sien, rien ne les distinguerait plus l'un de l'autre, hormis la stature et l'apparence. Car il n'existe pas d'exemple où la conformation de la femme aurait la

puissance de l'homme, même si on charge la femme de travaux pénibles qui lui sont attribués d'office, alors que tout chirurgien constaterait sans peine, après des milliers d'années, les différences entre le corps de l'homme et celui de la femme.

De même, si on examine ce que Dieu a octroyé à la femme comme capacités intellectuelles et littéraires tels que l'analyse, la mémoire, l'appétit de connaissances et l'envie d'enseigner, le sens du bien et du mal, on en déduira que ces qualités ne lui ont pas été données en vain. Par conséquent, il faut qu'elle dispose du droit de les utiliser, de les améliorer et de les augmenter selon le besoin. Et on ne peut croire que le Tout Puissant a orné la femme de ces qualités tout en lui interdisant d'en faire usage. [...]

On sait que la femme possède des dispositions singulières dont l'homme est privé, et vice versa. Toutefois, tous deux partagent à égalité de nombreux droits; parmi lesquels ce dont il est question ici. Existe-t-il une loi interdisant à l'homme d'acquérir ce qui lui est indispensable pour s'engager dans des travaux qu'il partage ou non avec la femme. Par conséquent, il ne devrait y avoir aucune loi interdisant à la femme de jouir d'un droit similaire dans ce domaine. Il ne faut donc pas prendre en considération les déclarations selon lesquelles la femme a été créée pour n'être qu'un objet d'amour ou pour se mettre au service de l'homme

[...]. Car celui qui assigne à la femme ce statut se contente de sa beauté ou de sa fertilité. Tout ce qui se situe au-delà n'existe pas. Que cela vienne à manquer, et il la répudiera. La pauvre se retrouvera alors dépourvue de tout ce que l'homme exige d'elle et qui le pousse à l'aimer et à lui manifester de l'amitié [...].

Bien qu'elle ait dépassé l'homme dans de nombreux domaines, celui-ci exige d'elle qu'elle se consacre à des travaux et à des usages qui l'avilissent, elle et son genre [...]. S'il existe une différence entre l'homme et la femme, elle ne saurait être importante et patente. Ainsi, que l'homme soit privé de tout soin et interdit de toute connaissance et de tout progrès (*tamaddun*), comme c'est souvent le cas pour les femmes, et nous le verrions rabaissé au niveau des femmes, voire pire encore?

[...] Ce que la femme doit apprendre c'est, de façon générale, ce qui indispensable à l'accomplissement de ses devoirs spécifiques avec facilité, précision et soin, et ce qui fait d'elle un membre convenable du groupe civilisé:

En premier lieu la religion. Car apprendre la religion est un droit fondamental de la femme, et c'est en même temps un devoir important. Nulle personne sensée n'admettrait de réserver la religion à l'homme seul. [...]

Deuxièmement, la langue dans laquelle est née. De sorte qu'elle devienne capable de s'exprimer de façon correcte et compréhensible. Ou sinon, elle affecterait la

langue de son entourage, à commencer par celle de ses enfants. Car l'enfant reçoit la langue de sa mère. Si celle-ci est correcte, la sienne le sera, ou sinon les deux seront fautives. C'est une chose connue, et nul besoin d'en apporter les preuves. L'influence exercée par la femme sur le groupe social est énorme, bien plus que ne le supposent certains. D'autre part, apprendre les langues étrangères apporte sans doute à la femme d'immenses bénéfices en lui ouvrant des portes nouvelles et des avantages que ne lui fournit pas sa langue d'origine. C'est le cas de la langue arabe dont les écrivains qui la pratiquent n'ont pas pris en compte les femmes, les enfants et les gens simples.

Troisièmement, la lecture. Nul doute que la femme en ait besoin car, avec la maîtrise des lettres, elle peut parvenir à ce qu'elle ne capte pas par la voix et l'oreille [...]

Quatrièmement, l'écriture. Ceux qui craignent que la femme fasse un mauvais usage de cet art noble se trompent. Et pourquoi priverait-on la femme de transmettre ce qu'elle veut là où la voix ne porte pas. Quel est d'ailleurs le coût des scribes dont les services sont loués pour rédiger des missives? [...]

Cinquièmement, la science éducative. Il s'agit d'une science précieuse pour toute femme. Car comment une femme peut-elle mener à bien l'éducation de ses enfants si elle est ignorante des principes et des fondements de l'éducation transmis de génération en génération.

Sixièmement, l'administration de la maison. La couture, la propreté de la maison, le soin aux malades, etc.

[Suivent en 7, la géographie; en 8, l'histoire; en 9, l'arithmétique.]

Quant aux bénéfices que procure l'éducation des femmes, ils sont nombreux. Il en existe pour le mari comme il a été évoqué précédemment. D'autres bénéfices vont aux enfants et à la société.

Pour commencer, les bénéfices qu'apporte l'éducation à la femme consistent à renforcer ses capacités mentales, à les affiner, à éveiller sa conscience pour la rendre plus vive, à affermir la volonté et les sentiments littéraires et mettre de l'ordre dans sa conduite, lui faisant acquérir plus de douceur et de tendresse. [...]

En lui faisant acquérir des habitudes et des qualités qui lui confèrent au sein du groupe de la considération, de l'honneur, de l'affection et du respect, elle ne sera plus considérée comme un instrument sans voix et sans opinion, se contentant d'obéir de gré ou de force à la volonté et aux ordres de son maître sans même poser de questions. Mais plutôt comme un membre important de la communauté participant à ses activités (*al-hâsiyyât*). Si bien qu'elle peut jouir de la tranquillité et du bonheur en cette vie et peut-être aussi dans la vie future.

