



Le moine et l'échanson ou le Kitâb al-Diyârât d'al-Shâbushtî et ses lecteurs

Katia Zakharia

► To cite this version:

Katia Zakharia. Le moine et l'échanson ou le Kitâb al-Diyârât d'al-Shâbushtî et ses lecteurs : Une certaine représentation du couvent chrétien dans le monde arabo-musulman médiéval. Bulletin d'Etudes Orientales, 2002, 53-54, pp.59-73. halshs-00706509

HAL Id: halshs-00706509

<https://shs.hal.science/halshs-00706509>

Submitted on 10 Jun 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LE MOINE ET L'ÉCHANSON,
OU LE *KITĀB AL-DIYĀRĀT* D'AL-ŠĀBUŠTĪ ET SES LECTEURS

UNE CERTAINE REPRÉSENTATION DU COUVENT CHRÉTIEN
DANS LE MONDE MUSULMAN MÉDIÉVAL

Katia ZAKHARIA

Université Lyon 2 / GREMMO, LLMA (ENS-lsh)

*Once upon a time there was a tavern
Where we used to raise a glass or two
Remember how we laughed away the hours
And dreamt of all the great things we could do
Those were the days my friend
We thought they'd never end
We'd sing and dance for ever and a day
We'd live the life we choose
We'd fight and never loose
For we were young and sure to have our way...*

Dans les textes produits par le monde arabo-musulman classique, le couvent chrétien (*dayr*) fait l'objet de divers traitements thématiques¹, parmi lesquels celui qui l'assimile à une taverne (*ḥāna*). C'est ce dernier thème qui sera examiné ici, quoiqu'il puisse être considéré, au regard d'autres thèmes littéraires, comme secondaire ; ce qui ne préjuge pas de l'intérêt que peut présenter son étude. En effet, il serait dommage de ne pas revenir, notamment à

1. Grâce aux moyens que l'informatique met aujourd'hui à la disposition du chercheur, auxquels je reviendrai plus loin, l'examen de près de 3000 occurrences du terme *dayr* (*dayr*, *al-dayr* et *dayran*), de près de 150 occurrences du terme *diyārāt* (*al-diyārāt*, *adyira*, *al-adyira*), dans près de 1700 ouvrages, sur le site de la bibliothèque virtuelle www.alwaraq.com, s'il ne peut prétendre dans l'absolu à l'exhaustivité, permet de relever et d'affirmer, outre le thème associant le couvent à la taverne, la représentativité des thèmes littéraires suivants : le *dayr* lieu de soin, espace de savoir et de sagesse, lieu d'hérésie, lieu de piété, lieu d'asile et d'exil, lieu d'hospitalité, lieu du pacte entre musulmans et *ḡimmīs*, lieu d'aventures amoureuses, espace de miracles et de merveilleux, enfin — et surtout — le *dayr*, témoin du triomphe de l'islam (ce dernier thème étant décliné à son tour en divers motifs, dont essentiellement, le *dayr* augure de l'avènement de l'islam, espace de triomphe de l'islam par rapport au christianisme notamment par les conversions, espace de triomphe de la morale islamique entre protagonistes musulmans, espace d'affirmation ou de dénonciation des orientations politico-religieuses islamiques, lieu aboli par l'islam dans le cadre de récits sur la fondation mythique de certaines villes). Sont exclus de ce classement les emplois désémanés de *dayr* dans des toponymes et les explications données sur ce terme par les lexicographes.

l'aide des moyens de l'informatique documentaire (qui sont aujourd'hui les nôtres), à l'examen d'une équation qui, dans une apparente impunité, réussit le double exploit de placer simultanément une maison religieuse – le couvent – hors des lois du système culturel dont elle est le produit – le christianisme – et hors de celles du système culturel dont elle est devenue l'hôte ² – l'islam.

Dans l'article consacré au *dayr* dans l'*Encyclopédie de l'Islam*, Dominique Sourdel propose la synthèse suivante des informations livrées par les textes sur les relations du couvent et de la taverne :

Aussi bien, les couvents chrétiens recevaient-ils de nombreux visiteurs musulmans attirés par les tavernes qui étaient généralement installées dans leur voisinage et où l'on pouvait acheter et boire du vin en toute liberté ; leurs abords étaient souvent [...] des lieux de divertissement, voire de débauche. Ainsi s'explique que les couvents chrétiens soient si souvent mentionnés dans les poésies bachiques et érotiques et que maints récits fassent allusion à la conduite équivoque de certains de leurs occupants. Ainsi s'explique également que les auteurs musulmans leur aient consacré, au III/IX^e et surtout au IV/X^e siècles, des ouvrages entiers, recueillant les vers où ils figuraient et les anecdotes relatives aux personnages qui les fréquentaient. Le seul qui nous ait été conservé est le *Kitāb al-Diyārāt* d'al-Šābuštī (m. 388/998) ³.

En écrivant « Ainsi s'explique que les couvents chrétiens soient si souvent mentionnés dans les poésies bachiques et érotiques et que maints récits fassent allusion à la conduite équivoque de certains de leurs occupants », D. Sourdel semble, comme je le montrerai, amplifier quelque peu l'importance du thème du *dayr*-taverne, que ce soit dans la poésie bachique et érotique, ou dans la prose en langue arabe. Mais son propos n'en illustre pas moins l'intérêt de faire le point sur ces ouvrages, qui décrivent un couvent où l'on boit plus qu'on ne prie, particulièrement celui d'al-Šābuštī ⁴, et d'examiner la manière dont les successeurs de cet auteur utilisent à leur convenance son *Kitāb al-Diyārāt*, comme une matière première à partir de laquelle ils réinventent chacun son propre discours sur le couvent.

L'affirmation de D. Sourdel « que les ⁵ auteurs musulmans [...] ont] consacré [à ces couvents tavernes], au III/IX^e et surtout au IV/X^e siècles, des ouvrages entiers ⁶ [...] », qui peut porter à interpréter le pluriel comme l'indice du nombre élevé de ces ouvrages, trouve un écho chez Ibn Ḥallikān. Ce dernier écrit, dans la bio-bibliographie qu'il consacre à Šābuštī :

Il a composé de bons ouvrages, dont *Kitāb al-Diyārāt*, dans lequel il mentionne chaque couvent d'Iraq, de Mossoul, du Šām, de l'Arabie et des terres d'Égypte, tous les poèmes dits à propos de chacun des couvents, et ce qui s'y passait. Cet ouvrage est à la manière des *Diyārāt* composés par [les deux frères surnommés] al-Ḥālidiyyān ou Abū al-Farağ al-Iṣfahānī ; sachant que de nombreux [autres] ouvrages ont été [par ailleurs] consacrés à ces couvents ⁷.

