



European Journal of Turkish Studies

Social Sciences on Contemporary Turkey

22 | 2016

Transfaires d'empire

De l'indigénisation soviétique au panturquisme académique

Un cas de transfert culturel ambigu

Marc Toutant



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ejts/5308>

DOI : 10.4000/ejts.5308

ISSN : 1773-0546

Éditeur

EJTS

Référence électronique

Marc Toutant, « De l'indigénisation soviétique au panturquisme académique », *European Journal of Turkish Studies* [En ligne], 22 | 2016, mis en ligne le 08 juillet 2016, consulté le 16 février 2020. URL : <http://journals.openedition.org/ejts/5308> ; DOI : 10.4000/ejts.5308

Ce document a été généré automatiquement le 16 février 2020.

© Some rights reserved / Creative Commons license

De l'indigénisation soviétique au panturquisme académique

Un cas de transfert culturel ambigu

Marc Toutant

- 1 Véritable *lingua franca* de la zone eurasiatique, le turc oriental, souvent nommé par les auteurs *türki*, et connu par les chercheurs occidentaux sous le nom de turc chaghatay¹, servit non seulement de langue officielle de l'État, de la littérature, et de la diplomatie dans l'Asie centrale turcophone mais fut aussi utilisé comme idiome littéraire par les Turcs musulmans non-oghuz de la Russie européenne jusqu'au milieu du XIX^e siècle (Doerfer 1991). Cette langue, qui en quelque sorte représenta pour ces populations ce que le latin fut aux Européens, acquit ses lettres de noblesse sous le calame de littérateurs tels que Mīr 'Alī Shīr Nawā'ī (1441-1501) ou Mīrzā Muḥammad Babur (1483-1530). Sa disparition laissa un héritage culturel prestigieux qui fut revendiqué au XX^e siècle par les Ouzbeks mais aussi par les Turcs. Tandis que les premiers se présentèrent comme les seuls héritiers légitimes, fidèles en ce sens aux directions tracées par les orientalistes russes, les seconds poursuivirent les efforts de leurs prédécesseurs ottomans pour inclure eux aussi ce legs dans leur patrimoine culturel.
- 2 La concurrence qui a existé entre les diverses logiques de réappropriation de la figure du poète 'Alī Shīr Nawā'ī pourrait fournir un cas d'école en la matière. La personne et l'œuvre de celui qui est considéré comme le plus important littérateur chaghatay firent l'objet de stratégies de captation dans chacun des deux pays mentionnés plus haut. Toutefois, contrairement à ce que l'on pourrait penser, le poète n'est né ni sur le territoire de la république soviétique d'Ouzbékistan, ni sur celui de l'ancien Empire ottoman. Nizām al-Dīn 'Alī Shīr, mieux connu sous le nom de plume Nawā'ī (« le mélodieux »), est originaire de Hérat, alors capitale de l'Empire timouride, où il passa l'essentiel de son existence. Il fut proche du souverain timouride Sulṭān Ḥusayn Bayqara (1438-1506), dont il marqua profondément le règne. Auteur prolifique, il s'est notamment rendu célèbre par ses imitations des chefs d'œuvre de la littérature persane. Sa *Khamsa* composée en turc prend ainsi pour modèle les cinq poèmes de Nizāmī Ganjawī (1141-1209). De la même façon, son ouvrage intitulé *Lisān al-ṭayr* [Le

langage des oiseaux] est présenté par son auteur comme un pastiche du *Manṭiq al-ṭayr* [La conférence des oiseaux] écrit par Farīd al-Dīn 'Aṭṭār (1145-1220)². Bien que l'œuvre de Nawā'ī résume en un sens le legs classique de la civilisation turcopersane et n'ait depuis cessé d'irriguer les belles lettres, la pensée religieuse et, plus largement, la culture comme la langue turque d'Asie centrale, le personnage est longtemps resté un inconnu en Occident. Les quelques orientalistes qui ont évoqué son œuvre l'ont souvent jugée répétitive et peu « originale », surtout en comparaison de celle de son cadet Babur, dont les Mémoires, le fameux *Baburnāma*, ont été traduits à de nombreuses reprises dès la fin du XIX^e siècle. Edgar Blochet écrivait ainsi dans sa recension des manuscrits turcs pour la Bibliothèque Nationale que Nawā'ī « se borna toujours à imiter passivement les grands poètes dont les noms illustrent les fastes de la littérature persane » (Blochet 1926 : 95). Si ce jugement péremptoire reflétait avant tout l'ignorance de son auteur vis-à-vis des procédés de création littéraire de l'Orient médiéval, dans lesquels l'imitation jouait un rôle fondamental, il ne fait toutefois aucun doute qu'il contribua à associer durablement cette image d'« imitateur servile » au poète, au point d'entraver significativement l'étude de son corpus. Il fallut attendre les travaux des savants soviétiques et l'essor d'une *navoiyshunoslik* ou « nawa'ilogie » pour que le polygraphe timouride sorte de l'ombre et commence à susciter l'intérêt d'un plus vaste public de spécialistes³.

- 3 La mise en place de ce dispositif académique en Ouzbékistan, au sein duquel émerge une masse d'études inédites, est consécutive au développement de la politique culturelle de Moscou en Asie centrale. Ces travaux sont le fruit des efforts soviétiques pour intégrer l'héritage laissé par le poète timouride dans le patrimoine culturel de la nouvelle république après qu'elle fut créée en 1924. Érigé en symbole du génie littéraire ouzbek, Nawā'ī a en retour fait l'objet d'un processus d'indigénisation dont l'objectif était de lui conférer les traits d'un proto-Ouzbek, tandis que des pans entiers de son œuvre étaient réinterprétés à la lumière des catégories de l'herméneutique soviétique⁴. Cette entreprise d'« ouzbékisation » du poète et de sa langue ne pouvait emporter l'assentiment des chercheurs turcs qui voyaient alors en Nawā'ī une formidable occasion d'exalter les valeurs de la turcité bien au-delà des frontières de la république socialiste centrasiatique. En 1941, alors que les orientalistes soviétiques préparent les célébrations de son 500^e anniversaire, la Turquie décide elle aussi de commémorer cette date, et plusieurs ouvrages destinés à faire connaître le polygraphe timouride sont publiés. La lecture de ces textes est riche d'enseignements. À la faveur des lignes qui lui sont consacrées, Nawā'ī intègre un récit panturquiste au sein duquel il joue le rôle de porte-étendard d'une culture turque dont Ankara se considère le légataire privilégié. Sa langue fait elle aussi l'objet d'une semblable panturquification⁵. Considérée comme une forme de « vieil ouzbek » par les orientalistes soviétiques, elle est alors requalifiée en « parler turc ». Cette profonde divergence quant à la manière de catégoriser le poète d'un point de vue ethnique laisse penser que les perspectives tracées par ces deux modes de réappropriation sont difficilement superposables. Toutefois, les textes rédigés à l'occasion des commémorations indiquent aussi que les savants turcs restent largement tributaires des recherches de leurs homologues soviétiques pour la conduite de leurs propres travaux, notamment pour ce qui a trait à l'interprétation des œuvres du corpus. On assiste même à un véritable transfert de connaissances, et ce jusque dans les aspects qui sont le plus marqués du sceau de l'idéologie soviétique.

I. Une figure nationale forgée par les soviétiques

- 4 Lorsque les soviétiques se livrèrent au découpage territorial de l'Asie centrale qui aboutit à la constitution de plusieurs républiques en 1924, chaque nation nouvellement instituée fut associée à un territoire, une langue, et un patrimoine culturel spécifique. La partition ethnolinguistique avait en effet pour ambition de fixer des sentiments nationaux et des particularismes culturels qui leur étaient liés⁶. À la suite d'une importante réflexion sur la question nationale, les soviétiques forgèrent ainsi des modèles de nationalismes locaux à l'intérieur du cadre idéologique prévu par le régime⁷, et associèrent un héritage culturel distinct à chaque nouvelle république centrasiatique afin de donner corps aux entités créées par le pouvoir. La répartition des grandes figures historiques dans les nouveaux ensembles nationaux se heurtait toutefois à des divergences d'interprétation. Tel poète ou mathématicien devait-il être considéré comme tadjik ou ouzbek ? Le pouvoir central trancha ces questions avec l'objectif de contrôler étroitement le nationalisme indigène qui s'incarnait dans les conceptions de penseurs et d'activistes tels que Abdurauf Fitrat (1886-1938). Chef de file du mouvement réformiste (*djadid*) turkestanais au début du siècle, Fitrat était à l'origine de la création en février 1919 du *Chighatay Gurungi*, un cercle qui regroupait des intellectuels d'origines diverses chargés de « collecter les œuvres turques, anciennes et modernes, afin de rassembler des matériaux pour le rajeunissement des langues turques, et d'enrichir [leur] vocabulaire et [leur] littérature » (Khalid 2004 : 140)⁸. La dénomination de ce cercle et sa conception d'une Asie centrale turque unie par un héritage commun, qui puisait notamment dans les civilisations chaghatay et timouride, évoquait d'abord pour les dirigeants soviétiques la résurgence du vieux projet panturquiste par le biais de la culture. Ce regroupement se heurta donc rapidement au cloisonnement ethnique qu'imposait alors la politique des nationalités mise en œuvre par Moscou et le *Chighatay Gurungi* fut interdit dès 1922 (Khalid 2004 : 142).
- 5 C'est dans ce contexte que Nawā'ī prit place au sein du panthéon ouzbek. La langue dans laquelle le poète avait composé fit elle-même l'objet d'enjeux de luttes et de redéfinitions. Dans sa volonté de briser toute velléité panturquiste, le pouvoir soviétique fit progressivement disparaître les termes « turc », « turcique » et « chaghatay » du lexique culturel centrasiatique⁹. Aussi lorsqu'en 1924 ce fut le mot « ouzbek » qui fut choisi pour nommer la nation moderne et son langage, le terme « chaghatay » devait-il laisser la place à un ethnonyme qui marquât plus directement le lien entre la nouvelle république d'Ouzbékistan et son passé littéraire. Puisque les nouvelles nations centrasiatiques étaient d'abord définies selon des catégories ethniques, il devint nécessaire aux yeux du régime d'insister sur ce genre de continuité. Ainsi, si le terme « chaghatay » continua d'être utilisé par certains orientalistes dans les années 1930, ce fut l'expression « vieil ouzbek » (*starouzbekskij* en russe, *eski o'zbek* en ouzbek) qui fut imposée pour désigner la langue de Nawā'ī. Le « chaghatayisme » et le « panturquisme » devinrent même rapidement de graves motifs d'accusation contre Fitrat et d'autres intellectuels qui avaient voulu mettre en valeur cette littérature sans considération du cadre dans lequel le pouvoir soviétique commençait à l'enfermer¹⁰. Durant cette décennie, les idéologues du régime continuèrent de taxer de nationalisme toute référence à l'héritage littéraire « chaghatay »¹¹. Seul le terme « ouzbek » devait

être utilisé pour évoquer la littérature de la nouvelle république, que les œuvres fussent ou non antérieures à la création de l'Ouzbékistan.