Conférence sur la culture des Arabes 15 février 1859⁽¹⁾

La conférence a été donnée à la Société syrienne des arts et des sciences (*al-Jam'iyā al-sūriyya li'l-funūn wa'l-'ulūm*), devant un auditoire composé d'Occidentaux et d'Arabes (*awlad al-'Arab*) de Beyrouth.

[Progrès et civilisation]

Les connaissances (*al-ma'ārif*) sont à la base de la maîtrise de l'agriculture, de l'industrie et du commerce, la mère des inventions et des découvertes, l'origine de la prospérité et de la puissance, la source du confort et de la préservation de la santé et le pilier de l'ordre social, la réalisation de l'organisation politique, la connaissance des lois et de l'administration, les moyens d'élever la raison, la solidité du gouvernement, le raffinement du caractère, l'amélioration des mœurs, la poursuite de l'éducation religieuse, la compréhension de la maladie et de ses causes, la logique des affaires, leur gestion, etc.

[La liberté de la pensée]

Il est nécessaire que l'intellect dispose de moyens extérieurs lui permettant d'acquérir la connaissance.

(1) Khutbah fi ādāb al-'Arab, dans Yusuf Qizma Khuri (éd.), *Al-Jam'iyā al-sūriyya li'l-'ulūm wa'l-funūn*, 1847-1852, Dar al-Hamra, Beyrouth, 1990.

Parmi les meilleurs moyens, il y a le déplacement et le voyage d'un endroit à l'autre et l'étude des livres. Il y a aussi les instruments sans lesquels il serait impossible pour les sens de percevoir ce qui est nécessaire, et les motivations qui rendent l'intellect attentif et désireux d'une conduite et d'un enthousiasme qui sont naturellement intrinsèques à la nature humaine. Il est évident que la liberté de pensée (*hurriyat al-fikr*) est l'une des plus importantes exigences pour l'accès à la vérité et aux connaissances.

[La presse]

Nul doute que la presse [*jurnâlât*] compte parmi les meilleurs moyens de civiliser le public (*jumhûr*), et elle est à même d'accroître le nombre de lecteurs si elle est employée correctement. Il y a espoir que cette jeune fille qu'est l'imprimerie syrienne (*al-matba'at al-sûriyya*), la première imprimerie arabe spécialisée dans les journaux, monte en puissance, et que le combat de son propriétaire et directeur le cher Khalil Effendi al-Khouri, sera couronné de succès. Sa réputation auprès des enfants de la nation (*abnâ' al-watan*) est celle du conquérant d'une forteresse dont les bénéfiques ont été négligés par les anciens.

[L'imprimerie]

L'imprimerie mérite d'être mentionnée. Celle qui a enrichi la race arabe de livres très variés est l'imprimerie

Boulaq dont nous soulignons l'excellence de l'organisation et l'importance des bénéfices apportés par les livres, originaux et traduits, qui en sont sortis. Quand ils sont traduits, l'œil attentif de l'imprimeur a évité autant que possible l'usage de termes étrangers dans les traductions depuis les langues européennes (*al-lughât al-ifranjiyya*), bien que, tout au début, quand l'imprimerie était dans sa prime jeunesse, on a utilisé beaucoup de termes occidentaux malgré l'existence de termes arabes équivalents.

Il est évident que les imprimeries arabes d'Europe et d'Amérique sont plus nombreuses que dans notre pays. N'était leur sollicitude, rien de la précieuse littérature arabe n'aurait subsisté. Ainsi, nous voyons beaucoup de nos livres arabes nous revenir, après une longue absence, imprimés dans de beaux caractères et hélas, nous aurions aimé dire grammaticalement corrects.

[La langue arabe]

[Le mouvement culturel contemporain est confronté à une tâche urgente, prévient Boustani]

La langue arabe qui exprime une seule idée à l'aide de plusieurs mots et n'a pas la capacité d'exprimer avec un seul mot des idées nombreuses, devrait, en principe, être considérée non comme une langue riche mais comme une langue pauvre.

[Après avoir préconisé une réforme de la morphologie]

et de la syntaxe de manière à rapprocher le dialecte de la langue littéraire, il lance un avertissement:]

Si le littéraire ne se rapproche pas de la langue dialectale, il y aura des conséquences fâcheuses, car cette langue deviendra une langue morte pour l'homme arabe d'aujourd'hui, comme il en a été pour la langue latine chez les peuples romains, le *grabar*⁽¹⁾ chez les Arméniens contemporains et le grec ancien chez les Grecs de notre temps.

Ce serait une perte immense pour tous les Arabes. Leur grandeur des siècles médiévaux est révolue après l'époque où leur civilisation était bien plus avancée que celle des Européens, mais aujourd'hui, les Arabes ont subi un grand retard dans les domaines des sciences, des techniques et de la culture. Certes, les écoles missionnaires diffusent la science et les lumières, mais l'ignorance continue de régner dans nos pays.

[Exhortation]

Ne désespère pas, cher frère, mon contemporain arabe, et ne te nourris pas de haine pour celui qui te dit la vérité. Je voudrais seulement te réveiller de ton profond endormissement et t'inciter à te lever afin que tu profites des sciences actuelles. J'ai la conviction que tu es capable de le faire. Sache qu'un avenir radieux t'attend. Les imprimeries, les écoles et les bibliothèques

(1) Ou krapar. C'est l'arménien classique.

sont les meilleurs garants pour que les fils de la Nation atteignent les rives de la sécurité. Il n'est pas loin le jour où les lieux saints et les couvents se transformeront en écoles. Et pourquoi pas, puisque tout le monde sent jour après jour la force immense que cèle la science, et comprend parfaitement que la connaissance est l'essence de la vie.