2. Hôte ou otage, selon les moments historiques et les conditions politiques et sociales.

3. D. SOURDEL, « Dayr », in *EI*, II, p. 200-202 ; p. 201.

4. AL-ŠĀBUŠTĪ, *Kitāb al-Diyārāt*, éd. Ğurğis 'Awwād, Bagdad, al-Ma'ārif Press, 1951.

5. C'est moi qui souligne.

6. C'est moi qui souligne.

7. IBN ḤALLIKĀN, *Wafayāt al-A'yān*, vol. 3, Beyrouth, Dār Šādir et Dār al-Fikr, s. d., p. 319-320 ; p. 319.

Dans ce passage, où il affirme que ces ouvrages sont nombreux (*tawālīf kaṭīra*), Ibn Ḥallikān n'en mentionne donc que deux, outre celui d'al-Šābuštī, dont il magnifie largement le contenu, comme nous le verrons. Le seul autre ouvrage de même genre dont il soit fait mention dans le reste des *Wafayāt* est celui d'al-Iṣfahānī⁸. L'emploi par Ibn Ḥallikān du qualificatif « nombreux », abusif s'il ne parle que de quatre titres, se justifierait-il par l'existence d'ouvrages dont il aurait eu connaissance et qu'il aurait omis de mentionner ? Tout dépend de ce dont on parle. S'il s'agit d'ouvrages qui traitent des couvents, sans préjuger de la manière dont ils en traitent, notamment les monographies composées en arabe par des auteurs chrétiens ou les encyclopédies à entrées toponymiques composées par les géographes, on peut aboutir à une liste plus conséquente. S'il s'agit spécifiquement d'ouvrages à la manière de celui d'al-Šābuštī, ayant pour thème dominant le couvent en tant que taverne, on a vite fait le tour de ceux qui figurent dans les sources anciennes dont nous disposons ; et encore, sous réserve que soit effectivement fondée l'analogie que nous voyons entre ces ouvrages, perdus rappelons-le, et connus seulement par leur mention dans d'autres sources ou par quelques citations qui leur sont empruntées.

En l'état actuel de la recherche, l'évaluation de G. Troupeau, estimant que « ce genre est représenté [...] par une demi-douzaine d'ouvrages »⁹, donne une idée exacte des recueils qui nous sont connus, par leur titre, par quelques extraits ou, dans le cas singulier du recueil d'al-Šābuštī, par son contenu¹⁰. Cependant, l'affirmation précédant cette estimation, selon laquelle « Né au IX^e siècle, ce genre est représenté jusqu'au XI^e »¹¹, qui risque d'être interprétée comme l'indice d'un étalement dans le temps de la production de ces textes, peut laisser à penser que l'expérience fut bien moins éphémère que je crois pouvoir le montrer.

En d'autres termes, mon propos est d'examiner l'émergence, puis les transformations et la dilution, de ce qui peut être considéré comme un « genre extrêmement intéressant »¹², mais néanmoins « avorté » ou du moins sans véritables prospérité ni postérité. En effet, sans

8. IBN ḤALLIKĀN, *op. cit.*, p. 307-309 ; p. 308.

9. G. TROUPEAU, « Les couvents chrétiens dans la littérature arabe », in *La Nouvelle revue du Caire*, volume I, Le Caire, 1975, p. 265-279 ; p. 265.

10. Que l'histoire littéraire n'ait pas jugé devoir en retenir d'autres ou qu'il n'y en ait pas eu davantage qui aient été composés. S'agissant du cas particulier du *Kitāb al-Diyārāt* d'al-Iṣfahānī, il faut signaler la tentative de le reconstituer à partir de sources secondaires, entreprise par Ğ. 'Aṭīyya (parue sous le titre équivoque de : *AL-IṢFAHĀNĪ, Kitāb al-Diyārāt*, édité par Ğ. 'Aṭīyya, Londres, Chypre, Dār al-Rayyis, 1991). Quoique cet ouvrage soit bien documenté, l'entreprise n'est pas fiable : « l'éditeur » rassemble selon un classement alphabétique (on ignore tout du classement initial) l'ensemble des passages traitant des couvents qu'il a relevés dans les autres ouvrages du célèbre polygraphe, notamment *Le Livre des Chansons* ; mais aussi les anecdotes portant sur le même sujet et attribuées à Iṣfahānī par d'autres auteurs (il présuppose donc qu'il y a eu de leur part, de manière systématique, une simple opération de transposition à l'identique) ; de surcroît, des passages qui ne sont pas explicitement attribués à cet auteur par les autres mais dans lesquels l'éditeur affirme, de manière tout à fait sympathique mais scientifiquement litigieuse, reconnaître son style (« Le style d'Abū al-Faraġ est manifeste pour qui étudie ses œuvres en les approfondissant », *op. cit.*, p. 36). Pour adhérer à une telle démarche, il faudrait notamment lever la contradiction qu'il peut y avoir à poser simultanément l'originalité identifiable de l'écriture d'Abū al-Faraġ et le psittacisme passif de ses contemporains.

11. G. TROUPEAU, *op. cit.*, p. 256.

12. *Id.*

entrer dans les détails périlleux d'une « théorie des genres », il me semble qu'à partir du moment où l'on considère qu'un genre littéraire se reconnaît à un mode particulier d'organisation interne du texte, autrement dit à une structure, si un « livre des couvents » se définit comme un ouvrage composé de notices rapportant, en prose émaillée de vers ¹³, la manière dont des visiteurs musulmans viennent se distraire et se dissiper dans des couvents chrétiens, avec des développements plus ou moins conséquents sur ces visiteurs et leur entourage, la présence de telles notices dans des ouvrages traitant en priorité d'un autre sujet ne saurait en faire des « livres des couvents ». C'est dans cette perspective que j'aborderai l'histoire de ces ouvrages, particulièrement de celui d'al-Šābuṣṭī et sa survivance chez des auteurs ultérieurs.

Les sources classiques mentionnent six ouvrages ayant pour titre *Kitāb al-Diyārāt* (ou *diyara*), ce dont on peut inférer qu'ils étaient consacrés au couvent en tant que taverne. Sur l'un de ces ouvrages et son auteur, Muḥammad Ibn al-Ḥasan Ibn Ramaḍān, nous ignorons pratiquement tout, sauf qu'il a forcément vécu avant 995, date de la mort d'Ibn al-Nadīm, premier auteur à le citer, et qu'il aurait selon lui composé un livre traitant des couvents ¹⁴, un autre des noms du vin. Sous l'entrée « Un autre [dénommé également] Ibn Ramaḍān », l'auteur du *Fihrist* indique : « Il est connu en tant que Muḥammad Ibn al-Ḥasan Ibn Ramaḍān. Il a comme ouvrages : *Le Livre des noms du vin et des façons de le presser, Le Livre des couvents* ¹⁵. » Yāqūt (m. 1229) lui consacre une notice d'une ligne et demie, dans le *Mu'ğam al-Udabā'*, dans laquelle il reprend l'information figurant chez Ibn al-Nadīm, y ajoutant simplement qu'il s'agissait d'un grammairien (*naḥwī*) ¹⁶. Šafādī (m. 1363) lui consacre à son tour une notice tout aussi brève et, à quelques syllabes près, identique aux deux précédentes ¹⁷. Il en est de même pour Suyūṭī ¹⁸. Il est dès lors impossible, on s'en doute bien, d'exploiter si peu d'information.