- 6 Dès lors que Nawā'ī fut considéré comme un « poète ouzbek », que sa langue fut censée refléter un « vieil ouzbek », Moscou renforça son contrôle sur les études qui lui étaient consacrées. Lorsque fut organisé à Bakou en 1926 le 500^e anniversaire de sa naissance selon le calendrier musulman, que des volumes furent préparés dans plusieurs pays turcophones, l'Académie des sciences de l'URSS décida elle aussi de publier pour l'automne un ouvrage dédié au littérateur timouride. Le livre parut deux ans plus tard. Il fut édité par Vassili Vladimirovitch Bartol'd (1869-1930), et rassembla les articles de quelques-uns des plus éminents turcologues, dont son élève, Evgeniy Eduardovich Bertel's (1890-1957) (Bartol'd 1928). Il est révélateur qu'aucun contributeur ouzbek, ni même centrasiatique, n'ait figuré au sommaire du recueil. L'ouvrage entendait imposer une vision et des méthodes qui reflètent au niveau scientifique l'emprise que le « grand frère » russe établissait alors peu à peu sur « les républiques sœurs » dans le domaine culturel¹². Ce volume qui incarne l'un des premiers instruments de la politique culturelle soviétique inclut deux articles qui allaient durablement marquer la recherche, y compris celle qui serait menée bien au-delà des frontières de l'URSS. Le premier est une mise au point biographique réalisée par Bartol'd¹³. Le second, signé par Bertel's, tire prétexte d'une étude comparant le *Mantiq al-ṭayr* du poète persan 'Aṭṭār avec le *Lisān al-ṭayr*, sa réécriture chaghatay, pour montrer que le pastiche ne saurait se résumer à une imitation servile. Il ne s'agit rien moins que d'une tentative de réhabilitation du littérateur timouride en réponse aux critiques de Blochet qui est nommément cité (Bertel's 1928).
- 7 À mesure que Nawā'ī faisait l'objet de plus en plus d'attention de la part du régime, l'étude de sa vie et de son œuvre reflétaient toujours plus étroitement l'évolution des préoccupations soviétiques pour les questions d'ethnogenèse¹⁴. C'est ce qui ressort nettement des préparations du jubilé des 500 ans du poète, organisé cette fois-ci selon le calendrier chrétien, dès la fin des années 1930. Les ouvrages qui parurent pour l'occasion exhibaient en effet clairement le lien que l'on entendait nouer entre la carrière de Nawā'ī et le destin de la nouvelle république ouzbèke¹⁵. Le titre de ce recueil paru en 1940 est à cet égard particulièrement éloquent : *Rodonačal'nik uzbekskoj literatury. Sbornik statej ob Ališere Navoi* [Le fondateur de la littérature ouzbèke. Recueil d'articles concernant Ališer Navoi] (Sheverdin 1940). L'intitulé explicite à lui seul l'entreprise du livre : ne comprenant ni les termes chaghatay, ni un quelconque adjectif qui rappellerait l'origine turcique du poète (« turki », « turc » « turc oriental », etc.), il indique que l'ouvrage adhère de fait aux directives politiques qui guident l'adaptation de la littérature médiévale centrasiatique. En ce sens, il signe le triomphe de la politique soviétique des nationalités selon les termes d'Abduraxmanov, le président (*predsedatel'*) du comité du jubilé de Nawā'ī, qui en a rédigé la préface¹⁶.
- 8 Cette ouzbékisation du poète, fruit de la politique d'indigénisation du régime, est alors facilitée par les efforts d'une discipline en plein essor : l'ethnogenèse. En 1941, l'historien et orientaliste Aleksandr Yakoubovskiy (1886-1953) se voit commander par le Comité pour le jubilé des 500 ans de Nawā'ī auprès du PC d'Ouzbékistan une petite brochure sur la formation du peuple ouzbek : *K voprosu ob etnogeneze uzbeskogo naroda* [Sur la question de l'ethnogenèse du peuple ouzbek] (Yakoubovskiy 1941). Le but de ce travail était de livrer une nouvelle version de l'écriture de l'histoire nationale qui prévalait jusque-là dans les ouvrages soviétiques en faisant remonter aussi loin que

possible la présence des Ouzbeks sur le territoire de l'actuelle république. Durant les années 1920-1930, on avait logiquement lié la datation de cette présence avec l'établissement des Chibanides en Transoxiane au XVI^e siècle, une dynastie nomade issue d'une confédération de tribus que l'on regroupait précisément sous l'ethnonyme « ouzbek ». Le penchant que cultivait l'idéologie officielle pour les théories autochtonistes contraignit Yakubovskiy à reculer davantage la présence des Ouzbeks dans le pays et à insister sur d'autres filiations plus prestigieuses, dont celle des Timourides. Puisqu'une nation était d'abord définie selon des catégories ethniques, il apparut nécessaire d'insister sur ce type de continuité. Il fallait donner aux citoyens de la république socialiste un ancrage plus ancien sur les terres qu'ils habitaient, et ce au mépris de la complexité du processus historique qui avait conduit à la formation de cette population dont la composition restait cependant très hétérogène¹⁷. Dans sa brochure, Yakoubovskiy ne s'embarrassa guère du problème que posait l'absence d'attestation de l'ethnonyme « ouzbek » avant le XV^e siècle au sein des frontières actuelles. Au contraire, il affirma même qu'une langue proto-ouzbèke existait déjà sous les Karakhanides (qui régnèrent entre le IX^e et le XIII^e siècle en Asie centrale). L'orientaliste, qui agissait alors davantage en qualité d'idéologue, alla jusqu'à écrire que tout le passé turcique du pays pouvait être considéré comme appartenant à la période ancienne de l'histoire ouzbèke, et qu'à ce titre la langue littéraire chaghatay devait être renommée « vieil ouzbek » (*starouzbekskij*). Aux yeux du régime, cette démonstration permettait d'entériner de manière académique la substitution du terme « vieil ouzbek » à l'ethnonyme « chaghatay », lequel n'aurait désormais plus aucune raison d'être dans le champ universitaire.

- 9 La Seconde Guerre mondiale retarda la tenue du jubilé. Devant l'avancée des troupes allemandes, les orientalistes de Leningrad, de Moscou et de Kiev furent évacués à Tachkent, où ils travaillèrent étroitement avec les savants ouzbeks. Lorsque la fin des conflits rendit possible le déroulement des commémorations, l'année 1946 vit la publication d'un recueil rédigé en russe et préparé cinq ans plus tôt par l'Institut d'Orientalisme de l'Académie des Sciences de l'URSS. Dans cet ouvrage Bertel's signa une contribution qui revenait sur la singularité littéraire de Nawā'ī, à la manière de l'article qu'il avait rédigé en 1928. Cette fois-ci l'« originalité » du « poète ouzbek » était démontrée par la comparaison qu'établissait Bertel's entre la *Khamsa* de Nawā'ī et celle de Nizāmī Ganjawī¹⁸. S'il ne fut pas difficile de montrer que Nawā'ī ne s'était pas limité à traduire en turc les poèmes de son prédécesseur persan, l'insistance que marquait Bertel's à démarquer le poète de ses modèles¹⁹ le conduisait toutefois à obscurcir la relation que le polygraphe timouride entretenait avec la tradition iranienne. Au bout du compte, cette étude indiquait que les commentateurs étaient tombés de Charybde en Scylla : imitateur servile pour les uns, Nawā'ī devenait subitement un génie singulier pour les autres. Ce qui n'avait guère changé était le peu d'empressement que l'on montrait à comprendre les raisons qui l'avaient poussé à recourir à l'imitation, une question pourtant fondamentale, mais qui fut jusqu'à une date récente traitée en parent pauvre des études consacrées au poète²⁰.
- 10 Au sommaire du recueil figurait aussi l'article d'Aleksandr Borovkov (1904-1962), « 'Alī Shīr Nawā'ī, le fondateur de la langue littéraire ouzbèke »²¹, écrit à Leningrad en 1940, et qui visait à établir la preuve irréfutable que la langue de Nawā'ī reflétait bien un « ancien ouzbek ». Si le savant s'emparait du vide laissé par les philologues, il est certain toutefois que sa démarche était vouée à l'échec : nulle part Nawā'ī n'emploie le terme « ouzbek » pour qualifier l'idiome avec lequel il compose, alors qu'il utilise

précisément le terme « chaghatay » au début de son ouvrage intitulé *Mīzān al-azān* (Nawā'ī 1949 : IV). Loin de satisfaire aux critères scientifiques, cette contribution, qui fut par la suite érigée en modèle par le régime, montra surtout la volonté de la *navoiyshunoslik*, alors en plein essor, de faire de Nawā'ī un véritable proto-ouzbek, et de couler étroitement les études qui lui étaient consacrées dans le moule forgé par Moscou et sa politique des nationalités.

- 11 L'année 1941 qui marque la date anniversaire des 500 ans de Nawā'ī, ainsi que le véritable développement de la *navoiyshunoslik* soviétique, donna aussi lieu en Turquie à l'organisation de commémorations et d'événements divers en lien avec le poète. Une cérémonie fut ainsi organisée le 8 février 1941 par la *Türk Tarih Kurumu* et la *Türk Dil Kurumu* sous l'égide du ministère de la Culture. Des copies de miniatures provenant du palais de Topkapı furent même remises à l'ambassade de l'URSS pour être envoyées en Russie²². Mais surtout, plusieurs ouvrages signés par les plus éminents turcologues du pays parurent afin de mieux faire connaître le littérateur timouride. La lecture de ces textes nous apprend ainsi que les savants turcs n'étaient guère disposés à accepter que cette grande figure de la turcophonie se laisse enfermer dans ce processus d'indigénisation. Avant d'être « un poète ouzbek », Nawā'ī était pour eux un représentant des lettres et de la culture turque, dont la célébration permettait de promouvoir un panturquisme culturel tourné au profit de l'exaltation de la culture nationale.

II. Adaptations et transpositions panturquistes d'une icône centrasiatique²³

- 12 Nawā'ī avait tôt suscité l'intérêt des Ottomans, et le poète centrasiatique avait toujours joui d'un prestige particulier dans l'Empire²⁴. À la fin du XIX^e siècle, il attirait plus particulièrement l'attention des intellectuels qui réfléchissaient aux moyens de moderniser le langage²⁵. L'intérêt que l'on portait au poète timouride aboutit à la publication à la fin des années 1890 de l'un de ses ouvrages les plus célèbres, le *Muhā kamāt al-lughatayn* ou « procès des deux langues »²⁶. La presse istanbuliote de la période hamidienne ne tarissait pas d'éloges pour ce traité qui était censé avoir « prouvé la supériorité du turc sur le persan »²⁷. Dans cette période souvent présentée comme la préhistoire du nationalisme turc, les réflexions sur l'Asie centrale occupaient une place importante. Elles ne cesseront de nourrir un « imaginaire panturquiste » qui jouait lui-même un rôle fondamental dans la phase constitutive du nationalisme turc (Georgeon 1994 : 202). Au cours des années 1930, plusieurs thèses soutenues dans les départements d'histoire affirmaient au prix de grandes simplifications et de multiples accommodements avec la réalité historique que les Turcs venaient d'Asie centrale et que les peuples d'Asie centrale étaient turcs. Les études sur l'Asie centrale s'inscrivaient à cette époque dans la « charpente de la mémoire collective officielle » (Copeaux 1997 : 141). On cultivait l'idée que les Turcs d'Asie centrale avaient fait rayonner la culture turque dans tous les domaines, et qu'il était nécessaire pour cette raison de faire connaître leur histoire à la jeunesse du pays²⁸.
- 13 Cette « mise en valeur » allait de pair avec les développements de la recherche depuis que les turcologues de Turquie avaient pu profiter des travaux de l'orientalisme russe, puis soviétique. Le congrès de turcologie de Bakou en mars 1926 avait déjà été l'occasion d'une rencontre entre savants originaires de l'une et l'autre nation. Que ce

congrès fût un contre-feu allumé par Moscou pour neutraliser ce que le régime soviétique qualifiait alors de panturquisme n'a *a posteriori* rien d'improbable. Vu d'Ankara, l'aura que conférait le congrès à la capitale de l'Azerbaïdjan, devenue pour l'heure la capitale de la turcophonie, représentait surtout une menace pour le prestige culturel de la Turquie, laquelle dépêcha alors ses plus éminents chercheurs (Copeau 1994 : 164-166 et 1997 : 48-49). Ce fut ainsi à la faveur de cette manifestation que Mehmet Fuad Köprülü (1890-1966) rencontra Vladimir Bartol'd, et qu'il l'invita par la suite à donner une série de conférences à Istanbul sur l'histoire de l'Asie centrale²⁹. Les savants turcs suivaient de près les recherches menées par leurs homologues soviétiques. Ils avaient accès à leurs travaux d'autant plus facilement que la Turquie avait accueilli plusieurs intellectuels issus des pays turcophones de l'Union soviétique qui étaient à même de traduire les études rédigées en russe. Il ne fait donc aucun doute que les rédacteurs des textes publiés en 1941 connaissaient parfaitement l'état des travaux soviétiques sur la question.