[Après un vibrant éloge du sultan Abdel Majid pour les bienfaits apportés par son rescrit impérial de réformes (*Hatt-i Humayun* de 1856) et ses idées humanistes et éclairées, ainsi que pour les libertés accordées aux non musulmans, gens de la *dhimma*, il conclut:]

La croissance du commerce entre les Arabes, le renforcement des relations entre les peuples civilisés, l'augmentation du nombre d'imprimeries et d'écoles, l'instauration d'une nouvelle organisation de l'administration gouvernementale, le progrès des connaissances parmi les fonctionnaires, l'apparition de nouveaux mouvements littéraires, la multiplication des conférences et des recherches sur des sujets littéraires, religieux, politiques et sociaux et la prédisposition à instruire la femme; tout cela renforce notre espoir de voir bientôt apparaître la lune entière dans ce pays où seul un croissant de connaissances éclaire le milieu du XIX^e siècle.

Qitr al-Muhit **Introduction**

Merci à Dieu qui a accordé aux Arabes de s'exprimer dans les plus beaux vocables et a fait de l'arabe comme un grain de beauté sur la joue des langues (sic!).

La revivification (*ihyâ'*) de la langue arabe que les temps ont abîmée, la privant de la lumière éclatante qui aurait pu la vivifier, et provoquant sa déperdition, son ignorance et son oubli, s'impose afin qu'y accède facilement tout locuteur d'arabe qui souhaite l'acquérir et qui serait mû par le zèle patriotique et l'enthousiasme pour l'arabe. Nous avons cru bon de composer ce volume simple de facture et facile à manipuler afin qu'il soit pour les étudiants une lanterne qui les éclaire sur ce qui pose problème dans les mots de la langue dont la possession chez ceux qui la maîtrisent représente déjà la moitié de la connaissance. Car servir la science et en profiter s'appuient sur elle.

Nous l'avons intitulé le diamètre de l'océan (du cercle), *Qitr al-Muhît*, en raison de sa parenté avec notre ouvrage plus long appelé *Muhît al-Muhît*, car il est comme le diamètre du cercle par rapport à sa circonférence.

[Boustani termine en le dédiant à Saïd Pacha, khédivé d'Égypte, auquel il consacre une page entière d'éloges...)

***Nafir Sûriya*, n°1, 29 septembre 1860
Ou « La Première patriotique » (wataniyya)**

De 29 septembre 1860 à avril 1861, al-Boustani publie onze tracts sous le titre du Clairon de la Syrie. Il y prodigue conseils et admonestations aux «enfants de la patrie», en réaction aux violences qui ont ensanglanté la montagne et Damas. Ils sont tous signés: «un amoureux de la patrie».

Enfants de la patrie!

Les horreurs et les méfaits commis cette année par nos criminels en un laps de temps très court ont vu leur écho diffuser partout dans le monde, provoquant tantôt l'angoisse et la pitié, et tantôt la fureur et la colère du monde civilisé. En conséquence, nous voyons arriver les aides envoyées par diverses sources et affluer les armées venues protéger les faibles et punir les coupables et les agresseurs. Cependant, nous voyons trop souvent le groupe des agresseurs se glorifier de ses actes en disant: nous avons sauvé l'honneur. Mais ils ne se rendent pas compte du fait que le monde civilisé considère les actes dont ils sont fiers avec horreur et colère, assimilables à des actes barbares et sauvages,

commis par des gens dépourvus de toute humanité, sans noblesse ni morale, en un mot des voleurs et des bandits. Aussi ce monde civilisé est d'accord pour infliger la pire des punitions aux prédateurs et châtier les agresseurs. D'un autre côté, nous voyons que les catégories les plus meurtries ont l'illusion que les armées sont venues pour les venger et leur permettre de faire couler le sang de leur ennemi et de récupérer leur argent, mais c'est là une interprétation erronée des visées des puissances étrangères. S'ils s'engageaient sur cette voie, ils s'exposeraient à la colère et s'attireraient les punitions les plus dures à l'instar des agresseurs, et la pitié laisserait la place à la dureté, entraînant d'immenses pertes. Que ces gens sachent que le moment de prouver leur courage et leur force est révolu, et qu'il n'est plus acceptable et légitime qu'ils s'arment, sauf ceux que les autorités ont choisi à cet effet.

Ceci étant dit, il ne leur reste qu'à se confier aux autorités ainsi qu'aux pays amis venus leur assurer la tranquillité et garantir leurs biens, et attendre patiemment les actions de bienfaisance que les puissances mondiales vont engager selon des règles entendues et avec des moyens convenus d'avance sans ignorer l'avis des habitants. [...]

Enfants de la patrie,

Vous buvez tous la même eau, vous respirez tous le même air. La langue que vous parlez, le sol que vous foulez au pied, vos intérêts, vos traditions, sont les mêmes. Et si vous êtes encore ivres du sang de vos frères dans la patrie, ou grisés par l'immensité des malheurs que vous avez subis, il ne fait pas de doute que vous sortirez bientôt de cette turbulence et que vous comprendrez le sens de ces conseils et leur intérêt général [...]

Un amoureux de la patrie.

Nafir Suriya, n°4, 25 octobre 1860⁽¹⁾
[Des droits et des devoirs]

[...]