Restent cinq ouvrages, et leurs auteurs, qui sont au nombre de six, tous contemporains : Abū al-Farağ al-Iṣfahānī (m. 967) ¹⁹ ; al-Sariyy al-Raffā' (m. 976) ²⁰ ; Sa'īd Ibn Hišām (m. 961)

13. On pourrait dire aussi en vers enrobés de prose.

14. Cette lecture du titre n'est fondée qu'à condition de considérer que le ductus consonantique qui suit le terme *Kitāb* est DYRT, réalisé *diyara*, employé comme un équivalent de *diyārāt* et *adyira*. Or, ce segment peut être également lu *dīra*, dans le sens de monticules de sable. Ibn Manẓūr définit *dīra* comme *raml mustadīr* et ajoute *wa-rubbamā qa'adū fi-hā wa-šarībū*. Dans certaines versions, un B figure à la place du Y, lecture qui ne peut donc être rejetée, quoique la signification de DBRT dans le titre demeure à préciser. La mention d'un second titre du même auteur, traitant des noms du vin, peut cependant porter à déduire que le premier titre serait bien un recueil traitant des couvents, sans autre preuve.

15. IBN AL-NADĪM, *al-Fihrist*, s. d., Dār al-Masīra, 1988, p. 92.

16. YĀQŪT, *Mu'ğam al-Udabā'*, www.alwaraq.com, p. 1618.

17. ŠAFADĪ, *al-Wāfi bi'l-wafayāt*, www.alwaraq.com, p. 520.

18. SUYŪṬĪ, *Buğyat al-Wu'āt*, vol. I, p. 82, notice 132.

19. NALLINO C., « Abū al-Farağ al-Iṣfahānī », in *EI*, I, p. 121-122.

20. Dans la notice qu'il lui consacre dans le *Wafayāt al-a'yān*, Ibn Ḥallikān ne fait pas la moindre référence à son ouvrage sur les couvents. Il le présente comme un poète de talent et de renom, et insiste sur l'animosité qui l'opposait aux deux frères Ḥālīdī, à un point tel que, ne se contentant pas de les accuser de plagiat, il insérait des vers de leur composition dans des recueils anciens qu'il recopiait pour vivre, pour utiliser ensuite ces citations comme preuves de ses accusations de plagiat. Il est à noter que c'est également en tant que poète qu'il est présenté et apprécié par al-Ta'ālībī, notamment dans son *al-I'ğāz wa-al-ibhār*.

et son frère et complice Muḥammad Ibn Hišām (m. 990), plus connus sous le nom d'al-Ḥalidiyyān²¹ ; al-Šamšāṭī (m. 987)²² ; enfin Šābuštī (m. 998). Al-Raffā' et les Ḥalidiyyān, tous trois originaires de Mossoul, sont surtout connus comme poètes. Nos trois poètes ont eu pour principal mécène le célèbre prince d'Alep, Sayf al-Dawla (m. 967), qui fut également l'un des mécènes d'al-Iṣfahānī et de Šamšāṭī.

Reste le cas d'al-Šābuštī. Bibliothécaire, commensal et lecteur attitré du calife fatimide al-'Azīz bi-llāh Ibn al-Mu'izz al-'Ubaydī (m. 996), Šābuštī vit à une époque tout à fait particulière de l'histoire de l'Égypte. Le règne d'al-'Azīz, le « plus sage et le meilleur de tous les califes fatimides »²³, est à la fois marqué par la surveillance rigoureuse des finances de l'état, les largesses du mécénat, le faste de la vie princière²⁴ et les campagnes militaires, notamment les tentatives réitérées et ratées pour conquérir Alep. Mais ce règne est aussi celui d'une particulière tolérance à l'égard des minorités juive et surtout chrétienne, mieux traitées que les musulmans sunnites, et jouissant d'une si grande liberté que cela conduisit à un vif mécontentement parmi les musulmans, générant des mouvements populaires (massacres, pillages d'églises, etc.) et préparant le terrain aux mesures particulièrement coercitives du fils et successeur d'al-'Azīz, al-Ḥākim. Cette atmosphère favorable aux non-musulmans a-t-elle contribué à faire émerger le projet littéraire que l'on suppose aux *Diyārāt* ? La question mérite certes d'être posée mais elle est relativisée par le fait qu'à la même époque, en Égypte aussi, d'autres ouvrages parlent du *dayr* dans des perspectives différentes et variées, comme lieu d'asile par exemple, ou d'ascèse et de piété, comme lieu d'hérésie ou de vérité...

L'ouvrage d'al-Šābuštī nous est connu, et par ses mentions dans des ouvrages postérieurs, et par un *unicum* lacunaire. La partie manquante étant la première partie du recueil, nous ignorons tout des « intentions » que l'auteur annonçait dans son préambule, selon l'usage²⁵. Six autres ouvrages sont attribués à Šābuštī, connus seulement par leur titre. Il n'en existe, à ma connaissance, ni citation ni mention ni commentaire, permettant de se faire une meilleure idée de leur contenu, de leur auteur et de son écriture.

Quoique l'on puisse supposer fortement qu'en composant le *Kitāb al-Diyārāt* l'auteur ait voulu divertir son lecteur (auditeur), tout en l'instruisant, par des notices dans lesquelles le couvent-taverne est prétexte à diverses promenades culturelles, il est très difficile de soutenir avec certitude que cette œuvre d'*adab* se fondait sur une bienveillance affirmée à l'égard des pratiques transgressives rapportées. Par-delà cette interrogation, qui pourrait paraître inutile, sur les « intentions » de l'auteur, se profile la question de déterminer la fonction sociale et culturelle qui se voulait assignée à un tel genre littéraire. Or, de cette fonction initiale nous ne

21. Ch. PELLAT, « al-Ḥalidiyyān », in *EI*, IV, p. 969-970.

22. Ḥ. D. ZIRIKLI, « al-Šamšāṭī », *al-A'lām*, Beyrouth, Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, 1989 (8^e éd.), vol. 4, p. 325.

23. M. CANARD, « al-'Azīz bi-llāh », in *EI* I^e, p. 846-848, p. 848.

24. M. Canard rappelle une anecdote selon laquelle l'on faisait venir par pigeons voyageurs des cerises de Baalbek au Caire pour satisfaire l'envie du calife.

25. Rappelons que loin de constituer seulement un exercice formel, simple figure imposée, les préambules des ouvrages de prose classique annoncent et décrivent à leur manière l'objectif de l'auteur et la manière dont il conçoit son ouvrage.

savons rien, sinon par nos propres interprétations ou, au mieux, par ses avatars ultérieurs, l'asservissant, comme nous le verrons, à d'autres genres littéraires.

Ainsi, cinq de ces six ouvrages sont nés à la même époque, sous la plume d'auteurs morts dans un intervalle de trente ans, dont quatre ont eu pour mécène Sayf al-Dawla²⁶. On sait également qu'al-Sariyy al-Raffā' et les deux Ḥālidī se connaissaient. Le premier accusait de plagiat les seconds avec lesquels il rivalisait en poésie. On ignore si ces trois poètes ont eu des contacts directs avec les deux autres auteurs de *Diyārāt* ayant eu le même mécène. Autour d'un moment historique particulier, le milieu du X^e siècle, six auteurs dont quatre (ou plus ?) ont bénéficié des libéralités d'un même mécène, ont composé des recueils dans lesquels ils traitaient du couvent chrétien comme d'un lieu de divertissement, confinant le plus souvent à la débauche et à la transgression, un espace générant une production poétique dans laquelle semblent précipiter les caractéristiques des « genres » que sont le *nasīb*, les *ḥamriyyāt* et le *gāzal*. Ce genre littéraire nouveau et spécifique, dont on voit ici l'émergence va pourtant, très rapidement, disparaître en tant que tel²⁷. Pour analyser ce phénomène, il est intéressant de suivre la destinée d'al-Šābuštī et de ses *Diyārāt*.