- 14 Le premier de ces textes publiés pour le 500^e anniversaire du littérateur timouride en Turquie était un opuscule signé par Mehmet Fuad Köprülü, dont l'objectif visait à livrer une brève présentation du poète et de ses œuvres (Fuad Köprülü 1941). Le second prenait la forme d'une notice rédigée par Ahmet Zeki Velidi Togan (1890-1970) pour l'*İslâm Ansiklopedisi* (Zeki Velidi Togan 1941). Quant au troisième, il s'agissait d'un avant-propos de Mehmet Bahaettin Veled Çelebi İzbudak (1869-1953) à une nouvelle traduction du *Muḥākamat al-lughatayn* (Veled Çelebi İzbudak 1941)³⁰. Le fait que ces textes soient tous trois profondément marqués par leurs implications identitaires n'a rien d'étonnant lorsque l'on connaît le lien qui relie leurs auteurs avec les mouvements panturquistes. Veled Çelebi İzbudak et Mehmet Fuad Köprülü étaient en effet des érudits proches par leurs idées du promoteur du touranisme Ziya Gökalp (1875-1924). Figure importante du nationalisme turc au début du siècle, Ziya Gökalp considérait alors l'histoire, la littérature et la langue comme les fondements de l'unification des peuples turciques dans l'espoir de remplacer la culture ottomane par une culture nationale propre (Başgöz 1972 : 165)³¹. Si le personnage avait été tenu à l'écart du pouvoir par Atatürk, ses œuvres avaient néanmoins façonné l'idéologie officielle et nourri la pensée de nombreux turcologues. Sur la question centrasiatique, la vision de Ziya Gökalp rejoignait celle de Yusuf Akçura (1876-1935), lui-même décrit comme « le père du panturquisme » (Georgeon 1980 : 5) et qui envisageait l'Eurasie comme un territoire presque entièrement turc, renforçant de fait l'idée qu'une grande continuité existait entre les diverses constructions politiques turques au cours de l'histoire, depuis les Huns jusqu'à la Turquie républicaine (Copeaux 1997 : 45).
- 15 Ces réflexions panturquistes, qui avaient participé à la formation d'intellectuels tels que Fuad Köprülü et Veled Çelebi İzbudak, s'enrichissaient de l'apport des réfugiés turcophones qui vinrent s'installer en Turquie après la révolution bolchévique. Zeki Velidi Togan était l'un d'entre eux. Né en 1890 en Russie, dans le village de Kuzen en Bashkirie, Zeki Velidi Togan appartenait comme bien d'autres aux débuts des années 1940 à la fois à la mouvance ultranationaliste, au monde des réfugiés d'URSS, et au milieu des historiens et turcologues. Comme l'écrit Étienne Copeaux, « c'est un personnage central, à la jonction de la turcologie, de l'histoire, et de l'action politique dans l'Empire russe, dans la Turquie kémaliste, ainsi que dans les réseaux turcophones d'Europe » (Copeaux 1997 : 47). N'ayant jamais délaissé ses recherches scientifiques alors même qu'il avait été contraint à de nombreux changements de résidences dans plusieurs pays à cause de son activisme politique³², Zeki Velidi Togan venait grossir le

contingent de ces historiens, linguistes, littérateurs, d'origine tatare ou azérie, qui avaient fréquenté les grands turcologues européens des années vingt et trente, avant de s'installer à Istanbul³³. Son implication dans les mouvements panturquistes en Turquie avait été assez importante pour qu'il fût jugé en cour martiale, à côté d'autres leaders, le 11 septembre 1944, lorsque ces organisations furent interdites³⁴. Un an avant la rédaction de son article encyclopédique consacré à Nawā'ī, il avait écrit un pamphlet intitulé *1929-1940 seneleri arasında Türkistanın vaziyeti* [La situation du Turkestan entre 1929 et 1940], au ton anti-soviétique et qui appelait à l'indépendance du Turkestan (Landau 1995 : 95).

- 16 Ces intellectuels tatars et azéris, auxquels la mouvance panturquiste fut tant redevable, ont été intégrés au sein de l'intelligentsia turque notamment par le biais de structures telles que l'Institut de turcologie (*Türkiyat Enstitüsü*). Créé par Köprülü en 1924, ce dispositif offrait une véritable tribune scientifique à ces réfugiés tatars et azéris et contribuait à assurer le bon déroulement de leur intégration en Turquie (Copeaux 1997 : 48). C'est dire combien la carrière de Köprülü, alors doyen de la faculté des lettres d'Istanbul de 1924 à 1936, fut marquée par le touranisme. Alors qu'il avait participé au développement du mouvement nationaliste aux côtés de Ziya Gökalp et de Yusuf Akçura, Köprülü avait rédigé un manuel pour l'enseignement élémentaire significativement intitulé *Turan*³⁵. En 1908, il avait intégré la *Türk Derneği* [l'Association turque] qui réunissait alors un petit groupe d'élites intellectuelles, et dont les réunions et les publications avaient de clairs accents panturquistes (Landau 1995 : 40)³⁶. Il fut aussi contributeur à *Türk Yurdu* (Arai 1992 : 40), la revue d'une autre association fondée à Istanbul en août 1911, qui avait pour but d'établir un lieu de rencontres pour les nationalistes et les panturquistes, ce que n'avait pas réussi à faire la *Türk Derneği*³⁷. Durant les deux premières décennies de la république turque, Fuad Köprülü consacra une bonne partie de ses recherches à l'étude du folklore, discipline de prédilection pour nombre de ceux qui, comme lui, entreprenaient d'écrire une histoire de l'esprit national turc tel qu'il se révélait dans la littérature populaire et la culture religieuse (Başgöz 1972 : 169). En ce sens, il contribua de manière significative à l'écriture de ce récit toujours hégémonique qui veut établir la continuité de la culture turque en remontant au-delà de la période pré-islamique (Dressler 2010 : 242). Ses recherches eurent d'autant plus d'écho qu'elles furent parmi les premières à se conformer aux standards occidentaux sur le plan scientifique.
- 17 Autre visage de l'érudition de cette époque, Mehmet Bahaettin Veled Çelebi İzbudak avait en outre la particularité d'être le descendant à la dix-huitième génération du poète persan Mevlana Celalettin Rumi. Sorte de « père des études linguistiques en turcologie » (Papas 2001 : 232), il s'intéressa dès 1885 aux langues turciques et au turc en tant que tel. Il contribua par la suite à différentes revues, dont le périodique nationaliste *Türkçü*. Nommé professeur au lycée d'Ankara, il côtoya lui aussi Ziya Gökalp, ainsi que d'autres noms du nationalisme et du touranisme du début du siècle lorsqu'il s'établit à Istanbul et participa à la fondation de la *Türk Derneği*. Perfectionnant ses études sur la langue turque aux côtés de Yusuf Akçura et de Necip Asım³⁸ durant la période de la Seconde Monarchie constitutionnelle, il soutint la réforme de la langue après les années de lutte pour l'indépendance, et ce tout en poursuivant ses travaux linguistiques et philologiques à l'Association de Langue turque (*Türk Dil Kurumu*) jusqu'à sa mort.

- 18 Cette convergence intellectuelle explique que les textes que livrent Fuad Köprülü, Zeki Velidi Togan et Veled Çelebi İzbudak en cette année 1941 participent d'une même logique et proposent en définitive des lectures similaires du poète timouride et de son œuvre. De manière à situer leur contexte d'écriture, il est utile de rappeler que ces contributions paraissent seulement trois ans après la mort d'Atatürk, à la suite d'une décennie de renouvellement intellectuel et académique. Au début des années 1930 avait en effet eu lieu un renouveau historiographique qui mettait l'accent sur les origines asiatiques des Turcs³⁹. L'Asie centrale était alors perçue comme le foyer de la nation turque, telle une sorte d'*anavatan* [Mère-Patrie] idéalisée, qui s'étendait de la mer d'Aral jusqu'à la Mongolie. Le « foyer centrasiatique » représentait cet espace où l'on pouvait projeter toutes sortes de visions et de fantasmes historiques au moment même où l'historiographie turquiste forgeait l'histoire de la nouvelle république. Cette conception qui donnait la prééminence à la filiation ethno-linguistique sur les contingences historiques, avait engendré une vision ethnique de l'histoire qui envisageait les faits sous le prisme d'une évolution linéaire. L'histoire turque se résumait à celle d'une « culture nationale », dont les composantes avaient perduré à travers les millénaires. Il ne s'agissait ni plus ni moins que d'un touranisme scientifiquement avalisé, d'autant plus encouragé par le pouvoir qu'il était placé au service de la Turquie qui se considérait alors comme le leader naturel du monde turc⁴⁰.
- 19 Par-delà la diversité de leurs configurations textuelles, c'est donc à l'aune de cette vision de l'histoire turque que les textes de 1941 mesurent la contribution du poète chaghatay. L'insistance avec laquelle leurs auteurs enjoignent de faire connaître Nawā'ī à la jeunesse révèle d'emblée que l'objectif de leurs contributions dépasse la seule sphère scientifique. Si Köprülü va jusqu'à élever cet effort de transmission au rang de « devoir national » (Fuad Köprülü 1941 : 13), le secrétaire général de la *Türk Dili Kurumu*, qui signe un court texte précédant l'avant-propos de Veled Çelebi İzbudak, estime que cela devrait tout au moins redonner confiance aux jeunes générations dans leur langue, la lecture du *Muhākamat al-lughatayn* représentant à cet égard un moyen de susciter des vocations de linguistes et de faire des jeunes Turcs « les Nawā'ī de demain »⁴¹. Mais surtout, la lecture de Nawā'ī a pour but de faire prendre conscience aux futurs citoyens de l'importance de la turcité (le terme *türkçülüğü* est répété à maintes reprises dans les textes) qui doit animer leur amour pour la patrie. À travers l'étude du littérateur, c'est une certaine idée de la culture turque que l'on cherche à imposer, et de son rôle en tant que support et vecteur du nationalisme.
- 20 Köprülü n'a toutefois pas d'autre choix que de remarquer qu'il y a alors très peu d'études réalisées sur le poète en Turquie. Aussi les recherches menées par les collègues soviétiques fournissent-elles un point d'appui indispensable. C'est surtout l'article rédigé par Bertel's en 1928 qui est cité. Il offre plusieurs arguments importants aux sectateurs du panturquisme académique. En balayant l'accusation d'imitation soulevée par Blochet, Bertel's extrait l'œuvre du poète timouride de ses influences persanes, pour lui conférer une spécificité et un génie propre que le savant soviétique attribue à son « ouzbékité », mais que ses homologues turcs n'ont aucun mal à tourner au profit d'une « turcité » plus générale (Fuad Köprülü 1941 : 9)⁴². La vision idéalisée que Bertel's livre du poète, et qui lui avait valu les critiques de son maître Bartol'd, est reprise en l'état par Köprülü lorsqu'il retrace brièvement la biographie de Nawā'ī. Les savants turcs ne se démarquent pas non plus des chercheurs soviétiques lorsque ces derniers s'emploient à minimiser la dimension mystique de son corpus⁴³. Au contraire,

Köprülü semble même avaliser les propos de Bertel's sur la question en minorant à son tour le rôle de l'engagement religieux du poète (Fuad Köprülü 1941 : 7). Togan franchit un pas de plus, puisqu'il écrit que Nawā'ī était davantage un *mutasavvif* qu'un soufi, ce qui revient à dire que son intérêt pour la mystique relevait plutôt de la curiosité intellectuelle que de l'engagement véritable (Zeki Velidi Togan 1941 : 355).