Enfants de la patrie,

Les hommes de la patrie (*ahl al-watan*) ont des droits sur leur patrie, de même que la patrie a des devoirs à l'égard de ses membres. Plus les droits sont pleinement garantis, plus l'attachement à la patrie, l'envie et le plaisir de remplir ses devoirs seront grands, cela va de soi. Parmi les droits que la patrie est tenue de garantir à ses enfants, les plus importants sont: leur vie, leur famille et leurs biens.⁽²⁾ Et aussi la liberté [d'exercer] leurs droits civiques, moraux (*adabiya*), religieux, et notamment la liberté de conscience en matière de croyance religieuse. Combien de nations ne se sont-elles pas sacrifiées pour [défendre] leur liberté. Et ce qui accroît l'amour de la patrie, c'est le sentiment chez ses enfants que le pays est leur pays, que leur bonheur réside dans sa prospérité et sa tranquillité et que leur malheur vient de sa ruine et de son déclin. Et ce qui accroît leur envie de voir la patrie réussir et leur désir de la voir progresser, c'est d'avoir une part active

(1) Id., pp. 21-23.

(2) Littéralement: leur sang, leur honneur et leur argent : *damm*, *charaf*, *mâl*.

dans son fonctionnement et de participer au bien général. Car plus ils sont tenus responsables, plus ces sentiments seront puissants.

Parmi les devoirs dus par les enfants à leur patrie, il y a l'amour. Un *hadith* dit: «L'amour de la patrie fait partie de la foi.» Combien sont-ils nombreux ceux qui ont dépensé leur vie et leur argent par amour de la patrie? Quant à ceux qui substituent à l'amour de la patrie le fanatisme religieux et sacrifient le bien de leur pays pour des buts personnels, ceux-là ne méritent pas d'être associés à la patrie car ils en sont les ennemis. Ni non plus ceux qui ne font aucun effort pour empêcher les actes qui pourraient nuire à la nation, ou pour réduire leur impact. Combien peu sont ceux qui ont manifesté leur amour de la patrie au cours de cette difficile [récente] période? [...]

Enfants de la patrie,

Nos pays qui sont réputés parmi les meilleurs au monde pour leur air, leur eau, leur fertilité, le bon souvenir qu'on en garde, leur grandeur, ont subi depuis plusieurs générations la corruption infligée par un groupe (*qawm*) non civilisé de ses habitants. C'est la raison de leur retard par rapport à d'autres pays. Plus encore, ils ont connu la destruction à la suite des

derniers événements (*harakât*⁽¹⁾). Cependant, nous espérons qu'avec la grâce de Dieu et le soutien de l'État ottoman et des puissances étrangères amies, le choc récent dont l'écho est parvenu aux quatre coins du monde sera le départ d'un bien immense et inaugurerà une nouvelle époque pour la Syrie [...]

(1) *Harakât* et *ahdâth* sont les deux termes utilisés à l'époque pour parler des conflits de 1841 à 1860.

***Nafir Suriya* n°5, 1^{er} novembre 1860**

Enfants de la patrie!

La pire des choses qui se trouve sous le ciel est la guerre, et la pire des guerres, la plus laide et la plus terrible est la guerre civile qui oppose les habitants d'un même pays pour un bénéfice dérisoire et un objectif vil. Car en plus d'être contraire aux principes de justice et d'outrepasser les droits (prérogatives?) de ceux qui détiennent le pouvoir, la guerre civile contredit totalement les droits et les sensibilités les plus nobles, les plus aimables, les plus élevés comme les droits du voisinage, de la fraternité nationale, de la reconnaissance, de l'empathie naturellement ancrée en chacun envers son voisin et l'enfant de la patrie dans celui qui a rempli les droits de l'héroïsme et de l'humanité. Et la pire des guerres civiles est la guerre qui a répandu ses flammes cette année, provoquant le blocage de nombre d'activités et d'intérêts religieux, littéraires, civils, et a coûté au pays et au monde des pertes, des dépenses et des dangers énormes.

Enfants de la patrie!

Que disons-nous aux étrangers pour expliquer les actes des enfants de notre patrie sinon qu'ils sont mus

par la stupidité, l'absence de civilité et la prédominance des instincts sur les forces de la raison. Intervenant dans des conditions exceptionnelles, leurs actes sont-ils sans doute excusable aux yeux des gens nobles. Que peut-on espérer d'un pays dont les habitants sont des bandes tribales dont les motivations, les tempéraments, les envies et les intérêts divergent, et dont la plupart n'ont cure de l'intérêt général, et beaucoup ne croient pas que c'est leur patrie. Ces tribus se sentent pris entre deux appartenances qui les attirent tantôt dans un sens tantôt dans l'autre, si bien qu'elles ne persévèrent même pas dans une direction pendant une génération. Et malheureusement, elles se trouvent dans l'un et l'autre cas très éloignées du siège du gouvernement c'est-à-dire de la capitale de l'empire et de son contrôle, laissées à la merci de gens dont l'histoire ainsi que les ancêtres nous disent qu'ils agissent bien souvent au détriment de leurs subordonnés et qu'ils répandent la corruption et la ruine. De plus, elles sont l'objet de visées civiles et religieuses antagonistes et d'organisations opposées, avec entre elles un écart immense. Nous ne connaissons aucun pays au monde que le sort a voué comme celui-ci à semblables développements. Il a été prospère pendant longtemps, et sa population a conservé des qualités que nous voyons encore orner sa majorité, telle que la générosité, la dignité, l'honneur, le courage, et

d'autres qualités qui font espérer qu'elle s'engagerait dans la voie du progrès et de la civilisation si elle était coiffée par des institutions adaptées aux temps actuels et tendues vers le bien du pays et la sécurité de ses habitants. Celui qui aura constaté de lui-même, sans apriori ni arrière-pensées, ce que nous avons décrit, pourra-t-il excuser encore les actes hostiles et intolérables des habitants et s'abstenir de critiquer les hésitations dans leur administration?