Mettant l'informatique à profit, examinons, à titre indicatif²⁸, quelques chiffres. Dans les ouvrages plus ou moins volumineux, communément appelés *ummahāt*, ces « indispensables » de l'*adīb*, désormais mis à la disposition du lecteur de notre époque avec une remarquable économie d'espace, de temps et de recherche, grâce notamment à la bibliothèque virtuelle www.alwaraq.com, une interrogation portant sur les occurrences du mot *ḥāna* (taverne) dans l'ensemble du corpus en ligne, permet de constater qu'il est mentionné 110 fois, dans 52 ouvrages²⁹. À titre de comparaison, facile mais éloquente, dans le même corpus, *masǧid* (comme on le sait, l'un des termes employés pour désigner la mosquée) est mentionné 10724 fois, dans 366 ouvrages. Quant au nom de notre auteur, al-Šābuštī, il est cité 78 fois dans 13 ouvrages. Quatre de ces ouvrages³⁰, qui incluent chacun une partie

26. Ce qui paraît démentir que les « livres des couvents » soient nés au IX^e siècle.

27. Les genres littéraires connaissent, il va de soi, un sort plus ou moins faste ; de même, le nombre des ouvrages qui les représentent n'est pas, à lui seul, un critère de leur importance. On peut cependant, en procédant par analogie, mettre en parallèle le destin de ces « livres des couvents » et celui des *maqāmāt*, apparues à la même époque. Bien que l'histoire littéraire ne s'intéresse véritablement, pour ces dernières, qu'à un nombre choisi et limité de recueils, la pérennité du genre depuis dix siècles et le succès constant des ouvrages les plus représentatifs confirme l'affirmation selon laquelle al-Šābuštī et ses contemporains n'ont pas fait d'émules, ni suscité durablement des admirateurs.

28. Il va de soi que les occurrences d'un terme ne peuvent pas, à elles seules, constituer un indice déterminant de son importance. Elles n'en permettent pas moins de se faire une idée de la place qu'il a dans l'usage, et dans les usages littéraires. On pourra opposer en théorie, à une telle démarche, le cas particulier d'un mot-clé, ne figurant pourtant qu'une seule fois dans un texte, voire suggéré sans être mentionné ; ou le cas particulier d'un auteur ou d'un texte, si célèbre, qu'il n'est pas besoin de le nommer pour que les emprunts qu'on lui fait soient identifiés (dans la prose en langue arabe, le premier de ces textes est, bien entendu, le texte coranique). C'est bien loin d'être le cas, que ce soit de *ḥāna* ou d'al-Šābuštī.

29. Le seul ouvrage dans lequel ces occurrences sont supérieures à trois est le (volumineux) *Kitāb al-Aǧānī* d'al-Iṣfahānī (11 mentions).

30. Il s'agit de *Mu'ǧam al-buldān* de Yāqūt (m. 1229), de *Masālik al-abṣār fi mamālik al-amṣār* d'Ibn Faḍl Allāh al-'Umārī (m. 1349) et d'*al-Mawā'iz wa-al-I'tibār* d'al-Maqrīzī (m. 1442). La partie qu'ils consacrent, chacun, au couvent sera examinée plus loin.

consacrée aux toponymes dans la composition desquels entre le terme *dayr*, réunissent à eux seuls plus de la moitié des occurrences (45 sur 78)³¹. Sur les dix ouvrages restants, quatre sont des dictionnaires bio-bibliographiques et quatre des ouvrages d'historiographie. Pour comparaison, le surnom le plus répandu du célèbre 'Amr Ibn Baḥr, al-Ġāḥiẓ, est expressément mentionné, quant à lui, 2585 fois dans 194 ouvrages³². Pour ne pas paraître léser notre amateur de monastères, par cette comparaison qui l'écrase, un autre exemple ne paraît pas inutile : le présumé *zindīq*, Ibn al-Muqaffa' n'en est pas moins nommé 443 fois dans 86 ouvrages. Voilà qui porte à penser raisonnablement qu'al-Šābuštī n'a beaucoup marqué ni ses contemporains ni ses successeurs.

Nous venons de l'évoquer, les auteurs qui citent al-Šābuštī, « sont les géographes et les historiens, dans leurs dictionnaires géographiques [...] ou dans leurs encyclopédies historico-géographiques »³³. Les *Diyārāt* sont pour eux une source directe ou de seconde main, particulièrement quand ils consacrent une partie de leurs ouvrages aux couvents. C'est le cas, par ordre chronologique, de Yāqūt (m. 1229) dans le *Mu'ğam al-buldān*³⁴, d'al-Qazwīnī (m. 1283) dans *Āṭār al-bilād wa-aḥbār al-'ibād*³⁵, d'Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī (m. 1349) dans les *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*³⁶, et d'al-Maqrīzī (m. 1442) dans *al-Mawā'iz wa-al-I'tibār*³⁷. En revanche, ni al-Ḥimyarī (XI^e s.) dans *al-Rawḍ al-Mi'tār fī ḥabar al-aqtār*³⁸, ni l'historien et géographe andalou al-Bakrī (m. 1094), dans *Mu'ğam mā sta'ğam*³⁹, quoiqu'ils consacrent chacun un chapitre aux couvents (composés de 21 notices chez le premier et de 39 chez le second), ne mentionnent Šābuštī au nombre de leurs sources.

Comme on peut le remarquer, les auteurs qui citent expressément al-Šābuštī et font des emprunts à ses *Diyārāt* sont tardifs, comme la plupart de ceux qui, ici ou là, mentionnent son nom. On a le sentiment que son ouvrage, après une phase de latence⁴⁰, qui a partiellement gommé ses caractéristiques génériques, a resurgi comme source pour l'élaboration de recueils d'un autre type. Dans ceux-ci, l'emploi qui en est fait est « utilitaire », dans le sens large que ce terme peut avoir chez des auteurs à formation et à logique encyclopédiques.

31. Respectivement 19 (Yāqūt), 19 (al-'Umarī), 7 (al-Maqrīzī) et 2 (al-Qazwīnī). Rappelons que lorsqu'un terme ou expression figure à deux reprises dans une même page, le moteur de recherche le comptabilise une seule fois. Une manière de souligner, pour rassurer qui s'en inquiéterait, que les facilités fournies par l'informatique documentaire ne se substituent pas au travail du chercheur...

32. Ce qui ne rend compte qu'en partie des références faites explicitement à cet auteur, désigné souvent par Abū 'Uṭmān ou par 'Amr Ibn Baḥr. Je ne tiens pas non plus compte ici des emprunts qui peuvent être faits, sans autre précision, à son œuvre dont certains passages sont suffisamment célèbres pour être reconnus sans être désignés.