- 21 Là où les trois textes turcs se détachent des travaux soviétiques, c'est bien entendu le versant ethnique et la question de la turcité. L'on assiste alors à une véritable panturquification du poète, de son œuvre et de son contexte d'écriture. Sous la plume de Köprülü, la civilisation de Nawā'ī est celle où les grandes cités, Samarkande, Hérat, Tabriz, Istanbul sont sous la coupe de dynasties « turques » (Fuad Köprülü 1941 : 6). L'ethnonyme permet ainsi de subsumer des dynasties aussi différentes que les Timourides, les Aq Qoyyunlus, et les Ottomans sous une même catégorie et de les réduire à leur appartenance à « un monde turc ». Omniprésent dans l'opuscule de Köprülü, l'adjectif *türk* est délesté dans la plupart des cas de tout autre qualificatif propre à en délimiter la portée (« oriental », « centrasiatique », etc.). Dans cette brochure où la distinction entre les termes « turc » et « turcique » n'est pas même considérée, la langue du poète cesse d'être un idiome à part entière pour être regardée comme un « parler » turc⁴⁴. De la lecture de ces textes, émerge l'idée que la culture centrasiatique n'a véritablement d'intérêt que dans la perspective de son apport à la « culture turque ». Les dernières lignes de l'article de Togan sont assez claires sur ce point. Selon l'érudit, l'un des principaux mérites du poète serait d'avoir fait vivre un grand moment de la culture turque qui s'est développée à Samarkande, à Kesh, à Yasi et à Hérat (Zeki Velidi Togan 1941 : 357). Cette vision ethnique de l'histoire en vient donc logiquement à concevoir le contexte culturel de l'époque selon la vision manichéenne qui fait s'affronter « un esprit turc » (*Türk rûhu*) à « un esprit persan » (*Fars rûhu*) (Fuad Köprülü 1941 : 8 ; Zeki Velidi Togan 1941 : 352 et 354). Hormis le fait que l'expression « esprit turc » est loin d'être fréquente sous le calame du littérateur timouride, que les interactions entre monde(s) turc(s) et monde(s) persan(s) à l'époque se laissent difficilement réduire à un affrontement binaire, les auteurs ne s'embarrassent guère des difficultés que fait peser d'un point de vue scientifique l'emploi d'une telle abstraction. Et l'on ne peut s'empêcher de se demander de quelle manière le lecteur des années 1940 est à même de penser la réalité de cet « esprit turc », qui est censé le lier au-delà du temps et de l'espace avec les sujets de l'Empire timouride de la fin du XV^e siècle.
- 22 Mais ce que doit faire ressortir cette opposition entre « esprit turc » et « esprit persan » c'est avant tout la vision d'un Nawā'ī en champion de la cause nationaliste avant l'heure. C'est pour cette raison que ce dernier cesse d'être un poète timouride pour devenir un « grand poète turc » (*büyük türk şair*) (Fuad Köprülü 1941 : 3). Selon Köprülü, Nawā'ī aurait même été pleinement conscient de son engagement nationaliste (*şuurlu bir milliyetçi*), notamment dans sa volonté de défendre « la langue nationale » (*millî dil*) (Fuad Köprülü 1941 : 8). On ne s'étonnera donc pas de lire que Nawā'ī a rendu « de grands services à la culture nationale » de l'auteur de l'ouvrage, et que lui et les citoyens de la République turque des années 1940 sont redevables à ce grand homme qui fait partie des leurs (Fuad Köprülü 1941 : 3). Zeki Velidi Togan inscrit quant à lui ce nationalisme dans le projet littéraire du poète. Nawā'ī aurait profondément « turquifié » la littérature iranienne et aurait réécrit les cinq grands poèmes de Nizāmī pour leur donner une forme narrative turque (Zeki Velidi Togan 1941 : 354). Une telle assertion mériterait davantage d'explications, mais pour l'heure, Togan s'ingénie

d'abord à peupler son article des termes *millet* [nation] et *millî* [national], affirmant ainsi que le poète faisait même passer l'amour de la nation (*millet*) avant ses sentiments religieux (Zeki Velidi Togan 1941 : 354). Parfois des citations tirées du corpus de Nawā'ī viennent illustrer l'article d'encyclopédie. Celles-ci sont avant tout choisies pour les résonnances panturquistes qu'il est possible de leur conférer (Zeki Velidi Togan 1941 : 355). Dans son exposé liminaire, Veled Çelebi İzbudak considère Nawā'ī comme le symbole même de « la culture de la nation » (*milletin harsiyatı*) (Veled Çelebi İzbudak 1941 : 16). Le poète ainsi que son sultan sont dépeints comme des modèles de patriotisme, dont l'action a toujours été guidée par l'« amour de la nation » (*vatan muhabbetini*) (Veled Çelebi İzbudak 1941 : 17). C'est d'ailleurs ce sentiment qui aurait incité les deux hommes, depuis leur jeunesse « jusqu'à leur dernier souffle », à travailler ensemble pour exalter leur patrie (*yurdu yükseltmek*) (Veled Çelebi İzbudak 1941 : 17).

- 23 Il est révélateur que dans son texte Veled Çelebi İzbudak ne retienne du *Muḥākamat al-lughatayn* que les motifs linguistiques et l'idée d'une supériorité de la langue turque sur le persan. C'est sur ce traité que Köprülü et Togan s'appuient eux aussi pour faire de Nawā'ī un penseur linguiste turcocentriste, nationaliste et profondément anti-persan (Fuad Köprülü 1941 : 8; Zeki Velidi Togan 1941 : 352-355)⁴⁵. L'ouvrage qui fait figure de testament littéraire (le poète l'a écrit en 1499) est pourtant plus complexe que ne le laissent penser ces présentations. Difficilement classable d'un point de vue générique, *Le Procès des deux langues* est loin de se résumer à la seule comparaison des langues turque et persane au profit de la première. Au contraire, « là où le lecteur attendrait des arguments de type linguistique et des prises de position univoques, on trouve surtout des évocations autobiographiques, des récits initiatiques, des panégyriques quasi-dévotionnels, et chacun régulièrement jalonné d'allusions à la tarîqa Naqshbandiyya, sans que ce dernier nom apparaisse jamais au cours du texte » (Papas 2001 : 229-230).
- 24 De fait, deux relectures récentes du traité s'inscrivent directement en faux contre les approches turcocentrées et nationalistes. Pour Alexandre Papas, Nawā'ī cherche ici moins à vanter les mérites de la langue turque qu'à imaginer une langue propre à ses desseins spirituels. La réflexion que proposerait l'auteur serait en ce sens moins linguistique que mystique (Papas 2001 : 230). Bert Fragner appelle quant à lui à rejeter les lectures qui se fondent sur l'idée d'une « conscience collective » ou d'une « identité nationale », conceptions qui lui apparaissent toutes aussi anachroniques au regard de la période considérée (Fragner 2003 : 53). Le véritable sujet de l'œuvre, c'est davantage l'évocation de la situation particulière de l'élite turque-chaghatay dans le Khorasan de la fin du XV^e siècle, région qui fait alors figure de véritable conservatoire de la culture persane classique. Ces pages, que Nawā'ī a rédigées au soir de sa vie, constitueraient en ce sens la réponse individuelle d'un artiste, doté d'une forte conscience auctoriale, aux critiques émanant des cercles timourides auxquels il appartenait. Papas et Fragner insistent donc sur la nécessité de réinscrire le texte dans son contexte, et dénoncent par-là l'anachronisme des lectures panturquistes.
- 25 Ce furent pourtant ces dernières qui s'imposèrent en Turquie et qui assurèrent au traité d'être plus édité et commenté que n'importe quelle autre œuvre du littérateur⁴⁶. Dans les années qui suivirent la parution des textes publiés en 1941, Nawā'ī continua d'être appréhendé au travers du prisme de sa turcité, et les études qui lui furent

dédiées n'eurent de cesse d'insister sur cet aspect, tant sur le plan linguistique et littéraire (*türkçeciliği*), que politique (*türkçülüğü*)⁴⁷.

III. De la confrontation identitaire au décalque herméneutique

- 26 L'Ouzbékistan des années 1950 et 1960 voit se mettre en place un véritable processus de patrimonialisation et d'institutionnalisation du poète. Nawā'ī donne son nom à des Universités d'État⁴⁸, à une région (*Navoiy viloyati*)⁴⁹, ainsi qu'à des rues, des places et même des kolkhozes dans tout le pays. À partir de 1959, est fêtée tous les 9 février la date de son anniversaire avec son cortège de conférences et d'hommages divers. Un nombre croissant de publications lui sont dédiées. Cette politique culturelle investit progressivement tous les champs, des plus académiques aux plus populaires⁵⁰. Parallèlement à l'indigénisation numérique du parti communiste, à l'élaboration de plus en plus poussée d'une ethnogenèse de l'identité nationale, Nawā'ī épouse progressivement les traits du véritable ouzbek, un sort qu'il partage avec les figures d'Ibn Sīnā (Avicenne), de Bīrūnī et de Babur. En retour le poète doit pleinement, par l'interprétation qui est faite de sa biographie et de son œuvre, incarner les valeurs du régime communiste.
- 27 À la même époque en Turquie, les travaux d'Agâh Sirri Levend (1894-1978) s'imposent et font autorité dans le domaine⁵¹. Le savant est en effet l'auteur de la première monographie d'importance qui paraît en 1965, à l'occasion des 525 ans de Nawā'ī. C'est le premier volume d'une étude qui en comportera quatre⁵². Il est consacré à « la vie, l'art et la personnalité » de 'Alī Shīr Nawā'ī (Levend 1965). L'ouvrage est d'autant plus important qu'il accorde une large place aux questions d'herméneutique. Jusqu'alors c'étaient surtout les études philologiques et linguistiques qui avaient occupé les chercheurs turcs qui s'intéressaient au polygraphe timouride. Pour cette raison, les recherches des linguistes soviétiques avaient été suivies avec attention dans le pays. Ainsi, l'article de Borovkov qui figurait au sommaire du recueil de 1946 avait fait l'objet de nombreux commentaires. Il fut même traduit en turc en 1954 (Borovkov 1954). La théorie qui assimile la langue de Nawā'ī à un « vieil ouzbek » avait provoqué les critiques des savants turcs, et notamment celles de Fuad Köprülü (Fuad Köprülü, Bartol'd 1977 : 220). Agâh Sirri Levend avait lui aussi commencé par étudier la langue du poète, et avait notamment livré une contribution sur le lexique arabe de Nawā'ī en 1956, ainsi qu'un état des lieux des manuscrits de ses œuvres dans les bibliothèques turques (Levend 1956 ; 1958)⁵³. Mais il s'était aussi essayé à l'analyse littéraire et publié en 1959 un ouvrage sur les différentes versions de *Laylī et Majnūn*, dans la préface duquel l'auteur reconnaissait s'être appuyé sur les recherches soviétiques (Levend 1959)⁵⁴.
- 28 Dans l'ouvrage qu'il publie en 1965, Agâh Sirri Levend s'inscrit dans la logique panturquiste des textes publiés en 1941. Nawā'ī est avant tout considéré comme un poète turc, et s'il s'est placé au service de « l'État timouride », il faut comprendre qu'il a surtout œuvré en faveur du « peuple turc ». En conférant ses lettres de noblesse au turc chaghatay, Nawā'ī a incarné un moment singulier du développement de cette « culture turque » dont la Turquie républicaine incarne, est-on invité à comprendre, le représentant le plus autorisé. Cette entreprise de réappropriation qui vise à faire du poète un ancêtre des citoyens de la Turquie actuelle est particulièrement visible

lorsque le chercheur reproduit des passages de son œuvre. Le fait que ces extraits translittérés selon l'alphabet turc moderne ne soient accompagnés d'aucune traduction tend à faire accroire que la prose de Nawā'ī peut être directement accessible au lecteur cultivé, comme peut l'être celle de certains auteurs ottomans. C'est bien l'idée, et en définitive l'illusion d'une certaine transparence linguistique par rapport au turc moderne que Levend cherche à imposer⁵⁵.