Enfants de la patrie,

En feuilletant le livre des faits advenus dans ce pays et en examinant le fil des événements afin de comprendre ce qui s'est passé et ce qui adviendra, je dois malheureusement dire qu'il est rempli de guerres et de catastrophes. La malignité dont on peut dire qu'elle est aveugle et qu'on la trouve comme un méchant point noir sur chacune des pages de notre livre a remplacé avec arrogance l'amour de la patrie. Le principe animal et surnois hérité des barbares s'est souvent imposé et a sévi aux meilleurs moments de ce pays quand celui-ci jouissait du calme, du succès, de la prospérité et de la paix. Il a provoqué la ruine et la perte des biens et des âmes. Pendant ces jours de malheur, il s'est trouvé un groupe de gens aimant la

patrie qui ont posé sur la tête de cette intention maligne une grosse pierre destinée à l'affaiblir ou l'anéantir. Mais à peine quelque temps est-il passé que les événements ont ébranlé cette pierre, et la malignité a relevé la tête et a infligé ses méfaits. Que ne lui ont-ils pas mis la pierre au cou avant de la jeter au fond de la mer. Cette intention maligne est susceptible de prendre des couleurs différentes et de se greffer sur des groupements honorables comme les Qaysites et les Yéménites⁽¹⁾, les Jumblatis et les Yazbakis. Mais son expression la plus vile est celle des dernières années où elle s'est coulée dans des dénominations anciennes et sacrées pour les gens, telles que chrétiens et druzes, ou musulmans et chrétiens⁽²⁾, car elle savait combien ces dénominations qui s'étaient perdues sous des appellations anciennes avaient de force magique à l'ombre du principe que les habitants de notre pays appellent l'appartenance ou *jinsiyya*. Si bien que sa force était décuplée et son impact exceptionnel.

Et tandis que, pendant une nuit noire, nous observions depuis cette ville [Beyrouth], d'immenses

-
- (1) Il s'agit d'une ancienne rivalité entre tribus qui a perduré dans les temps modernes. Les deux coalitions qaysite et yéménite regroupaient dans toute la Syrie des tribus de confession différente.
 - (2) Figurent ici les dénominations des chrétiens, l'ancienne *nasrânî*, et la nouvelle *masihî*.

flammes s'élever dans le Matn libanais, c'était comme si devant nous le feu de la malignité s'élevait en même temps que la fumée des maisons. Si ce que nous avons prédit devait se réaliser, réjouissez-vous car le calme et la paix viendront après le décès du parent. Nous vous présentons nos condoléances tout en vous disant de ne pas vous attrister de l'avoir perdu. On a soutenu ici et là que celui qui n'était pas mû par une intention n'avait pas de religion, et qu'il serait le descendant de barbares dont la religion convient. Mais quel est l'intérêt de la religion si elle était guidée par un dessein (malin).

Enfants de la patrie,

Nous vous avons souvent entendus dire que c'était le troisième désastre en moins de vingt ans. Chaque fois, vous vous êtes engagés dans la guerre civile et vous avez fait le compte des profits et des pertes. Qu'avez-vous donc gagné? L'un d'entre vous est-il devenu roi, général ou ministre, a-t-il amélioré son statut, s'est-il enrichi? Qu'en est-il résulté sinon des veuves, des orphelins et des pauvres, ainsi que la destruction, l'humiliation aux yeux des gens sages et des étrangers, la réduction de la main d'œuvre dont le travail assidu est pourtant nécessaire pour la construction du pays et la paix de ses habitants, et enfin la disparition des hommes les plus sages, les plus riches,

les plus avisés. Aujourd'hui, ne serait-il pas préférable, pour votre propre intérêt, de modifier le dessein aveugle qui vous motive, lequel n'est rien d'autre qu'un amour de soi au détriment de l'amour de la patrie, de l'affection, de la proximité et de la solidarité, dont dépend le succès du pays, et la capacité à repousser Satan, à généraliser l'honneur et à remémorer la proximité ancienne des gens, et à retrousser les manches afin d'atténuer les malheurs et de compenser les destructions. Il sera alors possible d'avancer la main dans la main pour le bien de la patrie, en sachant que vous êtes l'un pour l'autre une protection et non un ennemi. Cette voix ne devrait-elle pas être celle de vos sages et l'opinion de tous ceux qui veulent votre bien et empêchent de se produire des suites néfastes. Ainsi, les coupables parmi vous doivent rendre compte de leurs actes sans hésitation, et les victimes réclamer leurs droits avec gentillesse et grandeur d'âme (*hilm*), et cela par l'intermédiaire des responsables qui tiennent leur pouvoir de Dieu et qui ne brandissent pas l'épée indûment.

Enfants de la patrie,

Avant les événements, nous avons été maintes fois tenté de lancer ce «Clairon» à votre intention afin de vous mettre en garde contre les conséquences néfastes

des guerres civiles. Mais ayant constaté qu'une mélodie obsédait les habitants et qu'ils se sentaient contraints de l'entendre, nous nous sommes dit, et bien des sages l'ont dit: le son pur du clairon amoureux de la patrie serait sans nul doute recouvert par le son rugueux des tambours du dessein maléfique. Nous nous sommes alors abstenu.