33. G. TROUPEAU, *op. cit.*, p. 256.

34. YĀQŪT, *Mu'ğam al-Buldān*, vol. 2, Beyrouth, Dār Šādīr, s. d., p. 495-543.

35. AL-QAZWĪNĪ, *Āṭār al-bilād wa-aḥbār al-'ibād*, www.alwaraq.com, p. 158-161 et 307-311.

36. AL-'UMARĪ, *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār*, www.alwaraq.com, p. 146-229.

37. AL-MAQRĪZĪ, *al-Mawā'iz wa-al-I'tibār*, www.alwaraq.com, p. 1994-2010.

38. AL-ḤIMYARĪ, *al-Rawḍ al-Mi'tār fī ḥabar al-aqtār*, www.alwaraq.com, p. 414-422.

39. AL-BAKRĪ, *Mu'ğam mā sta'ğam*, vol. 1, éd. Wustenfeld, Institute for the History of Arabic Islamic Sources, reprint Frankfurt, 1994 (1^{re} éd. Gottingen, Paris, Deuer Liech'she Buchhandlung, Maisonneuve, 1876).

40. Qu'il n'ait pas retenu l'attention au moment de sa composition ou qu'il soit tombé dans l'oubli après un éphémère succès.

Pour examiner ces emprunts, une brève description des sources étudiées s'impose, et pour commencer celle du *Kitāb al-Diyārāt* lui-même.

Le *Kitāb al-Diyārāt* inclut 53 notices renvoyant, chacune, par son titre, à un couvent. Cet ensemble se subdivise en deux parties : la première, comprenant les quarante premières notices, commence par une introduction, généralement courte, qui présente le *dayr* mentionné dans le titre comme un espace de beauté naturelle, de convivialité et de divertissement (notamment en tant que taverne), puis aboutit, selon trois plans différents ⁴¹, à des récits en prose et/ou en vers, concernant des faits ayant eu lieu dans ce couvent, ou des personnages l'ayant fréquenté, ou des personnages mentionnés à cette occasion ; la seconde partie, qui comprend les treize dernières notices, les plus brèves, traite du *dayr* comme espace de miracle et de merveilleux, et relate, pour chacun des couvents cités, un fait qui atteste de sa dimension surnaturelle. On peut dire que, dans les quarante premières notices, le couvent paraît servir de prétexte, de point d'ancrage, à des développements qui, dans la plupart des cas, le débordent vers des développements le plus souvent bachiques ou amoureux. Dans les treize autres, c'est le merveilleux qui domine. Il convient d'ajouter que les récits rapportés en prose, s'ils ont la concision et la précision des *aḥbār*, sont dans une langue relativement simple, un style informatif sans grande recherche ; les citations poétiques sont, pour certaines, remarquables (comme les emprunts faits par exemple à l'œuvre d'Ibn al-Mu'tazz...) ; pour d'autres, il s'agit davantage de vers de mirliton. Il faut également préciser, pour conclure, que le nombre total des notices (53) qui nous sont parvenues est largement inférieur au nombre total des couvents chrétiens du monde musulman classique, que les sources permettent de situer autour de deux cents ⁴² ; l'affirmation d'Ibn Ḥallikān selon laquelle l'auteur s'est intéressé à « chaque couvent d'Iraq, de Mossoul, du Šām, de l'Arabie et des terres d'Égypte, et tous les poèmes dits à propos de chacun des couvents, et ce qui s'y passait » ne peut donc être prise au sens littéral, à moins de supposer que près des trois-quarts de l'ouvrage d'al-Šābuṣṭī seraient perdus. Même si l'on admet que « "Les Livres des Couvents" ne mentionnent [...] que les monastères visités par les poètes musulmans » ⁴³, les notices de ce recueil demeurent partielles.

41. Trente notices sont construites selon le plan I : I-1 localisation du couvent, I-2 brefs détails sur la vie conventuelle, I-3 mention d'un poète ayant chanté le couvent cité en titre et de quelques vers, I-4 anecdotes (concernant entre autres, soit le poète cité, soit des personnages qu'il a côtoyés, soit des personnages qu'il a chantés soit d'autres poètes ayant chanté le même couvent, etc.). 5 notices sont construites selon le plan II : légère variante par rapport au plan I : entre les parties 2 et 3, remarque explicite sur l'existence d'un abondant corpus de poèmes inspirés par ce couvent. 4 notices sont construites selon le plan III : entre les parties 2 et 3, une anecdote en prose précède la mention du poète et de ces vers. 1 notice ne comporte aucun vers ni référence à la poésie. Pour la liste des notices correspondant à chaque plan, voir K. ZAKHARIA, « Le Couvent chrétien... », Publications du CNED pour le CAPES externe d'arabe, 2001, p. 47.

42. « C'est l'Iraq qui arrive en tête, avec une soixantaine de couvents, puis viennent le Chām, avec une cinquantaine, la Jazīrah, avec une quarantaine, et enfin l'Égypte, avec une trentaine. [...] Mais il ne faudrait pas croire que ces nomenclatures sont exhaustives ! Nous savons que les couvents étaient beaucoup plus nombreux. » (G. TROUPEAU, *op. cit.*, p. 267) Dans les sources classiques, c'est Yāqūt qui, dans son *Mu'ğam al-Buldān*, donne le nombre d'entrées le plus élevé en ce qui concerne les toponymes référant à un couvent (183).

43. G. TROUPEAU, *op. cit.*, p. 267.

Voyons à présent ce qu'il en est des ouvrages qui signalent al-Šābuštī et ses *Diyārāt* au nombre de leurs sources.

On peut considérer que le *Mu'ğam al-Buldān* se passe de présentation. À la lettre *dāl*, Yāqūt consacre 183⁴⁴ entrées consécutives à des toponymes composés, dont le premier terme est *dayr*. Dans 19 de ces notices, il signale avoir fait des emprunts à Šābuštī⁴⁵. Autrement dit, Yāqūt se réfère ouvertement à un peu plus du tiers des notices du *Kitāb al-Diyārāt*, ce dans un dixième à peine des entrées qu'il consacre à des couvents. Il est impossible de mettre en évidence des critères à même de justifier le choix des notices citées. Il est impossible, par exemple, de prétendre que Yāqūt reconnaîtrait avoir puisé ses informations chez Šābuštī chaque fois qu'un même couvent figurerait dans les deux recueils : Šābuštī n'est expressément cité que dans 19 notices de Yāqūt, bien que l'on dénombre 48 couvents faisant l'objet d'une rubrique dans l'un et l'autre ouvrages. On ne peut davantage dire que ce seraient les thèmes abordés par Šābuštī, notamment ceux d'inspiration bachique ou érotique, qui expliqueraient sa mention par Yāqūt : ainsi, ce dernier illustre les notices traitant de couvents par 65 passages en vers parlant de nostalgie amoureuse et 44 parlant de poésie bachique ; or, il n'emprunte explicitement à Šābuštī que six extraits en vers traitant de nostalgie amoureuse et neuf traitant de poésie bachique. Autrement dit, l'utilisation faite par Yāqūt de Šābuštī n'est pas corollaire des spécificités formelles supposées du *Kitāb al-Diyārāt*. Celui-ci est traité comme n'importe quelle autre source, les emprunts qui y sont faits sont aléatoires et ce sont les nécessités de l'exposé de Yāqūt lui-même qui orientent ses choix.