- 29 Cette vision est donc difficilement compatible avec celle qui fait de Nawā'ī un ancêtre des citoyens ouzbeks. Tôt ou tard la confrontation devait avoir lieu. C'est en 1966, à l'occasion d'une conférence internationale organisée du 8 au 13 juin par la *Türk Dili Kurumu*, que viennent s'entrechoquer les deux modes de réappropriation. Des chercheurs ouzbeks sont en effet invités à présenter leurs travaux et à prendre connaissance de ceux effectués par leurs confrères turcs sur Nawā'ī. L'un d'entre eux, Abdurahmanov, a rédigé à son retour un article sur la situation des études consacrées au poète timouride en Turquie. Dans son papier paru dans une importante revue de langue et littérature ouzbèke, le *navoiyshunos* évoque deux problèmes : le premier touche au manque d'études approfondies dans le pays ; le second au fait que les Turcs considèrent Nawā'ī comme un poète turc et non comme un poète ouzbek. On ne saurait exprimer le contentieux plus clairement. Le *navoiyshunos* reprochait ainsi à ses homologues d'adopter une approche turco-centrée, une attitude qui se reflétait notamment dans les problèmes que posait la transcription du son corpus en Turquie, à l'image de la façon dont Levend reproduisait des passages du littérateur dans sa monographie. Cette critique incita d'ailleurs un autre chercheur ouzbek, Hayrulla Hismattulaev, à reprocher directement à Agâh Sirri Levend de vouloir « turciser » Nawā'ī (Ismatullaev 1968 : 17).
- 30 Ce choc entre récupérations panturquiste et soviétique ne doit toutefois pas masquer le profond consensus qui s'établit entre les savants des deux pays turcophones du point de vue de l'analyse du contenu de l'œuvre⁵⁶. Ce consensus s'explique principalement par le fait que les travaux turcs reprennent largement les conclusions des recherches soviétiques. Alors que les études sur le poète restent rares en Turquie dans les années 1960, la *navoiyshunoslik* a déjà élaboré de solides grilles d'interprétations. Aussi lorsque Levend publie sa monographie, les articles importants de Bartol'd, Bertel's, Borovkov et Semenov ont déjà été traduits en turc (Bartol'd 1937 ; Semenov 1941 ; Bertel's 1951 ; Borovkov 1954 ; Bertel's 1957). Le premier élément que reprennent les chercheurs turcs est la thématique de l'originalité et de la singularité du poète. Quand Levend fait état de sa volonté de confronter les œuvres de Nawā'ī avec celles de ses modèles persans, il redéploie, citations à l'appui, l'argumentaire développé par Bertel's dans ses articles de 1928 et de 1946⁵⁷. Le lecteur familier des travaux soviétiques retrouvera les mêmes développements et la même insistance à vanter l'originalité du poète. Aucune perspective nouvelle n'est proposée, et la question fondamentale des relations que ce dernier entretient avec la tradition persane, qui permettrait de comprendre les raisons de son inclination pour l'imitation, ne fait l'objet de guère plus d'attention.
- 31 Le savant turc réemploie ouvertement les travaux de la *navoiyshunoslik*, imposant le terme « turc » là où ses homologues soviétiques employaient l'adjectif « ouzbek ». Ce faisant, il laisse son lecteur devant les mêmes zones d'ombre : *quid* en effet des spécificités de la relation qui lie Nawā'ī à ses prédécesseurs persans, de l'économie propre de ses procédés de réécriture, de la prise en compte de la dimension religieuse ? Il ne mentionne pas non plus les biais idéologiques qui sont susceptibles de se loger

dans ces travaux. Ainsi lorsque Levend évoque les relations de Nawā'ī avec la mystique, il ne fait rien d'autre que de perpétuer les logiques de la *navoiyshunoslik* soviétique, affirmant simplement que le poète n'est pas un poète soufi et qu'il n'a jamais cherché à l'être (Levend 1965 : 233). À l'occasion de sa présentation du *Lisān at-ṭayr*, la réécriture du poème de 'Aṭṭār, le savant va jusqu'à reprendre des formulations employées par Bertel's dans son article de 1928, sans s'y référer de manière explicite. Après avoir réaffirmé à la suite de son prédécesseur russe que l'on ne pouvait réduire l'ouvrage de Nawā'ī à une simple traduction (Levend 1965 : 238), Levend résume en ces termes ce qui devrait distinguer la conception du littérateur chagatay de celle de son modèle persan :

Nevāi, Attar'daki "Varlıkta birlik" felsefesini oldukça yumuşatmış, tasavvufdaki bu inancı "ehl-i sünnet" inancına yaklaştırmaya çalışmıştır. (Levend 1965 : 238)	Nawā'ī a passablement adouci la philosophie de "l'unité de l'existence" présente chez 'Aṭṭār, et a travaillé à rapprocher cette doctrine soufie de la doctrine des sunnites.
---	--

- 32 Exposée de cette façon et dénuée de toute glose explicative, l'assertion ne peut manquer de susciter la perplexité du lecteur. Que signifie exactement Levend lorsqu'il emploie le verbe « adoucir » (*yumuşatmak*) ?
- 33 La réponse à cette question se trouve dans l'article publié par Bertel's près de quarante ans plus tôt. Voici en effet ce qu'écrivait l'orientaliste russe en 1928 :

Naibolee sušestvennym otličiem nado priznat' smjagčenie krajnih filosofskih vzgljadov 'Aṭṭāra, izloženie sufizma v bolee umerennoj, blizkoj k pravoveriju forme i opušenje vsej bogoslovsko-političeskoj časti, kotoraja dlja šiita 'Aṭṭāra predstavljala ves'ma značitel'nyj interes, a dlja Nevāi osobogo značeniya imet' ne mogla (Bertel's 1928 : 42).	Il faut admettre que ce qui distingue le plus significativement [le poème de Nawā'ī de celui de 'Aṭṭār] est l'adoucissement des visions philosophiques extrêmes de 'Aṭṭār, la présentation d'un soufisme plus modéré, et plus proche de l'orthodoxie, ainsi que l'omission de toute la partie théologico-politique, qui pour un chiite tel que 'Aṭṭār recelait un intérêt très important, mais qui ne pouvait avoir d'importance particulière pour Nevāi.
--	---

- 34 Il est clair que la formulation de Levend apparaît comme un décalque de la première partie de la phrase de son homologue soviétique. Dans ce sens, la forme verbale *yumuşatmış* [a adouci] a été employée pour traduire le terme russe *smjagčenie* [adoucissement]. Dans le contexte où Bertel's emploie le mot « adoucissement », les conceptions mystiques du poète persan sont elles-mêmes qualifiées d'« extrêmes », le soufisme qui transparait dans le pastiche étant regardé comme plus « modéré » et plus conforme à « l'orthodoxie » religieuse⁵⁸.
- 35 Ce sont là les éléments rhétoriques de la recherche soviétique qui s'est employée dès ses débuts à opposer le soufisme de Nawā'ī à celui de ses modèles persans, afin de le rendre plus conforme aux valeurs du matérialisme idéologique⁵⁹. La logique de l'étude de 1928 est construite sur la volonté d'opposer les deux poèmes, au prix d'une déformation prononcée de la pensée de leurs auteurs. De façon à faire accepter par le régime soviétique les textes du poète timouride en dépit de leur teneur mystique, Bertel's les fait contraster avec ceux de 'Aṭṭār, lesquels sont censés incarner une vision extrême du soufisme. Dire que Nawā'ī a « adouci » la vision de son modèle revient donc

à faire accroire l'idée que ses conceptions sont davantage compatibles avec celles prônées par le régime socialiste. Dans ce même article, afin de caractériser la dimension mystique du poète timouride, Bertel's disait s'appuyer sur la biographie de Nawā'ī, laquelle avait montré un homme engagé dans la vie publique et révélé le visage de celui qui ne pouvait correspondre à l'homme retiré des affaires du monde, image qui selon les termes de Bertel's incarnait à elle seule la « vie soufie » dans ses diverses manifestations⁶⁰. Toutefois, en réduisant les diverses dimensions du soufisme à la seule volonté de se retirer du monde, l'interprétation de Bertel's ne permettait pas de comprendre les spécificités de la posture de Nawā'ī. Ce dernier ne faisait pourtant que se conformer à la doctrine de la *ṭarīqat naqshbandī* qui enjoignait à ses disciples de renoncer au monde tout en s'y engageant. C'est le sens de l'un des mots d'ordre de la confrérie qui préconise la retraite à l'intérieur même de la société (*khalwat dar anjuman*), et qui signifie que le soufi est encouragé à adopter un mode d'existence et d'activité dans la société inspiré par Dieu, plutôt que de s'isoler en courant le danger d'exalter son ego (*nafs*) dans la solitude (Algar 1976 : 134). Par conséquent, si le soufisme de Nawā'ī se distingue de celui de 'Aṭṭār, c'est non parce qu'il est plus « doux », mais bien parce qu'il est d'une nature différente. Il est douteux qu'un connaisseur du soufisme tel que Bertel's ait ignoré cela⁶¹. Le chercheur qui avait déjà été inquiété par les autorités (Zand 1989) a probablement choisi de livrer une interprétation qui pût rendre l'œuvre du poète timouride acceptable aux yeux du régime en occultant autant que faire se peut sa teneur mystique.

- 36 La rhétorique de Bertel's s'inscrit dans un cadre idéologique spécifique et n'est à ce titre pleinement intelligible que lorsque l'on prend en compte les contraintes qui pèsent sur les conditions de sa production. En reprenant les analyses soviétiques sans réflexion préalable sur le contexte dans lequel elles ont été réalisées, les travaux Agâh Sirri Levend révèlent toute l'ambiguïté du rapport des savants turc par rapport à leurs homologues soviétiques.

Conclusion : filiations et dépendances scientifiques

- 37 Le legs chaghatay a constitué un enjeu important dans le monde turcophone au siècle dernier. Différentes stratégies ont été mises en œuvre pour capter cet héritage, et il est tentant pour cette raison de se livrer à un examen comparé des diverses modalités de ce type de transfert culturel. En Ouzbékistan soviétique et dans la jeune Turquie républicaine, le développement des études liées à la figure du poète chaghatay 'Alī Shīr Nawā'ī a emprunté des voies similaires. Ce sont d'abord des considérations identitaires qui ont guidé les recherches. Le « nationalisme soviétique » (Fragner 2001), dont l'objectif était de conférer à chaque nation centrasiatique nouvellement créée une culture et un patrimoine spécifique, a conduit en Ouzbékistan à faire du littérateur timouride de la fin du XV^e siècle un symbole de l'identité nationale et une figure indigène de l'ingénierie soviétique en matière de promotion culturelle. En Turquie, ce sont aussi des motivations nationalistes qui ont poussé les savants à regarder Nawā'ī comme un fer de lance de la turcité. Investies par les chantres du panturquisme académique, l'œuvre et la personne du poète ont fait l'objet d'interprétations qui se sont ingénérées à mettre en avant sa singularité turcique dans un univers culturel au sein duquel la littérature persane faisait figure d'hégémon. En Turquie, comme en Ouzbékistan, cette volonté de révéler un génie propre au poète « ouzbek », ou « turc »

selon le contexte, a eu pour principale conséquence d'obscurcir ses rapports avec la culture persane et de maintenir la compréhension des logiques qui ont poussé le poète à imiter ses maîtres persans dans une profonde aporie.