Aujourd'hui, après avoir assisté à l'embrassement de cette malignité, nous nous sommes dit qu'il serait bon de panser les blessures en indiquant ce qui nous paraît apporter un bénéfice même partiel à la patrie, en espérant que cela sera reçu en dépit de son insuffisance. A nous d'écrire et de rappeler, à vous de lire et de réfléchir, et à Dieu de déterminer les suites. Que Dieu vous accorde longue vie!

Un amoureux de la patrie

Al-Jinan (1870-1878)

À vous ce journal qui vient de paraître
Tel un paradis⁽¹⁾ qui a porté des fruits
C'est pourquoi nous l'avons nommé Jinan

Jinan est le pluriel de *Janna*, jardin, paradis. Boustani est le jardinier... C'est le jardinier Boustani qui livre au public régulièrement les fruits qu'il a récoltés!

En exergue cette expression répétée dans chaque livraison: «L'amour de la patrie est un acte de foi ».

Adresse au lecteur, signée Boutros al-Boustani:

Grâce aux efforts des gens haut placés, il existe aujourd'hui en langue arabe de nombreuses gazettes qui diffusent des connaissances générales tant scientifiques que littéraires, historiques, industrielles, commerciales, publiques(*madaniyya*) et bien d'autres choses qui se passent dans les pays étrangers dont les bienfaits sont avérés pour le public spécialisé ou non. En effet, les gazettes peuvent être un moyen de favoriser les connaissances générales, de consolider leurs fondements au sein du public, de renforcer l'échange entre les

(1) *Firdaws* dans le texte, paradis ou jardin.

nations, de ranimer la langue, de l'améliorer et de préserver l'entente générale à son sujet et le renforcement de ses éléments nationaux dans ses rubriques en ouvrant une rubrique aux gens du savoir et un espace aux gens de plume.

Ayant constaté l'attente et le souhait des locuteurs de langue arabe dans notre partie et des étrangers à vouloir obtenir un media de ce type, nous avons beaucoup réfléchi au grand besoin de notre langue et des enfants de notre patrie, si bien que nous avons décidé, en nous appuyons sur Dieu de passer de l'intention à l'acte en créant un journal de langue arabe intitulé al-Jinan, soit le pluriel de al-Janna (le jardin/ le paradis) contenant les éléments positifs mentionnés ci-dessus, fournis de notre plume ou de celle de toute personne souhaitant nous apporter des morceaux précieux de son cru ou par traduction dans les rubriques mentionnées.

Suit un paragraphe informant le lecteur sur le rythme de parution (tous les quinze jours), le prix d'achat à Beyrouth et au Liban d'une part, et au-delà d'autre part.

Suit le sommaire du premier volume qui réunit les numéros 1 à 24. Le premier, consacré à la politique de Rachid pacha, date de janvier 1870.

Al-Jinan 2 (1871)⁽¹⁾
Arrêté du gouverneur de Beyrouth

Rachid Pacha à Boutros et Salim Boustani au sujet des deux journaux.

Le Pacha a pris connaissance de ce qu'ils ont mentionné: «Les deux journaux parus récemment à Beyrouth, c'est-à-dire *al-Jinan* et *al-Janna*, ont reçu l'acquiescement du public pour ce qu'ils font preuve comme principe de vérité et comme loyauté à l'égard de notre État souverain. Il en résulte des bénéfices importants et une grande impulsion donnée à l'élargissement du cercle des connaissances et des biens industriels et commerciaux.

Cela a suscité mon agrément et m'a amené à approuver [la parution] des deux journaux sus mentionnés. Recevez donc tous mes remerciements pour ce que vous apportez au bénéfice du gouvernement et de la nation (*watan*). Nous avons placé les deux journaux sous notre regard bienveillant et l'avons fait notifier, conformément à la règle, à M. Khalil Effendi Al-Khouri, le directeur de l'imprimerie à Beyrouth, afin que, s'il se trouvait dans ces journaux quelque élément à signaler ou à critiquer, il s'adresse à nous afin de l'examiner, ceci en vue de vous encourager à poursuivre ce service important et utile [...].

Signé Muhammad Rachid, le 8 décembre 1870.

(1) P. 17.

Ce qu'ils ont dit sur lui...

Le style de Maître Boutros al-Boustani me rappelle celui des traducteurs de l'époque abbasside qui ont nourri la première Nahda en sciences et connaissances. Boutros al-Boustani ne possède pas l'éloquence des grands auteurs, ni leur inventivité, ni la pertinence de leurs expressions... C'est un traducteur et un transmetteur, et il a excellé en cela. Car, s'il est vrai que l'éloquence nous a manqué à son époque, nous avons bien plus besoin des arts modernes et des sciences de l'ère nouvelle.

[...] Celui qui lit les œuvres de Maître Boustani, ses journaux, ses revues, ses livres, constate que ce grand homme, à la haute stature, avait le souci de mettre en arabe ce qui était utile et à rénover le système de classification. Et son amour de la simplification l'a amené à écrire dans un style qui avait été adopté par les traducteurs chrétiens du temps des califes Haroun al-Rachid et Ma'moun. »

Maroun Abboud,
Ruwwâd al-Nahda al-hadîtha,
Dâr al-thaqâfa, Beyrouth, 1966, pp. 204-205

Combien de fois ne lui ai-je pas conseillé de reposer son esprit afin de ménager sa santé, et sa réponse était toujours qu'il nous fallait mourir la plume à la main. Je me souviens maintenant d'un incident survenu au démarrage de la première presse de Syrie qui fonctionnait à la vapeur. Il l'a examinée un instant et a déclaré: As-tu compris ce que dit cette machine? J'ai répondu que non, et il a dit: J'ai l'impression que chaque fois qu'elle effectue une rotation, elle dit: Je suis là pour le bienfait de la Syrie.