Al-Qazwīnī présente son *Ātār al-bilād wa-aḥbār al-'ibād* comme un « compagnon urbain (*ḡalīs anīs*), qui t'entretient du Merveilleux dans les œuvres d'Allāh Le Très-Haut »⁴⁶. Le célèbre cosmographe consacre 17 brèves notices à des couvents ayant en commun d'être réputés comme le lieu de faits mythiques ou extraordinaires (guérisons miraculeuses, phénomènes liés à la faune ou à la flore, hauts lieux de l'histoire prophétique, etc.). Les deux notices explicitement empruntées à Šābuštī traitent rapidement des couvents égyptiens de Dayr Abī Hawr et de Dayr al-Ṭayr. Quoiqu'al-Qazwīnī mentionne d'autres couvents d'Égypte sans signaler ses sources, il est tout à fait intéressant de relever que les deux notices empruntées explicitement à Šābuštī portent sur des monastères figurant dans la deuxième partie des *Diyārāt*, où sont croqués en quelques lignes des couvents connus pour leur rôle dans l'hagiographie ou pour leurs vertus curatives ou miraculeuses, loin de l'équation couvent-taverne qui gouverne les quarante premières notices de l'unique version de l'ouvrage. D'ailleurs, al-Qazwīnī semble avoir fait le choix d'exclure le thème du couvent-taverne de son propos : il ne figure dans aucune des 17 notices du *Ātār*. Pourtant, ce choix ne suffit pas, à lui seul, à expliquer la nature des emprunts qu'il fait à Šābuštī : en effet, 4 des notices traitant de couvents chez al-Qazwīnī sont illustrées par des vers parlant de nostalgie amoureuse ; or, aucune ne fait explicitement

44. C'est l'auteur qui cite le plus grand nombre de toponymes composés dans lesquels figure le terme *dayr*.

45. Seuls les emprunts expressément signalés comme tels sont susceptibles d'être analysés. Il est sinon impossible de déterminer si un auteur B emprunte une séquence à auteur A sans le citer, ou si A et B ont l'un et l'autre puisé à une source C.

46. AL-QAZWĪNĪ, *op. cit.*, p. 1.

référence à Šābuštī, même quand ce dernier a consacré une notice au couvent abordé, dans laquelle il a mentionné, lui aussi, les mêmes vers. En d'autres termes, et quoique Šābuštī soit par deux fois nommé, le thème du couvent-taverne réputé caractériser son *Diyārāt* n'a, d'aucune façon, trouvé sa place ici.

Chez Ibn Faḍl Allāh al-'Umarī, à première vue, les perspectives sont différentes. La partie des *Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār* consacrée aux couvents, et comprenant 103 notices, a pour titre « *al-diyārāt wa-al-ḥānāt* » (les couvents et les tavernes) ⁴⁷. Coordonnés, couvent et taverne sont utilisés comme des termes complémentaires. Dans la conclusion du chapitre, la complémentarité affichée dans le titre, devient même identité : « Outre ces couvents [que je viens de mentionner], il y avait en divers endroits, des tavernes » ⁴⁸ écrit al-'Umarī, montrant par cet énoncé que les deux types de lieux sont, à ses yeux, permutable. En cohérence avec l'équation établie, il illustre par des vers à thématique bachique davantage de notices que Yāqūt. Ainsi, 59 notices sur 103 incluent au moins une illustration poétique de cette nature ; et certaines notices en incluent plusieurs, puisqu'on dénombre au total 94 fragments de poèmes bachiques dans les notices traitant de couvents dans les *Masālik*. Malgré le rapprochement explicite qu'il fait entre couvent et taverne, les emprunts d'al-'Umarī à Šābuštī restent en nombre réduit. Si leur proportion est un peu plus importante que chez Yāqūt (19 emprunts pour 103 notices au lieu de 19 emprunts pour 183 notices), elle ne permet d'envisager ni une influence sérieuse ni une filiation littéraire. Serait-on tenté de le faire, le projet d'al-'Umarī, tel qu'il le décrit dans son préambule, en dissuaderait. En effet, l'auteur indique qu'il a voulu mettre à jour les encyclopédies géographiques, après avoir constaté que celles qui étaient encore disponibles à son époque évoquaient surtout les gens et les anecdotes du passé, utilisant parfois des termes ou des concepts disparus de l'usage ⁴⁹. Son objectif est de faire connaître aux lecteurs, aussi précisément que s'ils les voyaient devant leurs yeux, les pays lointains et ceux qui y vivent. À cet effet, al-'Umarī précise qu'il s'est d'abord fondé sur la connaissance directe qu'il avait des lieux, puis sur les descriptions rapportées par des gens de confiance ⁵⁰, des *ṭiqāt*, connus comme tels et réputés pour leur minutie ⁵¹. Ces derniers sont d'ailleurs sa seule source, lorsqu'il n'a pas une connaissance personnelle des lieux. Faut-il considérer, par ricochet, qu'al-'Umarī considérerait qu'al-Šābuštī était au nombre de ces auteurs fiables ? Quoique l'hypothèse ne puisse être écartée, une autre paraît plus probable : la place d'al-Šābuštī semble être plutôt parmi les auteurs auxquels al-'Umarī dit avoir emprunté aussi de quoi « embellir mes propos, compléter mes lacunes, parachever l'éclat du spectacle et la beauté des pages, comme des broderies sur un vêtement, une mouche sur la joue » ⁵².

47. AL-'UMARĪ, *op. cit.*, p. 146.

48. AL-'UMARĪ, *op. cit.*, p. 229 (*wa-kānat siwā ḥāḍihi al-diyārāt ḥānāt bi-mawāḍi' šattā*).

49. AL-'UMARĪ, *op. cit.*, p. 1.

50. AL-'UMARĪ, *op. cit.*, p. 2.

51. Il serait trop facile et trop simple de se contenter de rapporter ce genre d'affirmations, fréquentes dans la prose classique, à des clichés.

52. AL-MAQRIZĪ, *al-Mawā'iz wa-al-I'tibār*, www.alwaraq.com, p. 2.

Dans *al-Mawā'iz wa-al-I'tibār*, centré sur la géographie de l'Égypte, al-Maqrīzī spécifie dans le préambule qu'il entend bien que son lecteur, en lisant les informations qu'il a réunies pour lui, « aimera le bien et le fera, détestera le mal et l'évitera, saura que le monde est périssable et jouira ainsi de s'en éloigner et de se rapprocher de ce qui dure éternellement »⁵³. C'est en raison de cela qu'il a choisi le titre dont il revendique l'à-propos et dit assumer les implications⁵⁴ ; titre que l'on peut rendre en français par : *Le livre des exhortations et de l'édification par la mention des lieux et des vestiges*. À l'évidence donc, il ne s'agit pas de s'attendre ici à des variations ludiques sur le thème du couvent-taverne. Sous l'intitulé « Les couvents des chrétiens », al-Maqrīzī réunit 68 notices, toutes brèves, certaines laconiques. Les emprunts qu'il fait explicitement à Šābuštī sont au nombre de sept et confirment l'orientation générale de l'ouvrage : dans cinq notices sur les sept, Šābuštī est utilisé exclusivement comme une source géographique citée pour localiser le couvent dont il est question. Dans deux de ces notices, celles consacrées à Dayr al-Quṣayr et à Dayr Ṭamwayh, Maqrīzī cite quelques vers rapportés aussi par Šābuštī. Deux remarques s'imposent cependant : d'abord, en admettant que les *Diyārāt* soient la source directe à laquelle ces vers sont empruntés, le nombre des vers empruntés est nettement inférieur à celui qui aurait pu l'être (par simple translation) pour ces notices ; ensuite, al-Maqrīzī emprunte également des vers à d'autres sources : ainsi, dans la notice de Dayr al-Quṣayr, il cite neuf vers de Kuṣāgīm, qui ne figurent pas dans la notice correspondante des *Diyārāt* ; de même pour les sept vers cités dans la notice de Dayr Ṭamwayh et pour les trois cités dans celle de Dayr al-Ṭūr⁵⁵. Ces trois notices sont les seules, traitant de monastères, dans lesquelles al-Maqrīzī a fait figurer des vers. Ainsi, comme Yāqūt, Qazwīnī, ou al-'Umārī, Maqrīzī fait à Šābuštī des emprunts ponctuels, réduits et ciblés, qui ne paraissent pas corollaires des caractéristiques du *Kitāb al-Diyārāt*.