- 38 Assujettis à des logiques de promotion nationale dont les visées pouvaient parfois entrer en concurrence, les univers académiques de l'Ouzbékistan soviétique et de la Turquie républicaine se sont logiquement affrontés sur la question de la caractérisation ethnique du poète et de sa langue. Mais au-delà de l'entrechoquement identitaire, force est de constater que les savants turcs n'ont fait que reprendre pendant de nombreuses années la plupart des grilles d'interprétation mises en place par la « nawa'ilogie » soviétique. Confrontés à une véritable pénurie en matière d'herméneutique, des chercheurs turcs tels qu'Agâh Sirri Levend ont abondamment puisé dans les nombreuses études de leurs homologues russes et ouzbeks pour rédiger leurs propres travaux. À tel point que l'on retrouve dans leurs écrits non seulement les mêmes catégories que celles élaborées par la *navoiyshunoslik*, mais aussi de pures et simples reprises textuelles plus ou moins avouées, sans qu'aucune réflexion ne soit menée sur les facteurs idéologiques qui ont conditionné leur production. Cette transposition épistémologique ne peut manquer de susciter la perplexité des lecteurs du poète qui se seraient probablement attendus à ce qu'un regard turc apportent des perspectives différentes de celles proposées par les savants soviétiques, notamment dans un domaine aussi sensible que les questions religieuses dans le contexte de l'URSS stalinienne. Cela est d'autant plus regrettable qu'en l'espèce l'engagement mystique de Nawā'ī est probablement l'une des clés de compréhension de son rapport à la tradition persane, de son recours aux pratiques d'imitation, et plus largement des diverses significations qu'il a voulu conférer à son œuvre (Toutant 2016).
- 39 On touche là à une des ambiguïtés de la turcologie telle qu'elle était pensée et mise en œuvre à cette époque en Turquie. Alors que le mouvement culturel de la période kémaliste donnait à cette discipline l'apparence d'« une entreprise d'autonomisation », il était manifeste que cette science reposait en grande partie sur des travaux étrangers (Copeaux 1997 : 74). Le cas du legs laissé par 'Alī Shīr Nawā'ī révèle pour sa part que si « l'historiographie et la linguistique turque sont filles de l'orientalisme occidental » (Copeaux 1997 : 73), les études menées sur l'Asie centrale dans le pays sont longtemps restées dans une étroite filiation avec celles dirigées par les savants qui œuvraient de l'autre côté du rideau de fer.

BIBLIOGRAPHIE

Algar, Hamid (1976). "The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance", *Studia Islamica* 44, pp. 6-137.

Allworth, Edward (1990). *The Modern Uzbeks, From the Fourteenth Century to the Present. A Cultural History*, Stanford, Hoover Institution Press, Stanford University.

Allworth, Edward (1964). *Uzbek Literary Politics*. La Haye, Mouton and Company.

- Arai, Masami (1992). *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*, Leyde-New York-Copenhague-Cologne, Brill.
- Baldauf, Ingeborg (1991). "Some Thoughts on the Making of the Uzbek Nation", *Cahiers du Monde Russe et Soviétique* 32 (1), pp. 79-96.
- Bartol'd, Vladimir (1937). "Mir Ali şir ve Siyasi Hayatı" (trad. Ahmet Caferoğlu), *Ülkü Mecmuası* 10, pp. 56-60.
- Bartol'd, Vladimir (ed.) (1928). *Mir-Ali-Şir, Sbornik k pjatisotletiju so dnja rozhdjenja* [Mir-Ali- Şir, recueil (d'articles) à l'occasion de son 500^e anniversaire], Léningrad, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Başgöz, İlhan (1972). "Folklore Studies and Nationalism in Turkey", *Journal of the Folklore Institute* 9 (2/3), pp. 162-176.
- Bergdolt, Friedrich (1981). *Der geistige Hintergrund des türkischen Historikers Ahmed Zeki Velidi Togan nach seinen Memoiren*, Berlin, Schwarz.
- Bertel's, Evgeniy (1957). "Ali şir Nevaî'nin Ferhad ü şirin" (trad. Rasime Uygun), *TDAY-Belleten* 1957, pp. 115-130.
- Bertel's, Evgeniy (1951). "Ali şir Nevayi, Leyli ve Mecnun" (trad. Rasime Uygun), *Türkiyat Mecmuası* 9 (1946-1951), pp. 47-64.
- Bertel's, Evgeniy (1948). *Navoi. Opyt tvorčeskoj biografii* [Navoi. Essai de biographie artistique], Léningrad, Moscou Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR po Izdaniju Naučno-Populjarnoj Literatury.
- Bertel's, Evgeniy (1928). "Nevâi i 'Aṭṭâr" [Nevâi et 'Aṭṭâr], in Bartol'd, Vladimir (ed.) *Mir-Ali-Şir, Sbornik k pjatisotletiju so dnja rozhdjenja* [Mir-Ali- Şir, recueil (d'articles) à l'occasion de son 500^e anniversaire], Léningrad, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Birnbaum, Eleazar (1976). "The Ottomans and Chagatay Literature", *Central Asiatic Journal* 20 (3), pp. 157-191.
- Bloch, Edgar (1926). *Les Enlumines des manuscrits orientaux de la Bibliothèque nationale*, Paris, Éditions de la Gazette des Beaux-arts.
- Borovkov, Aleksandr (1954). "Özbek yazı dilinin kurucusu Ali Shir Nevaî" (trad. Rasime Uygun), *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, Ankara, II, pp. 59-96.
- Borovkov, Aleksandr (ed.) (1946). *Alişer Navoi, Sbornik statej* [Alişer Navoi, recueil d'articles], Léningrad, Moscou Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Bregel, Yuri (1996). *Notes on the Study of Central Asia*, Bloomington, Research Institute for Inner Asia Studies.
- Copeaux, Étienne (1997). *Espaces et temps de la nation turque. Analyse d'une historiographie nationaliste (1931-1993)*. Paris, CNRS Éditions.
- Copeaux, Étienne (1994). "L'invention de l'histoire", in Yerasimos, Stéphane (ed.), *Les Turcs, Orient et Occident, islam et laïcité*, Paris, Autrement, pp. 160-176.
- Çelikkbay, Ayhan (1997). "Türkiyeli âlimlerin araştırmaları ışığı altında Alî-şîr Nevâyî", *Türk Lehçeleri ve Edebiyat Dergisi* 13, pp. 48-50.
- Çetindağ, Yusuf (2006). *Ali şir Nevâî'nin osmanlı şiirine etkisi*, Ankara, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı yayınları.

- Doerfer, Gerhard (1991). "Chaghatay Language and Literature", *Encyclopaedia Iranica*, V, Fasc. 4, pp. 339-343.
- Dressler, Markus (2010). "How to Conceptualize Inner-Islamic Plurality/Difference: 'Heterodoxy' and 'Syncretism' in the Writings of Mehmet F. Köprülü (1890-1966)", *British Journal of Middle Eastern Studies* 37 (3), pp. 241-260.
- Erkinov, Sodir (1991). "Navoiyshunos turk olimi" [Le navoiyshunos turc], *O'zbek Tili va Adabiyoti* 4, pp. 79-82.
- Fragner, Bert (2003). "Mir `Ali Sher Nava'i: The 'Judgement' reconsidered", in Jeremiás, Éva M. (ed.) *Irano-Turkic Cultural Contacts in the 11th-17th Centuries*, Piliscsaba, The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, pp. 53-66.
- Fragner, Bert (2001). "Soviet Nationalism: an Ideological Legacy to the Independent Republics of Central Asia", in Schendel, Willem Van ; Zürcher, Erik J. (eds) *Identity Politics in Central Asia and the Muslim World*, Londres-New York, I.B. Tauris Publishers, pp. 13-33.
- Fuad Köprülü, Mehmet; Bartol'd, Vladimir (1977). *İslam Medeniyeti Tarihi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi (première édition 1940).
- Fuad Köprülü, Mehmet (1944). "Cağatay Edebiyatı", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, III, pp. 270-323.
- Fuad Köprülü, Mehmet (1941). *Ali şîr Nevâî, 9 şubat 1441 - 3 İlkânun 1501*, İstanbul, İstanbul Maarif matbaası.
- Georgeon, François (1994). "Le rêve panturc", in Yerasimos, Stéphane (éd.) *Les Turcs, Orient et Occident, islam et laïcité*, Paris, Autrement, pp. 192-209.
- Georgeon, François (1988). "La montée du nationalisme turc dans l'État ottoman (1908-1914). Bilan et perspectives", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 50, pp. 30-44.
- Georgeon, François (1980). *Aux Origines du nationalisme turc. Yusuf Akçura (1876-1935)*, Paris, Éditions ADFP.
- Ismatullaev, Hayrulla (1968). "Navoiy ijodini xorijiy mamlakatlarda o'rganishga doir" [Au sujet de l'étude de l'œuvre de Navoiy à l'étranger], *O'zbek Tili va Adabiyoti* 5, pp. 13-17.
- Khalid, Adeeb (2004). "Nation into History: The Origins of National Historiography in Central Asia", in Dudoignon, Stéphane (ed.) *Devout Societies vs. Impious States? Transmitting Islamic Learning in Russia, Central Asia and China, through the Twentieth Century*, Berlin, Klaus Schwarz, pp. 127-146.
- Kushner, David (1977). *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908*. Londres, Frank Cass and Company Limited.
- Landau, Jacob (1995). *Pan-Turkism. From Irredentism to Cooperation*. Bloomington, Indiana University Press.
- Laruelle, Marlène (2004). "Continuité des élites intellectuelles, continuité des problématiques identitaires. Ethnologie et 'ethnogenèse' à l'Académie des Sciences d'Ouzbékistan", *Cahiers d'Asie Centrale* 13-14, pp. 45-75.
- Levend, Ağâh Sirri (1968). *Ali şîr Nevaî. IV. cilt. Divanlar ile Hamse dışındaki eserler*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Levend, Ağâh Sirri (1967). *Ali şîr Nevaî. III. cilt. Hamse*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Levend, Ağâh Sirri (1966). *Ali şîr Nevaî. II. cilt. Divanlar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

- Levend, Ağâh Sirri (1965). *Ali şîr Nevâî. I. cilt. Hayatı, Sanatı ve Kişiliği*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Levend, Ağâh Sirri (1959). *Arap, fars ve türk edebiyatlarında Leylâ ve Mecnun Hikayesi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Levend, Ağâh Sirri (1958). "Türkiye kitaplıklarındaki Nevâî yazmaları", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, Ankara, TDK Yay.
- Levend, Ağâh Sirri (1956). "Nevâî'nin Arapça sözlüğü", *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, Ankara, TDK Yay.
- Nawâ'î, Mîr 'Alî Shîr (1949). *Mizân al-azân* (texte édité en graphie arabe par I. Sultonov), Tachkent, FAN.
- Nawâ'î, Mîr 'Alî Shîr (1941). *Ali şîr Nevâî. Muhakemet-ül-lûgateyn. Büyük şairin Beş Yüzüncü Doğum Yıldönümü Dolayısıyla*, (trad. İshak Refet Işıtman), Ankara, Recep Ulusoğlu Basımevi.
- Papas, Alexandre (2001). "La Makhfi 'ilm ou science secrète de 'Alî Shîr Nawâ'î. Le projet d'une langue mystique Naqshbandî", *Journal of the History of Sufism* 3, pp. 229-255.
- Péri, Benedek (2003). "Notes on the Literary-Linguistic Term "Çağatay": Evaluating the Evidence Supplied by Native Sources", in Sárközi, Alice; Rákos, Attila (eds.) *Altaica Budapestinensia MMII*, Budapest, Research Group for Altaic Studies, Department of Inner Asian Studies, pp. 248-255.
- Rahimi, Farhad (2014). "Çağatay türkçesi ve edebiyatı üzerine bir bibliyografya denemesi", *Turkish Studies* 9 (3), pp. 1157-1218
- Semenov, Aleksandr (1941). "Mir Ali şîr Hakkında Farsça Bir Hikâye (trad. Abdülkadir İnan), *Ülkü Dergisi* 96, pp. 481-482.
- Sheverdin, M. I. (ed.) (1940). *Rodonačal'nik uzbekskoj literatury. Sbornik statej ob Alişere Navoi* [Le fondateur de la littérature ouzbèke. Recueil d'articles concernant Alişer Navoi], Tachkent, Izdatel'stvo Uzbekistanskogo Filiala Akademij Nauk SSSR.
- Torlan, Ali Nihad (1942). *Ali şîr Nevayî*, Istanbul, Bürhaneddin Matbaası.
- Toutant, Marc (2016). *Un Empire de mots. Pouvoir, culture et soufisme à l'époque des derniers Timourides au miroir de la Khamsa de Mîr 'Alî Shîr Nawâ'î*, Louvain, Peeters (sous presse).
- Toutant, Marc (2015). "La réponse du poète chaghatay Nawâ'î au poète persan Nizâmî : le sultan timouride, 'refuge de la charia'", in Aitpaeva, Gulnara ; Toutant, Marc (éd.) *Littérature et Société en Asie centrale. Nouvelles sources pour l'étude des relations entre culture et pouvoir du XV^e jusqu'à nos jours*, *Cahiers d'Asie Centrale* 24, pp. 81-103.
- Toutant, Marc (2011). "Materialist Ideology Facing a Great Sufi Poet. The case of 'Alî Shîr Nawâ'î in Soviet Uzbekistan. From Concealment to Patrimonialisation", *ORIENT, Reports of the Society for Near Eastern Studies in Japan* 46, pp. 29-50.
- Veled çelevi İzbudak, Mehmet Bahaettin (1941). "Nevâî ve dilimiz", in İshak Refet Işıtman (trad.), *Ali şîr Nevâî. Muhakemet-ül-lûgateyn*, Ankara, Recep Ulusoğlu Basımevi.
- Yakoubovskiy, Aleksandr (1941). *K voprosu ob etnogeneze Uzbekskogo naroda* [Sur la question de l'ethnogenèse du peuple ouzbek], Tachkent, YzFAN.
- Yoqubov, Homil (1968). "Navoiy va O'zbek soviyet adabiyoti" [Navoiy et la littérature ouzbèke soviétique], in Zohidov, Vohid; Qayumov, Aziz; Hayitmetov, Abdulloh (eds.) *Navoiy va adabiy ta'sir masalalari*, Tachkent, O'zSSR Fan Nashriyoti, pp. 40-50.