[...] Quant à sa piété, ce n'était pas quelque chose qu'il affichait au vu de tous. Elle était comme il fallait qu'elle soit, en d'autres termes, elle restait entre lui et le Créateur. Seuls ceux qui étaient proches de lui la percevaient.

Cornelius Van Dyck

Extrait de l'oraison funèbre publiée dans l'encyclopédie
Da'irat al-ma'arif, vol. 7, 593-594

Il faisait tout pour conférer la plus grande limpidité à ses productions notamment intellectuelles. Et quiconque passerait en revue ses œuvres tant linguistiques, que scientifiques et éducatives, ne manquerait pas de percevoir la volonté de clarté qui l'animait et il verrait se dégager la structure de l'œuvre de façon manifeste

dans son ordre rationnel et son sommaire. Il ne rencontrerait alors aucune difficulté pour le comprendre. La même chose peut se dire de la construction de ses œuvres et de leur composition aisée. C'est là sans doute son plus grand apport. Alors que beaucoup d'écrivains du XIX^e siècle se mettaient dans les pas des Anciens en imitant leur style orné de métaphores sans vie, de comparaisons ridicules et de rimes stupides, que personne ne comprenait plus dans la société de leur époque et qui faisaient perdre du temps au lecteur, Boustani choisissait les mots les plus simples, les expressions les plus claires et les constructions les plus évidentes. Ainsi, le lecteur d'aujourd'hui qui parcourt les premiers numéros d'*al-Jinan* sera surpris des pensées élevées et des remarques percutantes qui sont exposées avec des mots simples dans des phrases quasi prosaïques.

Fouad Ephrem al-Boustani
Al-Rawâi, 22, *al-Mu'allim Boutros al-Boustani*, 4^e
édition, 1975, pp. 82-83

[...] Un petit hebdomadaire, le premier journal politique jamais publié dans le pays, entièrement voué à prêcher la concorde entre les différentes croyances et l'union dans la recherche de la connaissance. Car la

connaissance, arguait-il semaine après semaine dans les colonnes les plus sincères de son journal, mène aux lumières, et les lumières à la mort du fanatisme et à la naissance des idéaux défendus ensemble.

George Antonius
The Arab Awakening, 1939, pp. 49-50

Boustani partage le point de vue des réformateurs ottomans. Si la Syrie doit devenir vraiment civilisée, elle a besoin que ses gouvernants adoptent deux mesures. D'abord des lois égales pour tous et adaptées à l'époque, prenant en compte l'affaire en question et non la personne, et fondées sur une séparation entre les domaines religieux et séculier. Ensuite, l'éducation doit se faire en arabe. La Syrie ne doit pas devenir une Babel de langues comme elle est une Babel de religions.

Albert Hourani
L'Âge d'un monde arabe libéral, Atlante, p. 133.

Bibliographie

Œuvres de Boutros al-Boustani

Ta'lim al-nisâ' (L'éducation de la femme), conférence de 1849 publiée en brochure et reprise dans *al-Jinan*, 12 (1882), pp. 207-2014.

Khutbah fi âdâb al-'Arab (conférence sur la culture des Arabes de 1859), éd. par Yusuf Qizma Khuri dans *Al-Jam'iyya al-Sûriyya lil-'ulûm wa 'l-funûn*, 1847-1852, Dar al-Hamra, Beyrouth, 1990, pp. 101-117.

Khitab fi 'l-Hay'a al-Ijtimâ'iyya wa 'l-Muqâbala bayna al-'Awâ'id al-'Arabiyya wal-Ifranjiyya, (conférence sur les coutumes des Arabes et des Européens), éd. par Yusuf Qizma Khuri (ed.). Ibid., pp.204-217.

Charh dîwân al-Mutanabbî (études des poèmes d'al-Mutanabbî, d. 354/965), Beyrouth, 1860.

Qissat As'ad Chidiâq bâkûrat Suriya (Histoire de *As'ad Chidiâq*), Beyrouth, 1860.

Ta'rikh Nâbülyûn al-awwal imbarâtûr Faransâ (Histoire de Napoléon 1^{er} empereur des Français), Beyrouth, 1868.

Traductions

Kitâb al-bâb al-maftûh fi a'mâl al-rûh (avec Eli Smith), Beyrouth, 1843 (sélection de textes religieux)

Kashf al-hijâb fi 'ilm al-hisâb (manuel d'arithmétique), Beyrouth, 1848

Misbâh al-tâlib fi bahth al-matâlib (manuel d'arithmétique), Beyrouth, 1854.

Kitâb al-tuhfa al-bustaniyya fi 'l-asfâr al-Karûziyya (La Vie et les aventures de Robinson Crusoe), Beyrouth, 1861.

La Bible, Beyrouth, 1865. Collaboration à la traduction avec Eli Smith, Cornelius Van Dyck, Nassif al-Yaziji et al.

Journaux, éditions

Nafîr Sûriya, 1860-1861, édité et suivi d'une étude par Y. Qizma Khouri, Dar al-Fikr li'l abhâth wa'l-nachr, Beyrouth, 1990

Al-Jinân, 1870-1882, la version numérisée est consultable notamment dans BIMA (ou Alexandrina, documents numérisés).

Tannous al-Chidiaq, *Kitâb akhbâr al-a'yân fi jabal Lubnân* (Chronique des notables du Mont-Liban) édité par B. al-Boustani, Beyrouth, 1859.