Nées à des moments historiques différents, sous la plume d'auteurs ayant des orientations différentes et des objectifs différents, ces encyclopédies géographiques empruntent à Šābuštī (comme à d'autres) le matériau qui leur est nécessaire, ne signalant ces emprunts qu'en fonction de leur dynamique et de leur stratégie d'écriture. Même chez al-'Umārī, quand une conception commune du *dayr* peut être facilement relevée, le *Kitāb al-Diyārāt* n'est pas affirmé comme un modèle ni Šābuštī comme une source préférentielle.

Peut-on tenter d'expliquer, au moins en partie, ce qui motive la faillite des « livres des couvents » comme genre littéraire ?

Le projet de Šābuštī pourrait paraître, après tout, paré de charme ; la poésie dont il illustre abondamment son texte pourrait paraître à la fois traditionnelle et novatrice : il ne s'agit pas seulement de se rendre au couvent comme on va au cabaret mais de faire du couvent-taverne un espace où se déploie, dans tous les sens, l'imagination. Dans nombre de poèmes, le couvent-taverne se substitue au campement des odes pré-islamiques⁵⁶. À la manière d'Imru'

53. *Ibid.*

54. *Ibid.*, p. 1-2.

55. Ces vers figurent par contre dans la notice consacrée par Yāqūt à ce couvent.

56. À titre d'exemple, c'est le cas des vers d'al-Numayrī cités p. 47, avec pour *maṭla'* : *nazaltu bi-Marmāgīrḡisa ḥayra manzili* (AL-ŠĀBUŠTĪ, *op. cit.*, p. 47).

al-Qays, ou d'un autre, énumérant les toponymes qui tracent l'espace géo-symbolique de ses pérégrinations à la poursuite de la bien-aimée ⁵⁷, le poète va énumérer ici les couvents qui jalonnent son parcours à la recherche de bon vin ⁵⁸. Comme la bien-aimée, l'échanson est une gazelle ⁵⁹, et comme on interpelle les vestiges, on interpelle le couvent ⁶⁰. Et l'on pourrait multiplier ces analogies.

Sans entrer ici dans le détail de l'étude des caractéristiques de cette poésie, que la tradition qualifie de conventuelle (*dayriyyāt*), et qui mérite de faire, à elle seule, l'objet d'une autre publication, on peut néanmoins dire qu'elle ne paraît pas être, même si elle est de valeur très inégale, la cause de l'échec des « livres des couvents ». Les fragments en vers cités par Šābuštī paraissent avoir mieux survécu que la prose dans laquelle il les insérait.

Une première explication de l'insuccès de ce genre littéraire doit être évoquée, puisqu'elle est dans l'air du temps, pour être aussitôt récusée, car elle ne peut manquer de tourner court. C'est l'explication moralisatrice, stigmatisant la fermeture structurelle du monde islamique, qui aurait pudiquement voilé ces textes pour le prétexte que le vin y coule à flots et que les *mušrikūn* y apparaissent sous les traits plutôt agréables de pourvoyeurs en « paradis artificiels » ⁶¹.

L'une des explications plausibles, en termes culturels, me paraît être celle que je propose ici pour conclure cet article. Elle soutient que les « livres des couvents » ne s'imposent pas durablement en tant que genre littéraire, parce que le couvent ne pouvait représenter de manière persistante, dans l'imaginaire arabo-islamique classique, un espace liminal simultanément ouvert sur la transgression et sur la transcendance, une telle position étant de structure intenable dans la durée ⁶². Il faut, pour comprendre cela, revenir à la place et au rôle du couvent chrétien en terre d'Islam, non pas en termes d'histoire et de droit, mais à partir de la fonction culturelle de certains symboles.

À l'époque qui nous intéresse, pour le monde chrétien proche-oriental, dans la diversité de ses interprétations, le vin n'est pas seulement une chose licite, c'est une nécessité structurelle pour célébrer l'Eucharistie ⁶³. Pas de vin, pas de messe. Pour le monde musulman, dans la diversité de ses interprétations, le vin est assimilé à un produit illicite.

Le couvent chrétien en terre d'Islam constitue un espace liminal, une sorte de monde insulaire dont le fonctionnement interne est soustrait *de jure* au *šar'*. C'est donc, tout à fait remarquablement, un espace que le *šar'* exclut lui-même de son champ d'application, en y

57. Il est à noter cependant que dans la poésie « conventuelle », les pérégrinations de l'amant ne sont pas précédées par le départ de l'aimée. C'est lui qui s'éloigne de l'espace privilégié que représente le couvent.

58. À titre d'exemple, c'est le cas des vers du maître incontesté de la poésie bachique, Abū Nuwās, cités en deux temps, p. 130-131, dans le poème ayant pour *maṭla'* : *bi-ma' mūdīyati d-dayri l-'atīqi*.

59. Parmi les très nombreux exemples, on peut signaler, p. 33 *wa-asru-humā zībā'u d-dayri ṭaw'an* ou p. 113 *zībā'un ka-d-danānir*, etc.

60. Dès la première notice, p. 4, *yā Dayra Darmālisa mā aḥsana-k*, mais aussi p. 10, *yā manzila l-qasfi fi Samālū*.

61. Le thème du paradis sera repris dans la dernière partie de cet article.

62. Que la transgression, voire l'ob-scène, aient quelque chose à voir avec la transcendance ne peut, pour autant, aboutir à leur indifférenciation.

63. Sans préjuger ici du sens attribué à celle-ci.

reconnaissant et en y autorisant l'application d'un autre système de référence symbolique. À cette première particularité s'en ajoute une autre : l'implantation et l'architecture des couvents, comme leur organisation interne, sont pétries et définies par leur ancrage symbolique. L'un des points forts de cet ancrage tient au choix du site lui-même, qui réfère aux beautés paradisiaques, promises ou perdues ⁶⁴.

Le musulman qui fréquente le couvent pour y consommer du vin, dont la production, fût-elle réglementée, est autorisée ⁶⁵, va donc se trouver, en premier lieu, dans un espace qui, tout en s'inscrivant dans le *dār al-islām*, n'en fait pas partie ⁶⁶, un espace à la définition duquel préside la complexité la plus grande. Dans cet espace, production et consommation de vin ont un statut licite. Cette licéité ne peut en rien abolir le caractère transgressif que revêt, pour le musulman lui-même, le fait de s'y rendre pour consommer du vin. Le couvent est donc un espace où se confirme, par le biais de cette transgression, ce qui démarque le buveur musulman de l'échanson chrétien qui lui sert à boire ⁶⁷. Paradoxalement, le couvent est simultanément un espace qui rapproche le buveur musulman et l'échanson chrétien à travers l'évocation d'un monde paradisiaque où paysage verdoyant, eaux vives, ivresse et jouissance sont autant de bonheurs licites.