Zand, Michael (1989). "Berthels, Evgenii Èduardovich", *Encyclopaedia Iranica*, IV, Fasc. 2, pp. 166-169.

Zeki Velidi Togan, Ahmet (1941). "Ali şîr", in *İslâm Ansiklopedisi*, Istanbul, Asari İlmiye Kütüphanesi Neşriyatı, pp. 349-357.

Zohidov, Vohid (1968). "Navoiy va Naqshbandiylik" [Navoiy et la Naqshbandiyya], *O'zbek Tili va Adabiyoti* 3, pp. 16-20.

NOTES

1. Sur les questions de dénomination, cf. Péri 2003.
2. Pour une présentation du poète, voir Toutant 2016.
3. Le terme « nawa'ologie » est une traduction de ses équivalents ouzbek *navoiyshunoslik* et russe *navoivedenie*. Il renvoie aux structures académiques mises en place en Ouzbékistan pour organiser les recherches concernant le littérateur et le corpus qu'il a laissé. Les savants ouzbeks se sont ainsi spécialisés dans l'étude d'une dimension particulière du personnage ou de son œuvre (rôle historique, politique ou littéraire du poète ; étude de sa poésie lyrique, de sa poésie narrative, de ses traités en prose ; édition des textes, etc.). En raison du statut particulier de Nawā'ī dans ce pays, la « nawa'ologie » fut et est restée un domaine de recherches important. Pour plus de précisions, voir Toutant 2011 et 2016.
4. Ce que nous désignons sous l'expression d'« herméneutique soviétique » correspond aux grilles de lecture élaborées par les savants de l'URSS pour analyser et interpréter les textes littéraires. Toujours placée au service des logiques idéologiques du régime, elle s'attacha avant tout à livrer une version « acceptable » d'un écrit quitte à trahir son sens véritable. Le lecteur pourra apprécier quelques exemples concrets de la mise en œuvre de cette herméneutique dans des développements ultérieurs de cet article.
5. Rappelons que Nawā'ī se considérait lui-même dans ses écrits comme un *türk* et désignait son idiome de composition au moyen du même ethnonyme. Pour nommer les entreprises de captation du poète et de son œuvre en Turquie, nous préférons donc logiquement le vocable de « panturquification » à celui de « turquification ». Ces efforts s'inscrivent en effet dans une vaste logique d'annexion culturelle du passé centrasiatique, laquelle n'a d'autre objectif que celui de livrer une version idéalisée de « l'histoire du peuple turc ».
6. Comme l'écrit Bert Fagner, « la valeur absolue accordée au territoire par le nationalisme soviétique rendit nécessaire de créer des territoires nationaux pour des nations inventées et construites avec des langages standardisés extérieurement » (Fagner 2001 : 22).
7. Ce type de nationalisme fut élaboré de manière indépendante du raisonnement marxiste. Sur cette question, voir Fagner 2001 : 14.
8. Sur l'influence du djadidisme dans la sphère littéraire à cette époque, voir aussi Allworth 1964 : 43-51.
9. Sur ces questions de terminologie, voir Baldauf 1991.
10. Sur cet aspect, voir Allworth 1964 : 52-69.
11. En conséquence de quoi, à la fin des années 1930, Fitrat et plusieurs autres savants furent exécutés lors des purges. Sur cette question, voir Allworth 1990 : 225-228.
12. On ne sera donc pas surpris de trouver à l'intérieur du livre de violentes critiques à l'égard des commémorations organisées à Bakou. Voir les critiques d'A. Samoylovitch dans sa recension du recueil *Navoi* publié à Bakou à l'occasion du jubilé, "Sbornik Azerbaidjanskovo Literaturnogo Obščestva" [Recueil publié par la Société Littéraire d'Azerbaïdjan], pp. 167-170. L'un des contributeurs de l'ouvrage dirigé par Bartol'd évoquera même quelques années plus tard les commémorations azerbaïdjanaises en des termes peu amènes, leur reprochant leur manque de

rigueur sur le plan scientifique, jusqu'à qualifier l'événement de jubilé « manqué » (Bertel's 1948 : 83).

13. V. Bartol'd, "Mir-Ali-Šir i političeskaja zhizn'" [Mir Ali Šir et la vie politique], in Bartol'd 1928 : 100-164.

14. D'une manière générale sur ces questions dans le contexte ouzbek, voir Laruelle 2004.

15. En 1939 paraît *Ališer Navoi. Biografičeskij očerk* [Ališer Navoi. Notice biographique], la traduction russe de *Alisher Navoiy*, un ouvrage de vulgarisation écrit en ouzbek un an plus tôt par le professeur Olim Sharafiddinov (traduit par Bekarevicha et Sal'e, Tachkent, YzSSR, Gostekhizdat, 1939). En 1940, le dramaturge et poète Maqsud Shayxzoda publie *Genial shoir* [Le génial poète], Tachkent, O'znavnashr, 1940. Cette publication est suivie deux ans plus tard par celle d'un autre poète (Uyg'un, *Alisher Navoiy*, Tachkent, O'z FAN, 1942). En 1944, l'écrivain Oybek écrit une biographie romancée qui sera rééditée à de nombreuses reprises (Oybek, *Navoiy. Roman*, Tachkent, 1944). Tout un appareillage scientifique se met alors en place comme en témoigne la recension bibliographique de l'orientaliste russe Aleksandr Semenov : *Materialy k bibliografičeskomu ukazately pečatniikh proizvedenij Ališera Navoi i literatury o nem* [Matériaux pour une bibliographie des œuvres publiées d'Ališer Navoi et de la littérature qui lui est consacrée], Tachkent, 1940.

16. A. Abdurakhmanov, "Jubilej Ališera Navoi (1441-1941)" [Le jubilé d'Ališer Navoi (1441-1941)], in Sheverdin 1940 : 10.

17. D'une manière générale, cette approche se heurtait à beaucoup d'obstacles sur le plan historique, et notamment au fait que les peuples turcs centrasiatiques avaient tous été originellement nomades, et qu'ils étaient connus (à l'exception des Turkmènes) par leurs noms actuels et sur leur territoire actuel il y a seulement quatre ou cinq siècles. Comme l'explique Yuri Bregel, le problème fut envisagé de deux façons différentes. D'abord, on fit effort pour prouver que les nomades n'étaient pas tout à fait nomades, mais qu'en fait certains d'entre eux étaient « semi-nomades », et qu'ils incluaient des groupes sédentaires qui étaient autochtones dans ces régions. Une deuxième méthode consista à affirmer que ces groupes ethniques qui avaient préalablement existé sur le territoire des nouvelles nations étaient en fait leurs ancêtres directs. De cette manière, une nouvelle nation cessait d'être une nouvelle-venue sur ce territoire et devenait son héritier de droit. Sur ces questions, voir Bregel 1996 : 12-13.

18. E. Bertel's, "Navoi i Nizami" [Navoi et Nizami], in Borovkov 1946 : 68-92.

19. Lorsqu'il a composé sa pentalogie, Nawā'ī a imité les cinq poèmes de Niẓāmī, ainsi que ceux qu'Amīr Khusrau Dihlawī (1253-1325) et Jāmī (1414-1492) avaient eux-mêmes composés en imitation à la *Khamsa* de Niẓāmī.

20. Pour un aperçu du traitement des problématiques d'imitation et de leurs significations dans l'œuvre du poète, cf. Toutant 2016.

21. A. Borovkov, "Ališer Navoi kak osnovopolozhnik uzbekskogo literaturnogo jazika", in Borovkov 1946 : 92-121.

22. Voir l'introduction de la traduction d'Ishak Refet Işıtman in Nawā'ī (1941 : 3).

23. Précisons ici que l'histoire de l'appropriation des grandes figures centrasiatiques depuis la fin de l'époque ottomane jusqu'à la période républicaine en Turquie mériterait de faire l'objet d'un ouvrage à part entière. En ce qui concerne Nawā'ī, dont l'étude est toujours restée confinée à quelques cercles d'érudits dans ce pays, il n'apparaît guère de discontinuités marquées dans l'évolution de la façon dont on a pu s'intéresser à sa personne et à son œuvre. Pour cette raison, nous n'alourdirons pas inutilement notre propos (surtout au regard de ce que constitue l'objet de notre argumentaire) en distinguant plusieurs phases selon que cette appropriation fût entreprise par les intellectuels ottomans à la fin du XIX^e siècle et dans les premières années du siècle suivant, ou par les figures nationalistes de la Turquie républicaine kémaliste, puis post-kémaliste.