Ouvrages lexicographiques

Muhît al-Muhît, dictionnaire en 2 volumes, Beyrouth, 1869-1870. Réédité en 1977 par la Librairie du Liban

Qitr al-Muhît, dictionnaire, version abrégée du précédent, Beyrouth, 1871.

Dâ'irat al-ma'ârif, encyclopédie en onze volumes dont six achevés du vivant de Boutros al-Boustani, Beyrouth, 1876-1887.

Études consacrées à Boutros al-Boustani

Butrus Abu Manneh, «The Christians between Ottomanism and Syrian Nationalism. The Ideas of Butrus al-Bustani», *International Journal of Middle East Studies*, v. 11, n°3, 1984, pp. 287-304.

Fayiz Alameddin, *Athar al-mu'allim Butrus al-Bustani fi'l-nahda fi Lubnân*, Dar al-Farabi, 2005

Dominique Avon et Abdellatif Idrissi, « Deux générations de Bustânî. Autour de l'identité méditerranéenne », in Dominique Avon et Alain Messaoudi (dir.), *De l'Atlas à l'Orient musulman, contributions en hommage à Daniel Rivet*, Karthala, 2011.

Rana Issa, « Biblical Reflections in the Arabic Lexicon. The impact of the 1857 translations of the Bible on the Arabic Language », *Babylon, Nordisk tidsskrift for Midtostenstudie*, 2012 (2), pp. 58-67.

John Jandora, *Butrus al-Bustani: Ideas, Endeavors, and Influence* (Ph.D diss., University of Chicago, 1981).

– “Butrus al-Bustani, Arab Consciousness, and Arabic Revival.” *Muslim World*, 74: 2 (1984), pp. 71–84.

Christine Lindner, «Rahil 'Ata Bustani. Wife and Mother of the Nahda», in Adel Beshara (ed.), *Butrus al-Bustani. Spirit of the Age*, Phoenix Publishing, Melbourne, 2014, pp. 49-67.

Yusuf Qizma Khuri, *Rajul sabiq li-'asrihi: al- Mu'allim Butrus al-Bustani 1819-1883*, éd. al-Ma'had al-malaki li'l-dirâsât al-dîniyya, éditions Bissan, Amman, 1994. Version abrégée de la thèse de même titre. Un exemplaire numérisé se trouve à la bibliothèque de l'Université américaine de Beyrouth (accès réservé).

Karam Rizk, «Le Regard de Butrus al-Bustani sur les Arabes et les Européens», in Bernard Heyberger et Carsten Walbinder (dir.), *Les Européens vus par les Libanais...*, pp.121-139.

Stephen Sheehi, «Epistemography of the Modern Arab Subject: Al-Mu'allim Butrus Al-Bustani's *Khutbah Fi Adab- Al'Arab*», <https://publicjournals.yorku.ca>, pp. 65-84

– «Inscribing the Arab-Self: Butrus al-Bustani and Paradigms of Subjective Reform», *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 27, 2000/1, pp. 7-24.

Emma Zach, «Subversive Voices of Daughters of the Nahda: Alice al-Bustani and Riwâyat Sa'iba (1891)», in *Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 9 (2011), pp. 332-357.

Études générales

George Antonius, *The Arab Awakening*, Lippincott C°, Philadelphie, 1939.

C. Ernest Dawn, *From Ottomanism to Arabism. Essays on the Origins of Arab Nationalism*, University of Illinois Press, Urbana, 1973.

Bernard Heyberger et Carsten Walbinder (dir.), *Les Européens vus par les Libanais à l'époque ottomane*, Orient-Institut der DMG, Beyrouth, 2002.

Thomas Hodgkin, «George Antonius, Palestine and the 1930s», in Derek Hopwood (ed.), *Studies in Arab History*, St Anthony's/Macmillan Series, 1990, pp. 77-102.

Derek Hopwood (ed.), *Studies in Arab History*, St Anthony's/Macmillan Series, 1990.

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, 1^{ère} éd., 1962; traduit en français sous le titre: *L'Âge d'un monde arabe libéral*, Atlante, 2016.

Albert Hourani, «The Arab Awakening Forty Years After», in D. Hopwood, *ibid.*, pp. 21-40.

Henry Harris Jessup, *Fifty-Three Years in Syria*, 2 volumes, 1910

Aleksandra Kobiljski, «Un modèle américain? Les collèges protestants de Beyrouth et de Kyoto, 1860-1975 », *Mondes*, 2 n°6, 2014, Armand Colin, pp. 171-193.

Thomas Philipp (ed.), *The Syrian Land in the 18th and 19th Century. The Common and the specific in the historical experience*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 1992.

Itamar Rabinovich, «Syria and the Syrian Land: the 19th Century Roots of 20th Century Developments », in Thomas Philipp, *ibid.*, pp. 43-54.

Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: the Formative Years, 1875-1914*, John Hopkins Press, Baltimore, 1970.

A.L. Tibawi, *A Modern History of Syria, Including Lebanon and Palestine*, Macmillan, St Martin's Press, 1969.

Chantal Verdeil, «Travailler à la renaissance de l'Orient chrétien. Les missions latines en Syrie (1830-1945) », *Proche-Orient*, 51, 2001, fasc. 3-4, p. 267-316.

Nazik Saba Yared, *Secularism and the Arab World (1850-1939)*, Saqi Books, Londres, 2002.

Zeine N. Zeine, *The Emergence of Arab Nationalism, with a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near-East*, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1958; Caravan Books, Londres, 1973.

Uta Zeuge-Buberl, *The Mission of the American Board in Syria. Implications of a Transcultural Dialogue*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2017.