Peut-être est-ce là que réside justement l'une des impasses les plus déterminantes auxquelles se heurte le genre « livres des couvents ». Si un espace liminal a pour vocation d'ouvrir le monde terrestre sur l'au-delà, il n'a pas vocation à l'ouvrir simultanément sur deux au-delà contradictoires, qui s'excluent réciproquement. L'imaginaire peut s'accommoder du couvent, en tant qu'espace de transgression ouvrant sur les menaces d'un feu éternel ; ou du couvent en tant qu'espace de transcendance, ouvrant sur les promesses d'un paradis éternel, ou de l'un et l'autre alternativement. Il lui est plus difficile de s'accommoder simultanément et durablement, des deux.

Cette première contradiction en rencontre une seconde. Matérialisant dans le système de référence symbolique islamique, un espace reconnu *par* l'islam comme étant *dans* l'islam sans être *de* l'islam, le couvent fonctionne comme une matérialisation, une actualisation possible de l'utopie. Mais comment un lieu serait-il à la fois un non-lieu, une *u-topia*, et pourrait-il néanmoins être matériellement localisé (ou localisable) ? Si on spécifie

64. Rares sont les références, dans l'ouvrage de Šābuštī, aux couvents situés dans des lieux désertiques et escarpés, favorables à la contemplation et à la mortification.

65. Excepté durant quelques parenthèses historiques qui ne relèvent pas ici de mon propos. Nous sommes donc en présence d'une manière de licéité croisée : celle intrinsèque au christianisme et celle, conjoncturelle, acceptée ici par l'islam.

66. Ce qui nécessite d'admettre, sans idéalisme mais à contre-courant des idées reçues en vogue actuellement, que le système de référence symbolique de l'islam reconnaît un espace d'altérité comme constitutif de son fonctionnement ; d'admettre corollairement que cet espace d'altérité, constitutif du fonctionnement du système de référence symbolique de l'islam, peut exister parce qu'il se définit tout à la fois éthiquement, juridiquement et financièrement.

67. Si ce dernier peut être considéré, selon certaines dispositions juridiques, en infraction avec les codes de l'islam, son acte ne revêt pas de caractère transgressif par rapport à son système de référence chrétien, sauf à considérer qu'en soumettant son interlocuteur musulman à ce qui est pour lui de l'ordre de la tentation et de la faute, il offense cruellement la charité, en tant que vertu cardinale.

géographiquement le lieu de l'utopie, elle cesse de ce fait même d'être. Si l'on peut en un lieu identifiable, dans ce monde, faire l'expérience du paradis, réalité et fiction se superposent dangereusement. Vu sous cet angle, le couvent chrétien en terre d'islam, tel que le représente la littérature des *Diyārāt*, remet en question les frontières entre la fiction et la réalité.

En appliquant ces quelques réflexions générales au *Kitāb al-Diyārāt* d'al-Šābuṣṭī, on peut dire que la plupart des notices tentent de cristalliser en un même lieu (tel couvent, dûment nommé et localisé) un monde idyllique et paradisiaque ⁶⁸, qui laisse le musulman qui le hante cruellement nostalgique, dès lors qu'il s'en éloigne, et un monde transgressif et infernal, suggéré seulement en filigrane, où on lui procure, sous les dehors les plus délicieux, tout ce qui fera sa perte inexorable. Il est en effet remarquable d'observer, qu'à l'exception d'une ou deux anecdotes, frisant le grotesque et la farce ⁶⁹, l'ivresse est présentée comme une expérience délicieuse et enchantée, globalement maîtrisée, que le buveur aborde sereinement, sans autre impatience que celle de se livrer à ses plaisirs, qu'ils soient des sens, de l'esprit ou des deux.

Les enjeux d'une association du couvent et de la taverne n'échappent pas à certains amateurs de monastères, qui tentent de réagir à ces contradictions par un effort de l'esprit, à l'instar d'Ibn al-Mu'tazz déclamant par exemple :

« Ô nuits d'al-Maḡira, et d'al-Karḥ, et de Dayr Sūsī, par Allāh, revenez !
Vous étiez pour moi des parangons du paradis, mais sans l'éternité. ⁷⁰ »

Ni le bon mot ni la métaphore ne peuvent abroger les questions soulevées par une telle thématique. En se focalisant sur le thème du couvent-taverne, les ouvrages dont il est traité ici se focalisent sur une thématique si pleine de contradictions et d'ambiguïtés qu'elle est inexorablement vouée à être figée ou à exploser. Ces données inconciliables sont emblématisées par le personnage qui veille à l'organisation adéquate de cette expérience qui conjugue transgression et transcendance ; il s'agit du maître des lieux, le plus souvent un moine, parfois un abbé ou un novice, qui semble lui aussi abandonner sereinement sa vocation ordinaire au profit de celle qui lui est ici assignée. Dévoué à la soif de ses visiteurs musulmans, le moine n'est pourtant pas présenté sous les traits d'un sombre tentateur. On aurait pu imaginer qu'il mette à profit cette situation pour corrompre, au nom de ses convictions, les musulmans en quête d'ivresse. Ce n'est pas le cas, du moins les notices d'al-Šābuṣṭī ne le présentent pas sous de tels traits noirs. Soit que la corruption du visiteur musulman ait déjà été consommée, soit que cet univers utopique se place en quelque manière « avant le péché », le moine est d'abord échanton, secondairement homme de religion ou chrétien.

68. Cette nostalgie du paradis perdu dépasse largement le cadre de la poésie conventuelle. Ainsi, traitant du *nasīb* dans la poésie classique, Jaroslaw Stetkevych n'hésite pas à évoquer l'Arcadie et à donner pour titre à son cinquième chapitre « In search of the Garden » (voir J. STETKEVYCH, *The Zephyrs of Najd, The poetics of nostalgia in the Classical arabic nasīb*, Londres, Chicago, The University of Chicago Press, 1993).

69. Voir par exemple AL-ŠĀBUṢṬĪ, *op. cit.*, p. 14-15.

70. AL-ŠĀBUṢṬĪ, *op. cit.*, p. 96.

Mais si l'on peut, par un effet littéraire, confiner le moine dans un rôle d'échanson, il ne peut être dans le même temps un échanson angélique qui vous offre les joies du paradis et un échanson démoniaque qui vous ouvre les portes de l'enfer.

La perfection éphémère d'un instant où toutes les contradictions sont suspendues dans une sorte d'équilibre fragile ne peut soutenir et nourrir durablement un genre littéraire. Dès lors qu'on localise l'utopie et régleme son fonctionnement, elle s'effrite ; dès lors qu'elle s'effrite, restent un peu de poésie, quelques remarques anecdotiques et les données concrètes de la géographie et de la topologie. La mémoire collective et l'histoire littéraire retiendront, par quelques titres et un ouvrage comme servant d'échantillon – ou serait-ce de vestiges ? –, qu'un genre littéraire fut lancé sans succès, tel un greffon rejeté par le tronc sur lequel il a été enté.

Entre boire au couvent et boire au paradis, à l'évidence, l'*adab* a choisi.