24. Sur cette question, voir Birnbaum 1976 et Çetindağ 2006.

25. En 1882, şeyh Süleyman Efendi publiait son *Lûgat-ı Çağatay ve Türkî-yı Osmanî* (Istanbul, 1298/1882), et familiarisait ainsi le lecteur ottoman avec la langue de Nawā'î. L'auteur n'hésitait alors pas à écrire que la langue et la littérature ottomanes dérivait de la langue et de la littérature chaghatay. Şemseddin Sami écrivait quant à lui dans les colonnes du journal *Sabah* que le turc oriental était la langue originelle des Turcs et demandait pour cette raison que « soient enseignées dans nos écoles les œuvres des grands écrivains qui ont écrit en turc oriental, à l'image de celles composées par Nevaî » (« Lisan-ı Edebimizin İntihabı' », *Sabah*, 3146, 22 août 1898, propos cités et traduits par Kushner 1977 : 75).
26. Ali şir Nevaî, *Muḥākamat al-lughatayn*, Istanbul, 1315/1899.
27. *İkdam*, n°1125, 4 septembre 1897, cité par Kushner 1977 : 47.
28. Sur ce point, consulter Copeaux 1997 : 141-156.
29. Ces conférences ont été publiées en Turquie par le *Türkiyat Enstitüsü* sous le titre *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, Istanbul, *Türkiyat Enstitüsü*, 1927.
30. La traduction en turc de Turquie avait alors été réalisée par İshak Refet İşıtman (1891-1946), lui-même auteur de plusieurs ouvrages sur la langue turque. Veled Çelebi İzbudak avait lui aussi traduit le *Muḥākamat al-lughatayn* en 1897.
31. François Georgeon rappelle que Ziya Gökalp écrivait en 1911 dans la revue *Genç Kalemler* de Salonique : « La patrie des Turcs, ce n'est ni la Turquie, ni le Turkestan : mais une terre vaste et immortelle, le Touran ! » (Georgeon 1988 : 38).
32. Zeki Velidi Togan avait dirigé le gouvernement de l'éphémère République bachkire créée le 17 novembre 1917. Lorsque les Bachkires ne purent préserver leur autonomie, Togan dut s'enfuir à Boukhara. Là, il passa trois ans à organiser la résistance au rétablissement de la puissance russe. Il entra en contact avec Enver Paşa et le mouvement basmatchi, puis fut contraint de fuir en Iran et en Inde. Par la suite il se rendit en Europe, et rejoignit finalement la Turquie où il dispensa un cours sur l'histoire turque à l'université d'Istanbul à partir de 1927. En 1932, il dut à nouveau s'exiler en raison d'un désaccord partiel avec Atatürk. Rentré en Turquie après la mort de ce dernier, il réintégra sa chaire en 1939. Sur le contexte intellectuel qui entoure la formation et la carrière de Zeki Velidi Togan, voir Bergdolt 1981.
33. Voir l'article de Zaur Gasimov sur Ahmet Caferoğlu dans ce même numéro de l'*EJTS*.
34. Le gouvernement turc entreprit en mai 1944 de réprimer le mouvement panturquiste dans le but de ménager l'URSS dont les armées s'approchaient alors des Balkans. Comme d'autres, Zeki Velidi Togan fut accusé de vouloir établir un régime fondé sur la pensée touranienne. Il fut condamné à 10 ans de travaux forcés. Au mois d'octobre de cette même année, la cour de cassation annula ce jugement.
35. *Turan'a kitabı. Ahlâkî ve medenî musahebelere*, 1333/1917.
36. Sur la *Türk Derneği*, voir Arai 1992 : 6-23.
37. À propos de *Türk Yurdu*, voir Arai 1992 : 48-70. Masami Arai s'est attaché à montrer à travers l'étude de ces diverses organisations l'existence de points de vue différents au sein de ce qui constituait alors le mouvement national turc. Quelle que fût l'ampleur des controverses auxquelles un personnage comme Fuad Köprülü a d'ailleurs pris part (Arai 1992 : 40-44), nous remarquerons avec François Georgeon que ces différences n'étaient probablement pas aussi tranchées qu'elles en avaient l'air. Les intellectuels turcs ottomans, alors attachés à la formule politique de l'État ottoman, s'étaient en effet souvent faits, tout comme les Turcs de Russie avec qui il leur arrivait de polémiquer, d'ardents promoteurs du « touranisme » (Georgeon 1988 : 36).
38. Necip Asım (1861-1935) avait notamment déclaré en 1901 : « nous sommes Touraniens et notre langue aussi est touranienne » (Copeaux 1997 : 41). Il était lui aussi l'auteur d'une traduction du *Muḥākamat al-lughatayn*.
39. En cherchant à « prouver » la véracité des thèses d'histoire par la linguistique, ces efforts aboutirent en 1936 à la « théorie solaire de la langue » (*güneş-dil teorisi*) qui prétendait établir l'origine turque de toutes les langues.

40. Sur ces aspects, voir Copeaux 1997 : 145-177.
41. I. N. Dilmen, « Önsöz », in *Nawā'ī* 1941 : 14.
42. Togan critique aussi la position de Bartol'd qui doutait de la qualité littéraire du poète (Zeki Velidi Togan 1941 : 353).
43. Probablement sous l'influence de son maître spirituel Jāmī (1414-1492), Nawā'ī a intégré la confrérie mystique naqshbandie en 1476. Les chercheurs tendent de plus en plus à montrer que le soufisme a joué un rôle important dans sa carrière et dans son œuvre, mais cette composante a longtemps été ignorée dans le contexte soviétique. Sur cette question, cf. Toutant 2011.
44. Köprülü parle ainsi d'un *çağatay lehçesi* (Fuad Köprülü 1941 : 3).
45. Voir aussi l'article que Köprülü rédige quatre ans plus tard, intitulé « La littérature chaghatay » (Fuad Köprülü 1944) et en particulier les pages 301 à 303. Dans cette notice, Köprülü commence par évoquer le *Muḥākamat al-lughatayn*, pourtant l'une des dernières pièces du littérateur timouride. Cette entorse au principe de présentation des œuvres selon l'ordre chronologique, principe que Köprülü respecte dans la suite de sa notice, est semble-t-il justifiée par les enjeux dont le traité est selon lui investi.
46. Voir l'édition de F. Sema Barutçu Özönder datée de 1996. Le texte du *Procès des deux langues* est ainsi accompagné d'une analyse détaillée des listes lexicales présentées par Nawā'ī, d'une bibliographie essentiellement portée sur la turcophonie, et d'une introduction du point de vue de la langue et de la littérature turques (F. Sema Barutçu Özönder, *'Alī şīr Nevāyī. Muḥākemetü'l-Luğateyn. İki Dilin Muhakemesi*, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1996).
47. À cet égard, voir la série de conférences prononcées en 1942 par Ali Nihad Torlan sur le poète (Torlan 1942). Pour une présentation synthétique des recherches effectuées sur le poète en Turquie, cf. Çelikkbay 1997. Pour une bibliographie des études réalisées en Turquie sur Nawā'ī, voir Rahimi 2014.
48. C'est notamment le cas de l'Université de Samarcande.
49. La ville connue sous la désignation de « Kermina » à l'époque de l'émirat de Boukhara a été renommée en 1958 d'après le nom du poète.
50. Homil Yoqubov, qui a consacré un article à « Nawā'ī et la littérature ouzbèke », situe l'éclosion et l'approfondissement des recherches sur Nawā'ī après la réunion du 20^e congrès du Parti (tenu du 14 au 25 février 1956). Voir Yoqubov 1968.
51. On trouvera une notice biographique du savant assez complète dans *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi. Cilt 5*, Istanbul, İstanbul Dergâh Yayınları, 1982, pp. 411-415.
52. Le deuxième tome qui paraît un an plus tard est consacré aux *dīwān* (recueils de pièces lyriques) turcs et persans ; le troisième à la *Khamsa*, et le quatrième à toutes les autres œuvres du poète.
53. On trouvera du même auteur les articles suivants sur des problèmes d'attribution de textes : “Nevā'ī'ye Atfedilen Bir Eser, Muammeyat-i Esmā-i Hüsnā”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, Ankara, TDK Yay., 1957 ; “Nevā'ī'ye Atfedilen Bir Eser, Muammalarının Sahibi”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, Ankara, TDK Yay., 1958. Du chercheur turc, on peut aussi citer : “Nevā'ī'nin Eserleri”, *Türk Dili Araştırmaları Yıllığı-Belleten*, Ankara, TDK Yay., 1957 ; “Nevā'ī Adına Basılmış Bir Eser”, in Deny, Eckmann, Levend, Mansuroğlu (eds.), *Jean Deny Armağanı, Türk Dil Kurumu Yayınlarından*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1958, pp. 163-169.
54. L'auteur mentionne l'aide que lui a apportée l'article de J. J. Krachkovskiy paru dans le recueil soviétique de 1946 « Rannaja istorija povesti o Medzhnune i Lejle v arabskoj literature » [La protohistoire du récit de Majnun et Leyli dans la littérature arabe] (Borovkov 1946 : 31-68). La conclusion de l'ouvrage de Levend aurait pu être rédigée par un confrère ouzbek, puisque le chercheur se bornait à conclure que le récit de Nawā'ī présentait de nombreuses originalités par rapport à ses modèles (Levend 1959 : 147).
55. Un lexique chaghatay-turc moderne est toutefois inséré à la fin du deuxième et du quatrième tomes. On peut remarquer que le florilège du quatrième tome, notamment, reflète clairement

une tendance à privilégier les aspects « panturquistes ». Les œuvres du poète sont en effet reproduites selon des proportions inégales : alors que la section consacrée au *Nasā'im al-mahabba* (un recueil de notices biographiques de saints soufis) n'est constituée que de trois pages, celle relative au *Muhākamat al-lughatayn* s'étend sur près d'une trentaine de pages.

56. Fait révélateur de cette profonde convergence académique, un article, en forme d'hommage, sera notamment consacré à Agâh Sirri Levend dans le numéro 4 de l'année 1991 de la revue ouzbèke *O'zbek Tili va Adabiyoti* (Erkinov 1991).

57. Le savant turc passe aussi en revue les différentes traditions d'écriture de la *Khamsa* pour faire ressortir l'originalité du poète chaghatay, mais à l'instar des études de Bertel's, c'est avant tout le cycle de Nizāmī qui est examiné (seules quelques lignes sont consacrées à Khusrau Dihlawī). Quant à la comparaison, elle aboutit dans le meilleur des cas à un relevé des particularités de chacun des récits (*dāstān*) de Nawā'ī, particularités dont la plupart ont déjà été mises en évidence par Bertel's et ses successeurs ouzbeks.

58. L'idée que Nawā'ī cherchait à « adoucir » les conceptions de 'Aṭṭār est exprimée dans des termes similaires dans un autre passage de cette étude (Bertel's 1928 : 81), signe qu'il s'agissait d'un point sur lequel Bertel's entendait tout particulièrement insister.

59. À titre illustratif, voir l'article de Zohidov de 1968 (V. Zohidov, "Navoiy va Naqshbandiylik" [Navoiy et la Naqshbandiyya], *O'zbek Tili va Adabiyoti*, 1968, 3, pp. 16-20).

60. Pour Bertel's, le soufisme du poète ne pouvait ainsi refléter qu'un « engouement romantique » suscité par les circonstances, un concession à la mode de l'époque et à l'amitié qui liait Nawā'ī et Jāmī, et non un engagement véritable (Bertel's 1928 : 80-82).

61. Voir par exemple ses études réunies dans *Sufizm i sufijskaja literatura. Izbrannie trudy III* [Soufisme et littérature soufie. Œuvres choisies III], Moscou, Nauka, 1965.

RÉSUMÉS

Langue classique des populations turcophones d'Asie centrale, le turc chaghatay et la littérature qui lui a donné ses lettres de noblesse ont fait l'objet de revendications à la fois en Ouzbékistan soviétique et dans la jeune Turquie républicaine. Le cas de figure posé par le poète 'Alī Shīr Nawā'ī (1441-1501) est révélateur de la concurrence qui a pu exister entre ces deux logiques de réappropriation. La politique d'indigénisation soviétique a conduit à faire du littérateur chaghatay « un poète ouzbek », symbole de l'identité nationale. En Turquie, ce sont aussi des motivations nationalistes qui ont poussé les savants à regarder le polygraphe timouride comme « un poète turc » et un fer de lance de la turcité. Néanmoins, au-delà des querelles académiques sur la question de la caractérisation ethnique de Nawā'ī et de sa langue, force est de constater que les savants turcs restaient encore à la fin des années 1960 tributaires des recherches de leurs homologues soviétiques. Un véritable transfert de connaissances était ainsi à l'œuvre et ce jusque dans les aspects les plus marqués du sceau de l'idéologie soviétique. Ce processus révélait ainsi la profonde ambiguïté de la turcologie turque qui montrait alors les limites de son entreprise d'autonomisation.

Being the classical language of the Turkic speaking peoples of Central Asia, Chaghatay Turkish and the literature that gave it its fame were subjected to cultural claims both in Soviet Uzbekistan and in the young Republic of Turkey. The specific case of the poet 'Alī Shīr Nawā'ī (1441-1501) revealed the competition that existed between these two types of reappropriation.

The Soviet policy of indigenization had led to make the Chaghatay writer an “Uzbek poet” and as such, a symbol of Uzbek national identity. In Turkey too, nationalistic interests incited scholars to regard the Timurid polymath as a “Turkish poet” and a spearhead of Turkishness. Nonetheless, beyond the academic controversies about how to describe Nawā’ī and his language from an ethnic point of view, it was obvious that Turkish scholars still heavily relied on the studies of their Soviet counterparts at the end of the 1960’s. Actually, a real transfer of knowledge was at work, which concerned all the aspects related to the study of the poet, including those that clearly bore the stamp of Soviet ideology. This process therefore brought out the fundamental ambiguity of Turkish Turcology at that time, and showed the limits of this discipline as regards its drive towards empowerment.

INDEX

Mots-clés : transfert culturel, politique soviétique, panturquisme, turcologie, Nawā’ī, chaghatay, héritage culturel.

Keywords : Cultural Transfer, Soviet Policy, Pan-Turkism, Turcology, Nawā’ī, Chaghatay, cultural heritage.

AUTEUR

MARC TOUTANT

University of California, Los Angeles marcetnakissa@gmail.com